

HUSZTIG RÓBERT

Variációk a rahneri halálkonceptió kialakulásához

Felvezető

Érdeklődésem Karl Rahner iránt nem spontán megilletődöttség megnyilvánulása, hanem a rahneri halálkérdés egzisztenciális értelmezésére való intellektuális rácsodálkozás motiválja, amely az értelmes keresés számára nem vesztett üzenetéből és aktualitásából. Ezért is szándékom ennek tételes bemutatása, gyökereinek feltárása és nem utolsósorban a rahneri tézis rehabilitálása. A neves német teológus, Karl Rahner SJ (1904–1984, jezsuita szerzetes) Pierre Rousselot-nak és Joseph Maréchalnak a Szent Tamás-i-kanti tanok szimbiózisát megvalósító munkásságát folytatta, rávilágítva a filozófiai kérdés és a teológiai válaszkeresés egymást kiegészítő szerepére, kiemelve mindkét tudomány önállóságát, körvonalazva feladatukat: míg a filozófia segít helyesen kérdezni, anélkül, hogy mindenre választ akarna adni, a teológia igyekszik a Szentírás és az egyházi hagyomány tükrében megérteni a halál jelenségét, feltárva ennek jelenvalóságát, egzisztenciális jelentőségét és maradandó üzenetét a lét kiteljesedésének tükrében. Rahner szerint a halál teljes megértése csakis a végtelen felől lehetséges. Optikájában ezért a halál mint transzcendentális jelenség kerül tárgyalásra. A rahneri transzcendentális antropológia pedig Ágostontól ered.

Rahner a tomista hagyomány elkötelezettje. A kegyelemre épülő hit és az isteni kinyilatkoztatás már szerinte sem jelentik az egyetlen tekintélyt a teológiában, hanem azt a meggyőződést képviseli, miszerint a hit és a teológia összefüggésében az emberi értelemnek is jelentős szerepet kell játszania. Feltett szándéka: értelmi alapon és tudományos módszerrel alátámasztani a hitet. Úgy véli, Isten adta lehetőség bármilyen észalapú rendszer hasznosítása a hit megerősítésére. Rahner gondolkodásának egyik legerőteljesebb vonulata az igazságfeltárás két útjának szintézise volt: az isteni kinyilatkoztatás és az emberi értelem kompatibilitása. Ebben az összefüggésben két központi jelentőségű elvet követett: az első az, hogy az intellektuális vizsgálódás, megfelelően alkalmazva, soha nem tár fel semmi olyat, ami ellenkezik a kinyilatkoztatott igazságokkal. A második az, hogy vannak bizonyos igazságok, amelyeket az intellektuális vizsgálat nem tud sem bizonyítani, sem cáfolni, és ezekben az esetekben egyszerűen el kell ezeket fogadni tényként, mint Isten kinyilatkoztatását.

Ebben az összefüggésben értelmezhető Rahner tudományos módszere: ahhoz, hogy az „Ige hallgatójaként” megértsük a végtelen Isten önkinyilatkoztatását, teológiai módszerünk szükségszerűen feltételezi a filozófiai vizsgálódást. Az ember értelmes alapokon

Husztig Róbert (1987) – doktorandusz, BBTE, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Kolozsvár, husztig_robert@yahoo.com

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-16>

indul el létének értelme után kutatva, a mi esetünkben: a halál értelmét is keresve. A halál így mint kapu értelmezhető az abszolút jövő felé, amelyet ő Istennek nevez.¹

Ahol a teológia mint tudomány a megérthetőség erejét elveszíti, sterillé válik.² Rahner fájdalommal konstatálja, hogy a kortárs (a 20. század) teológiája és maga a vallásos élet nem tudott a filozófiával valós kapcsolatot kialakítani. Ennek tükrében hiányolja a „kérdező” teológiát, amely kevésbé tud egzisztenciális kérdésekben viabilis perspektívát felmutatni.³ A jelen kutatás témáját illetően elfogadhatatlannak tartja a hagyományos halálteológiát, amely következetesen „csak” az áteredő bűn következményeként tartja számon a halált. Hiányos az eszkatológiai kijelentések teológiája is. A halál és az idő, ill. időbeliség kapcsolata sincs kiaknázva. Ki kell alakítani a gondolkodás teológiáját – vonja le következtetését.⁴ Ebben a tanulmányban a rahneri halálfogalom kialakulásának megértéséhez Ágostont, Szent Tamást, Maréchalt, Rousselot-ot, valamint Weissmahr Bélát, a magyar transzcendentális neotomizmus atyját hívom segítségül.

Kezdő akkord a rahneri halálproblematika neoskolasztikus vonalához

Karl Rahner filozófiai ízü, teológiai munkássága párbeszédre kényszerült a hagyományos (neotomista) gondolatvezetés és a felvilágosodás által kiváltott, újszerű gondolkodásmód között. A neotomizmus vagy újskolasztika a 19. század teológiai gondolkodásmódját tükröző, teológiai szemléletmód. Gyökereit vizsgálva megállapítható, hogy az ellenreformáció sajátos jegyeit viseli magán. Ellenzi a subjektivist, racionalista gondolkodásmódot. A 19. század kulturális komplexitásának „zűrzavarában” a múlt örökségével próbál megoldásokat találni, kiutat keresni. A skolasztika virágkorának nagyjait (Aquinoi Tamás, Suarez Ferenc, Duns Scotus János) emeli be a „ma” színterébe. A XIX. sz. első felének teológusai (különösen a római és a mainzi iskola képviselői) elismerően nyilatkoznak róla. A Szentszék messzemenően elkötelezi magát mellette (XIII. Leó pápa: *Aeterni Patris* enciklikája, 1879-ből). Mégis egyre inkább kritika illeti a XIX. sz. második felétől: eszerint szakmai redukció, száraz formalizmus, az egyházi autoritás túlzott hangsúlyozása, egyházfegyelmi merevség, uniformizmus jellemzi. A kritika ellenére tovább él (egy egészséges teológiai revízió folytán, köszönhetően többek között P. Rousselot-nak, J. Maréchalnak és É. Gilsonnak) K. Rahner transzcendentális teológiájában és J. B. Lotz filozófiai rendszerében is.⁵

- 1 | Vö. Karl Rahner: *Experiment Mensch*. In *Schriften zur Theologie*. 8. kötet, Benziger Kiadó, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967. 262–282. [A továbbiakban: *Experiment*]. Rahner szerint Isten önkinyilatkoztatása maga a kereszténység lényege, amely abban áll, hogy Isten eljött közénk: Karl Rahner: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Innsbruck 1984. <https://www.youtube.com/watch?v=Vthweqb97I4&t=705s>. (Megnyitva: 2024. 07. 17. A 19. perc után hallható ez a rész. A videón rögzített előadás hat héttel halála előtt hangzott el.)
- 2 | Vö. Karl Rahner: *Über den Versuch eines Aufrisses der Dogmatik*. In: *Uö: Zeitschrift zur Theologie*. 1. kötet, 7. kiadás, Benziger kiadó, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964. 49–91. 12. [A továbbiakban: *Über den Versuch*]
- 3 | Vö. *Über den Versuch*. 15–16.
- 4 | Vö. *Über den Versuch*. 20–24.
- 5 | Vö. Peter Walter: *Neuscholastik, Neothomismus* szócikk. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Szerk. Walter Kasper. Freiburg-Basel-Wien 2006. 779–782.

A felvilágosodás az európai szellemtudományok területén is egy új korszak meghirdetője.⁶ Kihívásai érzékenyen érintették a tudományos teológiát. Szinte úgyis mondhatnánk: alapjaiban rázta meg azt. Tagadta ugyanis a Szentírás és a kinyilatkoztatás abszolút tekintélyét, szembehelyezkedett az intézményesített egyházi autoritással, és egyre erőteljesebben az empirikus racionalizmus felé terelte az érdeklődést. Szembefordult az egyházi hagyományértelmezéssel, és nem utolsósorban kikezdte a kegyelemtan alapelveit (például a kegyelem hatékonyságát). Ennek kapcsán beszélhetünk az európai térségben a szellemtudományok antropológiai fordulatáról, amely kezdetben úgy tűnt, hogy szemben áll a teocentrikus rendszerekkel.⁷ Az európai kultúrtörténet e korszaka azonban sok pozitívumot is hordoz magában: a tudományos, kognitív rendszerek megerősödését, az emberi értelem funkcionális hangsúlyos szerepét, a történetiség kérdésének fontosságát, a hagyomány újfajta értelmezését.⁸ E kihívások tükrében a tudományos teológia megújulásra kényszerül. És valóban, a teológia berkeiben új szellem érezteti erejét: reform és restauráció.⁹ Új, spekulatív, rendszeres teológia van születőben, mely alapvetően a biblikus és patrisztikus örökség felé irányul, felhagyva a skolasztikába visszanyúló, apologetikus, spekulatív gondolkodásmóddal.¹⁰ Alapelvei szerint az isteni kinyilatkoztatás nem teszi az értelmes alapokon álló hitet fölöslegessé, hanem éppen ellenkezőleg: a *fides rationalis* nem a *revelatio* konkurense, hanem annak feltétele, megvalósulási elve. Ennek értelmében az önmagát szabadon közlő, isteni akarat szükségszerűen feltételezi az emberi (értelmes/gondolkodó) akarat együttműködését. A kinyilatkoztatásban és az üdvességben hatékony szabad, isteni akarat és a „befogadó” emberi szabad, a transzcendensre nyitott lét egységet alkotnak.

6 | A felvilágosodás kérdését tárgyalja Arno Schilson: *Aufklärung* szócikke. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1213–1216. Fontos látni a felvilágosodás korának sokrétűségét. Alapvetően különbséget kell tennünk a francia (magatartása alapvetően vallásellenes, forradalmi jellegű, ateista irányultságú, amint ezt fő képviselői: Voltaire, Lamettrie írásaiban fellelhetjük), az angol (ez metafizika-ellenes, empirista, egyházellenes, de mégsem zárja ki a vallásosságot, melyet az ember etikus voltának kísérőjelenségeként elfogad – ez a gondolat felfedezhető fő képviselői, mint Locke, Newton, Toland, Collins, Shaftesbury, Hutcheson gondolatrendszerében) és a német (amely a vallást az emberré válás folyamatának konstans és lényegi kitévőjeként tartja számon, amint ezt J. G. F. Leibniz és Chr. Wolff is képviselték) felvilágosodás között. Ez utóbbi gondolatvezetésének alapelve a „more geometrico”, azaz a logika és a valóság szerkezetének matematikai felépíthettségének kiemelése. Eredményeként születik meg a fizikoteológia, amely a kanti filozófia sajátos tartozéka. Mintegy ellenreakcióként a felvilágosodásra jön létre a pietizmus (megújulási törekvés, amely a Szentírás fontosságára alapoz, és amely egyházszerkezetét tekintve demokratikus beállítottságú), valamint a „Sturm und Drang” mozgalom (Fr. Schiller, J. G. Herder képviselőiben).

7 | A felvilágosodás korának „fő tudománya” már nem a teológia vagy a metafizika, hanem az antropológia. Ezért szolgál rá a felvilágosodás kora „a szókratészi évszázad” megnevezésre. – Vö. Arno Schilson: *Aufklärung* szócikke. 1208.

8 | A felvilágosodás pozitív hatásai tagadhatatlanok. Az „értelem fényének” túlzott kihangsúlyozása a „kinyilatkoztatás fényére” irányítja a figyelmet, és ennek kapcsán tisztul az értelem és a kinyilatkoztatás viszonya (gondoljunk itt elsősorban I. Schwarz, B. Stattler és St. Wiest munkásságára).

9 | A XIX. sz. első felében lokalizálható teológiatörténeti kor szembehelyezkedik minden liberális és nemzetieskedő törekvással, és ezekkel szemben igyekszik a „múlt” és az „új” egészséges, harmonikus viszonyát kialakítani. Két erőteljes mozgalmat eredményez: a tradicionalizmust (J. M. de Maistre, A. de Bonald) és az *Action française*-t. A kérdéshez vö. Martin Papenheim: *Restauration* szócikkét. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8. 1128–1129.

10 | Ezt az új szellemet képviseli Németországban a kor két jeles folyóirata: *Theologische Quartalschrift* (1819-től) és a *Katholik* (1820-tól).

Emblematikus Rahner állásfoglalása a fent vázolt két „világot” illetően: Ágoston és Szt. Tamás nyomvonalán indul el, meghatározóvá számára mégis a maréchal-i filozófia lesz.¹¹ Vizsgálódása hermeneutikai jelleget kap, nem szabadul azonban sem a fenomenológiai kérdésfelvetésektől (Edmund Husserl is Rahner szülővárosában, Freiburgban tanított), sem a heideggeri gondolatvezetéstől.¹² Ami nála azonban sajátos nyomvonalat kap, hogy az abszolút jövő felé irányult embert összkozmikus (allkosmisch) horizontra emeli. A halállal összefüggő szorongást és csüggedést, az egzisztenciális bezártságot¹³ új távlatba helyezi: összeköti az ember üdvösségre való rászorultságával és a reménység teológiájával. Ezzel mintegy átlépi a lényeg megjelenésének határait – amely részben már Husserl gondolatvilágában megjelenik –, mégis radikális újat alkot a teológiában, úgy láttatva az embert, mint transzcendentális irányultságot, ami nála nem az abszolút jövőbe való „kivetettséget” (Geworfenheit) jelenti, hanem a krisztológiai fordulatban megvalósuló elővételezést. A fenomenológia és a hermeneutika egymásba kapcsolása sajátos értelmezhetőséget kap a jelenvalólétnek, a világban-benne-létnek és magának a léttapasztalatnak a fogalmaiban is. Az ember értékelése csak ebben a transzcendentális átmenetben lehetséges.¹⁴ Rahner számára a transzcendentális irányultság és az abszolút jövőben bekövetkező kiteljesedés helye maga a halál. Csak ha a végtelen felől közelítjük meg a jelenvalólétet, tudunk értelmet adni a halálnak és művelhetünk valós hermeneutikát.¹⁵

Augustinus Aurelius

Rahner transzcendentális antropológiája Ágostonra vezethető vissza, akinél ugyan egyértelműen manicheista és középplatonista eszmék is fellelhetőek,¹⁶ mégis a keresztény embertan kiindulópontja lett. Ezen kérdéskörön belül, Ágoston a halál–megváltás kompozíciónak esztétikai keretet ad. Így beszélhetünk az Örökkévaló („szép”)

11 | Vö. Karl Lehmann: Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners. In: *Karl Rahner in Erinnerung*. Szerk. Albert Raffelt. Patmos Kiadó, Düsseldorf 1994. 10–27. 10–11. [A továbbiakban: *Philosophisches Denken*]

12 | Rahner Freiburgban tanult, ahol akkor két habilitált egyetemi tanár volt a filozófiai tanszéken, Martin Heidegger és Martin Honecker. Heideggernél nem doktorálhatott, annak nemzetiszocialista nézetei miatt, Martin Honecker pedig nem fogadta el a dolgozatát, valószínűleg a Heideggerrel való ismeretsége miatt. Rahner azután a dogmatika iránt kezd érdeklődni.

13 | Vö. Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Alfred Kröner Kiadó, Stuttgart 1978. 135–137.

14 | Vö. Harald Seubert: Die Verwindung der Metaphysik? Martin Heidegger und die Frage nach dem Sein und Nichts. In: Christoph Böhr: *Metaphysik. Von einem unbeweislichen Bedürfnis der menschlichen Vernunft. Rémi Brague zu Ehren*. Springer, Wiesbaden 2020. 95–124. 95–98 és 115–118. [A továbbiakban: Ch. Böhr: *Metaphysik*]

15 | Vö. Holm Tetens: Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik. Überlegungen zum kontroversen Charakter der Metaphysik. In: Ch. Böhr: *Metaphysik*. 3–14. 3–7. Rahner elhatárolódik a kanti transzcendentális fogalomtól, mivel szerinte az nem teljesíti az ismeretelmélet feltételeit, mondván, hogy Kant nézetei leredukálódnak a megismerés formális és statikai fogalomköreire. Lásd *Philosophisches Denken*. 17–18.

16 | Nem célokom tételesen foglalkozni Platón filozófiájával, mint ahogy ezt Rahner sem teszi. Megemlítenéd mégis Platón azon kitétele, hogy a filozófia segít felkészülni a halálra, ezért a filozófus nem fél a haláltól. – Vö. Platón: Phaidon. In: *Platón összes művei kommentárokkal*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2020. 64a.

kozmológiai vonzatáról.¹⁷ A szép megmutatkozása egyértelműen isteni mű, az ember feladata a teremtett világ dolgaiban Isten dicsőségét konstatálni, és fenségének megnyilvánulására válaszként Isten-dicséretet zengeni. A teremtésben felcsillanó isteni nagyság így doxológiai vonzatot kap. Ágoston a következőképpen ír:

Magasztaljon lelkem azért, hogy szeressen téged és tegyen vallomást sok irgalmadról azért, hogy dicsérjen téged. Az egész teremtés szünet nélkül zengi dicséretedet. El nem némul ez a dicséret soha; sem a lelkes teremtmény feléd igazodó beszédjében, sem az állatokat és minden érzéketlen dolgot szemlélők szavaiban, hogy lelünk feléd szárnyaljon teremtményeidhez kötözködő alélt-ságából és áthaladjon rajtuk hozzád, mindezek csudálatos alkotójához; ott van pihenés és igazi erőssége.¹⁸

A teremtett világban fellelhető szép nem önmagában álló valóság – hangsúlyozza Ágoston. Ilyen értelemben nem beszélhetünk a szép ontológiai státusáról. A létrend ontológiai hierarchiáját szem előtt tartva, állítva a teremtett világ dolgainak ontológiai kiszolgáltatottságát, jelenti ki Hippó püspöke, hogy a szép relacionális valóság. Léte nem önmagában álló, hanem a másban-levés kategóriájának alávetett:

Azután végigvizsgáltam a dolgokat, amik alattad vannak [Isten] s azt találtam, hogy nem lehet mondani róluk sem azt, hogy teljesen léteznek, sem azt, hogy teljességgel nem léteznek. Mondhatom, hogy vannak, de csak azért tőled erednek, azt is mondhatom, hogy nincsenek, mert nem azok, ami te vagy. Csak az létezik ugyanis igazán, ami változatlanul megmarad.¹⁹

A széphez jutás útja Ágoston szerint kettős „akaratot” feltételez: szükséges a világtól való elfordulás (*aversio a mundo*) és a befelé fordulás, az interiorizáció. Istenre találni ugyanis csak a belső csendben lehet. A kereső ember bensejét átjárja Isten tüze, és így jut el a legfőbb, örök széphez:

Örök-új Szépség, későn, jaj későn kezdtelek szeretni! Bennem voltál, én meg künn! Künn kerestelek s torz mivoltommal belerohtam ékes teremtett világodba. Velem voltál s én nem voltam veled. Teremtmények szakítottak el messze tőled, amik nélküled egyáltalán nem is volnának. Azután fölarsant hívó szózatod; megtörted lelkem süket csendjét, kigyulladt bennem ragyogó világosságod, s elűzted rólam a vakoskodó homályt. Illatod kiáradt, beszívtam s most utánad lelkendezek. Ízleltelek, éhezlek, szomjazlak; megérintettél s íme áttüzesedtem a vágyakozástól békéd után!²⁰

Ágoston teológiája, különösen amikor a szabad akarat kérdését fejtegeti, messze-menően voluntarista jelleget kap. Az ember ugyanis szabad akaratánál fogva mindig

17 | Ágoston kozmológiai esztétikája egyértelműen Platón teremtéstanához (*Timaios*) kötődik.

18 | *Szent Ágoston vallomásai*. Ötödik könyv, I. fejezet: Az egész teremtés Istent dicséri. 109.

19 | *Szent Ágoston vallomásai*. Hetedik könyv, IX. fejezet: Isten a létezés tökéletessége és forrása. 176.

20 | *Szent Ágoston vallomásai*. Tizedik könyv, XXVII. fejezet: Isten a legfőbb szépség. 279.

a döntés kényszere előtt áll. Választania kell a világ és Isten, a rossz és a jó között. Az embervolt megvalósítása egy olyan világban, amely ellentétekből épül fel, dialektikus mezőbe kerül. Végso soron éppen az ellentétekben áll a dolgok szépsége – emeli ki:

Nem mondom, hogy az angyalok közül, de még az emberek közül sem teremtett Isten senkit, akinek, midőn jövődöbeli gonoszságát előre látta, ne tudta volna éppen úgy azt is, hogy azok a jók érdekeit szolgálják, s így a világrendet, mint valami gyönyörűséges költeményt, ezekből, mintegy ellentétekből ékesíti fel. Ugyanis a szóvirágok közül legmegkapóbbak azok, amelyeket antitézisnek neveznek. Azonban ez a név, amelyet latinul *opposita*, vagy helyesebben *contraposita* névvel fejezünk ki, nálunk nem használatos, noha a szóvirágok a latin nyelvben, sőt az összes nemzet nyelvében is előfordulnak. [...] Tehát amint az ellentétekből származó szembeállítások kölcsönzik a beszédnek a szépségét, úgy nem a szavaknak, hanem az ellentétes dolgoknak a szembeállítására nyújtja a világ szépségét.²¹

A megosztottság vagy az ellentét nem vezethető azonban Istenre vissza. A megosztottság nem más, mint eltávolodás, kiesés az isteni világból. Maga a világ Isten jó teremtménye, amelybe a megosztottság a gonosz eredményeként került. A világ alapvetően hierarchizált, mégpedig kettős szempontból: beszélhetünk egy ontológiai hierarchiáról, amely a teremtő és teremtett dolgok viszonyában nyilvánul meg, és állítható egy bizonyos fokú, immanens hierarchia is, amelynek értelmében a világ dolgai alá- és fölérendelt viszonyba kerülnek. A hierarchizált világ a maga teljességében a jóra irányult – emeli ki Ágoston:

Mi azt állítjuk, hogy természettől fogva semmi nem rossz, hanem minden természet jó, és Isten a legfőbb természet, a többi természet tőle van, és mindnyájan jók, amennyiben vannak, minthogy Isten mindent igen jónak alkotott. (Ter 1,31) Ámde minden különféle szintekre rendezett, hogy legyen jó és jobb is, és így mindenfajta jó dolog töltse be a világegyetemet, amely a maga egészében a tökéletes és tökéletlen dolgok által lett tökéletessé. Isten, a világegyetem létrehozója és teremtője igazságos kormányzással szüntelenül gondját viseli. Ő akarattal alkotott minden jó dolgot, és semmi rossz elviselésére nem kényszerül. Akinek ugyanis mindent felülmúl az akarata, azt akarata ellenére semmi nem érheti.²²

Hogy mi a szerepe az embernek ebben az értékre-ellenértékre épülő világban? Ágoston határozott választ ad: értékítéletet kell hozni. E folyamatban viszont az ember nehéz helyzetbe kerül. Létének adottságai (szükségei, értelmi foka stb.) ugyanis messzemenően befolyásolják ítéletét:

[...] értékítélet tekintetében nagyon nagy különbség van a gondolkodó ember ítélőképessége és a szűkölködő szüksége, avagy a vágyakozó gyönyöre között.

21 | Szent Ágoston: *Isten Városáról. De Civitate Dei*. III. kötet. Ford. Földváry Antal. Kairosz Kiadó, Budapest 2006. 61–62.

22 | Szent Ágoston: *Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Kairosz Kiadó, Budapest 2002. 153.

Az előbbi ugyanis azt mérlegeli, hogy mennyit ér egy dolog önmagában a többi dolog értékfokához viszonyítva, a szükség viszont azon gondolkodik, hogy mit miért kívánjon. Az előbbi azt vizsgálja, hogy az elme világosságában mennyire tűnik valami igaznak, a gyönyör pedig azt, hogy a test érzékeit miféle élvezet andalítja el.²³

Értelmét helyesen használó ember számára azonban adott a helyes döntés lehetősége:

Az értelmes lényekben azonban annyira fontos az akarat és a szeretet, hogy bár a természet rendje szerint az angyalok előbbre valók az embereknél, az igazság törvénye alapján, azonban a jó emberek megelőzik a rossz angyalokat.²⁴

Mi az ember teendője mindezek után? – teszi fel a kérdést Szent Ágoston. Mindenekelőtt fontos a helyes disztinválás. A dolgokat a maguk milyensége szerint kell megítélnünk. Ebben az episztemológiai folyamatban tárja fel a dolog önmagát, és alakul ki az embernek a dolgokhoz való helyes viszonya. Erről így ír a keresztény ókor legnagyobb nyugati gondolkodója:

Egyes dolgok élvezetre valók, más dolgok használatra, s megint mások maguk élveznek vagy használnak másvalamit. Az élvezetre való dolgok tesznek boldoggá bennünket. Azok, amelyek használatra valók, segítenek bennünket boldogságra törekvésünkben, s mintegy támaszt nyújtanak, hogy eljuthassunk azokhoz, amelyek boldoggá tesznek bennünket, és hogy hozzájuk tapadhasunk. Mármost abban az esetben, ha mi, akik élvezünk és használunk más dolgokat, s arra rendeltetünk, hogy a kettő között legyünk, azokat a dolgokat akarjuk élvezni, amelyek használatra valók, akadályba ütközünk a számunkra megszabott pályán, sőt olykor el is térünk tőle, olyannyira, hogy csak lelassulva közelítünk az élvezetre való dolgok birtokbavételéhez, vagy még el is fordulunk tőlük az alantós dolgok iránti szeretetünk bilincsében.²⁵

A világ dolgainak helyes használata arra indítja az értelmes embert, hogy mindezt igyekezzen maga mögött hagyni. Az ember feladata, hogy vándorútján egyre inkább megerősödjék benne az égi haza iránti vágyakozás. A világ dolgai „csak” arra valók, hogy megerősítsék az emberben az égi/isten haza iránti ragaszkodásunkat:

Egy dolog élvezete azt jelenti, hogy a dologhoz pusztán önmagáért szeretettel kapcsolódunk. Ezzel szemben valaminek a használata azt jelenti, hogy a használatukban lévő dolgot olyasminek az elérésére fordítjuk, amit szeretünk, feltéve, hogy ez valóban szeretetre méltó. A meg nem engedett használatot ugyanis helytelen használatnak vagy még inkább visszaélésnek nevezzük. Ha vándorok

23 | Szent Ágoston: *Isten Városáról*. III. kötet. 59–60.

24 | Uo. 60.

25 | Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Első könyv, Harmadik fejezet. Kairosz Kiadó, Budapest 2002. 41–43.

lennénk, akiknek e boldog élet csakis szülőházjukban adatik meg, és ha e vándorlás által megnyomorítva és arra vágyakozva, hogy nyomorúságunknak véget vehessünk, szeretnénk visszatérni szülőházánkba, akkor szükségünk lenne szárazföldi vagy vízi járművekre, hogy használatba véve őket, eljuthassunk hazánkba, amelynek áldásait élvezni akarjuk. Mármost, ha az út szépségeiben és a jármű ringászásban gyönyörködnénk, akkor olyan dolgok élvezete felé fordulnánk, amelyeket csupán használnunk kellene, és nem iparkodnánk gyorsan eljutni utunk végére, s e fonák gyönyörűség hálójában egyre idegenebbé válna számunkra szülőházánk, amelynek gyönyörűsége boldoggá tehetett volna bennünket. Eppen így, miközben e halandó életben az Úrtól távol vándorolunk, ha vissza akarunk térni hazánkba, ahol boldogok lehetünk, csupán használnunk szabad ezt a világot, és nem élveznünk, mégpedig azért, hogy ami Istenben láthatatlan, azt a teremtetett dolgok megértése által megpillantsuk, vagyis, hogy a testi és mulandó dolgokból kiindulva örök és szellemi dolgokat fogjunk fel.²⁶

Ágoston – a fentiek tükrében – a lélek isteni eredetére (teremtény) és az azt átjáró, az emberbe programált vágyakozásra utalva, a halál mibenlétét mint a helyes döntések kiteljesedését láttatja. A teljes ember – test és lélek – halálát állítja (utalva Pál apostol levelére: 1Kor 10,12, miszerint mind a test, mind a lélek elesnek és fel is támadnak).²⁷ Alapot mindezekhez – a feltámadás mellett – az örök Jó, Szép, Igaz és Szent utáni, belénk teremtett, belső vágyakozás nyújt. Így beszélhetünk nála – még ha nem is fogalmi megközelítésben – a lét transzcendentálisáról, amely a rahneri szóhasználatban központi szerepet kap. Mindez krisztológiai kontextusba helyeződik Ágostonnál: Krisztus mint az abszolút üdvösséghez a megváltás szükségszerűségében élő ember számára, mint Isten végső válasza.²⁸ Ez a (keresztény) remény forrása.

Skolasztikus gyökerek: Aquinói Tamás

Rahner felkarolja a Szent Tamás-i antropológiát. Tamás embertana (az ember természete és eredete) az ágostoni antropológia továbbvitele. Alaptétele: az embert test, lélek, szellem egysége alkotja. Tamásnál a test csak a lélekkel kapcsolatban létezhet, a lélek adja a test formáját (forma corporis). Az emberi lélek egyedülálló a természeti világban: az érzéki lélektől eltérően, amelyet az állatok is megkapnak, az emberi lélek kognitív. Ugyanakkor a testtől függetlenül is létezik, és halhatatlan. Az ember rendkívüli helyét a teremtésben az biztosítja, hogy Isten tökéletlen képe. A tökéletes hasonlatosság állítása nem lenne elfogadható, mivel Isten egyedülálló, és ezért minden más létformával összehasonlíthatatlan. A tettek csak akkor kifejezetten emberiek, ha eltérnek az értelmetlen lények cselekedeteitől. Az emberi viselkedés egy meghatározott cél felé hajlik, nem csupán ösztön vagy késztetés vezérli. Ahogy minden ok az elsőre vezethető

26 | Uo. 53–54.

27 | Vö. Szent Ágoston: *Isten városáról. De Civitate Dei*. Ford. Dér Katalin. IV. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest 2009. 304–305. [A továbbiakban: *De civitate*]

28 | Vö. Szent Ágoston: *Isten városáról. De civitate Dei*. Ford. Dr. Földváry Antal. II. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest 2005. 207–217. Részéről ez a krisztológiai záradék szembefordulás a félistenek/demiurgoszok közbenjárásának elméletével. – Vö. uo. 219–223.

vissza, a cselekvés is elkerülhetetlenül a végső cél felé irányul: a boldogság felé. Függetlenül az egyes emberi törekvésektől, ez végső soron Isten felismerésében rejlik – mondja Tamás. Ez azonban nem történik meg automatikusan. Az embert nevelni kell, ami kiegészül az isteni kegyelemmel. A kegyelemre adott válasz a hit, amely mindennek fölött áll. A hit fénye vezet el a teljes igazsághoz, vallja Tamás, ezért, nem hinni észszerűtlen, az emberi értelem határai ugyanis nem feltétlenül az igazság határai. Az örök igazság maga Krisztus, a Szentháromság önfeltárulkozása. Benne jelenült meg isten, amely nem csak pontszerű történelmi jelenlét, Isten ugyanis mindenhol jelen van teremtő, életet adó tevékenységével. Isten a létezőknek egzisztenciát ad:

Isten mindenütt jelen van: nem fizikai értelemben, hanem ott, ahol cselekszik. A test nélküli dolgok nem a felszínnel való érintkezés következtében vannak jelen, hanem egy erővel való kapcsolat miatt. Isten mindenhol jelen van, annak köszönhetően, hogy létet ad nekik.²⁹

Tamás szerint a halállal megszűnik a személy: test – lélek – szellem egység, de nem a lét. Felmerül a kérdés: a halálban ott van-e Isten? Amennyiben Isten ott van mindenben, amiben, mint actio érvényesül, a halál pedig életünk része, mert a lét egészét tekintve, valamint létünket a legfőbb létezőből merítve, a halál az idő mint élettér megszűnése, de nem a legfőbb léthez való actio megszűnése. Ami mozog, az változást jelent. A Bölcsesség könyve azt mondja, a bölcsesség változik. Malakiás könyvében mégis az áll: „Én vagyok az Isten és nincs bennem változás”. Isten azonban nem egy relatív bölcsesség. Az ember bölcsessége részesedik a legfőbb bölcsességből. Isten tehát változatlan. A halállal lezárul a bölcsesség keresése...³⁰ A halál után csak a test változik, vallásos értelemben tehát ez nem tökéletes, a lét azonban már nem változik, ilyen szempontból „tökéletes”.

Aquinói Tamás fejtegeti, hogy az örökkévalóság az időtartam egy fajtája. Az időtartamot pedig az egzisztenciához kapcsolja, amely az egészre törekszik. Egésznek nevezi azt, aminek részei vannak. Az örökkévalóság szerinte nem lehet egész, mert az egyszerű, vagyis tökéletes, nem bontható részekre, és nem állhat részekből. Az örökkévalóság nála kezdet és vég nélküli, nincs benne folytonosság, mert nem időtartam, hanem tökéletes lét. Azért tudunk a végtelenről beszélni, mert nincs benne hiányosság. Az idő mozgások folytonossága, ezért nem tökéletes, hiányos, amíg az múlik. Isten az örökkévalóságnak is Ura, mert az örökkévalóság keletkezett, de nincs vége, mert az idő megszűnik benne, de Istennek nincs kezdete.³¹ Az örökkévalóságot egy állandó jelenként fogja fel Szent Tamás. Az örökkévalóság a permanens egzisztenciát méri, amíg az idő a változást.³² Szent Tamás használja az „aevitaernitas” fogalmát, amely olyan lények létére utal, amelyeknek nincs végességük, mert test nélküliek: ilyenek az angyalok. Valahol az idő és a végtelenség között helyezkednek el, nincsenek behatárolva az időtől.³³

29 | Tommaso d'Aquino: *Summa Theologiae, Questions on God*. Cambridge Univ Press, New York 2006. S.th. I, q. 8 a.2. (Saját fordítás – H. R.)

30 | S.th. I. q. 9. a.1.

31 | S.th. I. q. 10, a.1.

32 | S.th. I. q. 10, a.3.

33 | S.th. I. q. 10, a.5.

Karl Rahner filozófiájában az isteni felé való nekirugaszkodás kegyelem, és az ember természetéhez tartozik a növekedés, a tökéletesedés. Tamásnál a természet logikus érveket kínál, hogy elfogadhassa az ember észbeli érvekkel a legfőbb Létező egzisztenciáját, amelyből minden más létező részesül. Karl Rahner is fontos elemként használja a természet és kegyelem fogalmait, de eltér Szent Tamástól. Ő értelmezi a skolasztikus istenfogalmat, felméri, hogyan próbálták a keresztény platonista időben magyarázni Isten felfoghatatlanságának kérdését: nagy a távolság a végtelen Isten és a véges teremtmény között. A filozófiai probléma fennáll az isteni és az emberi lét között, amelyet a skolasztika nem old meg teljesen Rahner szerint. A kegyelem abban áll, hogy Isten belép az emberi létszférába, és a halál által az örök élet teljességére ad lehetőséget. Tamás az istenérvekkel körvonalazza, hogy bár empirikusan nem lehet bizonyítani, de észszerűen lehet következtetni az isteni megmutatkozásra. Rahner kiegészíti az abszolút jövő és az emberi lét viszonyát a halál magyarázatával.³⁴

Rousselot és J. Maréchal

Joseph Maréchal belga filozófus és transzcendentális metafizikus. Fő művében összegezte Aquinói Tamás ismeretelméleti tanát és Immanuel Kant transzcendentális metafizikáját a létértelmezés arisztotelészi-ontológiai dinamikus teleológia irányában.³⁵ Gondolkodásának egy fő problémája az emberi megismerés objektivációja. A kanti egyszerű „Für-uns” *számunkra-ott-* megjelenést felváltja, vagy pontosabban kiegészíti az „an-sich-Sein”: az *önmagában-való-levés*.³⁶ Az értelem és az érzékiség a Létegeszből részesül, és a végtelen felől történik a megközelítés. Hasonlóképpen a halál Rahner felfogásában, amint a későbbiekben látjuk, a végtelen felől közelíthető csak meg. A transzcendentális filozófiai eljárás az Immanuel Kantra való visszatekintéssel jól szemléltethető. *A tiszta ész kritikájának* bevezetőjében írja:

Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés a priori lehetséges,³⁷

és

„a transzcendentális filozófia a tiszta ész valamennyi elvének rendszere ..., magába foglalja az egész a priori emberi megismeréskimerítő analízisét is”.³⁸

Vagyis a transzcendentális filozófia nem magával a tárggyal foglalkozik, hanem a tárgy megismerési módjával. Az a priori ismeretek lehetőségei feltételeinek felmutatásáról van szó a transzcendentális metafizika esetében.

34 | Vö. Karl Rahner: Zu einer Theologie des Todes. In: *Schriften zur Theologie*. 10. kötet. Benziger Kiadó, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975. 181–203; 306–310.

35 | Vö. Holz Harald: Maréchal Joseph. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1310.

36 | Vö. *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. 454–455.

37 | Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bevezető. Atlantisz, Budapest 2004. 69.

38 | Uo. 70.

Maréchal eltér a kantit a prioritól. Maréchal és Rahner is kritizálja Kant ezen megközelítését, mondván, hogy a kantit transzcendentalizmus visszaszorítkozik egy formális és statikus megismerés szintjére. Rahner számára a lét nem marad önmagában, hanem kilép önmagából, a világ felé nyit, mintegy transzcendentál-dialektikus formában.³⁹ A kantit a priori az, ami minden alanyban benne lakozik a benyomások befogadásához, de mint „Für-uns”, mint számunkra meglévő, megjelenő dolgok. Maréchal ezzel szemben az „An-sich”-t hangsúlyozza, és egyben az emberi megismerés a priori berendezését leleplezővé, feltáróvá teszi (ent-decken). A legfelsőbb létet teszi végső feltételnek. Ezzel megalapozza a transzcendentális realizmust. A maréchalit filozófia egyben a Szent Tamás-i gondolkodás mítosztalanítása, vagyis megtartva a tamási tanítást, annak betű szerinti merevségétől felszabadít.⁴⁰ A lét olyan tökéletesedési folyamat, mint az úszás: előlről hátrafelé húzva a kezet, halad az úszó a medencében. Az ember léte előretör. Ez az elővételezés és az absztrakció dialektikája a halállal zárul. A metafizika realitásának bizonyítása Maréchalnál az ontológiai rend szükségességének bizonyítása is egyben. Szerinte Isten az ősalapja ennek az ontológiai rendnek. Isten a *l'être infini* (végtelen lét), az a realitás, amelyen az egész ontológiai rend alapszik. Az ontológiai rend az, amiben a dolgok a létükkel való alapvető viszonyukban tekinthetők. Ennek a rendnek a metafizika az első fokozata, annak pedig Isten alapigazsága.⁴¹ Maréchal megkülönbözteti az ontológiai rendet az empirikus rendtől, ami fontos tényező az emberi ismeretértelmezésben.⁴² A realitás különféle módon közelíthető meg szerinte, amelyek két alapra hagyatkoznak: az intuitív és a diszkurzív realitási típusra.⁴³ A maréchalit realizmus diszkurzív. Az intuitív metafizikai realizmus szerinte két alapvető hibát követ el: félreértelmezi az emberi ismeretet, amelyben asszimilálja az ismeret emberi módját az istenivel; másodsor pedig ontológiai prioritásban részesíti a formát (*essentia*) az aktussal (*existentia*) szemben.⁴⁴

Cashore szerint, a maréchalit felfogásban az idealizmus egy filozófiai álláspont, amely szerint a realitás a gondolatban sejlik fel. A maréchalit realista metafizikának három fő tézise van: az intelligencia diszkurzív jellege, teleológiai vonása és az ismeret implicit jellemzője. Mindezen tézisek a végső végre, vagyis az abszolút létre utalnak, azaz Istenre. A maréchalit szintézis második fő viszonylata a transzcendentalitás után a metafizika. A metafizika az arisztotelészi filozófia óta nem az egyedi tudományok részletein alapszik, hanem a dologra irányul *in se*. A létező utáni kérdés a létező létére, mibenlétére kérdez rá, magára a létre, „*ipsum esse*”.⁴⁵ Maréchalnak köszönhető, hogy a transzcendentális filozófia teret kapott a teológiai problémák megvitatásának területén. Az ember létkérdésének kapcsán önmaga is létproblémává, létkérdéssé

39 | *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*. 27.

40 | Vö. *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. 457–459.

41 | Vö. M. J. Cashore: *The Proof of God's Existence in the Work of Joseph Maréchal*. 1980. 3–6. www.macsphere.mcmaster.ca/bistream/11375/8011/fulltext.pdf. (utolsó megtekintés: 2023. 8. 15.)

42 | Fontos azonban Cashore szerint kiemelni, hogy megkülönböztetésről (*distinction*) van szó, nem pedig különválasztásról (*separation*): dualizmus kizárva.

43 | M. J. Cashore: *i. m.* 8.

44 | Vö. Joseph Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. *Cahier V.* Charles Beyaert, Bruges 1927. 472–474.

45 | Vö. Christian Kanzian: *Transzendente Metaphysik. Originalartikel für Leseraum*. 2007. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html#9>. (utolsó megtekintés: 2023. 8. 2.)

válik. A lét utáni kérdezés és kérdező ember kérdése egybeesik. A lét több mint egyszerű kéznéllevőség. A létmegismerés önmegismeréssé válik. Az emberi lényeg nyitottsága megmutatkozik a lét felé. Ez Rahner filozófiájában az elővételezés által mutatkozik meg, ami egyben az abszolút lét elfogadása, amire később részletesen kitérek. Az ember a kérdezés és ezáltal megismerése által elválasztja a megismertet önmagától, és világgként fogja fel. Mivel mindez a történelemben, időben történik, az ember maga történelmi lény,⁴⁶ de nemcsak történelmi lény, hanem nyitott a transzcendenciára, ezért szellemnek nevezi őt. Azért képes felfogni a különböző feltárulkozásokat, mert van egy meglevő horizontja a dolgok számára, a nekirugaszkodás által az időben. A transzcendentális horizont Istentől jön és hozzá tér vissza.⁴⁷ Ugyanakkor Rahner felfogásában erőteljes, hogy az ember autonóm lény, önmegismerő lény: „wissende-in-sich-selber-Ständigkeit”.⁴⁸ Amíg Maréchalnál Isten az „Être absolu”, Rahnernél egy megtartó horizont. Mindenesetre ahhoz, hogy az ember egy véges dolgot végesnek tudjon behatárolni, felismerni, birtokolnia kell a létnek való nekirugaszkodást annak végtelenségében, felül kell múlnia a behatároltat.⁴⁹ Karl Rahnerre nagy hatással volt a maréchal transzcendencia fogalma. Ezt össze is foglalja a *Sämtliche Werke II.* kötetében ismeretelméleti alapok címen, ami nem más, mint a maréchal *Le point de départ de la métaphysique V.* kötete. Maréchal ebben a részben kritizálja Immanuel Kantot, mivel szerinte ő az ismeret értelmezéséből kihagyja az emberi megismerés dinamikai oldalát, ezért agnoszticizmussal vádolja őt. Agnosztikus az, aki bár nem tagad egy tényt, de mivel szerinte nem lehet bizonyítani, kizárja azt a megismerés köréből. Az emberhez hozzátartozik a tendencia, és ennek végső célja Maréchal szerint az Isten. Ez a végtelenhez irányuló készletés a nyitottság a kinyilatkoztatás felé, amit Rahner Maréchalról átvesz és továbbfejleszt.⁵⁰ Karl Rahner halálfogalma leszámol a Szent Tamás-i neoskolasztika test-lélek halált követő szétválásának dualizmusával. Támaszra talál a halál fogalmának értelmezése a retorzív érvelésben, mely önmaga megcáfolása által bizonyít. Ha a halálról beszélek, az örökkévalóságot fejtegetem, nem tudom annak létét teljesen kizárni, hiszen máris foglalkoztat. Ez is Rahner halálfogalmának metafizikai jellegét bizonyítja:

A metafizika lehetősége azon áll vagy bukik, hogy lehetséges-e eljutni olyan állításokhoz, melyek igaz volta sem a bennük szereplő fogalmakból, sem pedig egyedi megfigyelésekből nem következik. Vagyis a metafizika csak akkor lehetséges, ha vannak szükségszerűen igaz, a valóságra vonatkozó állítások, melyek igaz volta empirikusan, azaz egyedi megfigyeléssel, illetve azok sorozatával nem ellenőrizhető.⁵¹

46 | Vö. Mechthild Pfaffelhuber: *Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der katholischen Religionsphilosophie.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Freiburg in Breisgau 1970. 162–166; Lásd K. Rahner: *Hörer des Wortes.* 84.

47 | Vö. P. Mechthild: *i. m.* 168–169; Lásd K. Rahner: *i. m.* 29. és 55.

48 | P. Mechthild: *i. m.* 171. Továbbá K. Rahner: *i. m.* 155.

49 | J. Maréchal: *i. m.* 554. Továbbá: K. Rahner: *i. m.* 83.

50 | Vö. Johannes Herzgsell: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner.* Tyrolia Kiadó, Innsbruck 2000. 16–17. és 19. Lásd K. Rahner: *Sämtliche Werke.* II. kötet. 393.

51 | Weissmahr Béla: *Az emberi lét értelme. Metafizikai értekezések.* Szerk. és ford. Szombath Attila. Akadémiai Kiadó, Budapest 2012. 61.

Hogyan közelíthetjük meg akkor a halál fogalmát? Kant erre azt válaszolja, hogy van egy előre meglévő tudásunk róla, a priori. A teológia kifejti, hogy a kisebbrendű lény vágyik a végső alkotójára. A rahneri filozófiában a halál egzisztenciális fontossággal bír, ugyanakkor a halál az egész embert érinti, nem csak a testet. Rahner leszámol a platonista eszmével, amely a teológiai értelmezésekbe is beivódott, ugyanis az újszövetségi, héber keresztény világ missziós célból asszimilálódott részlegesen a görög platonista felfogásba.

A Weissmahr-recepció

A test-szellem rahneri kapcsolatára rávilágít kortársa, Weissmahr Béla, a legismertebb magyar transzcendentális neotomista filozófus. Következőkben a test-szellem kapcsolatának rahneri megértéséhez segítségként vázolom a Weissmahr-recepciót: Weissmahr Béla azt vizsgálta, hogy származhat-e a lélek a testből. Elsősorban elvetette a kreacionizmus és a fizikalizmus tanait. A kreacionizmus szerint Isten teremti az ember testét és szellemét, a lelket pedig „beülteti” a fogantatáskor. Amikor ez az elmélet kialakult, az evolúció nem ismerte a tér és idő dimenzióinak aktuális problémáit. Bár az evolúció nem zárja ki a teremtést, a kreacionizmus idején még elfogadhatatlan volt, hogy az evolúció és a teológia képviselői „kerekasztalhoz” üljenek. A fizikalizmus tana sem helytálló Weissmahr szerint, mert e tan szerint a lélek csupán a neurológiai folyamatok epifenoménje. Bár fizikai értelemben nem következtethető a lélek a materiából, Weissmahr Béla szerint a kettő között van egy lényegi egység, még ha a szellem – amelyet ő emberi léleknek nevez – nem egyenlő a materiával, hanem önálló, aktív szubjektivitás.⁵² Felmerül a filozófiai kérdés, ha a redukcionizmus elméletét elutasították, miszerint a lélek a matéria származéka, akkor miből alakul az új? Karl Rahner erre az aktív öntranszcendencia (aktive Selbsttranszendenz) által talál választ.⁵³

Weissmahr magyarázata szerint Rahnernél minden új létező alakulása a létezőtől és a materiától is függ. Az alakuló új létező önmagát felülmúlja, ami csak Isten közreműködése által lehetséges, hiszen Isten nem változik, és nem változtatható.⁵⁴ Weissmahr szerint a materiát és a testet nem lehet teljesen különválasztani Rahner elképzelésében, mert a szellem az, amellyel felfogja önmagát, és öntudatosává válik. A matéria nem valami, amit később a lélekhez kapcsolnak; a szellem, amely az ember, egyben a matéria is, mondja a magyar jezsuita.⁵⁵ A matéria „veszít” az önállóságából, mert alárendeli magát a felsőbbrendű szubsztanciának, a léleknek, mint tulajdonság, mint akcidencia. Ez a kettő, lélek és matéria azonban egységet alkot, és embernek nevezetik. A test-lélek egységének felfogásában és annak örök egzisztenciájának elképzelésében Weissmahr Béla támogatja abban Rahner, hogy ha nem lenne elképzelhető a halál utáni létezés, beszélni sem lehetne róla. Merészkedik hangsúlyozni, hogy bár nem beszélhetünk a halál utáni egzisztencia terén egy lineáris, egzisztenciális

52 | Vö. Béla Weissmahr: *Letztbegündung*. Kohlhammer, Stuttgart 2015. 21–24, 29.

53 | Vö. K. Rahner: *Die Einheit von Geist und Materie*. 185–214, 210–214.

54 | Vö. Béla Weissmahr: *i. m.* 30–31.

55 | Vö. uo. 35.

kontinuitásról, de létezik egy másik fajta tér- és idődimenzió.⁵⁶ A tér és idő mint lehetőség kínálkozik, vagyis a lét fennáll, de másképpen. A tér és idő magában foglalja az evolúciót, amely része a teremtésnek, és nem zárják ki egymást, amit Rahner vallomása is kifejez, és dolgozatom is ezt tükrözi. Ezt alátámasztja Weissmahr Béla is, aki hangsúlyozza, hogy nem elegendő csupán mondani, hogy az ember transzcendens lény, hanem meg kell próbálni megérteni ezt. A rahneri önfelülmúlás megértésre szorul. A halál kutatása ebben hermeneutikai problémává válik.

A halál utáni élet esetlegessége és megkérdőjelezése már a Szentírás prófétáit is foglalkoztatta; a test és lélek egysége, annak kiismerése és identitása a halál után olyan kérdés, amely a Szentírásban is filozófiai problémává alakul, ezért fontos kutatni a lélek halhatatlanságának jelentését.⁵⁷ Fontos Rahner halálproblémájának helyes kutatásához Weissmahr Béla békítő hangnemű ismertetése a filozófiai kérdéseket feszegető, de nem filozófusokhoz intézett pápai enciklikáról. A *Fides et Ratio*ról van szó, amelyet II. János Pál pápa írt 1995-ben. II. János Pál valóban filozófiai témákat érint, de elsősorban püspöktársainak írja körlevelét. Az enciklika abból indul ki, hogy az ember természetes vágya az igazság kutatása és képessége a módszerek elsajátítására. Az egyház a filozófiában az igazsághoz való megismerés útját látja, amely az élet értelmét vizsgálja. Az enciklika hangsúlyozza a filozófia kutatási területének autonómiáját. A pápa arra kéri püspökeit, hogy ne csökkentsek a filozófiai tanulmányok óraszámát, és fektessenek nagyobb hangsúlyt a filozófia oktatására. A tudomány és a hit olyan, mint két szárny; ha az egyik alá van becsülve, a „gép” nem tud helyesen repülni.⁵⁸ A kereszten megghiúsul az emberi érvelés minden pontja. A legnagyobb probléma, amelyet a filozófiának meg kell oldania, a kereszt botránya, Krisztus halála.⁵⁹ A nyugati filozófia a görögökkel kezdődött, de ők nem ismerték a feltámadás tanát; ez a zsidó hagyományból lett átvéve. II. János Pál ezt nem értelmezi törésként, hanem harmonikus beépítésnek nevezi a platonista filozófiába. Így a test sem valami rossz – és, hangsúlyozni szeretném, Rahner ezen javít filozófiájával nagy mértékben –, hanem benne van Isten üdvtervében, amely az önmagánál-levésben öntudatosul.⁶⁰ Az önadottság, az önmagánál-levés és ennek tudata az emberi szubjektivitás és a szellemi megismerés jelenléte. Ebből adódóan képes az ember a világ felé való nyitottságra. Ez a transzcendentalitás Rahnernél. Ebből kifolyólag kapcsolja össze az ember a halált, a múltat és annak végét az Abszolút Létezővel.⁶¹

Arra a kérdésre, hogy az abszolút létnek és a létnek magának van-e értelme, kutatva a különböző tudományokat, mindegyik azt válaszolja, hogy van. A rahneri káosz-rend fogalom kapcsán kiemelhető, hogy a világ nem csupán káosz, a halál pedig nem káosz, hanem rend, amely az isteni renddel lép teljes egységre az emberi lét öntranszcendenciája által. Felmerül a kérdés, hogy nem lenne-e jobb, ha Isten egyedül mint főök működne, és nem vonná be a matéria teremtő jellegét. Weissmahr erre azzal válaszol, hogy ha Isten megtenné, hogy közvetlenül, a matéria és evolúció közreműködése által tevékenykedne, akkor Isten transzcendenciáját vesztené el, és matériának tekinthetnénk. Az sem

56 | Vö. uo. 191–192.

57 | Préd 3,19.

58 | Vö. Weissmahr Béla: *Az emberi lét értelme*. 276–279. Lásd II. János Pál: *Fides et Ratio*. Vatikánváros 1995. 55–104. pontok.

59 | Vö. Weissmahr Béla: *i. m.* 281. Lásd *Fides et Ratio*. 23.

60 | Vö. Weissmahr Béla: *i. m.* 281–282.

61 | Vö. Béla Weissmahr: *Letztbegründung*. 132–135. Lásd K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*. 26–32.

lehetséges, hogy a teremtményt teremtett hozza létre. Ezt a Szentírás azzal magyarázza, hogy a teremtmény a semmiből, vagyis nem teremtett, abszolút Erőből jött létre, amelyet Istennek neveznek. Ezzel az evolúció nincs kizárva; a matéria is fejleszti a lelket, és itt a matéria nem *materia prima*, hanem Istentől kapja létét. A rahneriánus magyar filozófus soraiból következik, hogy a halál sem lehet pusztá biológiai folyamat.⁶²

Összefoglaló

A tanulmány Karl Rahner halálkoncepciójának előzményeit fejtegeti, a transzcendentális antropológia kontextusában vizsgálva az emberi lét és halál kérdéseit. Rahner gondolkodására jelentős hatással bír Szent Ágoston filozófiája, akire transzcendentális antropológiája épül. Szent Ágoston halálalfogása szerint az emberi élet az örök élet felé irányul, és az emberi lélek halhatatlansága központi elemként jelenik meg. A tanulmány emellett Szent Tamás emberképét is tárgyalja, amely a test és lélek egységére, valamint a halhatatlanságra épít, de a test-lélek elválása még mindig platonista jellegű, ezen javít Rahner. Tamás filozófiája továbbfejleszti Ágoston teológiai alapjait, és hangsúlyozza az ember célirányos létezését, amely végső soron Istenben teljesedik ki, amit úgynevezett istenérvekkel is alátámaszt. A halál mint az emberi lét beteljesülése itt is központi szerepet kap, de Tamásnál az emberi megismerés és akarat kifejezett fontosságot nyer. Rahner gondolkodására a transzcendentális filozófia két meghatározó alakja, Joseph Maréchal és Pierre Rousselot is hatást gyakorolt, főleg a belga Maréchal. Maréchal a kanti filozófiát ötvözte az ágostoni és tomista hagyományokkal, hangsúlyozva az emberi megismerés transzcendentális nyitottságát Isten felé. Rousselot az emberi megismerés intuitív és szellemi jellegét vizsgálta. A tanulmány célja a rahneri halálalfogás teológiai és filozófiai alapjainak vizsgálata Ágoston, Szent Tamás, valamint Maréchal és Rousselot gondolatainak tükrében, bemutatva, hogyan fejlődött a halál teológiai értelmezése az emberi lét és Isten kapcsolatának összefüggésében.

Variations in the Development of Karl Rahner's Conception of Death

Keywords: death, Rahner, transcendental anthropology, forma corporis, body-soul unity

The study examines Karl Rahner's concept of death, with particular attention to its Augustinian and Thomistic roots, as well as the influence of transcendental philosophy. St. Augustine's understanding of death, which directs human life toward eternal life, serves as an important foundation for Rahner. For Augustine, recognizing God as the supreme „beauty” and seeking the heavenly homeland through free will in earthly life, ultimately „finding” the absolute beauty, is essential. St. Thomas Aquinas further refines this by emphasizing the unity of body and soul, which also points toward the divine purpose. Aquinas' anthropology is a development of Augustinian thought. Rahner's thinking was deeply shaped by Maréchal's transcendental approach, which stresses the openness of the human cognitive process toward God. The aim of the study is to gain a deeper understanding of Rahner's view of death in light of these thinkers' influences.

62 | Vö. B. Weissmahr: Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*. 96. kötet. Herder, Wien 1976. 426–429.