

Horváth Pál

## Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban

Amikor 1870-ben az I. Vatikáni Zsinat atyái dogmatikai határozatukban hitté-  
telként jelentették ki a *természetes istenismeret* létezésének tényét, vagyis azt, hogy  
*Isten léte a természetes ész világánál elvileg minden ember, az emberi gondolkodás  
számára biztosan felismerhető*<sup>1</sup>, ezzel a hit alapjainak modern értelemben szemlélt  
ésszerűsége, a teológia mint hittudomány léte vagy lehetősége mellett is végérvé-  
nyesen lándzsát törtek. Számos más jelentésárnyalata mellett ez a döntés igény-  
bejelentésként is felfogható volt arra, hogy a keresztyény, a katolikus gondolkodás  
helyet kapjon a tudományok modern világában. Mindez olyan történelmi és lélektani  
pillanatban történt, amikor a modern idők uralkodó eszméi éppen száműzni ké-  
szültek a vallásos gondolkodás minden avultnak gondolt formáját az élet és a gon-  
dolat korszerűnek mondott világából.

A 19. század második fele, amely a gépi nagyipar kiépülésének, a termé-  
szettudományos kutatás felfutásának és a modern nemzetállami eszme kibontakozó  
forradalmának a kora, a katolikus egyház belső válságát is magával hozta. Együtt  
járt ezzel az általános krízissel a katolikus teológia és bölcsélet hagyományos iden-  
titásának megrendülése: a maga idejében oly divatos pozitívizmus és liberalizmus  
ítélőszéke elé idézve a hittudósoknak arra a kérdésre is feleletet kellett immár  
adniuk, hogy egyáltalán tudás, tudomány-e mindaz, amit az egyház tantételekként  
és azok elvi, filozófiai alapjaiként hagyományosan képvisel. A Zsinat, a Tanítóhivatal  
válasza az új dogmatikai kijelentés szellemében egyértelműen igen volt erre a fel-  
vetésre, ám ezt a korabeli tudományosság laikus világában löbnyire sem elégsé-  
gesnek, sem meggyőzőnek nem tekintették, és önmagában aligha hárithatta el az  
egyház és a keresztyény hit ellenfelei által indított szellemi támadásokat.

Némileg hasonlóan látták ezt azok a hívő gondolkodók is, akik a katolikus egyház  
belső megújulását szorgalmazva nem csupán a modern világgal való párbeszédet  
és a belső korszerűség megteremtését, a szervezeti, hitéleti reformokat gondolták  
fontosnak, hanem úgy vélekedtek, hogy a katolikus gondolkodásnak valóságos, el-  
odázhatatlan és a hit tisztaságát nem veszélyeztető dolga önmaga modern tudom-  
mányként való meghatározása, a hitletétemény valódi szellemi, teológiai és bölcséleti  
karbantartása, korszerű módon való előterjesztése. E belátás jegyében az új utak  
keresése már a 19. század derekán megindult. A modern katolikus szellemiség  
megszületése azonban 1879-hez, XIII. Leo pápa *Aeterni Patris* kezdetű körlevelének  
megjelenéséhez kapcsolható<sup>2</sup>. Amikor ez a dokumentum megjelent, a katolikus gon-  
dolkodás az előtt a dilemma előtt állt, hogy vagy saját múltját mondja változatlanul  
modernnek és tudományosan korszerűnek, hitvédő buzgalommal vetve el a modern  
világ és gyanúsán anyagelvű tudománya újdonságait, vagy önmagát megújítva a

laikus világ számára is komolyan vehető interpretációját adja a hit ősi dolgainak. XII. Leo pápa bölcsen nem választott e két megoldás között, hanem olyan programot hirdetett, amely a régi és az új számára egyaránt lehetőséget ad, mozgásteret teremt. A tudomány világával való kiengesztelődés eszköze ebben a programban döntően Aquinói Szent Tamás rendszerének felelevenítése, újrafogalmazása, a neotomizmus útjára indítása volt.

A századvég katolicizmusa tehát olyan szellemi szintézis mellett döntött, amely „az észet, amint kívánatos, a hittől szabatosan megkülönbözteti, de mégis e kettőt barátságos összhangba hozza, mindkettő jogait megőrzi, s egyszersmind mindkettő méltóságát emeli”<sup>3</sup>. Az önmagát így megfogalmazó katolikus bölcelet és teológia elvi alapja az ismeretelméleti realizmus és a racionális lételméleti fundamentum kidolgozása, amely a társadalom- és természettudományok érvényességének korlátozottságát felelegetve nem csupán legitím tudományoknak, hanem minden valódi tudás foglatatának, keretének tekinti saját hagyományának elveit. Ha ez így van, akkor a klasszikus neotomizmus nézete szerint a modern bölcelet és tudomány minden eredménye viszonylagos és részleges, kritikájuk tehát nem érintheti a katolikus gondolkodás időtlen és végérvényes igazságait.

Ez a hitvédő buzgalom a korai neotomizmusban — talán a kezdeményezők eredeti szándéka ellenére — szélsőséges és spekulatív racionalizmust eredményezett, amely a tudományos igazságok határait azoknál az eszméknél és felismeréseknél húzta meg, amelyek bizonyíthatóan a keresztény hagyományból valók, netán abból származnak, de legalább összhangba hozhatók a hitigazságok világával. Már a neotomizmus előhírnökének számító J. Kleutgen SJ ennek a feltevésnek a jegyében alkotta meg az 1860-as években a maga „Vorzeit” fogalmát<sup>4</sup>, azt akarva állítani, hogy a régiek tudása és tudománya a tomista szintézis felé mutat, az egyetemes emberi tudás pedig — előremutató és visszaütő módon is a katolikus teológiában és bölceletben összegződik. Ez a szemlélet századunkban is követőkre talált: Et. Gilson, a jeles neotomista az 1930-as években is azon a nézeten volt, hogy a modern tudomány és filozófia minden igaz eredménye a keresztény tudás tárházából ered, vagy annak gyökereiből táplálkozik<sup>5</sup>. Egy ilyen triumfáló, diadalmasan elzárkózó elmélet esetében persze aligha meglepő, hogy a századelő profán gondolkodása ezt a katolikus szellemiséget mély lenézéssel kezelte, intellektuálisan leírta, tudomást is alig vett róla, közben pedig a hit tényeinek pusztán tudományos igazságokként való előadása magában a katolikus közösségben is zavart, elégedetlenséget keltett<sup>6</sup>.

Az érlelődő szellemi fordulat első állomása a *modernista válság* néven emlegetett eseménysorozat volt<sup>7</sup>. A történet az 1900 körüli években azzal vette kezdetét, hogy számos katolikus gondolkodó úgy találta, egyháza tanítása a neotomizmus által kínált „korszerű” előadásban alig több, mint egy közepesen színvonalas tudományos teória, amely mögött a hit, a meggyőződés és az érző, személyes kötődés számára alig marad hely. A modernista nézet szószólói a neotomizmusban a steril „tudományos” objektívizmust, a keresztény meggyőződés személyességének feladását látták, a bölceleti *realizmus* és *intellektualizmus* helyett pedig a hit személyes természetének, a keresztény ember érzelmi érintettségének kifejezésre juttatását követelték. Szinte már fordulat értékű volt, amikor M. Blondel 1893-ban elsőként fogalmazta meg, hogy a hit igazságának alapja nem a racionális, a „tudományos” beláthatóság, hanem az elfogadására irányuló *személyes akarat*, nem a megértő okosság, hanem a megvalósító *cselekvés*<sup>8</sup>, ez az iránymódosítás pedig a korabeli katolikus gondolkodást kiemelte a késői pozitivistá, evolucionista vagy az éppen születő logicista elméletek és természettudományos viták világából és érvényességének körét a modern pszichologizmus és a kibontakozó életfilozófia régiójába helyezte át. A teológiai és bölceleti modernizmus ezzel együtt kétféle eljárással is próbálkozott: miközben a hit személyes és intuitív természetének hangoztatásával ki akarta vonni a vallásos gondolkodás egész világát a tudomány, döntően a természettudomány bűvköréből,

addig a hittartalmakat radikálisan alá is vetette — A. Loisy és követői módjára — a profán tudományok bíráló ítéletének, kritikai vizsgálatának<sup>9</sup>.

Közismert tény, hogy ez a kísérlet a katolikus szellemi élet történetében eredménytelen, sikertelen maradt. Az ok formailag a Tanítóhivatal határozott közbelépése volt, hiszen X. Pius 1907—1908-ban kiadott körleveleiben<sup>10</sup> véglegesnek szánt ítéletet mondott a modernista nézetek felett és a neotomizmus konzervatív öntörvényűsége mellett tett hitet. Ám a modernista kísérlet kudarcának voltak ezen túlmutató indokai is. Ilyen lehetett az a tény, hogy a racionális és intellektuális megalapozásról való lemondás szándéka a századelő szellemi világában óhatatlanul a hittartalom szubjektívizálásával és relativizálásával járt együtt, ami legalább annyira kiiktathatta volna a keresztény eszméket a kor szellemi életéből, amennyire azt a neotomizmus zord objektívizmusa és kategorikus tudomány-igénye tette. Ennek magyarázataként nem feledhetjük, hogy a századelő filozófiai és szaktudományos gondolkodása maga is a paradigmaváltás viharos évtizedeit élte: a tárgy-tudományok és empirikus filozófiák árnyékában az ember-tudományok és életfilozófiák világa maga is csak nehezen, vontatottan nyert teret.

A katolikus gondolkodás keretei között a fokozatosan érlelődő fordulat első álmomásához a klasszikus neotomizmus még sokáig észrevétlenül maradó átfomálódásának eseményeivel érkezett, valamikor az I. világháború körüli esztendőkből. E változás korai jelzése volt P. Rousselot SJ Szent Tamás intellektualizmusát elemző könyve 1909-ből, amely — még a hagyományos realizmus és intellektualizmus keretei között — elsőként cserélte fel a hagyományos tárgyközpontú bölcseleti szemléletet egy radikálisan új alanyi megközelítés elemeivel a klasszikus filozófiai témák egész világára kiható érvennyel<sup>11</sup>. Rousselot ugyanis formailag Tamás-elemzésnek szánt munkájában nem a világ hű — azaz „tudományosan korrekt”, „pozitivistá” — ismeretelméleti leképezését tekintette a filozófia feladatának, hanem annak a titoknak a megfejtését, hogy mi által válik maga a megismerő alany, az ember alkalmassá a létezők tetszőleges körére kiterjedő adekvát tudás megszerzésére. Megoldásának alapja az *emberi szellemi létezés dinamikus orientációjának* állítása, annak feltételezése, hogy a katolikus bölcselet alapja az emberi értelemnek a létezésre, a Létre, a végső létokra, Istenre való eredendő ráhangoltsága. Rousselot szerint az *intellectus* nem azonos a *ratióval*, az ész nem azonos az értelemmel, hanem egy „értelem előtti esszerű” intuíció, a létmegértés képessége, mint minden további korrekt megismerés és megértés alapja. Az új gondolati fundamentum tehát annak kimondása, hogy „az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik”.<sup>12</sup>

A katolikus gondolat újbóli tudományos emancipációjának kérdése így szinte természetesen vezetett vissza a korabeli neotomizmusban fő ellenfélnek számító Kantnak ahhoz a klasszikus kérdéséhez, hogy *létezhet-e egyáltalában a metafizika mint klasszikus tudomány*. Amíg tehát a századelő konzervatív hitvédelmi irodalma még a biológia vagy a kozmológia felismeréseinek hit-kompatibilitása melletti érvek kidolgozásával bibelődött, vagy a modern tudományok paradigmáit kárhóztatta, a belga jezsuita, J. Marechal 1919-től kiadott, „*A metafizika kiindulópontja*” című munkájában a kanti kritizizmus alapjáról indulva fogalmazta újjá a katolikus gondolkodás teljes rendszerét<sup>13</sup>. Marechal kiinduló tézise az volt, hogy Kant kérdése valódi kérdés, amelyre válaszunk annyi lehet, hogy megismerésünk és ítéletalkotásunk alapja az emberi értelemnek a közvetlen tudáson és az egyszerű ismerettárgyakon szakadatlanul túllépő, a végtelenre, a létre, mint végső lehetőségi feltételre való szakadatlan ráirányultsága, ráhangoltsága, mindennek létezése azonban nem lehet Kant módjára tetszőleges hipotézis, hanem szükségszerű tény. Marechal szerint ugyanis minden ítéletben, megismerő aktusban benne van az az implicit ítélet, hogy amit állítunk, az létezik azaz igaz, ezeknek a megismerés folyamatában szakadatlanul következő létállításoknak a sora pedig csak magára a Létre, a Teljes Valóságra vonatkoztatva, irányítva értelmezhető. Megismerésünk ennyiben nem *analitikus* és *statikus*, hanem *transzcen-*

dentális természetű, a létesítő feltételek feltárásának sorozatában a teljes és valódi Valóságra, mint — ha tetszik — tudományos bizonyosságra irányított.

Ha a következőkben erősen leegyszerűsítve, sőt némileg banalizálva akarjuk megvilágítani Marechal érvelésének fordulatot hozó logikáját, induljunk ki az alábbi egyszerű példából. Kiragadott megismerő aktusunk tetszőlegesen kiválasztott tárgya, objektuma legyen *egy szék* — tudva persze azt, hogy e logika érvényessége és vele a katolikus bölcselet tudományosságának tarthatósága a nem-empirikus, a nem-érzéki tárgyak esetében válik alapvetően izgalmassá. Ítéletünk mint megismerő tevékenységünk eredménye pedig hangozzék a következőképpen: *ez egy szék (van)*. A leíró, fenomenális elemzés, az észlelés és érzékelés folyamatában ítéletünk annyit tár fel a valóságból, hogy szemünk előtt *egy szék van*, amelyre tetszés szerint ráülhetünk, amelyet kezünkkel megérinthetünk, sőt, ha példának nem a tárgyi valóság egy darabját választottuk volna, vele, mint meghatározott létminőséggel akkor is végezhetnénk gondolati műveleteket. Ontikus értelemben azonban ugyanezen megismerő aktusunkban, ítéletünkben állítjuk azt is, hogy ez a *szék van*, azaz kiinduló ítéletünk látens módon, lehetőségi feltételként egy részleges létítélet ki-mondásához, feltételezéséhez is elvezet bennünket, amelynek igazsága nem fenomenális kijelentésünk valódisága, ellenőrizhetősége, hanem megismerő, alanyi aktivitásunk által nyer értelmet. E logika mentén tovább haladva pedig már egyszerű és banális példánkból is kitűnik, hogy fenti ítéletünkben egy további ítélet-aktus is benne rejtőzik: *van (igaz) az, hogy a szék van (lehet)*, azaz a szék létezésében és a létezésnek itt éppen székként létében — és minden más egyedi ítéletben, megismerő aktusban is — *a Lét létezik* elővételezett általános ítélettel találjuk szembe magunkat. Ez utóbbi viszont nem a megismerő elme szubjektív, önkényes és bizonytalan posztulátumaként — mint ilyen, objektív értelemben bizonytalanként, tudománytalanként, a „tisztá ész szabályozó eszméjeként” — motorja, oka és feltétele megismerésünknek, hanem realitása a valóság valóságosan felismert, tudományosan nevezhető megragadásából adódik. Megismerésünk *végző lehetőségi feltétele*, annak oka, hogy a keresztény bölcselet alapjai tekintetében igényt formálhat a tudomány rangjára. Marechal szerint tehát bizonyíthatóan az *előzetes létítélet* kikerülhetlensége, a valóság valódiságának, ontológiai természetének és permanens megismerhetőségének állítása. Ebből a belátásból kiindulva vélte úgy Marechal, hogy Kant tévedett, amikor a megismerés a priori feltételét, az előzetes létismeretet — a megismerő aktusok természetének hibás, részleges értelmezése miatt — az emberi elme talán csak szubjektív, a valóságra esetlegesen kivetülő, de azt kényszerítő bizonyossággal meg nem alapozó vélekedésének tekintette. „A valóság állítása nem más, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, annak a dinamizmusnak, amely a végző egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által.”<sup>14</sup> Ebből Marechal szerint az következik, hogy a metafizika lehetőségére vonatkozó kanti kételkedés és az erre ráépülő, a hittudomány és a hívő bölcselet érvényességét és tudományosságát elvitató modern kételkedés vagy irracionális szubjektivizmushoz, vagy mechanikus anyagelvűséghez, de mindenképpen feloldhatatlan belső ellentmondáshoz vezet.

A belga jezsuita által kínált megoldás valóban radikálisan új, ha meggondoljuk, hogy a konzervatív neotomizmus még a modern tudomány negligálásával, netán szakmai eredményei „keresztény kiigazításával” akarta orvosolni a keresztény hit és a modern világ szellemi konfliktusát, az életfilozófiákra rimelő modernista válasz pedig a hitben mint pusztá érzületben akarta feloldani és a világ tényei mellé illeszteni a keresztény hagyományt. Marechal javaslata a maga idejében sem volt az egyetlen lehetséges megoldás: *Blondel* voluntarizmusa, a születő *perszonalizmus* vagy a *théologie nouvelle* egzisztencializáló spiritualizmusa is lehetőséget kínált a katolikus szellemiség világban való helyének újragondolására. Az a tény azonban, hogy e próbálkozások a katolikus teológia 1950 utáni *antropológiai fordulatában* és a II. Vatikáni Zsinat által meghirdetett *aggiornamento* szellemében egymásra letek, azt

mutatja, hogy a „Kant utáni” *transzcendentális neotomizmus* a szellemi megújulás fontos, talán éppen legfontosabb eleme volt.<sup>15</sup>

A tomista bölcséleti racionalizmus anyagából is bőségesen merítő Marechal interpretációjában az értelem Létre irányított belső dinamizmusának alapja az *intellectus* mint adottság és képesség, az emberi szellem belső létmegérzése, intuíciója.

Marechal szándékai szerint egy modern bölcséleti rendszer nem válik azáltal tudománytalanná, ha Istenre mint végső principiumra építi önmagát. A hagyományos (ontológikus, netán scientizáló) istenérvek helyett viszont a transzcendentális módszer a továbbiakban a *létezők analógiáján* (*analogia entis*) alapul, és az Istenhez vezető utak új megközelítését kínálja. „A teremtmény egész lényegét alkotó függő viszony, minden teremtett dolog, létező közvetlen viszonya a teremtőhöz, a Léthez: reláció, amely ha megsokszorozódik is, felső terminusa osztatlan marad és meg nem fogyatkozik. Ez az analóg viszony, amelynek ontológiai kifejezése nem lehet más, mint a transzcendens okság, azaz annak állítása, hogy a létezők létükben radikálisan függenek a Lét teljességétől.”<sup>16</sup> Ez a megközelítés merőben más, mint amit pusztán oksági következtetésként már Kant bírált, a modern tudomány, főképpen pedig az experimentális tudományok meg némi joggal alig méltatnak figyelemre.

Tény, hogy amikor a Lét, Isten létének és mibenlétének elemzésére vállalkozunk, fogalmát bennünk élő ábrázolásaiból, antropomorf képzeteinkből építjük fel. Ám már Szent Tamás óta tudjuk azt is, hogy Istenről tett filozófiai kijelentéseink igazak ugyan, de csak „végtelen hatványon” elgondolva igazak: „Hogy Isten a Lét tisztán és egyszerűen, a teremtmény pedig a Lét és a lényeg egysége, mi mást jelentene, mint azt, hogy Istent nem lehet ábrázolni a szó szoros értelmében egyetlen fogalommal sem?”<sup>17</sup> Ha mégis ezt tesszük, vagy jogosulatlanul azonosítjuk Istent isten fogalmával, hogy e fogalmon „könnyű” kritikát gyakorolva annak eredményét Isten létére vonatkoztassuk (Kant), vagy a keresztény gondolkodásban nem példa nélkül való immanentizmusba merülünk. Megszivlelendő tehát mindaz, ami a transzcendentális fordulat neotomizmusából Marechal szerint az istenkérdés megválaszolására nézve adódik: „Sok út vezet Istenhez, mégis maguknak a skolasztikusoknak a szándéka szerint is talán csak egyetlen istenérv van. Az utak vagy érvek látszólagos különbözősége azokat az eltérő támpontokat jelenti csupán, amelyeket a szellem a közvetlenül elérhető valóságban kiválaszt, hogy onnan lényegében mindig ugyanazon eljárás segítségével emelkedjen fel egészen a transzcendens Abszolútumig.”<sup>18</sup>

Marechal rendszer-kísérletének újszerűsége, a modern filozófiai irányzatokkal vagy azok egy részével való párbeszédképessége az eddigiek alapján alighanem nyilvánvaló. Ha az ő gondolatmenetét vesszük alapul, a katolikus bölcsélet megszűnik pusztán olyan defenzív hitvédelem lenni, amely szinte már-már természettudományos argumentumokkal akarja önmaga igazát demonstrálni, önmaga tudomány-mivoltát alátámasztani. Marechal ismeretelmélete és ontológiája logikai úton támasztja alá a keresztény gondolkodás hagyományos elveit, de válaszol Heidegger szemrehányására is, aki éppen Marechal kortársaként vádolja létfelejtéssel az egész Nyugat gondolkodását. Valóban fordulat értékű az is, amit szerzünk az istenérvek dolgában mond, hiszen legutóbb idézett gondolatmenete nem más, mint a kontingencia-elnék, a modern és posztmodern gondolkodásban egyaránt tartható istenérvtípusnak az elvi, általános megfogalmazása és levezetése. Végül Marechal egész Kant-kritikája egy még hiányzó dinamikus emberkép és egy erre reflektáló istenkép megteremtése irányába mutat, igazolva azt, hogy a transzcendentális ismeretkritika fordulata a rövidesen rákövetkező antropológiai fordulatnak az előkészítője, előzménye, stílusosan szólva létesítő oka volt.

Tény ugyanakkor, hogy bármennyire jelentősnek mondjuk Marechalnak az 1920-as évek elején végrehajtott gondolati fordulatát, annak hatása még évtizedeken át nem jutott érvényre a katolikus gondolkodásban.<sup>19</sup> Az 1940-es évek végéig csupán tanítványok egy szűk köre ismerte a leuveni jezsuita páter írásait, s maga Marechal is csak többszöri kísérlet után, a 40-es évek végén fejezte be „A metafizika kezdete”

immár öt kötetre terebélyesedő sorozatát.<sup>20</sup> Az észrevétlenség és a belső szellemi nehézségek okai persze sokfélék voltak, de közrejátszott ebben a neotomisták Kant rendszerétől való már-már mániákus félelme, meg az is, hogy a konzervatív katolicitás látszólag éppen ezekben az időkben aratta legnagyobb sikereit. E korszak katolikus szellemi életében a modernség természetfilozófiai argumentumai és a hagyományos, statikus-konzervatív dogmatika vitték a vezető szerepet, amelyek szellemi „monológja” olyan irányzatok mezőnyében, mint a neopozitívizmus vagy a dialektikus materializmus, elegendőnek látszott.

Igazán komoly kihívást jelentett viszont Heidegger fundamentálon-tológiája és az egzisztencializmus ateista perszonalizmusa, amelyre már jellemző módon a Marechal által kijelölt gondolati út igénybevételével született, születhetett meg a katolikus felelet a transzcendentálfilozófia antropológiai fordulatában. Az új fordulat 1950 után bontakozott ki, egy olyan változó világban, amely nem csupán a hagyományos bölcséleti értékek devalvációját vagy éppen a katolikus egyház súlyos belső válságát hozta napvilágra, hanem a gondolkodás további, a modern emberkép irányába mutató útját is kijelölte. A történések ekkori főszereplői ugyancsak jezsuita gondolkodók voltak, a Heidegger eszméhez is közel álló *J. B. Lotz* és *K. Rahner*, akik azonban már a hagyományos neotomizmus és annak transzcendentális átértelmezése mellett a keresztény egzisztencializmus és perszonalizmus eredményeire, a *théologie nouvelle* hitértelmezésére is tekintettel lehettek.<sup>21</sup> Így lehet az, hogy *K. Rahner* a 40-es évek elejétől már nem csupán a Marechal szellemében felfogott ismeretelmélet kiindulópontjának tekintette az emberi szellem transzcendens dinamizmusát, amelyet *ő létre való kinyúlásnak* (*Vorgriff, excessus*) nevezett, hanem e megközelítés gondolati tartalmát egyenesen antropológiai alapelvvé tette. *Rahner* tézise szerint nem elegendő, ha megismerőképeségünk forrásának a bennünk meglévő transzcendens nyitottság, irányultság pusztán ontológiai adottságát tekintjük, hanem azt, mint *természetfeletti egzisztenciálét* antropológiai minőségként is szemügyre kell vennünk<sup>25</sup>. Minderre feljogosít bennünket az az elemi egzisztenciális tapasztalat, amely *Rahnerrel* kimondatja: „az ember annyiban van, amennyiben a létre kérdez, az ember maga mint létkérdés létezik”.<sup>22</sup>

Ismeretelméleti oldalról ez a megismerő alany és az ismerettárgy sajátos létazonosságának elvét jelenti, mint ami megismerő aktivitásunk alapja. *Rahner* ezzel összefüggésben jellemzi általában is az általa alkalmazott módszert: „*Transzcendentálisnak* nevezzük azt a kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk: az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlőképesége, szeretete és akarata kizárólag a lét megsejtésében fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nem-tematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amelyben már benne foglaltatik valamilyen tudás Istenről, a szellemről, a szabadságról.”<sup>23</sup>

Mivel tehát a valódi ismerettárgy maga az egyedi tárgyakon túlmutató Lét, Isten, ráirányuló megismerésünk azonban közvetlenül nem tehető tematikussá, az ember számára nem marad más, mint az, hogy megismerése végtelenre irányított, transzcendens folyamatában az egyedi tudás birtokbavételén túl önmagát Istenre, Istent pedig önmagára, emberi egzisztenciájára definiálja — legalábbis a létanalógia klasszikus skolasztikus elvének szellemében. Mindez azonban *Rahner* számára már nem csupán a Létre való megismerő ráirányultságot jelenti, hanem annak antropológiai leképezéseként és szinonimájaként a Léttel szembeni egzisztenciális függést is, amelyet az ember egyedül úgy képes kezelni, hogy szakadatlanul és szándékoltan igyekszik minden egyes megismerő és cselekvő aktusában a Lét mellett dönteni, a Létet választani. Ez utóbbi eszköze, lehetőség feltétele a *potentia oboedientialis*, az embernek az a sajátos képessége, hogy képes és alkalmas természetének szűk határai között is a természetfeletti befogadására, a létezése és a Lét közötti szakadék áthidalására. Ez tesz emberileg képessé bennünket arra is, hogy a Lét végtelen

valóságában Istenre ismerjünk, a kinyilatkoztatás és a kegyelem befogadása által pedig pusztán létének logikai szükségességként való elfogadásán túl mibenlétéről is tapasztalattal bírjunk.<sup>24</sup>

Ami a klasszikus tomizmusban és annak transzcendentális interpretációjában az emberi intellectus aktív képessége volt, az Rahner számára így válik természetfeletti egzisztenciálévé, a teremtett, természeti lény emberben munkáló teremtetlen, természetfeletti adottsággá, amely az ember kettős természetét, Istentől való radikális függőségének és a világban való szabad önmeghatározásának képességét jelenti. Egy ilyen antropológiai modell pedig a világban élő ember autonómiáját és szabadságát ugyanúgy megteremti, mint ahogy a transzcendenstől, Istentől való radikális függés és a feléje való irányítottság hagyományos, a keresztény hit lényegét jelentő kívánalmának is elegendő tesz.

Ebben a közegben pedig megszűnik a választás kényszere abban az értelemben, hogy nem kell döntenünk többet az immanens és a transzcendens világ, a hit és a tudomány között. Ismét összhangba kerül, mégpedig az ember személyes döntéseiben a klasszikus keresztény gondolkodás két ellentétes fogalma, a hit és a tudás, amelyek harmóniáját az elmúlt két évszázad „szigorú tudománya” a keresztény világfelfogástól oly szívesen elvitatott. E valóban fordulatot hozó gondolati út járhatóságát mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy az utóbbi négy évtized legfontosabb keresztény bölcséleti szintézisei a transzcendentális neotomizmus és az antropológiai teológia által kijelölt irányban építkeztek. Így az ismeretkritika és a teológia területén *J. B. Lonergan* a belátásra<sup>25</sup>, *E. Coreth*<sup>26</sup> pedig a kérdésre alapozva gondolta tovább Marechal elméletét, így nyert végeredményét pedig egyikük antropológiai, másikuk tudományfilozófiai irányban fejlesztette.<sup>27</sup> Különösen termékeny volt e módszer a dogmatikában is: az utóbbi évtizedek dogmatörténeti és krisztológiai újdonságai szinte már elképzelhetetlenek volnának az imént jelzett bölcséleti megfontolások nélkül, mint ahogy *H. U. von Balthasar* teológiai esztétikája, *G. Haeffner* vagy az evangélikus *W. Pannenberg* antropológiája is ezekből a forrásokból táplálkozik.<sup>28</sup>

Végeredményben aligha vonhatjuk kétségbe, hogy az évszázad katolikus gondolkodástörténetének az volt a tétje: sikerül-e olyan filozófiai és teológiai gondolatmenetek megfogalmazása, amelyek egyszerre képesek megfelelni a hit és a hagyomány, valamint a modern világ és a kortárs filozófiai és tudományos rendszerek által támasztott követelményeknek. Ma már, évtizedekkel a valóban elméleti fordulatot hozó munkák megjelenése és a II. Vatikáni Zsinat által szorgalmazott megújulás kezdete után erre a kérdésre világos és egyértelmű igennel felelhetünk. Igennel, még akkor is, ha tudjuk, hogy az utóbbi egy-másfél évtizedben a katolikus tudomány világában nem a metafizikai, bölcséleti alapok vizsgálatának jutott a vezető szerep. Valóban megfogyatkoztak a közelmúlt szakmai vitáiban a Marechal Kant-interpretációjára való hivatkozások, azt pedig befejezett ténynek tekinthetjük, hogy Rahner 1984-es halála után gondolkodói munkássága csak méltatókra lelt, folytatókra azonban nem, de ez nem változtat azon a tényen, hogy a transzcendentál-filozófia végérvényesen beépült a katolikus szellemi élet eleven áramába. A posztmodern idők laikus gondolkodásában általában divat lett a nagy elméletek és rendszerek alábecsülése, ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ha a filozófiai tudományok ma is korszerű szellemi alternatíváit kívánjuk leltárba venni, nem feledkezhetünk meg múlt századi bölcsellettörténészek módjára arról, hogy a katolikus gondolkodás egyike a ma és holnap is legszámottevőbb irányzatoknak szellemi életünk palettáján.

#### JEGYZETEK:

- 1 IX. Pius pápa *Dei filius* kezdetű, az I. Vatikáni Zsinat döntését kihirdető konstitúciója 1870. áprilisából. (Denzinger, DS 3000.) Az ekkor dogmatizált vélemény clózményei bőségesen megjelöltek már az 1850-es évek vitáiban, sőt a Syllabus (DS 2901-) okfejtésében is.
- 2 XIII. Leo pápa *Aeterni patris* kezdetű körlevele (DS 3135-) Szent Tamás bölcséletéről mint a korszerű keresztény filozófia forrásáról szól. A szövegben érvelést találunk a katolikus gondolkodás megújí-

- tásának szükségessége mellett, valamint a pápa megfogalmazza azokat az elveket, amelyeknek egy ideális katolikus szintézis esetében meg kell valósulniuk.
- 3 Az Aeterni patris (DS 3137) a philosophia perennis jellegéről és feladatáról.
  - 4 J. Kleutgen SJ *Theologie der Vorzeit* című ötkötetes munkáját 1867-ben tette közzé Münsterben. Rövidesen követte ezt a háromkötetes *Philosophie der Vorzeit* is: a két mű közös tézise a skolasztikus gondolkodás időtlen és örök értékeinek sorozatos felbukkanása volt a gondolkodás történetében. Magáról Kleutgenről vö.: K. Deufel: *Kirche und Tradition*, München, 1976.
  - 5 Et. Gilson szinte valamennyi munkáját áthatja ez a meggyőződés, főképpen azonban a középkori gondolkodás jellegét tárgyaló műveiben és Descartes-elemzéseiben találjuk meg idevágó aprólékos értelmezését és érvelését.
  - 6 Nem csupán abból tűnik ki ez, hogy a századforduló nagy filozófiatörténeti kézikönyvei (Ueberweg és mások) tudni sem akarnak modern katolikus filozófiáról, hanem abból is, hogy ez a félelem volt az egyik indítéka a *modernizmus*, a „*Grundmodernismus*” fellépésének. H. Schell vagy J. H. Newman radikális tomizmus-kritikájának. A teljes történeti kerethez itt és a továbbiakban vö.: *Christliche Philosophie* 1–3. (Hrsg.: E. Coreth — W. Neidl — G. Pfliegersdorffer), Innsbruck, 1987. A részletek és bőségesebb irodalom vonatkozásában két korábbi tanulmányunkra is támaszkodtunk: Horváth P.: A neotomizmus transzcendentális irányzata. In: A katolikus tanítás mai útjai (Szerk.: Lovik S. és Horváth P.), Budapest, 1989. 9. skk. o. és Horváth P.: Antropológiai törekvések a modern keresztény bölcséletben. *Magyar Tudomány*, 1991/10. 1237. skk. o.
  - 7 A modernizmushoz általában: A. Vidler: *The Modernist Movement in the Roman Church*, Oxford, 1934., a hazai irodalomban: Vidrányi K.: *Laberthonniere*. In: *Summa*, Budapest, 1987.
  - 8 M. Blondel: *L'Action*, Paris, 1893.
  - 9 A. Loisy: *L'évangile et l'Église*, Paris, 1902. E mű nem csupán a korabeli katolikus biblikum gyengeségeire mutatott rá, de közvetve a neotomizmus rigorózus racionalizmusának tarthatatlanságára, elégtelenségére is.
  - 10 X. Pius *Lamentabili* kezdetű dekrétumát (1907, DS 3420-) és *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklikáját (1907, DS 3475-) a modernizmus irodalma bőségese tárgyalja és az is egyértelmű, hogy e dokumentumok a neotomizmus további fejlődése tekintetében már olyan normatív követelményeket állítanak, amelyeket később, 1914-ben a pápa tételezen is előírt.
  - 11 P. Rousselot SJ: *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908. Rousselot értékeléséhez általában vö.: R. Aubert: *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958. és E. Kurtz: *Glaube — Gnade — Geschichte*, Frankfurt, 1969.
  - 12 P. Rousselot: *L'Intellectualisme*. i.m. 38. o.
  - 13 J. Marechal SJ: *Le point de départ de la Métaphysique* I–V. Louvain, 1919–24 és 1949. A mű gyötrelmes sorsát mutatja, hogy az 1919–22-ben megjelent első három kötet után 1924-ben az ötödik következett, a negyedik pedig — nem végleges szöveggel — csak a szerző halála után, 1949-ben látott napvilágot. J. Marechal legfontosabb monográfiusa J. Dirven: *Joseph Marechal*, Bruxelles, 1974., az általa kezdeményezett mozgalom történetirója pedig O. Muck: *Die transzendentale Methode der scholastischen Theologie der Gegenwart*, Innsbruck, 1964.
  - 14 J. Marechal: *Études de la psychologie mystique* I., Louvain, 1926. 130. o.
  - 15 J. Marechal: *Études de la...* i.m. 129. o.
  - 16 J. Marechal: *Le point...* III. i.m. 56. o.
  - 17 J. Marechal: *Le point...* III. i.m. 56. o.
  - 18 J. Marechal: *Le point...* V. i.m. 198. o.
  - 19 A Marechal-hatás késleltetett érvényesüléséhez vö.: O. Muck: i.m. passim.
  - 20 Életrajzi közlésekből tudjuk, hogy maga Marechal sokat habozott a kézirat hiányzó IV. kötetének kidolgozása során, munkáját pedig megakasztotta az is, hogy jegyzeteinek egy része 1944-ben, egy légitámadás következtében megsemmisült.
  - 21 A téma igen kiterjedt irodalma helyett utaljunk csupán egy, magyarul hozzáférhető összefoglalásra: Szabó F.: *Karl Rahner*. In: *Teológiai vázlatok* VI. Budapest, 1984.
  - 22 K. Rahner: *Geist in Welt*, München, 1957<sup>2</sup>, 82. o.
  - 23 K. Rahner: *A hit alapjai*, Budapest, 1983. 136. o.
  - 24 Rahner gondolatmenetét Szabó F. munkája mellett olyan értelmezések alapján követjük, mint K. H. Weger: *Karl Rahner*, Freiburg, 1978. vagy P. Eichert: *Die anthropologische Wende*, Freiburg, 1970.
  - 25 B. J. F. Lonergan: *Insight. A Study of Human Understanding*, London—New York, 1958.
  - 26 E. Coreth: *Metaphysik*, München, 1961.
  - 27 Az említett munkák: B. J. F. Lonergan: *Method in Theology*, London, 1971.. E. Coreth: *Probleme der Hermeneutik*, Freiburg, 1971 és E. Coreth: *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, 1978.
  - 28 H. U. von Balthasar művei közül ebben a vonatkozásban a Herrlichkeit és a Theodramatik sorozatai érdemelnek említést. G. Haeflner munkája: *Anthropologie*, Stuttgart, 1981. Pannenberg több antropológiai munkája közül a legfontosabb: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1980.