

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kar

A lélek halhatatlansága
valamint a test eredeti
és végső épségének
alapvető szempontjai
Aquinói Szent Tamásnál

—

A tamási értelmezés aktualitása
a mai teológiában

Orvos Levente
doktori disszertációja

Konzulens:
Prof. Dr. Bolberitz Pál

Budapest, 2015

Alulírott, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2015. május 18.

.....

Orvos Levente



Quoniam Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum; creavit enim, ut essent omnia, et sanabiles sunt generationes orbis terrarum, et non est in illis medicamentum exterminii, nec inferorum regnum in terra (Sap 1:13-14)

[Mert a halált nem Isten alkotta, ő nem leli örömét az élők pusztulásában. Hisz mindent azért teremtett, hogy legyen, és a világ teremtményei az üdvösségre szolgálnak. Nincs bennük pusztító méreg, és a földön nem az alvilág uralkodik.]

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	8
I. A lélek halhatatlansága.....	12
1.) Aktuál-teológiai összefüggés.....	13
a) Szent Tamás időszerűsége és a „lélek rehabilitálása”.....	13
α) A viták háttere.....	13
β) Karl Barth nézetei.....	22
γ) A fejlődés további iránya.....	24
δ) Oscar Cullmann modellje.....	26
ε) Karl Rahner eszkatológiája.....	30
ζ) Gisbert Greshake „feltámadás a halálban” tézise.....	37
η) XVI. Benedek szintézise.....	45
2.) Bölcsellettörténeti előzmények.....	53
a) Platón és a szellemi lélek fölfedezése.....	53
α) Hasznos dualizmus.....	53
β) A lélek „részei”.....	55
γ) A <i>logisztikon</i> halhatatlanságának érvei.....	57
δ) Richard Bett megközelítése.....	59

b) Arisztotelész platonizáló lélekértelmezése.....	64
α) A lélek szubsztanciális egysége.....	64
β) Csak a <i>nousz poiétikosz</i> halhatatlan.....	66
γ) David Ross mérvadónak számító értelmezése.....	67
δ) A <i>nousz poiétikosz</i> Istennel azonos?.....	71
c) Egyházatyák és a korai skolasztika.....	74
3.) Aquinói Szent Tamás tanítása az emberi lélek halhatatlanságáról.....	79
a) Tamás és Arisztotelész.....	79
b) Szent Tamás tanítása a halálról.....	82
α) antropológiai alapállás.....	82
β) A halál nem más, mint a lélek elválása a testtől valamint az élet hiánya....	85
c) Szent Tamás tanításának lényege az értelmes lélekről.....	87
α) Az értelmes lélek az emberi test formája.....	87
β) Az értelmes lélek egyes képességei.....	90
d) Az értelmes lélekrészeről külön.....	93
α) Az akarat.....	93
β) A cselekvő értelem.....	96
γ) A szenvedőleges értelem.....	103
e) Az értelmes lélek anyagtól való függetlensége valamint az <i>anima separata</i> önálló funkcionalitásának és ismerőképességének problémája.....	112
α) Az emberi lélek szubsztens szellemi forma.....	112
β) Az <i>anima separata</i> ismerőképessége.....	118
γ) Képes-e az <i>anima separata</i> önálló cselekvésre?.....	124
f) A lélek halhatatlansága.....	127
α) Az Angyali Doktor érvei.....	129
β) A „lélek” fogalom állítólagos platonizmusa.....	136

γ) „A halhatatlanság dialogikus jellege”	141
g) Összegzés.....	146
II. A test eredeti halhatatlansága.....	148
1.) Az ősbűn és következménye.....	150
2.) Aquinói Szent Tamás szerint a halál természetes, másrésztől viszont természetellenes.....	152
a) Tamás tanítása részletesen.....	154
α) „az ember a magára hagyott matéria természete szerint természeténél fogva romlandó, de a forma természete szerint nem.” <i>STh</i> I ^a -II ^a q. 85 a. 6 co.....	154
β) A fizikai rossz magasabb szempontból jó.....	158
γ) Természetes a halál?.....	161
δ) Istenképiség, halál, romolhatatlanság.....	164
ε) Okkal van a halhatatlan embernek halandó teste.....	168
3.) A halál lényegét tekintve morális tény.....	171
III. Önazonosság és feltámadás.....	173
1.) Halál vagy továbbélés-e a testi elmúlás?.....	174
a) Személy-lélek feszültség.....	174
b) Ha az ember lelke anyagtól független létre is képes, akkor mi különbözteti meg a tiszta szellem angyaloktól?.....	176
α) Elegáns megoldás.....	179

c) Az azonosság akkor is adott, ha a meghalt nem nevezhető személynek.....	183
2.) John Kearey plasztikus értelmezése.....	186
a) Thomas Reid és John Locke ellenvetései.....	186
b) Létezni vagy egzisztálni?.....	188
c) A numerikus egyezés mint a tökéletes személyi folytonosság hordozója...	192
d) A holtak feltámasztása végső soron Isten műve.....	196
IV. Összefoglalás.....	199
Bibliográfia.....	206
Elsődleges forráskiadványok.....	206
Másodlagos irodalom.....	208
Megjegyzés.....	219
Summary.....	220

Bevezetés

Évekkel ezelőtt, teológus korszakom elején kezembe került Joseph Ratzinger bíboros két írása¹, melyek a *Mérleg* című folyóiratban jelentek meg. Abban az időben, kezdő teológusként, természetesen nagy hatást gyakoroltak rám a nagy műveltségű teológus említett sorai. De nemcsak ezért maradt emlékezetes számomra e két írás. Akkor még nem voltam tisztában vele, hogy a teológiában különböző irányultságok vannak és a felfogások között esetenként nagyon éles eltérések tapasztalhatóak, így jelesül a lélek és a lélek feltámadásának kérdéskörében is.

Ratzinger bíboros tanításának megismerése előtt magam is azon a véleményen voltam – már amennyire egy kezdő teológus ismeretanyagával kapcsolatban lehet így fogalmazni –, hogy a szentágostoni-hagyományos egyházi felfogás, mely tulajdonképpen a lélek emlegetésében nyilvánul meg, lényegében annak a dualizmusnak a hibája, mely Platóntól eredeztethető és amely a testmegvető közép- és újkori vallásgyakorlat háttérében meghúzódik. Ratzinger ugyanakkor olyan disztingváltan és finoman tudott különbséget tenni az egyes irányzatok között, beleértve a helyesen értelmezett hagyományos tanítást is, és olyan kristálytisza érveléssel mentette meg a lélek kifejezést annak sajátos kultúrtörténeti holdudvarával együtt, oly módon, hogy egyúttal a dualizmus veszélyét is elhárította, hogy ezzel egy életre megszabta teológiai érdeklődésem irányát.

A címben megjelölt téma filozófiai előtörténete komoly múltra tekint vissza. Ezt a megjegyzést persze rögtön ki kell egészíteni azzal, hogy noha a lélek halhatatlanságát illető meggyőződés valóban kiterjedt az időben, mégsem

1 RATZINGER, J., „Túl a halálon”, in *Mérleg*, 1972/4., 356-367. és Uő, „A halál és a feltámadás között”, in *Mérleg*, 1982/2., 115-131.

lehet pusztán a fogalmi azonosság miatt egyenlőségjelet tenni például az ókori görög illetőleg a középkori teológia vonatkozó tantételei között. A filozófiai/teológiai átlagfelfogás ezzel persze nincs tisztában, így Aquinói Szent Tamást nem tartják autentikus forrásnak, mert Platón és Arisztotelész, de főleg Arisztotelész szöcsövének tekintik, következésképp nem olvassák és nem is ismerik.

Másrészt a 19-20. századi sok tekintetben merev neotomizmus még inkább rontotta Szent Tamás filozófiai tekintélyét, hiszen életműve az iskolás állásfoglalások tolmácsolásában nem tudott kilépni az elviség elefántcsonttornyából és választ adni a ma emberét foglalkoztató kérdésekre. Ratzinger mintegy újraolvassa az Angyali Doktort és az újszolasztikus kommentátorokat megkezdve Tamás valódi mondanivalójával ismerteti meg olvasóit. Nyilván nemcsak az említett két kis írásában. Azóta számos hasonló témában írott művét megismerhettem, főként a *Kleine Katholische Dogmatik* sorozat 9. köteteként megjelent: *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* (Eszkatológia, halál és örök élet, Pustet, 1977; angol nyelven: RATZINGER, J., „Eschatology – Death and Eternal Life”, in AUER, J. – RATZINGER, J., *Dogmatic Theology*, vol. 9. Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1988) című művét, melyben teljes vonatkozó teológiai felfogását összefoglalja.

Persze ez a dolgozat nem merül ki a nyugalmazott pápa teológiai nézeteinek ismertetésében, noha nem titkolt módon az ő tanítását tekintem mérvadónak, és ebben az irányban, ezzel összhangban kísérelem meg a fellelhető szakirodalom segítségével a szenttamási hagyományt legalább főbb pontjaiban ismertetni, mivel kutatásom céljának elérésében a tomista álláspontot tekintem alapvetőnek. E cél nem más, mint választ találni arra a kérdésre, hogy létezik-e ténylegesen halhatatlan lélek, vagy az alább ismertetett teológusoknak van igazsága, és bárminemű utalás az emberi személy összetettségére (test-lélek) dualizmust jelent és így veszélyezteti az ember integritását. A lélek halhatatlansága

mellett kitértem még a test eredeti halhatatlanságán túl a feltámadás lehetséges feltételeként tematizált halálban is megőrzött önazonosság kérdésére. Ezekre a téma módszertani és tartalmi teljessége miatt volt szükség. Az egész tamási antropológia, nevezetesen a feltámadás, mint hiányzó elem részletes feldolgozása lényegesen nagyobb kereteket igényelt volna. Így ettől itt eltekintettem, mivel dolgozatom esszenciális mondanivalója, a lélek halhatatlansága enélkül is érthető.

A feldolgozás módszertanával kapcsolatosan el kell mondani, hogy az Aquinói Szent Tamásról szóló szakirodalom alapvetően két részre osztható. Az egyik, XIII. Leó pápának az újszolasztikus mozgalmat kibontakoztató *Aeterni Patris* („Az Örökkévaló Atyának”, 1879. aug. 4.) kezdetű körlevelétől a II. vatikáni zsinatig (1962-1965) terjedő időszakhoz tartozó forrásmunkák köre, melyek tekintélyes része a feldolgozás és tolmácsolás tulajdonképpen szolgálai szempontjait gyakorló iskolás teológiai gondolkodáshoz köthető. Ezek a munkák leginkább lexikális tartalmuk és precíz forrásmegjelöléseik miatt használhatók, megjegyzem jobban, mint a mai tágabb látókörű és kreatívabb témakezelésű irodalom. A mai munkák előnye, ahogy az említett Ratzinger-féle írásoké is, a magasabb és kiterjedtebb szempontok érvényesítése. Ez fontos módszertani eltérés. Nem nevezhető jobbnak, mint a korábbi. Más. A korábbi munkákat nem Tamás eredeti gondolatainak közvetítése motiválta, hanem leginkább XIII. Leó iránymutatása, miszerint a tomizmus a racionalizmus és a modernizmus ellen küzdő egyház hathatós ideológiai fegyvere, ezért a katolikus oktatási intézményekben tanítani kell. Nyilván csak másodlagosan minősíthető mintegy missziós eszköznek. Az elsődleges cél Leó szerint a gondolkodás pallérozása, mely segíti a hit mélyebb és racionálisabb befogadását. A neotomizmus így főként ismertette a tamási szövegeket, a tanítás szempontjai szerint leegyszerűsítve a tartalmakat, ami kétségkívül alázatos témakezelést feltételez. Így valóban nagyon jól használhatóak ezek a szövegek, és Tamás eredeti írásaival együtt tökéletes

metodológiai háttérrel biztosít egy efféle munka megírásához.

Még annyit erről az időszakról, hogy a kommentátorok egy része olyannyira komolyan vette Leó pápa körlevelét, hogy a tomizmust *philosophia perennis*nek (örök filozófia) nevezve minden egyéb megközelítést modernistának tartott és elvetett. Ez részint segítette a biztos tájékozódást, ugyanakkor azzal a káros hatással járt együtt, hogy a neotomizmust a végsőkig merevvé tette és így később tág teret engedett a heterodox filozófiai befolyásnak, illetve hogy a tomizmust az újskolasztikus interpretációkkal azonosítva, azt teljes mértékben elvesseék. Ez sajnos nagyrészt be is következett. Csak Joseph Ratzinger 1981-ben az egyházi tanítóhivatal, a Hittani Kongregáció prefektusává történő kinevezése hozott némi fordulatot. Ratzinger – érzékelve a tarthatatlan helyzetet – számos téren restaurációs tevékenységbe kezdett és ez lassan-lassan a filozófiában is meghozta gyümölcseit. Amerikában például valóságos Szent Tamás reneszánsz indult meg a kilencvenes években, amelyek hozadéka több 5-600 oldal körüli monográfia olyan bölcseletről, mint Eleonore Stump, Ralph McInerney vagy Robert Pasnau. Az akkortájt meginduló kutatás már nem az újskolasztika irányvonalát követte, mely egyrészt a megváltozott kontextus másrészt az ellenérzések miatt teljesen nyilvánvaló és érthető. Ezen munkák célja már nem a tanítás, így ettől a kényszertől megszabadulva, sokkal inkább az új megközelítések kaptak teret bizonyítva, hogy az Angyali Doktor tanítása fölött talán korai volt pálcát törni.

A címben szereplő „végső épség” kifejezést a feltámadás szinonimájaként használom. Nyelvi szempontból tartom szerencsésebbnek az alkalmazását utalva az „eredeti épség” és a feltámadás közötti funkcionális és ontológiai hasonlóságra.

Budapest, 2015. május 18.

I. A lélek halhatatlansága

1.) Aktuál-teológiai összefüggés

a) Szent Tamás időszerűsége és a „lélek rehabilitálása”

α) A viták háttere

A II. vatikáni zsinat utáni katolikus teológiában heves viták bontakoztak ki az ember túlvilági sorsáról. A polémia hátterében egy viszonylag hosszú fejlődési folyamat húzódik meg, kezdve Luther anti-hellenista felfogásával – ő tudniillik kibékíthetetlen ellentétet vélt fölfedezni a Biblia nyelvezete, felfogása és a görög filozófia között, ennél fogva igyekezett a teológiát megtisztítani ez utóbbi szerinte nemkívánatos befolyásától – egészen 1979. május 17-ig, amikor is a Hittani Kongregáció *Recentiones episcoporum synodi*² levele bizonyos értelemben lezárta a kérdést legalábbis a katolikus teológusok számára.

Luther kérdőjelezte meg tehát először a „lélek” terminus használatának illetékességét, mert azt állította róla, hogy abban a formában, ahogy az a teológiában polgárjogot nyert nem található meg a Szentírásban, sőt inkább a platóni dualisztikus felfogás tükröződik rajta. Persze nyilvánvaló, hogy ebben igaza van a reformátornak, tudniillik a lélek szó, abban az értelemben, ahogy ez az utóbbi évtizedek eszkatológiai vitáiban megjelent, nem szerepel az Újszövetségben. A biblikus nyelvezet viszont nem filozófiai, így kiérlelt fogalmat várni a szent szövegtől épp akkora baklövés lenne, mint természettudományos magyarázatot felismerni a Teremtés könyvében a világ keletkezésére és kialakulására vonatkozólag. Így az olyan kifejezések, mint „Paradicsom”, „Ábrahám kebele” vagy „az oltár alatt feküdni” egyértelműen arra vonatkoznak, hogy az

2 DH 4650-4659

adott ember nem pusztul el a halállal, hanem túléli a test pusztulását, és így az úgynevezett „közbülső állapot” implicite biblikus fogalomnak tekinthető.

J. Ratzinger³ az utóbbi évek eszmefejlődését, főleg vitáit számbavételezve két alapvető kiindulási pontot lát szükségesnek felvázolni, amelyek segíthetik a témában való tisztább eligazodást.

a) Az emberi személy még az ő feltámadását megelőzően illetve halála után az „Úrral” él.

b) Ez a továbbélés nem azonosítható és nem is keverendő össze az idők végi testi feltámadással, amely egybeesik a mi Urunk Jézus Krisztus második eljövételével.

Ratzinger, magyarázatában megjegyzi, hogy jóllehet a test-lélek tiszta, körülírt tartalommal rendelkező fogalompárja csak a késő középkorban, Aquinói Szent Tamásnál jelent meg, a lélek fogalom már a patrisztikában jelen volt, eltekintve attól a megállapítástól, amit előzőleg már eszközöltünk, hogy tudniillik tartalmában tökéletesen hordozza a biblikus tartalmat. Sőt egyenesen azt állítja róla, hogy az imádság és keresztény hit „kulcsszavaként” felismerhető. Amint írja abban az időben a lélek szó azon bizonyosságot fejezte ki, miszerint az ember romolhatatlan és a halál után is ugyanaz marad, aki korábban volt.⁴

Az ókeresztény kor hitében a „lélek halhatatlansága” valamint a „halálból való feltámadás” eszméje egy és ugyanazon, egymást kölcsönösen kiegészítő valóságra utalt. Később is megmaradt ez az egység, csak a fogalmi kettébon-
tástól cizelláltabban lehetett érteni és előadni a hitletéteményt. Vagyis e két

3 AUER, J. – RATZINGER, J., *Dogmatic Theology*, vol. 9., CUA Press, Washington, D.C., 1988., 246. k. Eredetiben: RATZINGER, J., „Eschatologie, Tod und ewiges Leben” in AUER, J. – RATZINGER, J., *Kleine Katholische Dogmatik*, IX., Pustet, 1977. – Jelen dolgozatban Joseph Ratzinger idézett teológiai nézetei még pápává választása előtt íródott műveiből valók, ezért a továbbiakban polgári nevén hivatkozunk rá és nem mint XVI. Benedek pápára.

4 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 246.

szempont nem állítható ellentétbe. Ezen harmonikusan egységes felfogást – ahogy említettük –, elsőként Luther bontotta meg, és vonta kétségbe a lélek halhatatlanságát épp azon érvek mellett, amelyek a mai vitákban is nyomon érhetőek még a katolikus teológusoknál is. Az egyházban idő kellett nemcsak Krisztus ígérete szerint a Szentlélek megvilágosító kegyelmének fényénél a hit egyre mélyebb megértéséhez, hanem a fogalmi tisztázódáshoz is. Ez hasonló ahhoz a folyamathoz, amikor egy gyermek értelme fejlődik és közben beszélni is megtanul. Az egyháznak is meg kellett tanulnia beszélni a remény nyelvét, amely azon túl, hogy isteni, kifejezetten emberi is. E fogalmi fejlődés és a hívő közösség identitása nem állítható szembe egymással Ratzinger szerint, mivel a közös „tárgy” az egyház fogja össze és hordozza mindkettőt.⁵

Luther számára egyedül a Biblia nevezhető tekintélynek, így a katolikus egyház integráló pozíciója nem számít többé. Világos tehát, hogy a Szentírásen kívüli Szent Hagymány vagy az egyház tanítói tekintélye egyáltalán nem biztosítja a fogalmi fejlődés hátterét, sőt éppen ellenkezőleg, inkább fék, kerékkötő, amelyet jobb kiiktatni a vallási életből. A katolikus egyházzal együtt számára a tradíció is a történelem süllyesztőjébe került. Az Szentírás korábban elfogadott egyházi értelmezése helyett Luthernél logikusan belépett a homályos történelmi fejlődés, mint tekintély. A fogalmi tisztázódás, amelyről elmondtuk, hogy az egyház Krisztus által előre megmondott eszmélődésének, vagyis a hitletétemény fokozatos megértésének szükségszerű velejárója, így szintén ki lett iktatva. Ratzinger itt szó szerint így fogalmaz: „Ezzel együtt a bibliai terminológia rögzülése elkerülhetetlenné vált, ahogy a lélekfogalom is elvetésre került.”⁶ A korai egyház azonban görög környezetben fejlődött és így kézenfekvő, hogy a hagyomány és az a fogalmi tisztázódás, amely megfigyelhető volt a korai századokban hellenikus-filozófiai nyomokat viselt magán, következőképp Luther

5 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 247.

6 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 247.

hagyományellenessége együtt jelentkezett mind a hellén hatással mind pedig a bölcseleti gondolkodással szemben érzett és gyakorolt ellenszenvével. Számára ez a hellenizálódás megromlást jelentett és így az elérendő céllá egy „eredeti”, azaz görög-hatástól mentes egyház megtalálása lépett elő. Ezt a feladatot, vagyis az igaz hit megszabadítását a ráakódott hordaléktól egyedül a történész képes elvégezni, mint tudományos szaktekintély, noha a módszere egyáltalán nem nevezhető tudományosnak, ugyanis ahelyett, hogy igyekezne megérteni a történetben lejátszódó folyamatokat, saját maga alkot egy mesterséges világot visszavetítésekkel élve.

A módszer mindazonáltal logikus, tudniillik a tanítói tekintély kiiktatásával elkerülhetetlen egy másik rendszerező erő bevezetése. És mivel a véletlen feltételezése túlon túl távol állna egy hívő ember felfogásától, marad az Isten által misztikus módon vezérelt, ámbar ettől még meglehetősen tisztázatlan történelmi fejlődés mint olyan.

Luther eszkatológiai álláspontja tanulságos, azzal együtt, hogy követői között sincs teljes egyetértés arra vonatkozóan, hogy végül is mit tartott a lélek halhatatlanságáról. Anton Ziegenaus szerint Luther ellentmondásos e téren, ugyanakkor az a tény, hogy „a korai protestáns ortodoxia egyértelműen vallja a halhatatlanságot”⁷ arra enged következtetni, hogy Luther is vallotta. Legalábbis nem ellenezte. Ismerteti P. Althaus véleményét, aki szintén ezt az álláspontot képviseli⁸. Ugyanezen a nézeten van a Nemzetközi Teológiai Bizottság *Az eszkatológia aktuális problémái*⁹ (Alcune questioni attuali di escatologia) című nyilatkozata is: „Luther Márton [...] elismeri a kettős eszkatologikus fázist.

7 ZIEGENAUS, A., *A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2008., 94.

8 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 97.

9 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_oblemi-attuali-escatologia_hu.html – hozzáférés: 2014. december

Szerinte a halál «a lélek és a test szétválása». Ő azt állítja, hogy a lelkek a halál és a végső feltámadás között tovább élnek, még ha ki is fejezi kételyét annak módja fölött, hogyan kell elképzelni azt az állapotot, amelyben a lelkek a halál és a feltámadás között vannak: olykor azt gondolta, hogy a szentek talán imádkoznak értünk a mennyben, míg más helyeken az volt a véleménye, hogy a lelkek alvás állapotában vannak. Tehát soha nem tagadta a köztes állapotot, csupán csak egy olyan módon magyarázta, amely különbözik a katolikus hittől.” (4.2)

A katolikus teológiában XII. Pius *Divino afflante*¹⁰ kezdetű körlevele nyitotta meg az egyház kapuit a historizmus előtt – utolsóként az európai kultúrkörben –, persze vélhetően nem ezzel a szándékkal került kiadásra. Ám a történetkritikai világszemlélet lényeges recepciója csak a II. vatikáni zsinat után történt meg és ezzel el is kezdődött a krízis épp azokon a csapásokon, amelyet megfigyelhettünk a reformáció korában. Az egyház ugyanis nem teheti meg, hogy az értelmezés súlypontját a lényegében vak történelembe helyezi. XII. Pius törekvése jogosnak és hasznosnak mondható ettől függetlenül, csak az elv alkalmazásának józan mértéke az, amellyel a zsinat utáni katolikus teológusok nem tudtak megfelelően élni. J. Ratzinger nyomatékosan rámutat, hogy az úgynevezett holland katekizmus gyakorlatilag negligálta a lélekfogalmat, sőt még a VI. Pál -féle új misekönyv is igyekezett, ahol csak tudta elkerülni a lélek szó említését.¹¹ Ezen átértékelődés súlyos problémákhoz vezetett. Elsődlegesen elveszett egy szó, amely mindig is az imádság kulcsfogalma volt már a kezdetektől, de ezen túl egy sokkal mélyebb és égetőbb válság kezdődött, amely a katolikus önértékelés gyökeréig hatolt. Nem volt ugyanis többé túl sok értelme a tradíciónak, amely az új katolikus teológiában még szerepelt ugyan, de csak mint szükséges rossz. Innentől kezdve azonban maga a katolicizmus vált talajta-

10 DH 3825-3831

11 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 248.

lanná és meghatározhatatlanná. Ha nincs hagyomány, katolikus vallás sincs, csak eggyel több protestáns felekezet, vagyis kizárólag a Biblia alapján álló „szabadegyház”.

De a lélekfogalom kiiktatásával veszélybe került az a biblikus alapokon álló, ám lényegében bölcseleti keresztény antropológia is, amely a századok során kristályosodott ki a katolikus tradíció keretein belül. Ratzinger itt egyenesen „anti-hellenista szindrómáról” beszél, melyről megállapítja, hogy jóllehet az összes idesorolható törekvés lényegi magja, mégsem tisztázták annak mivoltát és kereteit. Ettől függetlenül két fontos további szempont melegágyává vált. Először az ontológia-ellenességet említi, mely a zsinat utáni időben átadta a helyét a perszonalizmusnak valamint a pragmatikus gondolkodásnak. Másodikként pedig azt a mintegy pánikként jelentkező félelmet, mely minden olyan állítást övezett, mely kapcsolatba hozható a dualizmussal. „Az embert testből és lélekből összetett létezőnek tekinteni, hinni a léleknek a test halála és a feltámadás között megmutatkozó folyamatos továbbélésében, a teremtés és az ember egységéről alkotott biblikus illetve modern gondolkodásmód elárulását jelentette. Egyfajta áttérés a bibliai alapokon nyugvó világból a görög dualizmusba, amely a világot anyagra és szellemre hasítja szét.”¹²

Később ugyan bővebben is ismertetjük J. Ratzinger¹³ álláspontját, de az előzetes megértés és pontosabb megközelítés szempontjának fontossága miatt itt is kiemeljük mondanivalójának lényegét:

Luther filozófiaellenessége tulajdonképpen csak a történetkritikai gondolkodás 19. századi általános térhódításával érte el hatástörténetének csúcspontját elsősorban természetesen a protestáns teológiában, de a modernista befolyás révén éppígy a katolikus kutatók között is. A katolikus teológiában annyival bo-

12 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 250.

13 Lásd továbbá: RATZINGER, J., „A halál és a feltámadás között”, in *Mérleg*, 1982/2., 119. k.

nyolultabb a helyzet, hogy a szent hagyomány alapvető fontossága miatt valószínűs válsággá¹⁴ nőtte ki magát az a hatás, amely az evangélikusoknál még nem okozott számottevő változást – tudniillik a katolikus hagyomány alapvetően függ a görög filozófiától, persze nem abban az értelemben, ahogy azt Luther elképzelte, de mégiscsak szervesen. Könnyen belátható tehát, hogy a katolikus teológia „filozófiátlanítása” egyrészt nem vihető keresztül a kinyilatkoztatott hittartalom jelentős sérülése nélkül, másrészt bevetté vált szakszavaink – mint amilyen a lélek is – olyannyira részét képezik mindennapos imaéletünknek, hit hirdetésünknek, hogy kiiktatásuk ebből az aspektusból is komoly veszélyeket rejt magában – ahogy erre az említett dokumentum szintén kitér. A katolikus teológián belüli filozófiaellenesség így tehát hagyományellenességgel is párosult, és ez leginkább a II. vatikáni zsinat utáni időkben jelentkezett oly módon, hogy bizonyos hittani kérdések, melyek korábban vitán felül a hagyomány részét képezték, egyszerre a „zsinat előttiség”¹⁵ bélyegét vonták magukra.

Továbbhaladva Ratzinger tézisének ismertetésében, ezen a ponton felteszi az egyik leginkább kézenfekvő kérdést, amit a teológiában egyáltalán fel lehet tenni, hogy nevezetesen „[m]ilyen remény maradt az emberi létező számára a halál után, ha a test-lélek megkülönböztetés így elvetésre került”¹⁶. Luther úgy vetette el a korábban kialakult antropológiát, hogy erre az égető kérdésre kielégítő választ adott volna. Ő tudniillik az ember tulajdonképpen „alvó állapotáról” beszélt, mindazonáltal nem tisztázta, hogy ki az, aki alszik. Amennyiben az ember integritását nem lehet megbontani, akkor minden meghalt, ami előzőleg az ő személyiségéhez tartozott, és így semmilyen „rész” sem éli túl az ember halálát. Ha viszont mégis van olyan valami, amely elválasztható a testtől, s amely nem pusztul el a halállal, akkor miért is ne lehetne azt léleknek nevezni?

14 Vö. RATZINGER, J. (1982), 121.

15 RATZINGER, J. (1982), 121.

16 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 251.

De lehetséges egy másik értelmezés is – miként XVI. Benedek rámutat –, bár az épp annyira hagyja nyitva a kérdést mint ez az előbbi feltételezés. Ha ugyanis az a bizonyos alvás, amiről Luther ír arra utal, hogy az adott elhunyt ember egzisztenciája szünetel az úgynevezett közbülső állapotban, akkor az illető a halála pillanata után már nem létezik. Így „számára a feltámadás újjáéledése új teremtés lenne”¹⁷. Persze az „alvás” szó valószínűleg bibliai terminológiára utal, azonban, ha megnézzük, hogy az milyen értelemben szerepel ott, hát egy dolog egyértelműen kirajzolódik, hogy megsemmisülést semmi esetre sem jelent. Sokkal inkább utal a halál fölött is győzedelmeskedő isteni hatalomra, melynek fényében a testi halál nem az élet végét jelenti, csak valamiféle nyugvó állapotot.

Csak formálisan nyitott új fejezetet a 20. századi eszkatológiai vitákban a Nemzetközi Teológiai Bizottság már említett, 1990-ben megjelent nyilatkozata, mivel abban lényegében csak Ratzinger korábbi nézetei kapnak újabb hangsúlyt. Persze a dokumentum tanítóhivatali állásfoglaláshoz illően kitágítja a pusztán szaktudományos horizontot és az elvallástalanodás szempontjából is aktualizálja a kérdést. A hitetlen és szekularizált ember számára értelmét veszti a túlvilág minden vonatkozásával együtt. Erre még rátesznek a különböző formákban jelentkező immanens teológiák (pl. felszabadítás teológia), melyek még ha csak közvetve vagy burkoltan is, de a végső boldog állapot elővételezésén dolgoznak. (2.) Egy olyan társadalom megteremtésén, ahol a szociális igazságosság a legnagyobb mértékben érvényesül. A Bizottság itt nem akarja szembeállítani a transzcendenciát a karitatív szeretet gyakorlásával, ezt a megközelítést tévesnek nyilvánítja, pusztán arra igyekszik felhívni a figyelmet, hogy minőségileg más, illetőleg logikailag előbbre való Isten Országának építése, mint egy alapvetően immanens rend létrehozása, legyen az bármilyen igazságos is.

A szöveg ezek után tér rá a szorosán vett eszkatológiai kérdések tárgyalá-

17 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 251.

sára, legelőször a feltámadás kerül elő, amely a keresztény hitletétemény legfőbb alappillére így fontossági értelemben megelőzi a lélek halhatatlanságába vetett hitet. A dokumentum ettől a ponttól kezdve Joseph Ratzinger teológiai nézetei mentén tárgyalja a kérdést. Utal rá, hogy a halhatatlan lélek és a feltámadás már Pálnál összekapcsolódik. (3.5) Nevesíti és megvédi a test nélküli, azaz önálló léttel is rendelkező (szubszisztens) keresztény lélekfogalmat (*pszükhé*) (4.1), említi a 20. századi lélektagadó téziseket és leszögezi, hogy ez az egyháztörténetben azt megelőzően ismeretlen volt – még Luther is elfogadta a köztes állapot tanát. Világosan különbséget tesz a platóni dualizmus és a test-lélek kettősségét valló keresztény antropológia között (5.2), természetesen az utóbbi érvényessége mellett foglalta állást. Érvelésében Aquinói Szent Tamást hívja segítségül. (5.4) A keresztény antropológia ilyen hangsúlyozása nemcsak megfelel a hagyománynak, de azzal a gyakorlati amúgy pedig esszenciális következménnyel is együtt jár, miszerint nem fölösleges sőt hasznos dolog a halottakért imádkozni. (8.1) Egyebek mellett szó esik még a reinkarnáció tévedéséről is, mely érvelésben szintén visszaköszön a tomista embertan. (9.)

Most pedig haladjunk tovább a fentemlített viták ismertetésére.

β) Karl Barth nézetei

Az utóbbi évtizedekben, főként a zsinat utáni időszakban K. Barth nevéhez kötődően megszületett egy újfajta modell a bölcsélet nélküli halálteológia megmentésére. Ezen elképzelés szerint a halott az időn kívüli állapotba kerül, vagyis számára bekövetkezik a világvége, mely bár nem a végső nap, mégis az evilági tér-idő léten való kívülállás. Barth álláspontja szerint amikor egy személy saját halála után belép a „nem-időbe” vagyis eléri a világ végét, akkor számára ez egyúttal Krisztus második eljövételét jelenti és így a halottak feltámadása is aktuálissá válik. Barth ezáltal úgy küszöböli ki a közbülső állapotot, hogy nincs szüksége a lélekre az ember önazonosságának megőrzéséhez, hiszen az illető léte nem szakad meg. Eszerint a vélemény szerint az „Úrral lenni” egyet jelent a feltámadással.

Barth nézete persze egy cseppet sem visz közelebb a megoldáshoz állapítja meg róla Ratzinger, tudniillik alapvető hiányosságai vannak. Legelőször is figyelmen kívül hagyja a kiindulási tételét, miszerint az emberi személy oszthatatlan. Ha ugyanis az elhunyt teste még az időben van, miközben azt képzeljük, hogy ő már a halálban feltámadt, akkor mégiscsak tételeznünk kell egy olyan személyiségrészt, amely a testtől elválasztható. Ennélfogva újra felteszi az iménti kérdését: Ha mégis van olyan valami, amely elválasztható a testtől, s amely nem pusztul el a halállal, akkor miért is ne lehetne azt léleknek nevezni?¹⁸ Hogyan lehet azt a testet, amely a halálban feltámadt igazi testnek nevezni, ha egyszer semmi köze ahhoz a történelmi testhez, amely az időben maradt. Sőt mi több, hányadán is állunk az anti-dualizmussal, ha két testről tudunk: egyről, amely itt maradt és egyről, amely állítólag odaát keletkezett? Nem beszélve a feltételezett létállapotok dualitásáról. Egyrészt a még folyó idő, másrészt ezzel párhuzamosan az elővételezett feltámadottak világa. Van egyáltalán valami ér-

18 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 252.

telme a földi történelemnek, ha a halál mindenestül megsemmisíti azt? Vagy más oldalról megközelítve ugyanazt: ha az egyedi ember halála után azon nyomban a világ végén találja magát, akkor a történelem utolsó napja nemde teljesen értelmetlenül fog elérkezni? Vagy csak az akkor még életben maradtak miatt lesz mégis megtartva? Persze elég lenne egy globális katasztrófa és máris mindenki rögtön feltámadna a halálban, így Krisztusnak nem kéne fáradnia az időben való második eljövételével. Ez a modell igazából nem tesz mást mint leszállítja az egyetemes keresztény reménységet az individuum szintjére.¹⁹ Ratzinger szerint a feltámadás kifejezés meglehetősen tág, illetve pontatlan használatával állunk itt szemben, ugyanis „az a «feltámadás», amely figyelmen kívül hagyja nemcsak az anyagot, de a tényleges történelmet is, nos az semmi esetre sem nevezhető feltámadásnak”²⁰. Hovatovább megállapítja, hogy amennyiben egy fogalom használata során az alkalmazott tartalom gyakorlatilag szöges ellentétbe kerül a bevett jelentéssel, akkor azt kell mondjuk, hogy valami nincs rendjén a nyelvhasználat és a gondolkodás viszonyát illetően. Persze itt inkább arról van szó, hogy van egy prekoncepció, amelyhez az adott szerző igyekszik valamiféle nyelvezetet találni, illetőleg a meglévő szavak értelmezési tartományát manipulálja, hogy az általa kitalált elmélet elfogadhatónak tűnjön. Az általa így használatos fogalmak tartalma túlzottan elvi, akadémikus lesz sokkal inkább, mint hogy köszönő viszonyba kerülne a valósággal, vagy legalább a bevett használattal. Ez a túlzott elviség jobb esetben csak az érthetőséget befolyásolja, rosszabb esetben pedig teljesen értelmetlen valóságra utal. Jelen esetben e másodikról lehet szó.

19 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 267.

20 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 253.

γ) A fejlődés további iránya

XVI. Benedek Eszkatológiájának 1988-ban megjelent angol kiadásához egy kiegészítést²¹ is fűzött, melyben a legújabb irodalmak tükrében igyekszik újfent tisztázni álláspontját. Hivatkozik H. Küng, H. Vorgrimler, F. J. Nocke, J. Auer és M. Kehl műveire, illetőleg H. U. von Balthasar *Theodramatik* című értekezésének utolsó kötetére. Ezen újabb meglátások sem mozdítottak lényegesen a kérdésem, a nézetek továbbra is az eddigi csapásvonalon haladnak, persze kissé árnyaltabbakká váltak a nézetek. A józan szemlélő számára így a test-lélek modell továbbra is megkerülhetetlen maradt²², állapítja meg Ratzinger. Új aspektusként a holtpontról való elmozdulás reményében felveti²³, hogy újra kéne gondolni a görög-héber illetőleg görög-bibliai ellentét párt, mert a megmerevedett sémák miatt szinte lehetetlenné vált az érdemi párbeszéd a lélek-halhatatlanság-feltámadás témában. Rámutat, hogy kizárólag a dualizmusra történő redukálás nem jelent adekvát megközelítést a hellén gondolkodás objektív megragadása felé. A testi-szellemi élet kultúrája, a közösségi élet virágzása a poliszokban, illetőleg az igazság keresése mind mellőzött szempontokká váltak a vitákban és így a hellenitás antipozícióba kényszerült egy vélt „tisztá” biblicizmussal szemben – amint erről már esett szó.

Az eddig ismertetett vitákban elég világosan kirajzolódott, hogy XVI. Benedek lényegében egyedül szállt ringbe a lélekfogalom megmentése érdekében. Épp ezért sajátos – és ezt ő is megjegyzi – hogy épp lutheránus irányból érkezik megerősítés²⁴ a lélek halhatatlansága mellett F. Heidler tollából. Heidler keményen szembehelyezkedik a „teljes halál” valamint a „feltámadás a halálban” té-

21 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 261. k.

22 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 265.

23 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 265.

24 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 266.

makörben mérvadónak mondott evangélikus vonallal, melyet főként K. Barth, H. Thielicke és E. Jüngel neve fémjelez. Akik nézeteit még katolikus teológusok is átvették. Lutheránus teológusról lévén szó, nagyon komoly fegyvertény, hogy éppen ő fogalmazza meg, hogy a biblikus teológia teljes mértékben összhangban van a lélek halhatatlanságáról alkotott keresztény elképzeléssel.

Ami a kérdésbeli további eszmeifejlődést illeti, illetve részint összefoglalva az eddigieket el kell mondani, hogy a „lélek” illetőleg „a lélek halhatatlansága”, vagyis az ún. „közbülső állapot” témakörének tekintetében a legutóbbi időig alapvetően két jellegzetes álláspont látszik kikristályosodni. Az egyik a protestáns O. Cullmann²⁵ nyomán K. Rahner²⁶ valamint G. Greshake²⁷ és G. Lohfink „feltámadás a halálban” (*Auferstehung im Tod*) modellje. Ez az elképzelés, melyet antitézisként is felfoghatunk – amennyiben a katolikus átlagfelfogásra jellemző test-lélek dualizmussal szemben foglalja el monizmusra hajló teológiai álláspontját –, a közbülső idő kiiktatásával – kivéve Cullmant – a halál pillanatára helyezi a testi feltámadást, és ezzel sikerül is megkerülnie a hagyományos szenttamási *anima separata* fogalmat, hiszen ha a test a halál pillanatában rögtön föltámad, akkor nincs szükség a testtől különvált lélek feltételezésére. Jelentősége miatt Cullmann, Rahner valamint Greshake álláspontját ismertetjük.

25 CULLMANN, O., *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, The Epworth Press, London, (1958) 1960.

26 RAHNER, K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br., Herder, 1958

27 GRESHAKE, G. - KREMER J., *Resurrectio Mortuorum : Zum Theologischen Verständnis Der Leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986., 165. k.

δ) Oscar Cullmann modellje

Cullmann ötvenes években publikált elméleti konstrukciója meglehetősen felkavarta akkortájt az antropológiai állóvizet, ezt maga is megállapítja könyvének előszavában. Mint írja: „Egyik korábbi írásom sem váltott ki annyi lelkesedést illetőleg annyi harcos ellenszenvet, mint éppen ez.”²⁸ A legelső dolog, amely feltűnik részint magából a szövegből részint a fejezetcímekből vagy a bevezetésből, hogy egész írásán végigvonul a görög filozófia és a biblikus hagyomány éles szembeállítás. Indításként megállapítja, hogy az átlag keresztény tökéletesen tájékozatlan a Bibliát illetően, legalábbis abban a kérdésben, hogy tudniillik mit is tanít a Szentírás az ember halál utáni sorsáról. Erre a kérdésre ugyanis szerinte egyöntetűen azt válaszolnák, hogy a lélek halhatatlanságát, amely tan persze – megállapítása szerint – teljes mértékben a beszivárgott hellenizmus hozadéka, nem pedig az Írás része. Hogy egészen világossá tegye kiindulási elgondolását, leszögezi, hogy a kérdés világos: a halál és a feltámadás a Krisztus-eseményre utal és ez teljes mértékben „inkompatibilis” a lélek halhatatlanságának ókori görög felfogásával.²⁹ És mivel e két tan nem fér össze, az a tény, hogy a kétezres éves egyháztörténelemben a halhatatlanság eszme a hitletétemény részévé vált, az nem más, mint az Újszövetség tulajdonképpeni meghamisítása.³⁰

A két hagyományelem radikális különbözősége Szókratész illetőleg Jézus halálának értelmezésében gyökerezik. Szókratész számára a halál – amint arról Platón a *Phaidón* című dialógusban beszámol – természetes dolog, mintegy az ember barátja, mivel annak igazi lényegét, a lelkét kiszabadítja a test börtönéből. (Cullmann ezen illetve további Platón tanítására vonatkozó megállapításaihoz persze ismerni kell annak mélyebb összefüggéseit, melyről részletesebben a

28 CULLMANN, O. (1960), 5.

29 Vö. CULLMANN, O. (1960), 15.

30 Vö. CULLMANN, O. (1960), 15.

későbbiekben lesz szó.) Szókratész és Platón számára a lélek igazi közege a szellemi létmód, ennél fogva igazán szabadon az anyagtól mentes tiszta szellemi világban mozoghat. A lélek természeténél fogva örökkévaló. A lélek és a test két különböző világhoz tartozik, a lélek a valódi örök világhoz, a test a mulandóhoz. A lélek már a test börtönében az örök ideák szemlélésével él viszonylagosan teljes szellemi életet. A teljességet csak a test láncai korlátozzák, amely tartózkodási állapot a lélek számára semmilyen értelemben nem hasznos. Éppen ellenkezőleg, csak megnehezíti a lélek szárnyalását, végső soron pedig hazatérését a szellemi világba. A lélek számára tehát nem jelent veszteséget a test pusztulása, sőt annak a mulandóság béklyóiból történő megszabadulását eredményezi. Szókratész ebből a háttérből szemlélve értelemszerűen nyugodt szívvel és higgadtan vette tudomásul halálának előre jelzett tényét.

Jézus végórája teljesen más. Számára a halál ellenség, a bűn következménye, olyan kerülendő rossz, amely természetes félelemmel tölti el az ember szívét. Nem pedig barát, mint Szókratész számára. Az utolsó órában nem akar egyedül maradni. Noha tudja, hogy Atyja vele van, de emberi vigasztalásra szomjazik. A kereszten átéli a tökéletes magányt, a teljes elhagyatottságot. Keresves pillanata ez számára az elmúlással való szembenézésnek. A halál az egész embert érintő tény; nemcsak annak testét pusztítja el hanem lelkét is. A lélek itt nem halhatatlan. Cullmann állítása szerint Jézus halála testi-lelki megsemmisüléssel járt együtt, amely után a feltámadáshoz új isteni teremtésre volt szükség. Amennyiben úgy halt volna meg, hogy lelke mint valamely halhatatlan entitás tovább élne, ezt az állapotát ebben az esetben ténylegesen nem nevezhetnénk pusztulásnak, következésképp le sem győzhette az élet ellenségét, a halált. A halál Jézus egész személyiségét a teljes megsemmisülésbe juttatta.³¹

Cullmann egész rendszerének konklúziója a legutolsó fejezetben jut kife-

31 Vö. CULLMANN, O. (1960), 21-27.

jezésre, mégpedig az úgynevezett „közbülső állapot”³² kérdését illetően. Az előző fejezet végén utal rá, hogy a biblikus várakozásnak megfelelően, a hús-vér test a halál közreműködésével átalakul úgynevezett megdicsőült testté. Csak-hogy itt épp az lenne a kérdés, hogy ez az átalakulás pontosan miképp valósul meg, illetőleg mit is kell érteni az „idők vége” kifejezésen.

Legelőször is ismerteti Karl Barth álláspontját, mely szerint a halál pillanatában az alany számára megszűnik az idő, így az említett dicső átalakulás azon nyomban megtörténik. Oscar Cullmann elveti ezt a nézetet, minekutána az Újszövetség szerint az illető elhunyt a halál beálltával még nem lépett ki az időből – mint írja.³³ Számos példát említ, jelesen az 1Thessz 4,13 és következő verseket, amelyben Szent Pál „időben” fogalmaz azokról, akik már meghaltak illetve azokról, akik még életben vannak. Ugyanígy a Jel 6,10-ben azok lelkei, akik az oltár alatt tartózkodnak ekként kiáltanak fel: „Urunk, te szent és igaz, meddig vársz még az ítélettel? Mikor állsz bosszút a vérünkért a föld lakóin?”.

Cullmann tehát nemcsak a hagyományos elgondolásra reflektálva nevezi a halál utáni időszakot közbülső állapotnak, hanem valóban köztes időt tételez fel, mely azért okoz számára aránylag jelentős problémát, mert előzetesen a teljes ember testi-lelki megsemmisüléséről beszélt. Mi az tehát, ami megmarad a személyből, amely a közbülső „időben” várakozik, ha a halál megsemmisített mindent? Erre a kérdésre nem találunk nála adekvát választ; könnyedén átlen-dül rajta a lélek hagyományos tételét elvetve illetve helyettesítve azt a Szentlélek által megújított úgynevezett „belső emberrel”³⁴. Pontosabban a „Szentlélekkel létező”³⁵ belső emberrel, mely ugyan már kivetkőztetett a húsvér testből, ám még nélkülöznie kell a szellemit. Ezen a ponton egészen nyilvánvaló, hogy az

32 CULLMANN, O. (1960), 48.

33 Vö. CULLMANN, O. (1960), 49.

34 CULLMANN, O. (1960), 54.

35 CULLMANN, O. (1960), 54.

általába bevezetett tulajdonképpeni lélekfogalom értelmezhetetlen az ontológia síkján, azaz fikatív nem létező dologgal állunk szemben.

Cullmann továbbá nem tagadja, hogy ez a modell szignifikáns hasonlóságot mutat a lélek halhatatlanságának hellén felfogásához, s noha ebből a harapófogóból nem tud menekülni, mégis „radikális különbségről”³⁶ ír, mely e két elméletet elválasztja egymástól. Itt megnevezi a „belső ember” tökéletlenségét a platóni lélek tökéletes voltához képest, melyen azt érti, hogy a közbülső állapotban az Isten csodával tartja életben ezt a valamit, szemben a halhatatlan lélek természet adta önálló test-nélküli létével, illetőleg a halált továbbra is ellenségnek tekinti. Persze nem teljesen világos, hogy Cullmann miért azt próbálja meg bizonyítani, hogy elképzelése nem azonos a platóni lélekfogalommal. Mert ha nem is azonos e két állítás, abból még nem következik, hogy a halhatatlanság tanát helyettesítenünk kellene a test feltámadásával – amint erre könyvének címéből is következtethetünk. Arról nem is beszélve, hogy így egyenlőségjelet tesz a lélek halhatatlansága tantétel hellén illetve például tamási vagy ennek nyomán a katolikus Tanítóhivatal értelmezése között, amely nyilvánvaló tévedés.

Cullmann rendszere lényegében nem új. Eltekintve az említett metafizikai következetlenségtől, illetve a lélek terminus használatának szinte fóbiás kerülésétől, nem tesz mást, mint a tomista antropológiát idézi.

36 CULLMANN, O. (1960), 56.

ε) Karl Rahner eszkatológiája

Rahner a témába vágó bibliográfiára utalva elégtelennek tartja a teológiai reflexiót ezen a területen, mert mint írja: „Költők és filozófusok reflektálnak a halál misztériumára. De a mai teológiában legfeljebb csak hidegen megállapítják, hogy a halál az eredeti bűn büntetése. Körülbelül ez az egész, amit megtudunk. Az eszkatológiában is alig egy tizedrészét fejtik ki annak, amit a kinyilatkoztatásból kibonthatnánk, ha lélekkel és szívvel tanulmányoznánk a kérdést”³⁷. Ezen felismerése, és nyomában a halál teológiájának részletes és általa új s modern szempontok szerintinek nevezett kidolgozása illeszkedik rendszerező és egyben újjító elgondolásaiba. Rahner tudniillik egzisztenciális illetőleg antropológiai – végső soron krisztológiai – alapokra kívánta helyezni a dogmatikát és így kidolgozni egy „modern teológiai summát” – amint Szabó Ferenc megjegyzi³⁸ –, és ebben a rendszerben képzelte el a halálról szóló teológiai megfontolásait, vagyis nemcsak részletesebben kidolgozva, mint tette azt a klasszikus modell, de egyúttal antropológiai-egzisztenciális felfogásának fényében hangsúlyosabb helyen is. Rahner halálról alkotott elképzeléseinek mérlegeléséhez ismerni kell tehát azt a meglehetősen korhoz kötött, lelkipásztorinak³⁹ nevezhető motivációt, mely említett felfogásának egyenes következménye.

Rahner teológiája ebben az értelemben antitézisnek tekinthető, amennyiben a hagyományos, saját szóhasználatában is megtalálható „iskolás” teológia lenne a kiindulási tézis. Rahner a hagyományos teológiában élesen kritizálja az ún. dologi szemléletet, pl. az emberi szabadság kérdésében, továbbá a számára „mitológiai”-nak tekintett üdvösséginterpretációt. Ezen a ponton nyilvánvaló

37 RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Benziger, 1967, 20-21.

38 SZABÓ, F., S.J., „A halál teológiája Karl Rahnernél” in *Párbeszéd a hitről*, Róma, 1972, 98-114.

39 Vö. SZABÓ, F., S.J., *Karl Rahner*, Róma, 1981., 31.

párhuzamot vonhatunk a protestáns törekvésekkel, mindenekelőtt pedig az ún. „mítosztalanítás” teológiájával. Nem állítjuk, hogy a hagyományos teológia ebben a kérdésben már minden további nélkül megtalálta az egyedüli üdvözítő megfogalmazást és szóhasználatot, de az is igaz, hogy a rahneri elgondolás sem tökéletes. Szabó Ferenc is rámutat Rahner „transzcendentális krisztológiájának” korlátaira. W. Thüssing meglátásait tolmácsolva így ír: „Talán Rahner transzcendentális krisztológiája nem eléggé teocentrikus az újszövetségi krisztológiához viszonyítva. [...] Jézus öntudata radikális teocentrizmust fejez ki. [...] Rahner maga nem mellőzi ezt a szempontot sem. De a Szentháromság teológiájában is az antropológiai-transzcendentális megfontolásokat alkalmazza.”⁴⁰ A másik problémát Rahner üdvösséginterpretációja jelenti – bár ennek csak érintőlegesen van köze krisztológiájához. Úgy véljük, hogy itt a hangsúly az önmegvalósításon van, amelyet Rahner *argumentum ad hominem*ként alkalmaz abbeli törekvésében, hogy a mai, Istentől elvadult embernek kívánatosá tegye az üdvösséget. A sarkítás miatt háttérbe szorul a kegyelem és a szeretet megfelelő szerepének hangsúlyozása. Számára mitológiai az az üdvösségfogalom, amely ebben a szubjektív transzcendens önmegvalósításban bizonyos szakadásokat enged meg, melyeket a kegyelem és a szeretet hivatott áthidalni. Nem hívja fel pl. a figyelmet a felelősségre történő rámutatásnál az Isten iránti hálára és az iránta érzett szeretetből fakadó kötelességekre.

Említhetjük még Rahner antropológiai tézisének Achilles-sarkát is, mely többek között a szerző ezen mondatában mutatkozik meg: „Keresztény álláspontból nézve semmi okunk sincs arra, hogy az emberi élet bizonyos ... körülhatárolt területeire korlátozzuk az empirikus antropológia igényét, és «anyag-nak», «testnek» valami hasonlónak nevezzük azt, ahol ezek az empirikus antropológiák illetékesek, majd pedig szembeállítsunk ezzel egy empirikusan egyértelműen elkülöníthető mozzanatot, amelyet «szellemnek» vagy «léleknek» ne-

40 SZABÓ, F., S.J. (1981), 114.

vezünk.”⁴¹ II. János Pál pápa kitér e kérdésre a Pápai Tudományos Akadémiának címzett egyik üzenetében⁴² megfogalmazva a katolikus álláspontot. Eszerint a pápa világosan különbséget tesz az empirikusan vizsgálható anyagi világ, illetve az ezen módszerek számára megragadhatatlan szellemi világ között – erre később még hivatkozunk. A katolikus egyház néhai feje tehát ontológiai cezúrát von e két terület között, ti. az anyagi és a szellemi világ között. „Az emberben nincs semmiféle védett terület – írja tovább Rahner –, amely csupán a filozófiára és a teológiára tartoznék, és amely – az ígéret földjeként – zárva volna a többi antropológia előtt.” A fentiek értelmében viszont azt kell mondjuk, hogy itt Rahner már nem a katolikus tanítás keretein belül mozog.

Észre kell venni, hogy ebben a kérdésben a szerző ellentmondásba is keveredik önmagával. Míg állítja, hogy az ún. partikuláris antropológiák számára az ember testestül-lelkestül kutatható, addig mégiscsak kisajátít egy bizonyos területet előlük megállapítva, hogy az ember önreflexiója több annál, ami vizsgálható benne. Így Rahner: „Ebből [ti. az önreflexióból] pedig az is kiderül, hogy több mint a valóságát alkotó, elemzés által feltárható tényezők összessége.”⁴³ Mindebből pedig a következő konklúziót vonhatjuk le: a szerző rámutat az antropológiai premissza fontosságára, vagyis arra, hogy a teológiai állításokat mindig bizonyos filozófiai előfeltevéseknek kell megelőzniük. Esetünkben ez a hagyományos katolikus embertan felvázolása lett volna. Ezzel szemben – elhibázott akkomodációs felfogásával – nem a katolikus antropológiát adja elő, hanem éppen ellenkezőleg azt, amelynek tarthatatlanságát implicite szeretné bemutatni, nevezetesen a materialista embertan alapvető tételét. Ebben a megállá-

41 RAHNER, K., *A hit alapjai*, Agapé, 1998., 36.

42 Magyarul in *Mérleg* 1997/1, 77. skk.; <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=312> – hozzáférés: 2014. augusztus. Az eredeti franciául közölve: „Ad Pontificiae Academiae Scientiarum sodales” in *A.A.S.*, vol. LXXXIX (1997), n. 3, pp. 186-190.

43 RAHNER, K. (1998), 38.

pítésben mindamellert nem azt állítjuk, hogy Rahner antropológiája nem felel meg a katolikus egyház tanításának, önellentmondásából ugyanis világosan látszik, hogy e témában ortodoxnak tekinthető.

Hozzá kell tenni, hogy Rahner a gyakran emlegetett dualizmus mellett használja a katolikus dogmatika dichotomizmus fogalmát is – amint erre Mark F. Fischer rámutat⁴⁴. Ez a megkülönböztetés nagyon hasznos annak tisztázására, hogy miért nem jelenti a dualisztikus világkép elvetése egyúttal a lélek halhatatlanságának tagadását is. Fischer a platóni hagyományra utalva közli Rahner álláspontját. Eszerint a német teológus rendszerében a lélek a „létezés elve” nem pedig egy olyan abszolút független entitás, melynek léte a saját javára van. A dichotomizmus – mellyel Rahner egyetért – így tulajdonképpen nem jelent szoros értelemben vett különállást (itt most tekintsünk el a szellemi lélek tomista szubszisztenciájának tanításától, melyről még lesz szó). Pusztán annak jelölésére szolgál, hogy az emberben mindenképpen jelen van egy bizonyos kettősség, nevezetesen a forma-matéria vagy közérthetőbb módon a láthatatlan illetve látható világ kettőssége.

Most lássuk részleteiben a rahneri halálteológiát, jelesül annak témánkba vágó részét. Amint hivatkoztunk rá, Rahner *Zur Theologie des Todes* című művében összegzi vonatkozó meglátásait. Elsőként az emberi élet egzisztenciális megragadásából von le antropológiai következtetést, nevezetesen, hogy az emberi személy integritásának a halálban is meg kell jelennie. Ezen a ponton bírálja a hagyományos katolikus dogmatikai felfogást az ember test-lélek összetett voltáról és az ebből következő tanítást, miszerint a halál pillanatában a lélek különválik a testtől és az *in se subsistens* szellemi lélek önálló, testtől független életet él az úgynevezett köztes időben, vagyis a testi feltámadás előtt. Pontosabban, szorosán véve elfogadja a lélek önálló létéről szóló leírást, viszont meg-

44 Vö. FISCHER, M. F., „Karl Rahner and the Immortality of the Soul”, in *The Saint Anselm Journal* 6.1 (2008. ősz), 2. skk.

jegyzí, hogy ez nem szentel kellő figyelmet az ember egzisztenciális halálának, mely az egész embert érinti – hangsúlyozza. Rahner rendszerében a halál nem járulékos történés melyet a lélek mintegy passzívan elszenved, hanem egy önmeghatározó pozitív aktus, mely a személyt érinti.

Rahnert meglehetősen zavarja a hagyományos teológiai modell a szellemi lélek halálban történő különválásáról, melyet dualista álláspontnak tart és anélkül, hogy elvetné – melyet a hitletétemény sérülése nélkül nyilván nem tehetne – igyekszik köztes álláspontot elfoglalni a lélek halhatatlanságának tagadása és az általa dualistának tekintett dologi szemléletű „iskolás” tézis között. Ezt a lehetőséget a különvált lélek fizikai világhoz való viszonyának tisztázásában találja meg. Javaslata szerint ezen a ponton azt kell megvizsgálni, hogy a halál pillanatában különvált lélek vajon teljesen kilép a fizikai világ összefüggéséből, melyhez csak a testén keresztül kapcsolódott, avagy épp ellenkezőleg mélyebb, például az angyalokhoz hasonló kapcsolat fűzi a világhoz. A halál után a földön maradt halott anyag és a elhunyt „lelke” közötti viszonytal kapcsolatban maga Rahner így fogalmaz: „A feltámadás [...] mint általános kifejezés nem mond semmit annak a materialitásnak a jövőjéről, amelyet hullának nevezünk, amely tehát itt maradt, miután az emberi beteljesedés elképzelhető és biztosítható is anélkül a totális szubsztanciális átalakulás nélkül is, amelynek az elhalt materialitás alá van vetve, amely csak addig az ember sajátja, amíg az emberi egész részét alkotja. A feltámadás [...] ezért sem vonja maga után az elhagyatott, üres sír tényét.”⁴⁵ Ennek a meggyőzőnek tűnő érvelésnek azonban meg kell oldania

45 „Auferstehung sagt [...] als allgemeiner Begriff von sich aus nichts von einer Zukunft jener Materialität aus, die wir als zurückgelassenen Leichnam kennen, da die gerettete Endgültigkeit des einen Menschen auch gedacht und gegeben sein kann ohne die in einem gewissermaßen totalen Stoffwechsel aufgegebene Materialität, die die eigene nur ist, solange sie im Ganzen des Menschen west. Auferstehung [...] impliziert darum auch nicht die Vollendung eines leeren, geleerten Grabes.” RAHNER, K., *Das große Kirchenjahr – Geistliche Texte*, Freiburg, 1987, 256.

Jézus sírból való feltámadásának problémáját is, amely nyilván komoly nehézségekbe ütközne. Erre még visszatérünk G. Greshake nézeteinek tárgyalásakor.

Rahner egy szójátékkal világítja meg a holt illetve feltámadott anyag kapcsán felmerülő dilemmát: *a-kosmisch* – *all-kosmisch*, és sejtetően ez utóbbi kissé panteisztikusnak és bizonyos fokon irracionálisnak tetsző vélemény mellett tör lándzsát; – amint a vázolt elképzeléshez kritikai megjegyzést fűző Szabó Ferenc is megállapítja, hogy „Rahner inkább költői leírást ad, semmint pontos teológiai körülírást.”⁴⁶ Valóban, az általa bevezetett fogalom a kozmoszsal általános, úgyszólván fizikai kontaktusba kerülő *anima separata* lényegében a feltámadás elővételezését jelenti, viszont konkrét emberi test tételezése nélkül. Így noha a szó teológiai értelmében nem lehet feltámadásnak nevezni Rahner elképzelését, de homályossága, főként pedig a lélek fizikai kötődése miatt ebben a minőségében előkészíti a terepet Greshake „feltámadás a halálban” tézise számára.

A. Ziegenaus mindezt így foglalja össze: „K. Rahner szerint a test elválása a lélektől nem jelenti a világhoz való viszony teljes megszüntetését, csupán a korlátozó testi viszony felfüggesztését, mely ugyanakkor a világ alapjával és a *materia primával* való szorosabb és bensőségesebb kapcsolatot hoz magával; a lélek bizonyos értelemben az egész kozmoszsal kapcsolatba kerül. Ha azonban az anyaghoz való újszerű viszony megszünteti az *anima separata* tökéletlenségét, nem válik-e feleslegessé az ítéletnapra feltámadás? Végeredményben a lélek kozmikussá válása (*Allkosmisch-Werden*) a halálban való feltámadás, még ha e fogalom ebben az összefüggésben nem is fordul elő. Az ehhez vezető út mindenestre készen áll.”⁴⁷

46 SZABÓ, F., S.J. (1972), 113.

47 ZIEGENAUS, A. (2008), 103. Vö. RAHNER, K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br., Herder, 1958, 17-26.

Ziegenaus arra is rámutat⁴⁸, hogy az *anima separata* iránti bizalmatlanság az 1950-es *assumptio* dogma után erősödött fel főként a protestáns reflexiókban. Rahner a Mt 27,52 köv.-re utalva igyekezett megvédeni a tanítóhivatali döntés igazságát az evangélikus teológusok előtt, noha erre nézetem szerint semmi szükség nem lett volna. E törekvés nyilván odavezetett, hogy a témával foglalkozó katolikus hittudósok is kezdtek egyre nagyobb figyelmet szentelni a halálban való feltámadás elméletének – amint Ziegenaus illetve Greshake-re utalva Szabó is megállapítja: Rahner nemcsak előkészítette, hanem maga is elfogadta az említett hipotézist.⁴⁹

48 ZIEGENAUS, A. (2008), 103. k.

49 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 104.; SZABÓ, F., S.J., „«Nem halok meg...» Halál, halhatatlanság, feltámadás” in *Távlatok* (31), 1996/5, 524.

ζ) Gisbert Greshake „feltámadás a halálban” tézise

Most pedig áttérnénk Greshake nézeteinek ismertetésére. Említett *Resurrectio Mortuorum* című könyvében – jobban mondva annak második felében, hiszen az első Jacob Kremer írta – az egyházatyák írásaira támaszkodva kritikai vizsgálat alá helyezi a jelenkori embertant, megállapítva róla, hogy azon nagymértékben az újplatonista-ágostoni dualista hatás érvényesül. Az első keresztény századokban ez még nem jelent meg, a bibliai nyelvezetben éppúgy ahogy az atyák többségénél a *szarx* (hústest) az egész embert jelentette. Greshake ezek után a skolasztikus felfogás nehézségeire, következtelenségeire mutat rá. Szerinte az *anima separata*-ról bizton állítható, hogy az nem emberi személy, hiszen annak lényeges része a test is – erről még lesz szó. A skolasztika az *anima separata* fogalmának tételezésével eszerint nem tett mást, mint a teljes ember halálát tanította. Sőt, az ember szempontjából a halál világpusztulásnak (*Weltuntergang*) is betudható, mert sem a lélek, sem a test ezután már nem képes a külvilággal kommunikálni. A tamási antropológiában ezután egy mély ellentmondást vél felfedezni, miszerint az *anima separata* állapota „minden «természetellenesség» dacára [...] Tamás (és más skolasztikusok) szerint a teljes üdvösséggel” azonos – amint írja. Problematikusnak, valamint a szenthagyományal ellentétesnek tartja továbbá, hogy a jelenlegi és a föltámadott test közötti azonosságot egyedül csak a lélek, mint a test formája hordozza, mert ezzel pl. az ereklyekultusz értelme kérdőjeleződik meg. Ugyanakkor, ha a léleknek nincs már köze a holttest mennyiségi identitásához – és így a föltámadott testnek sem –, akkor misem indokolja – szerinte – az *anima separata* tételezését, hiszen a halálban rögtön létrejöhet a feltámadott személy azáltal, hogy a forma új anyagnak ad létet.⁵⁰ Meglátása szerint a klasszikus iskolás szemlélet nem tudott mit kezdeni azzal a problémával, mely a lelket egyrészt mint *forma corporis* más-

50 Vö. GRESHAKE, G. – KREMER, J. (1986), 223-236.

részt mint szubszisztens szellemi forma tételezte. Ha ugyanis a lélek a test formát adó lényege, akkor értelmetlen én túlon túl fiktív dolog azt gondolni, hogy önálló, vagyis test nélküli létmódja megfelel saját természetének. Következésképp elégtelennek tartja halál ama hagyományos értelmezését miszerint az egyes egyedül a lélek testtől való elválását jelentené.

A halálban történő feltámadás gondolatához nem pusztán ezen ontológiai megfontolásai vezettek, hanem inkább – amint Rahnernél is – az egzisztencialista filozófia hatása, valamint az illetén lelkipásztori-akkomodációs elvárások. Ha az ember testestől-lelkestől Isten szándéka szerint a történelem és a teremtett világ része, akkor nyilvánvaló, hogy a halálban is egy egész emberi létezés tér meg Istenhez, nem pusztán egy testetlen lélek, mely mintegy meg nem érintett a tér-idő valóságától. Ziegenaus megállapítja⁵¹, hogy Greshake nem különböztet jól, amikor a platóni rendszerben egyedülként egy olyan dualizmust láttat, mely azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a lélek elveszíti evilági múltját, egyediségét, ugyanakkor elfelejti, hogy a földi élet során a lélek, mint az emberi személy lényege megváltozik, így a szellem a személyes történelem hordozóanyagává válhat test nélkül is.

J. Ratzinger⁵², aki Greshake-t jóllehet még mindig a lélek-doktrína leghatározottabb ellenzőjének⁵³ tartja, megállapítja, hogy kettőjük nézete az utóbbi időben némiképp közeledett egymáshoz, tekintve, hogy Greshake a *Resurrectio Mortuorum*-ban módosított korábbi elképzelésén, s már „kifejezetten elismeri a lélekkonceptió értékét”⁵⁴. Ratzinger tehát erőltetettnek tartja a fenti álláspontot

51 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 105. Greshake idevonatkozó nézeteit lásd itt: GRESHAKE, G., *Stärker als der Tod*, Mainz, 1976, 67.

52 A szerző több művében is kifejti álláspontját: RATZINGER, J., (1988), 104. k. Uő., „Túl a halálon”, in *Mérleg*, 1972/4., 356-367. Uő., „A halál és a feltámadás között”, in *Mérleg*, 1982/2., 115-131.

53 Vö. RATZINGER, J., (1988), 266.

54 RATZINGER, J., (1988), 266.

és rámutat benne olyan megoldatlanságokra, mint a dualizmus megszüntetése helyett egy sokkal mélyebb kettősség feltételezése, két testté, egyik az éppen elhunyt földi teste, másik pedig a már föltámadotté, vagy a teljes, testi-lelki halál állítása közben a földi „én” és a már feltámadott „én” homályos kapcsolata nyomán a személyi kontinuitás megkérdőjelezése. De épp így problematikus a történelem végének részleges elővételezése az éppen feltámadott részéről, mint ahogy a Boldogságos Szűz Mária mennybevétele kapcsán előállt alapvető eszkatologikus különbség elmosása az áteredő bűnnek alávetett emberiség és a Szent Szűz között. Ezek a hiányosságok szerepelnek a már említett tanítóhivatali iránymutatásban is, sőt a dokumentum egyéb állításaiban is visszaköszönnek Ratzinger tézisei, jóllehet ő csak két évvel később, 1981-ben lett a kongregáció prefektusa.

Greshake elméletének pontosabb megértéséhez tudni kell, hogy a „test” szót kettős értelemben használja⁵⁵: a *Leib* alatt az emberi test-lélek személyiség integráns testi részét érti, a léleknek mintegy testi megnyilvánulását, testhezrendeltségét és ezt „transzcendens értelmű” (*transzendentale Sinn*) testiségnek nevezi. Míg a *Körper* a test tapasztalatisága, materialitása, mely a fizikai világhoz tartozik. Amint írja: „A test [*Leib*] teszi az ember világban-létezővé [...] Ez a «transzcendens értelmű» testiség helyezi az embert térbe és időbe, vagyis empirikus értelemben vett fizikai testbe [*Körper*]. Ám ez a «transzcendens értelem»” nem szükségképpen köti azt fizikai testiséghez.”⁵⁶ Ratzinger leszögezi, hogy ő sem fogadja el a „testnélküli lélek” (*leibfreien Seele*) tézisét⁵⁷, ugyanak-

55 Vö. FLETCHER, P. J., *Resurrection and Platonic Dualism: Joseph Ratzinger's Augustinianism*, Washington, DC, 2011, 285.

56 „Leib konstituiert den Menschen als In-der-Welt-Sein [...] Dieser ‘transzendentale Sinn’ von Leiblichkeit verwirklicht sich unter den Bedingungen von Raum und Zeit in der uns empirisch bekannten Körperlichkeit. Aber der ‘transzendentale Sinn’ muß als solcher nicht daran gebunden sein.” GRESHAKE, G. – KREMER, J. (1986), 321.

57 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 258.

kor mást ért *Leib* alatt mint Greshake. Számára a lélek testisége annak Szent Tamás antropológiai tanításában megjelenő testhez-rendeltségét jelenti, melynek következtében az *anima separata* test nélkül csak *substantia incompleta*. Említésre méltó kritika tehát a nyugalmazott szentatyától, hogy a halálban történő feltámadás elméletében szereplő „testi” rész nehezen értelmezhető és így nem könnyű fizikai valóságnak nevezni. Greshake így a feltámadásban lemond a konkrét testi valóságról.⁵⁸ Ziegenaus mindezt még kiegészíti azzal, hogy itt voltaképpen két dolgot kell összehasonlítani: az egyik oldalon az *anima separata*, mely tehát hordozza az adott ember személyes földi valóságának minden történelmi, fizikai lenyomatát; a másik oldalon pedig egy feltámadott test-lélek ember, melynek a testi mivolta meghatározatlan, homályos és nélkülözi a fizikai dimenziót. Ebben a modellben világossá válik, hogy Greshake javaslata nem sokban különbözik a hagyományos elképzeléstől, sőt sokkal ingatagabb, mivel szembe kell néznie számos felmerülő problémával.

Greshake nem ismeri el, hogy a feltámadást megfosztotta annak fizikai-tapasztalati valóságától és Teilhard de Chardin-ra hivatkozva az anyagnak egy teljesen fiktív, irracionális magyarázatát adja (interiorizáció, belsővé tétel – *die „Verinnerlichung” von Materie*)⁵⁹, például így: „Az önmagává-válás folyamatában az ember a saját spirituális természete alapján személyes életébe transzformálja a materiális dimenziót (a testét, a világét ...)”⁶⁰. Vagy kissé lejjebb: „az ember [...] önmagában belsővé teszi az anyagot, mindazonáltal az az anyag

58 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 105.

59 Vö. „Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt.” In GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung - Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg, 1982, 170. k.; ZIEGENAUS, A. (2008), 106. Vö. FLETCHER, P. J. (2011), 282-283.

60 „Im Prozeß des Selbstwerdens verwandelt der Mensch kraft seiner Geistnatur die Dimension des Materiellen (seines Leibes, der Welt ...) in sein persönliches Leben hinein.” „Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt.” In GRESHAKE, G. – LOHFINK, G. (1982), 170.

nem szűnik meg anyag maradni (az az anyag ténylegesen az emberben, az ember által közvetítődik!)”⁶¹. Ezzel persze implicite elismeri, hogy a vonatkozó kritika teljességgel helytálló, és hogy elmélete nem oldja meg azt a problémát, amelyért végül is kidolgozta.

Az anyagnak illetén való, mintegy gnosztikus felfogása nagyon komoly dogmatikai nehézségekhez vezet. Tudniillik az, hogy ezen elmélet a fizikai valóságot nem azzal a konkrét kézzelfoghatósággal tételezi, amint azt a hétköznapi tapasztalat vagy a természettudomány, eleve problematikus, ám – ami nagyobb baj – az ókeresztény hitvallások *carnis resurrectio* vagy *szarx* kitételeinek is tökéletesen ellentmond, így a halálban való feltámadás hipotézis pusztán ebből a szempontból nézve is heterodox álláspontnak tekinthető.

Ziegenaus a krisztológia oldaláról is kimutatja Greshake állításainak elégtelenségét.⁶² Mint mondja Jézus harmadnapra támadt fel a halálból és ez a teológiai igazság nemcsak az egyetemes keresztény hit egyik alappillére, de katolikus hittétel is. A halálban való feltámadás elmélete szerint viszont – miután Krisztus illetőleg a mi feltámadásunk között lényegében nincs „szerkezeti” különbözőség – Jézusnak már a kereszten fel kellett volna támadnia rögtön azután, hogy meghalt, ami nyilvánvaló képtelenség; továbbá az üres sír szentírási ténye is arra utal, hogy oda egy halott embert temettek, aki onnan csak azután támadt föl, hogy lezárták a sírt, semmiképpen sem előtte. Ezen felül szintén hittétel, hogy az egyetemleges feltámadás csak a történelem végén, az utolsó napon fog bekövetkezni, és miután Greshake elmélete általános feltámadásként értelmezendő, az ebből a szempontból sem harmonizál a katolikus hitletéteménnyel.

61 „Der Mensch macht sich mithin die Wirklichkeit zu eigen, indem er Materie in sich verinnerlicht, ohne daß diese aufhört, Materie zu sein (freilich Materie in und durch den Menschen vermittelt!).” „Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt.” In GRESHAKE, G. – LOHFINK, G. (1982), 171.

62 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 107-108.

Így e két megközelítés is rávilágít, hogy az úgynevezett köztes időt nem iktathatjuk ki a hit épségének sérülése nélkül.

Komoly gondot jelent Greshake számára az üres sír kérdése, melyet elfogad, így lényegében két különböző feltámadással kell számolnia, egyrészt a keresztről, másrészt pedig a sírból. A feszültséget úgy igyekszik feloldani, hogy a kettő közül az előbbit tartja lényegibbnek, a másodikat viszont nem, illetőleg azt egy jelnek tekinti, mely az emberek hitét volt hivatott megerősíteni. Ezen a ponton kivédhetetlenné válik a doketizmus, mivel Jézus velünk megegyező felvett teste elválik attól, ami a keresztről állítólag feltámadt. Bár nem tisztázott, hogy később egyesül-e vele, és így viszi magával a mennybe (??), vagy Isten feláldozza azt egy látszat-evangelizáció sikerének oltárán. „A halálban való feltámadás éppen a teológia középpontját jelentő krisztológia felől nézve elfogadhatatlan”⁶³ – jegyzi meg ezen észrevételekre támaszkodva végül Ziegenaus, aki záró megjegyzéseiben⁶⁴ briliáns módon, igen finom distinkciókkal világítja meg idézett mondatát, mégpedig ekképpen:

A lélek kifejezés pontos értelmezési körének tisztázását tartja a legfontosabbnak, amely érthető is. Ő tudniillik Greshake és mindazon szerzők szeméretveti, akik a halálban való feltámadás elméletét éppen a lélek dualista felfogása miatt szorgalmazták, hogy nem járván megfelelőképpen körül a kérdést egy kaplap alá veszik Platón, Arisztotelész és nyomukban Aquinói Tamás antropológiai tanítását a gnoszticizmussal. (Példaként itt az újplatonizmus és Ágoston anti-gnosztikus illetőleg anti-manicheus harcaira hivatkozik.) Ez triviális hiba. A teológiai történet a tanú rá, hogy a testtől különvált lélek, az *anima separata* eszméjének tisztázása – mely kezdettől felvetett bizonyos problémákat – lehetséges a hitletétemény tiszteletben tartásának említett útján is (Platón, Arisztotelész, Aquinói Tamás). A lényeglátás hiányát rója fel e szerzőknek a keresztény ha-

63 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 110.

64 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 111-115.

gyomány arányos értékelésénél is, nevezetesen, hogy a vitás kérdések megoldása metodikájának kidolgozásánál nem szentelnek kellő figyelmet magának az alapstruktúrának – persze ez a módszertani hiba általános és így a hellén vagy egyéb kulturális hatás értékelésénél is fennáll –, vagyis, hogy mely dolgok tekintélye megkérdőjelezhetetlen az adott eszmerendszerben. Ziegenaus a „feltámadásra való eszkatológiai irányultságot”⁶⁵ tartja egy egyik ilyen alappillérnek, melyet a halálban való feltámadás elmélete alapjaiban támad. Mint írja: „[h]a a halálban való feltámadás feltételezése helytálló lenne, úgy feleslegessé válna az 1Tessz 4,13köv.-ben megjelenő vita”⁶⁶.

Utal ezután arra a vádra is, miszerint az ókeresztény tanúságtétel a *szarx* feltámadása mellett a gnoszticizmus elleni küzdelem eredménye és mint ilyen, ellenreakció, tehát mintegy retorikai túlzás. Ezzel szembeveti, hogy „a konkrét testet is magában foglaló általános feltámadásba vetett hit [...] ősi, mint a gnoszticizmussal folytatott vita”⁶⁷. Ugyanígy a „köztes idő” is szentírási alapon nyugszik, továbbá alapvető hiba a hellén filozófia túlzott befolyását emlegetni például a lélek halhatatlanságánál akkor, amikor az anyag fentebb érzékeltetett meglehetősen spekulatív leírása része az új, filozófia-mentesnek tartott elképzelésnek.

Ziegenaus nyomatékosítja, hogy a lélek halhatatlanságának hite semmiképpen sem az idegen bölcséleti befolyás eredménye, mivel ez már megvolt jóval korábban is. Hozza az orfikusok példáját, utal az ószövetségben még a hellén hatás előtt megjelenő sajátos lélek-fogalomra, mely nem az egész embert jelenti, valamint az ősegyház hitére is, amely nem a platóni befolyás nyomán dolgozta ki az antropológiát, jóllehet később jótékonyan hatott rá – segített kivédeni a fideizmus veszélyét –, hanem „inkább az ítélet eszméjéből kiindulva

65 ZIEGENAUS, A. (2008), 111.

66 ZIEGENAUS, A. (2008), uo.

67 ZIEGENAUS, A. (2008), 112.

ismerte fel egy az azonosságot hordozó létező továbbélésének szükségességét”⁶⁸.

A „lélek” apologétái között említi G. Haefnert és J. Piepert, utal az agykutatás eredményeire, sőt még az emberiség mintegy felének reinkarnáció hitével is igyekszik kifejezésre juttatni elkötelezettségét a lélek halhatatlansága mellett.

68 ZIEGENAUS, A. (2008), uo.

η) XVI. Benedek szintézise

Amint az az eddigiekből már kiderült, Ratzinger minden törekvését latba vetve igyekszik rehabilitálni az utóbbi időben meglehetősen tekintélycsorbuláson átesett „lélek” fogalmat, és a monizmus csapdájának elkerülésével kísérel meg a hozzátapadt dualisztikus jelentésárnyalat lehántását.

Mindenekelőtt a fenti próbálkozások lehetetlen voltára hívja fel a figyelmet. Igyekszik megérteni az „antidualista” törekvések logikai hátterét, de lép-ten-nyomon egyenetlenségekbe, sőt komoly ellentmondásokba ütközik. Az újítók célja az, hogy egyszer s mindenkorra megtisztítsák a kizárólag biblikusnak tartott hitet a hellenista befolyástól. Szerintük főként az igazi ellenséget a filozófiai dualizmust kell száműzni, mely bevezette a bibliaidegen lélekfogalmat és ezzel kettévágta az egy és oszthatatlan embert, noha annak egységét a modern tudomány is hangsúlyozza. Csakhogy ezzel az a probléma – amint arra Ratzinger rámutat –, hogy mihelyt úgy látszik, sikerült kiküszöbölni egy problémát, már amennyiben a lélekfogalom ténylegesen problémának veendő, úgy továbbiak jönnek, sőt esetlegesen sokkal aggasztóbbak, mint a kiindulási.⁶⁹ Ha elvetjük a testet túlélő halhatatlan lélek tanát, akkor mégis hogy viszonyuljunk a feltámadáshoz? Mit tartsunk a halálról? Mi is történik halál s feltámadás közt? Ha nincs lélek, mi biztosítja a folytonosságot, az azonosságot a megboldogult és a feltámadott között? Mert ha semmi, akkor voltaképpen ki támad fel? Amennyiben az adott személy maradéktalanul elpusztult, akkor a feltámadás egy új ember semmiből való megteremtését jelenti, ebben az esetben pedig nem mondható, hogy meghalt és feltámadott azonos lenne.⁷⁰

Ezen súlyos problémák kiküszöbölésének valójában két metódusa lenne: (1.) vagy elfogadják, hogy az emberben mégis van valami, ami a halált túlélve

69 Vö. RATZINGER, J. (1972), 357.

70 Vö. RATZINGER, J. (1972), 358.

biztosítja az azonosságot; (2.) illetve az idő bevett fogalmát kell úgy megváltoztatni, hogy a lélek beiktatása elkerülhető legyen egy esetleges más idősíkon való azonnali feltámadás tételezésével. Az időfogalomnak ez a fajta doktriner és szubjektív átértelmezése nagyon művi és egyáltalán nem magától értetődő. De mivel más lehetőség nincs, a hellenista lélekfogalom pedig elfogadhatatlan, nem marad más mint ez. A katolikus teológusok között az *Assumptio* dogmával kapcsolatosan került a kérdés a figyelem fókuszába. És mivel meglehetősen olcsó megoldást kínált az amúgy kevésbé érthető hittitok megközelítéséhez, aránylag gyorsan elfogadottá vált.⁷¹ Arról van szó, hogy a történelmi idő, valamint a feltámadás végső ideje, mint örök jelen, nem folyamatos egymásutániségben értelmezendők, hanem mintegy párhuzamosan, együttlétező (koegzisztens)⁷² valóságokként. Ennek fényében a Boldogságos Szűz Mária mennybevétele nem elővételezi a történelem végét, mintegy kiváltságképpen, hanem az elmélet belső logikája alapján, az „elszenderülés” által természetes módon átkerül az időnélküliségbe, azaz az örökkévaló jelenbe. Itt egy szempillantás alatt átéli a történelem végét és így rögtön fel is támad. Persze ezzel az időelképzeléssel nemcsak az a baj, hogy súlytalanná teszi a történelmi idő fogalmát, hanem sokkal inkább egy nem elhanyagolható aporia keletkezése, miután nem számolnak kellőképpen az elhunyt földi testének valóságával, amikor azzal „egy időben” már a feltámadott testet is feltételezi. Továbbá ennél is bajosabb a kontinuitás hiánya az elhunyt és a feltámadott személy között. Ha mégis van valami, amit annak nevezhetnénk, akkor az tulajdonképpen micsoda, ha a testek között nincs átjárás, lélek pedig nem létezik.⁷³

A történelmi idő illetve az állítólagos „örök jelen” viszonya, amelybe a halál után kerül az elhunytnak valamely része, vagy a teljes egész ember, továb-

71 Vö. RATZINGER, J. (1972), 359.

72 Vö. RATZINGER, J. (1972), 359.

73 Vö. RATZINGER, J. (1972), 359.

bi feszültségeket is eredményez. Akik ezt a két fogalmat alkalmazzák ugyanis, azokat teljesen ellentétesen kezelik, oly módon, hogy noha mindkettő valamely „idő”-re vonatkozik, még sincs köztük semmi kapcsolatiság. Sőt átmenet sem. Egy a valóságos kronológiával párhuzamosan alkalmazott örök jelent feltételezése azt jelentené, hogy a történelem már le van játszva előre, mert ha az örök jelen valóban az, aminek tartják, akkor ott genezistől a parúziáig minden történelmi esemény szerepel. Így megszűnne az emberi döntések szabadsága és végzetszerűsége, sőt az egész teremtett világ mintegy játék csatatérre silányulna. További bonyodalmakat okoz elvi értelemben az úgynevezett halálközeli állapot, vagy egy előzetesen meghalt újraélesztésének kérdése. Ő, eszerint az elmélet szerint már betekintést nyert a befejezett történelembé, ennek ellenére a földre visszatérve meg kell „újra” élnie azokat az eseményeket, amelyek befejezettségéről előzetesen meggyőződhetett. Ez pedig már nagyon erősen közelít az időparadoxon problematikájához, ha ugyan el nem éri azt. Ratzinger ezt az elméletet ebben a végiggondolt kisarkított állapotában „rossz platonizmusnak” nevezi, ráadásul olyannak, amit „Platón és a platonikusok sohasem ismertek”⁷⁴.

Ezen problémák kiküszöbölésére szerinte nincs lehetőség, mindazonáltal a szentágostoni kettős időfogalom alkalmazását javasolja az örökkévalóság megközelítésére, mely, mint írja, sokkal emberibb, mint a csaknem kizárólagosan a lélekellenesség kényszere szülte fent elemzett modell. Még ha analóg értelemben is, de sokkal reálisabb képet ad egy számunkra megragadhatatlan világról. Augustinus az időt a görög nyelvben használatos *kronosz-kairosz* időfogalmak mintájára hasonlóan kettős természetűnek írja le: fizikai időként, ami egy objektív, egyirányú, folyamatos, megismételhetetlen jelenség, illetőleg úgynevezett emberi időként, amely az előzővel szemben szubjektív, nem homogén, „időn kívüli”, azaz másképp méri az időt, függetlenül attól, hogy az egyes emlékszakaszok a kronológiai időfolyamban éppen hol vagy milyen terjedelemben

74 RATZINGER, J. (1972), 361.

helyezkednek el. Az ebben a szubjektív „időben” megvalósuló „jelen” lenne Ratzinger szerint az örökkévalóság analógiája:

„Nemcsak a naptár határozza meg, hogy mit jelent az ember számára a «jelen», hanem sokkal inkább a szellem feszültsége és a valóságnak az a metszete, amelyet jelenként, most érvényesülő maként fog fel. Ebbe a jelenbe beletartoznak az ember reményei és félelmei, tehát a kronológiai jövő; hűsége és hállája, tehát a kronológiai múlt. A «jelen» ebben az értelemben szigorúan vett antropológiai jelenség, emberenként különböző, ugyanakkor a fizikai idő csak időpillanatokot ismer. Ágoston az antropológiai jelennek ezt a sajátos jelenségét az «emlékezet» fogalmával kísérelte meg körülírni: Az emlékezet fogja egybe a kronológiai tegnappal és az emberi múlt követő holnappal azt a metszetét, amelyet az életbevágó döntéseim határoznak meg. Ebben az antropológiai időben nem érvényes egyrészt a fizikai folyamat megismételhetősége, másrészt pedig a feltétlen elmúltság. Az emberi cselekmények egyrészt tulajdonképpen nem ismételhetők meg, amint meghatározott mozgásokat mindenkor újra elő lehet idézni, másrészt nem is múlnak el egyszerűen, hanem «megmaradnak»: a szeretet aktusa, a megtalált igazság lényegében megmarad; emberi tapasztalataim valóság részei élő valóságomnak. Annak az öntudatnak a jelenvalósága, amely az elmúltat az emlékezés májába tudja emelni, lehetővé teszi az «örökkévalóság» elképzelését: tiszta memória, amely a világ változatos mozgását annak egészében és ugyanakkor a részleteket jellemző minőségében valamint időpontjaiban a teremtő tudat jelenében fogja össze.”⁷⁵

Itt tehát arról van szó, hogy az örökkévalóság és a fizikai idő közötti különbséget nem kontradiktórius ellentétként kell felfogni, mert így az örökkévalóság egy tökéletes fikció marad, melyet sem cáfolni sem megerősíteni nem lehet. Mindamellet nem is ésszerű. Persze, ahol a szellemi lélek kiiktatása az egyedüli szempont, ott nyilván lesznek efféle ésszerűtlenségek. Augustinus mo-

75 RATZINGER, J. (1972), 360.

dellje sokkal meggyőzőbb, vagyis a túlvilágot minőségi jelenként értelmezni, ahol a súlypontokat nem az időmennyiség szempontja helyezi el, hanem az érték, pontosabban a szubjektív értékelés. Láttuk, hogy Ágoston szerint ennek a minőségi időnek a legjobb szimbóluma a memória, amelyben úgy válik időtlené a múlt a jelen és a jövő valamint minden átélt momentum, hogy az nem értelmezhetetlen, vagyis nem ellentétes az időtapasztalattal, ugyanakkor mégis kiszakad a fizikai *kronosz*ból és így válik véglegessé, örökkévalóvá. E két világ kapcsolata tehát nem szűnik meg, ennél fogva a meghalt sem kerül át egy fiktív örök jelenbe, ahol már megtörtént minden esemény a történelem utolsó napjával bezárólag, ezáltal megmarad a földi életfolyam drámai befejezetlensége.⁷⁶

A fenti eszme-futtatás világossá teszi, hogy az új megoldások irányába nem egy pusztán elvi, természet és hagyományidegen elképzelés mentén kell elindulni, hanem a hagyomány megértése után egy azzal nem ellenkező új konstrukció kidolgozásával. Ratzinger egész életműve a „folytonosság hermeneutikája” gyümölcsének minősíthető, ahogy itt is ezen metodika fényében jár el.

Ezen bevezető után tér rá mondanivalójának lényegére. Elismeri, hogy a lélekfogalom, abban a letisztult formájában, amellyel később a skolasztika dolgozott és amely bekerült a katolikus dogmatikába is, csak késéssel lett a Szent-hagyomány része. Az is igaz, hogy a görög filozófiai gondolkodás nélkül ez nem történhetett volna meg. Kétségtelen ugyanakkor, hogy ennek a kölcsönhatásnak a kezdete jóval korábbi, egészen a bibliai időkre nyúlik vissza. Ezen a ponton megint csak kitapintható az újítási kísérletek doktriner metodikája. Tudniillik az egész Földközi-tenger vidéke a hellenizmus hatása alatt állt már III. Alexandrosz, azaz Nagy Sándor (Kr. e. 356–323) óta. Talán nem véletlen, hogy a héber nyelvű Ószövetségi Szentírás hellenista jellegű bölcsességi könyvekkel kibővített ógörög fordítása (*Septuaginta*) is ebben az időszakban keletkezett. Ennél a nyilvánvaló ténynél fogva igen nehéz lenne azt állítani, hogy a görög

76 Vö. RATZINGER, J. (1972), 361.

bölcséleti befolyás későbbi torzulás eredménye a tisztán héber-bibliai hatást magánviselő kereszténységen.

A nyugalmazott pápa ezután rámutat, hogy egy halhatatlan emberi „rész” „közbülső helyen”⁷⁷ megvalósuló továbbélésének a hite a szó szoros értelmében nem idegen, akár hellén akár más befolyás, mivel az ószövetségi zsidó elképzelés már tudott a halál utáni illetén továbbélésről. Az ókeresztény meggyőződés őrizte ezt a folytonosságot, csak a korábbi hitet oly módon alakította át, hogy többé már nem „Ábrahám kebele” (vö. Lk 16,19-29) az üdvösség „helye”, hanem maga a feltámadott Úr Jézus Krisztus (vö. Fil 1,23).⁷⁸ Majd mindezek után így összegez: „Így alakult ki a feltámadott Úrra vonatkoztatva annak az életnek a tudata, amelyet az ember már a test halálakor és a világ jövőjének végleges beteljesülése előtt ajándékba kap. Így tűnt ki, hogy az ember a testi létezését meghaladó folytonossággal és azonossággal bír, akármennyire is a testében él a páratlan és osztatlan teremtmény.”⁷⁹ Eszerint a megállapítás szerint az eredeti hitletéteménytől nem volt idegen az úgynevezett „közbülső helynek” az elképzelése, ahol, illetőleg amely állapotban az illető elhunyt a feltámadása előtt tartózkodik.

Persze itt nemcsak ennek az állapotnak a tisztázása lényeges, hanem annak a valaminek is, amely túléli az emberből a test halálát és amely a folytonosság hordozójaként várakozik a testi feltámadásra. Erre vonatkozóan Ratzinger utal rá, hogy már földi életünk során van bennünk valami testen túli, hiszen testünk molekuláris szerkezete időközönként teljesen kicserélődik.⁸⁰ Ezt a valamit,

77 RATZINGER, J. (1972), 362.

78 Vö. RATZINGER, J. (1972), 362.

79 RATZINGER, J. (1972), 362-363. Hasonlóan fogalmaz SZABÓ, F., S.J., *Az ember és világa*, Róma, 1974., 191.

80 Vö. RATZINGER, J. (1972), 363. Megjegyezzük, hogy ez az érv nem helytálló, mert nem tesz különbséget a szellemi lélekrésszel rendelkező ember és az azzal nem rendelkező állat között. Az állatban is kicserélődnek a molekulák idővel, mégsem lehet ezt a pusz-

amely a „folytatódó egzisztencia”⁸¹ hordozója, a túlvilági élet reményével szoktunk jelölni. Ha az ember énje halála előtt ugyanaz mint halála után, vagyis az a személy, aki meghal megegyezik a feltámadottal, akkor miért ne lehetne ezt a relációt a hagyományos lélek szóval jelölni? – teszi föl a kérdést újra és újra.

Ratzinger az ember transzcendens folytonossága melletti „azonosságára” is rámutat, ez pedig nem gyökerezhet a testben, hiszen annak alkotóelemei rendszeresen változnak. A lélek fogalmának görög előtörténetével kapcsolatban nemcsak azt állapítja meg – amint láttuk –, hogy ez nem volt teljesen idegen az újszövetségi gondolkodásmódtól, hanem, ami szintén nem elhanyagolható körülmény, magának a szónak a dualisztikus terheltsége sem áll egyedül a keresztény eszmetörténetben, tudniillik ott van a *Logosz* vagy a *Deus* terminus is, melyeket a kereszténység minden gond és áthallás nélkül tudott integrálni annak ellenére, hogy korábban ezek is eltérő tartalmat hordoztak. Tartalomra való tekintet nélkül ugyanis nagyrészt a lélek szó iránti ellenszenv áll az új kísérletek hátterében.

Figyelemreméltó tény Ratzinger szintézisében, hogy főként a szenttamási hagyományra támaszkodik. Tamást ki is emeli a teológiatörténet nagyjai közül, és az ő munkásságához köti a lélekfogalom végleges megtisztítását nemcsak a platóni dualizmustól, de bizonyos értelemben még Arisztotelész nézeteihez képest is⁸² – ez utóbbi szempont sokak számára feltehetően a meglepetés erejével hat. Tisztában van ugyanis az arisztotelizmusra hajló újszolasztika merevségé-

tulását túlélő lélek bizonyosságának venni, hiszen a keresztény felfogás szerint az állat léte maradéktalanul megszűnik a halállal. Ez az érv csak a test formája melletti argumentációként fogadható el, mely, vagyis a forma, ugyan szellemi valóság, de csak az ember esetében szubszisztens, azaz csak az ember lelke képes önálló test nélküli létre. Erről később lesz szó. Az állat esetében a test formája, annak „lelke” anyaghoz kötött, így nem éli túl a testi halált.

81 RATZINGER, J. (1972), 363.

82 RATZINGER, J. (1972), 363.

vel és nehézségeivel, vagyis a dologi szemlélet dominanciájával a biblikus irányultság nyomán egyre inkább teret hódító perszonális-egzisztenciális elvárásokkal szemben, ami pedig nem kis mértékben eredményezte napjaink teológiájában a középkori metafizika és nyomában Tamás irányában tanúsított bizalmatlanságot. Ezt ő indokolatlan magatartásnak tartja, hiszen Tamás nézeteit részint nem lehet minden további nélkül azonosítani a kései iskolás teológia felfogásával, másrészt az új kísérletek sem hibátlanok, sőt általában bonyolultabbak és sérülékenyebbek a hagyományos modellnél.⁸³

Ratzinger a lélek fogalmának kérdésében ragaszkodik tehát a hagyományos tomista értelmezéshez, azzal a kiegészítéssel, hogy rámutat az *anima* szó szubsztanciális tartalmának „dialogikus-perszonális” horizontjára, vagyis a dologi felfogás kiigazítását nem az ontológia végleges elutasítása mentén képzelel el, ahogy azt ma egyes „haladó” teológusok teszik, hanem egy régi-új ontológia kidolgozásával.⁸⁴ Ratzinger módszere azért nem nevezhető teljességgel újnak, mert a szenttamási teológia lehetőséget nyújt egy illetén megközelítésre, más szóval észre kell venni Tamás teológiája és az arisztotelizmus szignifikáns tartalmi különbözőségét és erre épp maga Ratzinger mutat rá.⁸⁵ Nagyon úgy tűnik tehát, hogy a szenttamási teológián nem fog az idő, sőt Ratzinger interpretációjában mára különösen is időszerűvé vált az Angyali Doktor tanítása, tekintve hogy Joseph Ratzinger időközben Szent Péter székét is elfoglalta.

83 Közbevetőleg meg kell jegyezni, hogy Greshake – noha több helyütt bírálja azt – éppúgy Szent Tamásra vezeti vissza elképzelését mint Ratzinger.

84 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 150. k.

85 RATZINGER, J. (1972), 363.

2.) Bölcsellettörténeti előzmények

a) Platón és a szellemi lélek fölfedezése

α) Hasznos dualizmus

Arisztotelész a *De Anima* első könyvében áttekinti a preszókratikusok tanítását a lélekről, és ebből világosan látszik, hogy a Szókratészt megelőző görög gondolkodók a maga teljességében nem voltak még képesek az anyag-szellem distinkcióra, így az emberi lelket is különféle „őselemekre”, „atomokra” vezették vissza.⁸⁶ A görög filozófiában Platónnál tűnik föl először a világot két alapvető princípiumra, anyagra és szellemre visszavezető metafizikai dualizmus és ebből kifolyólag az emberi léleknek a közgondolkodásban máig ható ismeretelméleti definíciója, a halhatatlanság hitével együtt természetesen, mert e kettő – a szellemi lélek illetve a halhatatlanság – szorosan összetartozik. Hans Meyer klasszikus tanulmányában így foglalja össze lélekbölcséleti jelentőségét:

„Platón világnézete sokkal jobban érdeklődik a lélek iránt, mint bármelyik másik filozófus. Platón filozófiájáról beszélni főleg azt jelenti, hogy a lélekről beszélni. Bölcselőnk világnézetén végighúzódik a lélek értékéért folytatott harc és a lélek üdvösségén töprengő gond. A lelket megérteni Platónnak annyi, mint megérteni a szellemi életet, s általában az egész emberi életet.”⁸⁷

Fontos látni, hogy Platón egész világa a kettősségre épült. Volt ebben némi profetikus, költői radikalizmus, mely nem érte be a jó és rossz valamely ará-

86 Aquinói Szent Tamás is hasonlóan fogalmaz: „antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant” *STh I* q. 75 a. 3. Vö. *STh I* q. 75 a. 1.

87 MEYER, H., *Geschichte der alten Philosophie*, Kosel & Pustet, Munchen, 1925, 172. (Halasy-Nagy József fordítása)

nyú elegyéből összeálló, kompromisszumokra épülő világgal, melyben az ember lemond álmairól. Arról a titkos vágyáról, hogy valaha is megtalálja a tiszta jóságot és igazságot, mely létének valódi Forrása. Ebben az értelemben a „lélek” keresése számára a tiszta igazság, a romlatlan világ utáni vágyból fakadt és nyilván idealista túlzásai is ugyanezen okokra vezethetők vissza. Dualizmusa tehát elsődlegesen morális kettősséget jelent és ez talán minden hátrányánál nagyobb pozitívum. Tagadhatatlan, hogy Platón nem hozott létre végleges rendszert. De miért is lett volna ez feladata? A középkori summákhoz szükség volt még a kinyilatkoztatás megvilágosító és egységesítő hatására. Érdeme, hogy a jó világot kérelhetetlenül elválasztotta a rossztól, a szellemet az anyagtól, megteremtve ezzel egy minőségi szintézis lehetőségét. Ez tulajdonképpen nagyvonalú, úgyszólván bátor mentalitásra vall, ami műveiből más vonatkozásban is kiolvasható. Nem törekedve teljes gondolati homogenitásra, nem belekényszerítve gondolatait valamely egységes rendszer Prokrusztész-ágyába. Inkább követte költői intuícióit, szélesre tárva ezzel a további kutatás kapuját.

A mai teológiában Platón dualisztikus rendszerének hátrányai mellett nemigen szoktak rámutatni ismeretelméletének e korszakalkotó jelentőségére. Nem tudni mit tartana a filozófia vagy a teológia Platónról, a szellemről, a dualizmusról, ha az első keresztény évezredben nem az újplatonikusok hatása érvényesül. Nézetem szerint az a tény, hogy Platón felfedezte az anyagtalan szellemi létmódot nagyobb jelentőségű mint dualizmusának negatív hatása, ami jobbra a későbbi keresztény adaptációnak köszönhető.

β) A lélek „részei”

Platón úgy tartotta, hogy a lélek (*psükhé*) a testtől elkülöníthető, önmagában megálló, teljes egész lételev, hiszen a platóni terminológiában a lélek meghatározásaként használt „önmagát mozgató mozgás”⁸⁸ jelenti egyrészt a lélek testtől való függetlenségét, sőt elsődlegességét és halhatatlanságát is. A lélek Platónnál három részre tagozódik: értelmes lélekre (*to logisztikon*), a harag lelkére (*to thümoideasz*) és a vágy lelkére (*to epithüimétikon*). A három közül az első és legnemesebb lélekrész a *logisztikon*, mely csak az ember sajátja, az állatokban tehát a másik kettővel szemben nincs meg⁸⁹.

Platón pszichológiája mindazonáltal kissé homályos. F. Copleston⁹⁰ a „részekre” vonatkozóan egyfelől problematikusnak tartja, ha ezt a tagozódást materiális értelemben képzelnénk el – noha a görög *merosz* szó használata erre utal –, mintha a lélek részekből tevődne össze, hiszen Platón máskülönben a lélek egyszerűségét hangsúlyozza. A *merosz* kifejezés *Az Állam*, 444b-ben fordul elő az alábbi a szövegekörnyezetben: „[...] ez minden bizonynal a lélek ama három részének a viszálykodása [...]”. Ugyanakkor a „részekre” vonatkozólag másutt Platón az *eidosz*-t használja, mely formát, funkciót vagy különleges sajátosságot jelent. Ezért nagy valószínűséggel csak analóg értelemben tükrözi a *merosz* a voltaképpen használni kívánt *eidosz* jelentéstartalmát, ami pedig arra utal, hogy a részek idézőjelbe helyezése indokolt.⁹¹

Copleston meglátása szerint tehát inkább logikai értelemben, funkcionálisan, formailag különülnek el az egyes lélekrészek. Másfelől viszont az látszik valószínűnek, hogy az egyes részek között tényleges különbséget kell vélelmez-

88 *Törvények*, 895e

89 Vö. COPLESTON, F., S.J., „Greece and Rome”, in *A History of Philosophy*, vol. I., Doubleday, New York, (1962) 1993., 208.

90 COPLESTON, F. (1993/I), 208-210.

91 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 208.

nünk, mert Platón a halhatatlanságot csak az értelmes lélekről állítja⁹², a többi rész a testtel együtt véleménye szerint megsemmisül. A *Phaidón*-ból is úgy tűnik, hogy az egyszerűség csak az értelmes részre vonatkozik⁹³, az *Állam* és a *Phaidrosz* bizonyos részei viszont arra engednek következtetni, hogy a lélek a maga teljes egészében egyszerű és halhatatlan⁹⁴. Copleston nem tartja kizártnak, hogy a teljes lélek romolhatatlansága is implikálható a platóni rendszerbe, ugyanakkor tisztában van vele, hogy erre döntő bizonyíték nincs, így végül az általános felfogással összhangban csak a *logisztikon* halhatatlansága mellett foglal állást.⁹⁵

92 *Timaios*, 41c – 42d; 69c. A *Timaios* „antropológiája” szerint lényeges különbség van a halhatatlan, értelmes lélekrész illetőleg a másik két halandó réteg és a test között. Az előbbi – Platón szerint – a Démiurgosz ugyanis a Világ-lélekkel homogén „alapanyagból” alkotta meg, míg az alábbvaló utóbbiak a négy őselemből kevertettek össze. Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 210.

93 Vö. *Phaidón*, 80b – c

94 „A lélek a maga egészében halhatatlan.” *Phaidrosz*, 245c. Az *Állam*, 608d. Copleston szerint a lélek halál után megőrzött emlékezete (vö. Az *Állam*, 615a) is ezt a feltételezést valószínűsíti. Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 209.

95 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 209. 211.

γ) A *logisztikon* halhatatlanságának érvei

Halasy-Nagy József Platón romolhatatlanság mellett szóló bizonyítékait három csoportra osztja⁹⁶:

1.) Az első, részben az ideák és az igazság örök világából következik, melyek szemléletében a lélek a földi létet megelőzően időzik: „[n]emde, ha az igazság mindig megvan a lélekben, míg mi léteünk, akkor a lélek halhatatlan [...]?”⁹⁷ Mivel pedig az anyagba zártság a lélek számára egyet jelent a lekorlátozottsággal, hiszen büntetés az anyaggal való kölcsönhatás, így kézenfekvő, hogy a halál után épp olyan szellemi életnek kell következnie, mint amelyben a léleknek a földi lét előtt része volt. Egyáltalán, a lélek igazi közege az örök szellemi létezés a tiszta igazság világában, mely összefüggésben az anyagi létmód elhanyagolható: „Azt mondják ugyanis, hogy az ember lelke halhatatlan, s hol bevégezi életét, amit meghalásnak neveznek, hol pedig újjászületik, de soha nem pusztul el”⁹⁸. Ez az idézet Hérakleitosz filozófiájából merít, aki szerint minden dolog alapja a ciklikus változás. Élet és halál váltakozik, mint minden más ellentét az életben. Itt az argumentáció lényege a ciklikusság, amely kiegészítőleg igazolja, hogy az amúgy is az ideákkal kölcsönhatásban lévő lélek halhatatlansága úgy valósulhat meg, ha túléli mindazt a változást, amelyre ez a világ épül. Kecskés Pál szerint⁹⁹ Platón nevelője, egy bizonyos Kratülosz, Hérakleitosz legtehetségesebb követője volt, így hatása egyértelmű.

2.) A második a lélek egyszerűségéből indul ki (vagyis abból, hogy nem összetett – legalábbis a *logisztikon*). Empedoklészre utalva ehhez még hozzáteszi, hogy a megismerésben szükségyszerű, hogy a megismerő és az általa megis-

96 Vö. HALASY-NAGY, J., *Az antik filozófia*, Quintus, Szeged, 2011., 140.

97 *Menón*, 81b

98 *Menón*, 86ab

99 Vö. KECSKÉS, P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat, Budapest, 1943., 67.

mert tárgy valamiképpen azonos természetű legyen. Mivel pedig a lélek az örök ideák szemlélésére van megalkotva, szükségszerű, hogy hozzájuk hasonlóan maga is örök életű legyen.

3.) Végül arra utal, hogy a lélek lényegét tekintve élet és így a halált éppoly kevésbé fogadhatja be, mint például a fekete a fehéret. Mert ha a fekete befogadná a fehéret, nem lehetne többé feketének nevezni. Ennek analógiájára a lelket sem lehetne léleknek nevezni, ha befogadná a halált. Bár megjegyzendő, hogy ez az érvelése nem helytálló, mert abból indul ki, amit bizonyítani akar; hogy tudniillik a léleknek örök élete van.

Tanulságos Copleston eszmefuttatása is Platónnak a lélek halhatatlansága melletti bizonyítékairól¹⁰⁰, valamint ezek kapcsán annak a kérdésnek a latolgatása, hogy ez a halhatatlanság a lélek személytelen túlélését jelenti-e, egyfajta nirvánát, vagy személyes folytonosságot a földi életet élő illetve a testből eltávozott lélek között. Copleston szerint Platón rendszerének ellentmondásossága miatt ebben a kérdésben sem lehet világosan látni, hiszen a *Phaidón* és a *Gorgiasz* művek egyrészt azt a benyomást keltik, hogy Platón a lélek személyes halhatatlanságát vallotta, míg a filozófus halhatatlanság melletti bizonyítékaiból ez a felfogás egyáltalán nem következik.¹⁰¹

Meg kell állapítani azonban, hogy Platón filozófiai tanítása a szó átvitt értelmében nem feltétlenül nevezhető ellentmondásosnak, noha valóban nem homogén. Legalábbis ez nem jelent hiányosságot. A nagy filozófus egyszerűen nem lépett fel a későbbi iskolákra jellemző metodikai igényekkel. Nem zavarta, ha művei között bizonyos kérdések tekintetében esetenként kontradiktórius ellentmondások feszültek. Ezeket nem akarta mindenáron kisimítani.

100 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 212-214.

101 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 214-215.

δ) Richard Bett megközelítése

Richard Bett Platón-szakértő nagyszerű tanulmányában¹⁰² igyekszik görcső alá venni a lélek platóni elképzelését, csoportosítva az egyes műveket részint tartalmuk részint keletkezési időpontjuk szerint. Bett modelle némileg különbözik Coplestonétól, ami tekintetbe véve a platóni rendszer inkább művészi mint szorosan racionális természetét, nem is rendkívüli. Bett Platón műveit időrendbe állítja és két tartalmi tekintetben élesen elkülöníthető csoportot állít fel, a dialógusok egyik részét a korai, másik részét a kései írások közé helyezve. A korpusz mintegy középpontjában a *Phaidrosz* foglal helyet, melynek tanítását ennél fogva irányadónak veszi, jóllehet megállapítja róla, hogy nem lehet úgynevezett közbülső álláspontnak nevezni.

Nos a *Phaidrosz* pszichológiája szerint – amint fentebb már utaltunk rá – a lélek tagozatlan azaz egyszerű, vagyis nem figyelhető meg benne a korábbi művekre jellemző hármas felosztás, másrészt pedig halhatatlan, mert önmaga által van mozgásban:

„A mozgás kezdete tehát az, ami önmagát mozgatja. Ez pedig sem el nem pusztulhat, sem nem keletkezhet, különben az egész világ és minden keletkezés összedőlne és megállna, és többé nem volna honnan mozgásba jönnie és keletkeznie. Minthogy tehát halhatatlannak bizonyult az, ami önmagát mozgatja, nem vall szégyent az, aki ebben találja a lélek lényegét és fogalmát. mert minden test, amelynek mozgása kívülről származik, lélektelen. Ellenben lelkes az, amelynek belülről, önmagából ered a mozgása; éppen ez a lélek természete. Ha pedig ez így van, vagyis az önmagát mozgató nem más, mint a lélek, akkor szükségképpen keletkezés nélkül való és halhatatlan a lélek.”¹⁰³

102 BETT, R., „Immortality and the Nature of the Soul in the «Phaedrus»” in *Phronesis, A Journal for Ancient Philosophy*, Vol. 31, No. 1 (1986), 1-26.

103 *Phaidrosz*, 245de

Platón fenti megfogalmazásából látjuk, hogy az önmagát mozgató entitás vagyis a lélek egyrészt halhatatlan, másrészt létet ad minden lélek nélküli (*apsükhon*) testnek. Ugyanakkor ebből a szövegből az is egyértelmű, hogy itt lélek alatt nem egyedi létezőt kell érteni, hanem egy princípiumot, amely lényegét tekintve az élet elsődleges lételve, tehát természetét tekintve valamiféle világ-*lelket*. Bett ennek kapcsán megállapítja¹⁰⁴, hogy Platón a *pszükhé*-t mintegy gyűjtőfogalomként használja, miként például a víz vagy az elektromosság szavak alatt úgy egyedi mint általános valóságokat is értünk. Vagyis itt Platón nem a lélek egyedi vagy univerzális természete közötti különbség érdekli, hanem, amint a fenti címbe is utaltunk rá, annak megállapítása, hogy a világ halhatatlan szellemi alapokra épül, amely nemcsak kívül áll az anyagi világon, hanem az anyag létesítő oka, annak éltető lételve. Ezt támasztja alá magának a szónak a használata. Platón szövegeiben mindig határozott névelő nélkül áll, ami arra utal, hogy a lélekről, mint dologról, mint elvről beszél anélkül, hogy pontosítaná mit is ért annak természetén.¹⁰⁵

Említettük, hogy Bett keletkezési időrend szerint két csoportot különít el, melyek egyikéhez a korai, másikához a későbbi dialógusokat sorolja. A lélekfogalom értelmezése tekintetében is megtartja ezt a csoportosítást, és azt állítja, hogy a *Phaidrosz*, a *Szofista* és a *Törvények* a fentebbi értelemben beszélnek a lélekről, míg az *Állam* és a *Phaidón* ettől teljesen eltérő módon a halhatatlanság vagyis az önmagától való létezés feltételeként a változatlanságot jelölik meg. Ezenkívül a lélek hármas tagozódása is ezekben a művekben kerül kifejezésre.

Platón megfejthetetlen inhomogenitására jó példa a *Timaios*, amely jóllehet kései műnek számít, mégis számos ponton – így a lélek értelmezésének viszonylatában is – közelebb áll az említett korai művekhez, mint a későbbiek-

104 Vö. BETT, R. (1986), 12-13.

105 Vö. BETT, R. (1986), 14.

hez.¹⁰⁶ Például a *Timaios*ban alkalmazza Platón a létezés változatlanságként való leírását, a lélek hármass felosztását, és a *Phaidrosz*sal ellentétben itt csak az értelmes lélekrész halhatatlan. További eltérés a kései művekhez képest, hogy a *Törvények*ben a mozgásokhoz vagyis az örök dolgokhoz sorolt lélektulajdonságok itt a halandó lélekrészek sajátjai.

Bett végül kifejezésre juttatja, hogy Platón életművében két különböző álláspont figyelhető meg, amelyek között nincs kapcsolat. Titok marad, hogy ezeket a nagy filozófus hogyan képzelte valamiféle, legalábbis laza egységbe fogni. Bett így elveti azt a teóriát is, mely szerint lenne átmenet az egyes elképzelések között, következésképp bármelyiket vagy egy megfogalmazható eredőt, konszenzust lehetne Platón egyetlen álláspontjának tekinteni.

Bett felfogásának szinte ellenpontja a szintetizáló Halasy-Nagy József, aki nem lát Platónnál gondolati egyenetlenséget, még kevésbé ellentmondásosságot. Amúgy meggyőző módon oldja meg a Bett által megfejthetetlennek tartott rejtélyt, nevesítve Platón gondolati fejlődését, sőt visszavezetve azt egészen az orfisztikus hagyományig. Nézete szerint a szellem kiemelése az anyagvilágból nem Platón találmánya; ez először a Dionüszosz-kultuszban jelenik meg, ahol a résztvevők a mámor és gyönyörérzet eksztatikus állapotában emelkedtek ki testükből, hogy a lelkük megszabadulhasson a földi béklyóktól. Platont Halasy-Nagy szerint ez indította a lélek mint önálló princípium kutatására, ennél fogva természetes, hogy a platóni korpusz is egy nagyívű tanbeli fejlődést mutat be egy olyan korszakalkotó témában, melynek kidolgozása és kifejlesztése a bölcsellettörténetben először Platónnak sikerült.¹⁰⁷

Platón műveinek lélektani szempontból történő csoportosítása nagyrészt megegyezik a Bettnél már ismertettekkel, de ahogy mondtuk, nála Platón szellemfejlődése figyelhető meg az eltérő tanításokban. Sőt Halasy-Nagy pon-

106 Vö. BETT, R. (1986), 22.

107 Vö. HALASY-NAGY, J. (2011), 138.

tosan nem is tekinti eltérő tanításnak a különböző korú művekben megfigyelhető különbségeket, hanem inkább ugyanazon lényeg más-más szempontú megközelítésének:

„Az ő tanítása is e tárgyról több változaton ment át, akárcsak egész filozófiája, de ez a téma mindig megtartotta nála központi helyzetét. A *Phaidón*ban a lélek szubsztanciális voltán van a hangsúly. Ez az a valóság, mely más, mint a test, s mely érintkezni tud azzal a láthatatlan világgal, ahonnan a test és az érzékek ki vannak zárva. E lélek számára a testtel való kapcsolat súlyos teher, bűnhődés, melyből a szabadulás megváltás. A *Phaidros* viszont a lélek funkciójára: éltető és mozgató voltára, dinamikus lényegére mutat rá (245c), s ezzel kapcsolatban az előbb még egységesnek látott szubsztancia részekre tagolódik, melyek a *Timaios*ban szinte teljes elkülönüléshez jutnak. A *Theaitétos*ban pedig úgy találkozunk a lélekkel, mint a személyességnek, az öntudatnak kifejezőjével. Láthatjuk tehát, hogy Platón felfogása a lélek szubsztanciális hitétől a funkcionális felfogás felé fejlődik. A *Theaitétos*ban már teljesen lehull róla mindaz, amit a lélek mitikus képzele jelent s az ének, a tudat egységének és egész voltának kérdésévé alakul át.”¹⁰⁸

Összefoglalva így azt mondhatjuk, hogy a görög filozófiában Platónnál jelenik meg először a szellem, mint a valóság anyagtól élesen elkülöníthető része és a valóság halhatatlan lételve. Hogy Platón halhatatlannak képzelte a lelket, az vitán felül áll. Bár, hogy ez a lélek egyedi, világlélek vagy pusztán egy lételv, illetőleg, hogy a halhatatlanság oka a mozgás vagy épp ellenkezőleg a változatlanság, nos erre vonatkozólag nem találunk minden kétséget kizáró fogódzót Platón írásaiban.

Még egyszer szeretném hangsúlyozni, amint azt e Platónról szóló kitérítésem elején megtettem, hogy noha az európai kultúrtörténetben a dualizmus joggal került a rendszerint negatív előjellel emlegetett filozófiai rendszerek

108 HALASY-NAGY, J. (2011), 139.

gyűjtőtégelyébe, véleményem szerint a nagy görög gondolkodó eszmei mérlege sokkal inkább pozitív mint negatív. Az igazsághoz tartozik, hogy negatív hatását az eredményezte, hogy a keresztény újplatonizmus gyümölcseként a középkori katolicizmus egyensúlya megbillent és a lélek valamint a szellem hangsúlyozása mellett az evilági élet és a testi lét megbecsülése háttérbe szorult. Ez a nyilvánvalóan negatív hatás az egyház központi szerepe miatt az egész kultúrkört átjárta. Ettől eltekintve nem lehet eléggé hangsúlyozni Platón eszmetörténeti jelentőségét. Az a tény, hogy a materiális világtól megkülönböztette a tökéletesen anyagtalan szellemi valóságot, olyannyira jelentős felfedezés, hogy az említett negatív hatás sem tudja elhomályosítani.

b) Arisztotelész platonizáló lélekértelmezése

α) A lélek szubsztanciális egysége

Arisztotelész pszichológiáját nagy vonalakban így összegezzük: A lélek (*pszükhé*), mint olyan nála is gyűjtőfogalom. Nemcsak az ember rendelkezik vele, hanem minden élő azaz „lelkes” (*empszükhon*) lény. Ezeket a lelkeket oly módon kell elgondolni, mint a geometriában a különböző síkidomok sorozatát.¹⁰⁹ A legegyszerűbb sokszög a háromszög, a további sokszögek pedig rendre tartalmazzák a korábbiakat, úgy, hogy ez fordítva nem mondható el. Vagyis a kisebb szögszámú alakzatokban semmi sem található meg a nagyobb szögszámúakból.

A lélek hármasságát átveszi mesterétől, azonban módosítja az egyes lélekrészek egymáshoz való viszonyát illetve azok tartalmát. Arisztotelész lélektanában az alábbi tagozódás figyelhető meg: vegetatív vagy tápláló lélek (*to threptikon*), ez a legalacsonyabb szint; a szenzitív vagy érzékelő lélek további hármasságú funkciója (*to aiszthétikon*, *to orektikon*, *to kinétikon kata topon*), valamint az értelmes lélekrész (*nousz*, *dianoia*), melyből az ún. értelemnek (*nousz*) még két sajátossága különíthető el: a szenvedőleges értelem (*nousz pathetikosz*) illetőleg a cselekvő értelem (*poioun*, melyet A. Aphrodisiensis nyomán a *nousz poiétikosz* terminussal szoktak említeni). A növények értelem szerint az első lélekrészt birtokolják, az állatok ezen kívül még az érzéki lélekrész három elkülöníthető aspektusát. Az ember kizárólagos sajátja ezeken kívül még a *nousz*, mely az ő esetében szintén szerves egységbe foglalja a két alsóbbrendű részt.

A tartalmi különbségeken kívül érzékelhető eltérés Platón elgondolásához képest, hogy a lélek – tagozódása ellenére – szubsztanciális egységet alkot, vagyis minden egyes élőlényben csak egyetlen lélekről beszélünk akárhány ún.

109 Vö. ROSS, D., *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, (1995) 2001, 178.

lélekrészt különítünk is el egymástól, így a Platónnál említett bizonytalanság – hogy tudniillik ténylegesen vagy csak szempont szerint választhatók el az egyes lélekrészek – itt nagyrészt megszűnik. A dualizmus kritikája figyelhető meg a tekintetben is, hogy míg Platónnál a szellemi lélek csak kényszerűségből került a testbe, tehát kívülállóként, mint utas a „járművet”¹¹⁰ (*okhéma*) úgy használja azt, illetve ennek alapján bármelyik lélek bármelyik testben szállást vehet¹¹¹, addig Arisztotelésznél a lélek és a test, mint forma és anyag, lényegi egységet alkot: a lélek a test első teljesültsége¹¹² (*entelekheia*). Ennélfogva a test és a lélek az emberben az egység két csupán logikailag elkülöníthető szempontjaként van jelen. A lélek és a test Arisztotelész értelmezésében nem két különálló princípium, vagyis egyfelől nem függetlenek egymástól, másfelől a lélek nem is büntetésből, mintegy akarata ellenére él a testben, hanem épp ellenkezőleg, mindkét rész csak a másikkal együtt képes kiteljesedni¹¹³. Az anyag Arisztotelész immanens teleológiájának értelmében cél-okára, formájára, a lélekre irányul, mint ahogy a lélek is csak a testtel, az anyaggal lesz önmagában megálló létezővé, szubsztanciává (*ouszia*).

110 Timaios, 69c

111 Arisztotelész elveti ezt a püthagoreus elméletet. Vö. *De anima*, I 3, 407b 20-26.

112 *De anima*, II 1, 412a 27.

113 *De anima*, II 2, 414a 19-20.

β) Csak a *nousz poiétikosz* halhatatlan

Arisztotelész tehát elveti Platón dualisztikus embertanát, a látszólagos egység dacára azonban egy bizonyos kettősség továbbra is megmarad rendszerében, mely épp a halhatatlanság kérdésével kapcsolatban kerül előtérbe. A Filozófus megállapítása szerint a lélek egyes részei közül csak és kizárólag az ún. cselekvő értelem a romolhatatlan¹¹⁴, az összes többi lélekrész még a szenvedőleges értelem is¹¹⁵ a testhez rendelt és így mulandó. (Meg kell jegyezni, hogy van olyan szöveghely, ahol Arisztotelész szerint az értelem egészében halhatatlan, bár itt eleve sem használja az aktív-passzív felosztást, így ebből nem következik, hogy a passzív ész halhatatlanságát is tételeznünk kéne.)¹¹⁶ Nagyon úgy tűnik tehát, hogy mind a test-lélek, mind pedig az egyes lélekrészek szubsztanciális egységének hangsúlyozása mellett a *nousz poiétikosz* mégiscsak elkülöníthető létező, hiszen ha képes túlélni magát a formált anyagot, sőt még a lényegadó forma bizonyos részeit is, akkor kénytelenek vagyunk ezt feltételezni. További nehézséget jelent a lélek pre-egzisztenciájának kérdése, tudniillik Arisztotelésznél a *nousz* a „kapun át”, vagyis kívülről¹¹⁷ (*thürrathen*) érkezik a testbe, ugyanakkor nála, szemben Platónnal, nem találunk utalást a lélek testtől független előéletére.¹¹⁸ Ez az úgynevezett aktív vagy cselekvő értelem az arisztotelészi rendszer egyik leghomályosabb része.

114 *De anima*, III 5, 430a 22-23.

115 *De anima*, III 5, 430a 25.

116 Vö. ROSS, D. (2001), 205.

117 *De generatione et corruptione*, III, 738b 27. k.

118 Vö. KECSKÉS, P. (1943), 138.

γ) David Ross mérvadónak számító értelmezése

David Ross, klasszikusnak számító Arisztotelész monográfiájában reflektál arra a vitára, hogy vajon a cselekvő értelem az adott szubsztanciához tartozik-e vagy sem. Szerinte nem tartható az a nézet, mely szerint ez a valami mintegy idegen isteni behatásként van jelen, azaz „teljesen kívülről” világít be az emberi lélekbe; tudniillik „[a]z aktív és a passzív ész megkülönböztetése a lelken belül történik”¹¹⁹ – mint mondja. Nem tartja lehetetlennek ugyanakkor, hogy isteni értelem legyen, bár nem idegen entitásként, hanem épp ellenkezőleg immanens módon az ész sajátjaként. Ezzel az elgondolással viszont az a baj, hogy a *Metafizika* istenképe maradéktalanul transzcendens, ennél fogva aligha illeszthető harmonikusan a rendszerbe egy immanens isteni létmód.¹²⁰

A cselekvő értelemről még el kell mondanunk, hogy mivel szintiszta aktualitás, az emberi megismerés folyamatában előzetes tudással rendelkezik, amely nyilvánvalóan nem a tapasztalás hozadéka, hanem mintegy *a priori* ismeret, amelyet az adott ember éppen ezért nem birtokol. Ross ezt bizonyító erejűnek látja arra nézve, hogy noha a cselekvő értelem a lélek része, mégsem az egyed sajátja, sokkal inkább valamely minden emberben megtalálható közös isteni fény.¹²¹

A lélek halhatatlanságára nézve a leginkább bajos, hogy Arisztotelész szerint a cselekvő értelem nem rendelkezik emlékezettel, így még ha túl is éli a test-lélek ember pusztulását – ami persze vitán felül áll – kérdéses, hogy nevezhető-e a meghalt egyén sajátjának a belőle fennmaradt lélekrész, ha az semmiféle benyomással nem rendelkezik, amelyet az adott illető földi élete során átélt. A kérdéses rész így szól:

119 ROSS, D. (2001), 202-203.

120 Vö. ROSS, D. (2001), 203.

121 Vö. ROSS, D. (2001), 206.

„[a] gondolkodás és az elmélkedés is attól homályosul el, hogy valami más pusztulásnak indul az emberben; a gondolkodás maga nem szenved el hatást. A gondolkodótevékenység ellenben, meg a szeretet és a gyűlölet nem az észnek, hanem az eszes lénynek mint eszes lénynek az affekciói. Ezért ha az elpusztul, se nem emlékezik, se nem szeret többé; mert nem az észnek, hanem az összetett lénynek voltak ezek tulajdonságai, amely elpusztult. Az ész viszont kétségtelenül valami isteni és nem szenved el hatást.”¹²²

Másutt így ír: „az [aktív] ész [...] lényegénél fogva működés [...], [a] potenciális pedig [...] némelykor gondolkodik, máskor meg nem”¹²³. Ez pedig arra enged következtetni, hogy Arisztotelész különbséget tesz az olykor gondolkodó, máskor nem gondolkodó emberi személy és a „lényegénél fogva működés” cselekvő értelem, mint princípium között.¹²⁴

A fenti szövegből egészen világos, hogy ha a cselekvő értelem – még ha itt az észről egészében is beszél – „nem emlékezik” illetőleg „nem szenved el hatást”, akkor nem keletkezik rajta semmiféle benyomás, amely az egyéniség hordozója vagy bizonyítéka lenne.¹²⁵ Következőleg nyilvánvaló, hogy a *nousz poiétikosz* nem az adott ember sajátja, ahogy Ross fentebb más vonatkozásban meg is állapította. A passzív értelmén persze keletkeznek benyomások és így emlékezik is, csakhogy arról teljes bizonyossággal kijelenthető, hogy a testtel együtt elpusztul. Amint Arisztotelész másutt összefoglalja: „[A cselekvő értelem] [l]évéen elkülönített, egyedül ez az, ami; és csak ez az, ami halhatatlan és örök. Csakhogy nem emlékezünk, mivel ez nem szenved hatást, a passzív ész pedig mulandó”¹²⁶.

122 *De anima*, I 4, 408b 24-29.

123 *De anima*, III 5, 430a 17-24.

124 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 331.

125 Vö. ROSS, D. (2001), 206.

126 *De anima*, III 6, 430a 24-25.

Mindezek kapcsán tehát az alábbi elvi problémák fogalmazhatók meg: (1.) Ha a lélek valóban a test entelekheiója, a *nousz poiétikosz* pedig az ember sajátja, akkor e lélekrész halhatatlansága nem tartható. (2.) (a) Ha viszont a halhatatlanságot vélelmezzük, akkor mégsem tekinthető valódi egységnek a test-lélek létező, következésképp Arisztotelész továbbra is a platóni dualizmust képviseli, (b) illetőleg a *nousz poiétikosz* nem egyedi hanem univerzális, így a halhatatlanság személyes voltát nem tartalmazza Arisztotelész lélektana.

Arisztotelész szövegei többértelműek, tisztázatlanok tehát, nagy általánosságban persze jóval kevésbé mint Platónéi, habár ebben a kérdésben épp eléggé – amint látjuk –, s ennél fogva komoly akadályba ütközik, hogy pontos és hiteles képet alkossunk felfogásáról. A tárgyban azóta született számos kommentár javarészt ellentmond egymásnak, mindazonáltal három meghatározó vélemény alakult ki Arisztotelész halhatatlanság-tanáival kapcsolatban.

Az egyik ilyen hagyomány Alexander Aphrodisias (Kr. u. 220 körül) értelmezésére vezethető vissza, később Averroës merített ebből sokat¹²⁷. Eszerint a cselekvő értelem azonos Istennel, legalábbis valamiféle illuminációval, isteni behatással. Zabarella a 16-17. században továbbfejleszti Aphrodisias eredeti nézeteit. Szerinte ha Arisztotelész azt állította, hogy a cselekvő értelem tökéletesen elkülönült, ahogy ténylegesen tette, akkor ebből csak egy dolog következhet, hogy a cselekvő értelem nem más, mint maga az Isten. A *Metafizika* 12. könyvében ugyanis, amelyben a tisztán szellemi létezőkkel foglalkozik, csak az Istent, valamint „az állócsillagok körét”¹²⁸ említi, de ez utóbbin a „bolygópályákat mozgató intelligenciákat”¹²⁹ érti. Miután pedig a csillagok mozgásával elfoglalt szellemeket teljes mértékben leköti tevékenységük, illetőleg ésszerűtlen

127 Vö. COPLESTON, F., S.J., „Medieval Philosophy”, in *A History of Philosophy*, vol. II., Doubleday, New York, (1962) 1993., 198.

128 *Metafizika*, XII 7, 1072a 28.

129 Vö. ROSS, D. (2001), 207.

feltételezni, hogy ezen kívül más feladatkörük is lenne, az aktív értelem közülük eggyel sem lehet azonos, csakis Istennel. Kizárásos alapon nincs más lehetőség. Magyarázatában Istent a Nap fényéhez hasonlítja, aki a látás szempontjából tiszta aktualitás míg a szem tiszta potencialitás: „Az Isten tehát az, aki aktív észként az ismeret aktuális tárgyává teszi az ismeret potenciális tárgyát, s aki egyidejűleg a passzív ész, amely önmagában az ismeretnek csupán potencialitásával rendelkezik, lépassé teszi az aktuális tudásra – ahogy a Nap fénye az oka annak, hogy a potenciálisan látható aktuálisan láthatóvá, s a potenciálisan látó szem aktuálisan látóvá válik.”¹³⁰

Ross tiszteletreméltó és irányadó nézetnek tartja Zabarella értelmezését, mindazonáltal szerinte erőltetett, mert figyelmen kívül hagyja azt az arisztotelészi megállapítást, hogy mind az aktív mind a passzív ész bizonyos szempontból „benne van” az emberi lélekben. Ennek oka Ross szerint a *khórisztosz* kifejezés félrefordítása Zabarella részéről, az ugyanis inkább elkülöníthetőt mint elkülönítet jelent. Mindazonáltal fordítási javaslatát példákkal nem támasztja alá, így ez az érv nem túlságosan meggyőző – a Györkösy – Kapitánffy – Tegyei -féle *Ógörög–magyar nagyszótár* ugyanis mindkét jelentést hozza. Másik érve nem rossz, bár ebből még nem következik, hogy Arisztotelész is ugyanígy gondolta. Nevezetesen: az emberhez tartozó ész Zabarella szerint pusztán befogadó, így minden értelmi aktivitást az Isten végez, ami valószínűtlen.

130 ROSS, D. (2001), 207.

δ) A *nousz poiétikosz* Istennel azonos?

Ehhez a felfogáshoz csatlakozik Lautner Péter, aki a legújabb Arisztotelész irodalom tükrében fogalmazza meg határozott álláspontját: „Nem az ember személyes halhatatlanságát hangsúlyozza tehát a szöveg, hanem az isteni értelmet jellemzi.”¹³¹ Copleston Ross-ra hivatkozva ugyanakkor nem tartja valószínűnek ezt az értelmezést, mert szerinte ugyan nincs kontradikció a *Metafizika* transzcendens és a *De anima* állítólagos immanens istenképe között (feltéve, ha a *nousz poiétikosz* valóban Isten sajátja), mégis fölteszi a kérdést: „Lehetséges lenne, hogy Arisztotelész, aki az önmagát szemlélő Istent mozdulatlan mozgatóként ábrázolja, Célként, mint akinek általános tevékenysége egyfajta vonzás, egy másik könyv lapjain az emberben működő tudásközlő immanenciaként fesse le Őt?”¹³² A kérdésbe foglalt állítás szerint ez a feltételezés tehát nem problémamentes.

A második és egyben a leginkább elterjedt vélekedés szerint – ezt Lautner „tradicionális nézetnek” nevezi – a Filozófus tulajdonképpen a személyes halhatatlanságban hitt, hiszen: „a produktív ésszel minden egyes értelmes élőlény rendelkezik és emiatt van az, hogy az emberi létezés valamilyen értelemben túllép a test halálán.”¹³³ – szól az elmélet. Ez azonban korántsem bizonyítható, sőt, amint azt a fentebb vázolt kérdésekkel érzékeltettük, a halhatatlanság és a szellemi lélek egyedisége egyszerre nem tartható. Ha a lélek egyedi, akkor az általa formált anyaggal együtt elpusztul, ha pedig halhatatlan, akkor nem egyedi.

Meg kell jegyezni, hogy ez az értelmezés tulajdonképpen Szent Tamás

131 LAUTNER, P., „Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében”, in Arisztotelész, *Lélekfilozófiai írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS (ed.), Akadémiai kiadó, Budapest, 2006., 213.

132 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 331.

133 LAUTNER, P. (2006), 213.

De anima kommentárjára vezethető vissza¹³⁴. Ebben a következőképpen menti meg Arisztotelészt a katolikus hagyomány számára: a Filozófus Tamás szerint csak azt rögzítette, hogy a különvált cselekvő értelem másként funkcionál a halál után mint a testtel egyesült állapotban. Erre utal, hogy nem keletkezik rajta érzelmi vagy egyéb benyomás. Arról pedig, hogy éppenséggel hogyan, mi módon teszi ezt, vagyis hogyan funkcionál a különválás után, nem beszélt. Ez a tény önmagában nem jelenti, hogy a Filozófus tagadta volna az egyéni halhatatlanságot vagy azt állította volna, hogy a különvált ész cselekedet nélküli lenne.¹³⁵

Az arisztotelészi szöveg egyértelműségének híján kézenfekvő tehát azt feltételezni, hogy Aquinóit ebben az interpretációjában nem Arisztotelész, hanem inkább az egyház tanítása befolyásolta, vagyis elsősorban teológiai megfontolás, így az egyedi lélek halhatatlanságának álláspontjára nem a *De anima* eredeti mondandójának megtalálásával, hanem a szöveg *átértelmezésével* jutott.¹³⁶ Nem mulasztatjuk el ezért jelezni, hogy ez az ún. „tradicionális nézet” Szent Tamáshoz kötődik nem pedig Arisztotelészhez, *nota bene* ez lenne az az említett lényeges különbség Szent Tamás és a görög filozófusok tanítása között, melyről Ratzinger beszél – de erre még visszatérünk.

134 Vö. *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 10.

135 Vö. COPLESTON, F. (1993/I), 331.

136 I. Düring kutatásaira támaszkodva Steiger Kornél is kijelenti, hogy mivel Arisztotelész a cselekvő értelem vonatkozásában tulajdonképpen nem fejtette ki álláspontját – feltehetően azért, mert ennek a kérdésnek a tisztázására nem helyezett akkora hangsúlyt mint az utókor (vö. magyarázat a *De anima*, III 5, 430a 10-14. verseihez in Arisztotelész, *Lélektfilozófiai írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS [ed.], Akadémiai kiadó, Budapest, 2006., 78.) –, a kommentárok nem magyarázzák az eredeti szöveget, hanem „inkább” átértelmezik, és saját nézeteik kifejtésére használják föl. Vö. STEIGER, K., „Utószó Arisztotelész lélektfilozófiai írásaihoz”, in Arisztotelész, *Lélektfilozófiai írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS (ed.), Akadémiai kiadó, Budapest, 2006., 226.

A harmadik álláspont a legvalószínűbb, miszerint az individuális emberi lélek meghal a testtel együtt, a *nousz poiétikosz* pedig, mely túléli a test pusztulását nem egyedi, hanem azonos minden emberi létezőben. Ezt fentebb már bemutatottuk. Copleston a *nousz poiétikosz* egyediségével szembeni érvként szintén Arisztotelész „nem emlékezünk”¹³⁷ kitételéből indul ki, azt mondhatjuk tehát, hogy ez az érv a legmeggyőzőbb amely a kérdésben egyáltalán előadható. Gondolatmenetét ekként összegzi: „Ha érvelésünk helytálló, akkor ez szükségképpen azt jelenti, hogy az egyedi emberi lélek megsemmisül az általa informált anyaggal együtt”.¹³⁸

J. Ratzinger is gyakorlatilag ugyanezt a felfogást képviseli, alábbi mondatát épp Aquinói Szent Tamás lélekképzéséről kiemelve fogalmazza meg: „Arisztotelész [...] tagadja éppen, hogy a *forma corporis* (a testet alakító erő) halhatatlan, és megfordítva, hogy a halhatatlan «rávilágító értelem» (az *intellectus agens* [*nousz poiétikosz*]) az egyed sajátja.”¹³⁹

137 *De anima*, III 5, 430a 25.

138 COPLESTON, F. (1993/I), 331.

139 RATZINGER, J. (1972), 363.

c) Egyházatyák és a korai skolasztika

Talán nem járunk messze az igazságtól azzal a kijelentéssel, hogy Platón és Arisztotelész tanításának keresztény talajba való átültetése nem volt feltétlenül szándékolt a korai atyák részéről. Hiszen a kinyilatkoztatás a görög filozófia igazságai nélkül is artikulálható. Ennek ellenére már igen korán felismerte az egyház a készen átvehető görög terminológia jelentőségét, melynek segítségével sokkal mélyebben és érthetőbben lehet prédikálni a keresztény igazságokat. Problémát jelentett persze a jelentős ideológiai különbség, de a hasonlatosságok miatt mégis az alkalmazás mellett foglaltak állást az ókeresztény bölcselek. Utólag, az egyes hibákat látva, amelyekhez például a platonizmussal való túlzott rokonszenvezés vezetett a középkorra, el lehet játszani a gondolattal, hogy ez a folyamat végül is jónak vagy rossznak minősíthető-e. Összességében nyert ezzel az egyház vagy veszített? Mi lett volna, ha az egyházatyák saját rendszereket dolgoznak ki tekintet nélkül a meglévőekre? Ez nyilvánvalóan elvi és életidegen felvetés, hiszen a bölcselettörténetben egy korábban kielégteljesített filozófiai rendszer minden elemének elvetése részint szokatlan, részint pedig amikor megvalósult, nem vezetett jóra. Itt gondolhatunk a középkori summák lenézésére és el nem olvasására az újkori empirizmus részéről. A görög filozófia elemeinek beépítése megtörtént és úgy történt meg ahogy. Ezen most már kár elmélkedni. Annyi világosan látszik, hogy ez a befolyás, mint arról fentebb már szóltunk, nem a platonizmus vagy arisztotelizmus kritikátlan átültetése volt¹⁴⁰. Az is kézenfekvő, hogy a görög bölcselet befolyása nem bibliaidegen, mint ahogy azt Luther, Karl Barth vagy Oscar Cullmann gondolta.

Ez a termékenyítő folyamat természetesen nem rövid periódus alatt zajlott le és nem is volt problémamentes. Időben először Platón tanítása került be az ókeresztény közgondolkodásba, Arisztotelészé jóval később, majd csak a sko-

140 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 88.

lasztikában. A platóni eszmékkal való kölcsönhatás első reakciója az egyház részéről a feltétlen elutasítás volt, hiszen egy pogány gondolkodóról volt szó. Szent Jusztinosz mártír (kb. 100–165) olyannyira elutasította és gyanúsnak tartotta például a lélek halhatatlanságáról szóló platonikus tanítást, hogy halandónak vélte azt. Ennek oka az volt, hogy az általános hellén eszmék szerint minden örökkévaló dolog egyúttal isteni is. Ami nem isteni, mind halandó. Jusztinosz szerint, amint arról a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című művében ír, a lélek nem Isten része, hanem az ember sajátja; teremtmény, ennél fogva halandó.¹⁴¹

Több-kevesebb eltéréssel ugyanezt a véleményt képviseli Tatianosz, Theophilosz, Iréneusz és Arnobius is¹⁴², vagyis, hogy az emberi lélek természeténél fogva halandó. Ők is mindannyian kizárólag Istennek tulajdonítanak halhatatlanságot. Az ember csak annyiban halhatatlan, amennyiben részesül Isten kegyelmi adományából. E tekintetben, vagyis, hogy a szellemi lélek halandó, két eltérő felfogást nevesít Ziegenaus: az egyik a thnetopszüchikusoké, akik szerint a kárhozottak és mindazon bűnösök, akik Isten életadó kegyelméből valami okból kiestek, egy bizonyos ideig büntetést szenvednek utána pedig megsemmisülnek. Nem nevezhető szorosan véve thnetopszüchikusnak azok vélekedése – ez a másik nézet –, akik az emberi léleknek természetes halandóságot tulajdonítanak és pusztán filozófiailag a platonizmussal szembehelyezkedve állítják azt, hogy minden élőlény rá van szorulva Isten külön kegyelmi adományára ahhoz, hogy életben maradjon. Így az ember is. Ez a felfogás azért tagadja a lélek természetes autonómiáját, mert attól fél, hogy a halhatatlansággal együtt a lélek istenítése, azaz az ő értelmezésükben Istentől való tökéletes függetlensége is hangsúlyozást nyerne. Ide sorolhatjuk Római Szent Kelement, Ignácot, a Barna-

141 „Nem mondhatjuk (a lelket) halhatatlannak, mert ha azt állítjuk, hogy halhatatlan, akkor teremtetlen is. Teremtetlen és halhatatlan az úgynevezett platonikusok szerint.” Szent Jusztinosz, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, V. 1.

142 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 89.

bás-levél szerzőjét és Iréneuszt.

Ziegenaus A. Fischerre hivatkozva¹⁴³ megállapítja, hogy a kezdetekben ezen szoteriológiainak nevezett álláspont mellett, vagyis, hogy a lélek halandó és csak Isten külön kegyelmi adománya teszi halhatatlanná, már megjelenik a lélek természetes, azaz ontológiai halhatatlanságát képviselő teológusok köre is. Ziegenaus egyértelműen Tertullianust és a *Diognétosz-levél* szerzőjét említi, keleten pedig Órigenészt és Nüsszai Szent Gergelyt. A többiek véleménye mint például Hippolitoszé, Novatianusé vagy Cipriáné szerinte kissé homályos.

Ágoston (354–430) külön művet szentel a lélek halhatatlansága témakörének *De immortalitate animae*¹⁴⁴ címmel. Nyilvánvaló a platonikus hatás, bár bizonyos pontokon módosítja a nagy görög bölcsező elképzeléseit. Platón két érvt veszi át: (1) a lélek az ideákhoz való lényegi viszonya miatt halhatatlan, (2) a lélek az élet princípiuma. Ezekről lejjebb kissé bővebben. További különbség, hogy Ágoston a testet jónak tartja, még ha azt a fajta test-lélek szubsztanciális egységet nem is állítja, mint Arisztotelész és nyomában Aquinói Szent Tamás. A test nem a lélek börtöne, mindazonáltal a lélek az elsődleges a kettő közül, az ember lényeges része. Ebben az értelemben joggal elmondható, hogy Ágostonnál visszatér Platón dualizmusa.¹⁴⁵

Copleston árnyaltan, mégis lényegre törő módon vázolja¹⁴⁶ Ágoston antropológiai felfogását. Ágostonnál a lélek elsődlegessége azt jelenti, hogy az a test kormányzására képes, önálló, értelmes szubsztancia¹⁴⁷. Vagyis önmagában teljes magánvaló, amely mintegy használja a testet, de a test ettől függetlenül

143 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 90.

144 MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (továbbiakban: PL), vol. 32. [MPL032], Parisiis, 1841, 1021-1034.

145 Vö. ZIEGENAUS, A. (2008), 92.

146 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 78.

147 „substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata” *De quantitate animae*, 13, 22. in PL vol. 32. [MPL032], Parisiis, 1841, 1047.

része a személyiségének: „Az ember, egy másik ember szempontjából nézve, értelmes lélek, amely halandó és földi testet használ. Ennélfogva, mind a testének mind a lelkének jót tesz, aki szereti szomszédját.”¹⁴⁸ Ezt Copleston „platóni attitűdnek”¹⁴⁹ nevezi, bár az idézet második része arra utal, hogy Ágoston nem osztja Platón azon elképzelését, miszerint a lélek mintegy járműként használná a testet, amely így nem is tartozna hozzá alapvetően.

A lélek halhatatlanságának tekintetében Ágoston platóni érvekre támaszkodik, amint mondtuk. Egy adott létező esetében a lélek az élet princípiuma (nem pedig a test), ezért lélek és halál kölcsönösen kizárják egymást. Platónnál a lélek abban az értelemben princípium, hogy saját abszolút létét birtokolja. Ezt Ágoston nyilván nem fogadhatta el. Számára Isten a lét egyedüli forrása, a lélek csak részesedik az isteni életből. Ha azonban részesedik belőle, birtokolja is azt, ami örök és így a fenti logika mentén nem lehet része a halálban. Itt kell implikálnia azonban a másik platóni érvet is, minekutána a létre való utalás az állatok lelke esetében is bizonyítaná a halhatatlanságot, hiszen azok lelke is princípiuma létüknek. Ágoston tehát az igazság (Platónnál még örök ideák) felfogásának képességére¹⁵⁰ szűkíti le a halhatatlan életet, mely kritériumnak csak a szellemi lélek tud eleget tenni.

Copleston említi még az anyagtalanságot is, mely Ágoston szerint alátámasztja a lélek romolhatatlanságát.¹⁵¹

148 „Homo igitur, ut homini apparet, animo rationalis est mortali atque terreno utens corpore. Partim ergo corpori, partim vero animae hominis benefacit qui proximum diligit” *De moribus ecclesiae catholicae*, 27, 52. in PL vol. 32. [MPL032], Parisiis, 1841, 1331-1332.

149 COPLESTON, F. (1993/II), 78.

150 „Restat enim animus et Deus, quae duo si propterea vera sunt quod in his est veritas, de immortalitate Dei nemo dubitat. Animus autem immortalis creditur, si veritas quae interire non potest, etiam in illo esse probatur.” *Soliloquiorum libri duo*, 2, 18. in PL vol. 32. [MPL032], Parisiis, 1841, 900.

151 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 78-79.

A következő századok teológusai antropológiai, lélektani vagy eszkatológiai kérdésekben a rendre érvényesülő platonizmus miatt, nem tudtak lényegesen módosítani az ágostoni modellen. Erre a nagy nyugati egyházatya tekintélye is jócskán ráerősített. Platón gondolatai persze nemcsak Ágoston miatt találtak több évszázadon keresztül megfelelő táptalajt az egyházban. Jézus tanítása értelemszerűen elsősorban transzcendens, következésképp *ab ovo* adott a párhuzam a testmegvető Platón valamint a Mennyország földi élettel szembeni elsődlegességét hirdető keresztény tanítás között. Arisztotelész hülémorfizmus tana sokkal nehezebben hozható összefüggésbe az egyházi igehirdetéssel, így azt kell mondjuk, a katolikus teológia egyszerűen nem állt készen a Filozófus gondolatainak feldolgozására. Még Bonaventura (1221–1274) is Ágoston nyomdokain jár. A halhatatlanság tehát továbbra is az igazsághoz és Istenhez fűződő elsődlegesen morális reláció következménye. Változás csak Arisztotelész műveinek nyugati elterjedésével és adaptációjával következett be. A Filozófus tulajdonképpen „megkeresztelése” folyamatában a vezető szerep Aquinói Szent Tamásé volt.

3.) Aquinói Szent Tamás tanítása az emberi lélek halhatatlanságáról

a) Tamás és Arisztotelész

Ha Aquinói Szent Tamás és Arisztotelész kapcsolatáról a filozófiai vagy teológiai közvélekedést tekintjük, akkor kétségtelen, hogy e két filozófus tanítása között nemcsak intenzív kapcsolatot sejtetnének, hanem a tomizmust – túlzás nélkül kijelenthetjük – lényegében azonosítanák az arisztotelizmussal. Ez persze nyilvánvaló tévedés; Copleston egyenesen abszurdnak nevezi ezt az állítást.¹⁵² Másrészt viszont tagadhatatlan, hogy Tamás használta Arisztotelész rendszerét, ám ez nem szolgáló átvételt jelent, hanem mintegy újragondolást, sőt átértelmezést is. A bölcsellettörténet az arisztotelizmus „megkereszteléséről” beszél, mely alatt azt érti, hogy már Nagy Szent Albert (1200–1280), de főleg Aquinói Szent Tamás elsimította a pogány görög filozófus és a keresztény teológia között fennálló ellentétet. Copleston megjegyzi, hogy Tamás nem azért végezte el ezt a munkát, mert Arisztotelészt tekintélyes gondolkodónak tartotta. Nem is azért, mert az ókor legnagyobb filozófusát látta benne kortársaival együtt. Még csak azért sem, mert hasznosabbnak vélte a teológia szempontjából, ha Arisztotelész elvetése helyett inkább megmentik beépíthető gondolatait, hanem egyesegyedül azért, mert igaznak tartotta. Szenvedélyes igazságszeretete volt tehát a motivációs tényező ebbéli törekvésében.¹⁵³

Tamást sajátos kapcsolat fűzi Arisztotelészhez. Lélektanában éppúgy, mint máshol legnagyobbbrészt őt követi. Anélkül, hogy különösebben kritizálná – pedig lenne rá oka, tudniillik nem egy helyen lényegesebb eltérés mutatkozik

152 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 423.

153 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 423.

közte és Arisztotelész között¹⁵⁴ –, vagy szóvá tenné a Filozófus tanbeli homályosságait, feltétlen tekintélynek ismeri el. Tamás, úgy látszik, mélységesen tisztelte Arisztotelészt, és valamely rejtélyes oknál fogva szüksége volt rá, hogy a Filozófus „tévedésmentességét” igazolja még az averroista vitában is, ahol pedig erre nem lett volna feltétlenül rászorulva. Averroës tévedésének kimutatásához ugyanis, ha végiggondoljuk, nem volt Arisztotelész eszközrendszerére utalva, megtehetette volna azt is, hogy szabadon és saját önálló érveléssel bizonyít. Az ugyanakkor valószínűnek látszik, hogy Arisztotelészre alapozó érvrendszere jó szolgálatot tett neki a következő tétel bizonyításában: a Kommentátor nem azért téved elsősorban, mert a katolikus egyház tanításával kerül szembe – ez nem is lenne tévedés egy más vallású részéről –, hanem azért – és ez kétségkívül elegáns megoldás Tamás részéről –, mert módszertani hibát követ el, amennyiben Arisztotelészt tévesen kommentálja.

Két dolgot tehát fontos megkülönböztetni. Amikor Tamás Arisztotelész rendszerét igyekszik megvédeni az averroisták tévedéseitől, akkor gyakorlatilag annak beláttatására tesz kísérletet, hogy a Filozófus saját állításai nem szükségképpen vezetnek a későbbi kommentátorok tévedéséhez. Copleston szerint ez a kísérlet sikerült Tamásnak.¹⁵⁵ Az pedig egy ettől független kérdés, hogy Tamás saját Arisztotelész értelmezése hibás abban az értelemben, hogy olyan állításokat tulajdonít a Filozófusnak, melyeket az nem tett.

Említettük már, hogy Arisztotelész, legalábbis lélektanát illetően nem fejtette ki világosan álláspontját, így a mai kutatók a Filozófus direkt interpretációja helyett inkább a „történeti Arisztotelész” megközelítéséről beszélnek, ami azt jelenti – és erre legtöbbször utalás is történik részükről –, hogy adott rész kérdésekben a peripatetikusok, vagyis Arisztotelész követői, illetőleg a későbbi iskolák, így például az averroisták nézetei, értelmezései jelentenek vitaalapot a Filo-

154 Vö. COPLESTON, F., S.J., *Aquinas*, Penguin Books, London, (1955) 1991., 158-159.

155 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 426-427.

zófus saját egyértelmű tanításának hiányában.

Tamás írásait tanulmányozva könnyen azt a benyomást nyerhetjük, hogy az általa rekonstruált Arisztotelész egyáltalán nem volt többértelmű és homályos, hanem világos és pontos. Ez pedig nem jelent mást, mint ahogy arra már szintén rámutattunk, hogy Tamás úgy értelmezte át Arisztotelészt, vagy legalábbis dolgozta tovább az ő nézeteit bizonyos pontokon, hogy erről a különbségről nem vett tudomást. Ennek, ha szorosán értelmezzük, tulajdonképpen nincs nagy jelentősége, legfeljebb Tamás különös szerénységére¹⁵⁶ utal, hiszen Aquinói Szent Tamás önálló filozófiai rendszert alkotott, mely nincs és nem is volt rászorulva olyan legitimációra, amelyet a peripatetikus iskola tanítása jelentett számára.

E tulajdonképpeni legitimációval kapcsolatban annyi még idekíváncozik, hogy az akkoriban jobbra csak arab és zsidó filozófusok egyházidegen kommentárjaiból ismert és ezért gyakorlatilag 1210-től feketelistán lévő Arisztotelészt legitimációs tényezőnek tekinteni egy platonizáló középkori egyházban túlzásnak tűnik, ám ne feledjük, hogy a párizsi egyetem még Tamás életében (1255-től) feloldotta a tiltást, így Arisztotelész már akkor elfoglalhatta méltó helyét a filozófusok panteonjában.¹⁵⁷

156 Vö. *De unitate intellectus*, cap. 5. 2432-2433.

157 Vö. BORBÉLY, G. (ed.), „Az értelem egysége keletkezéstörténete”, in Aquinói, Szent Tamás, *Az értelem egysége (De unitate intellectus)*, Ikon kiadó, Budapest, 1999., 26.

b) Szent Tamás tanítása a halálról

α) antropológiai alapállás

Az emberi személy Tamás rendszerében testből és halhatatlan szellemi lélekből összetett létező, mely az anyagi világban él, de intellektuális képességén keresztül részesedik a szellemi dolgok világában, túl anyagon, téren és időn.¹⁵⁸ Vagyis két létmódhoz is kötődik. Arisztotelészt követve Tamás az embert olyan összetett testi lénynek tartja, mely lélekből és testből álló összetett volta ellenére mégis egy szubsztancia, vagyis nem lehet benne ténylegesen különválasztani a két alapvető princípiumot, csakis logikailag. Arisztotelésztől a forma-matéria tant is átveszi és ezt a két lételvből összetevődő, de mégis egy magánvalót képező lényt azon módon képzei el, hogy a lélek a test formája (*anima est forma corporis*). Ennek a formának pusztán annyi köze van a hétköznapi értelemben vett formákhoz, azaz valamely növény vagy állat kinézetéhez, hogy épp ez a szellemi lételv teszi annak az adott élőlénynek a testét, azaz anyagát valamilyenné. Épp olyanná, amilyenné a saját formája alakítja.

Hogy érthető legyen, emiatt egészen leegyszerűsítve, sarkítva és csak erre a szempontra koncentrálva, ez az élőlény, az ember, hasonló például egy tintával papírra leírt *a* betűhöz. Az arisztotelianus hagyományban minden entitás, létező, anyagból és formából tevődik össze. Ebben a modellben, tehát példánknál maradva, az *a* betű anyaga papír és tinta, a formája pedig az elvont *a* betűség, mint olyan, melyet minden első osztályos tanuló elsajátít a betűvetéssel. Az elsajátítás azt eredményezi, hogy ezt az adott betűt akármilyen íróeszközzel és akármilyen anyagra le tudja írni, mivel az írás képessége nem függ a materiális feltételektől. Ez azt jelenti, hogy az írás képessége nem anyagi szempont, ha-

158 Vö. LEGET, C., „Eschatology”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 366.

nem szellemi. Ha megvizsgálunk egy papírra leírt *a* betűt, azt fogjuk tapasztalni, hogy a két alapelv, az anyag és a forma nem egymás mellett, vagy egymás alatt vagy bárhogy, vagyis elválasztva van jelen, hanem elválaszthatatlanul, mintegy egymás segítségével létezve, egymást feltételezve.

Ez a modell segít az ember esetében is úgy elképzelni a testet és a lelket, hogy e két dolog állítása mellett az emberi személy integritása sértetlen maradjon. Így elvethetünk minden olyan dualista elképzelést, mely a lelket a testben helyezné el. Az ember szellemi lelke tehát nem „benne van” a testében, hanem a lélek formaadó lényege a testnek. Az ember a lélek által válik szubsztanciává vagyis élő, önazonos emberré. A platóni dualizmushoz nagyon hasonló keleti misztikák gondolkodnak ilyen kettősen a testről és lélekről. Mivel pedig néhány évtizede nagy divat keleti vallásokkal és filozófiákkal foglalkozni, ez a dualizáló felfogás uralkodóvá vált már a keresztény hagyományú országokban is. Ezért tartjuk fontosnak hangsúlyozni, hogy az arisztotelészi-tomista keresztény tanítás gyökeresen különbözik a buddhista, hindu és egyéb keleti tanoktól, következésképp kizárja például a lélekvándorlást. Arról nem is beszélve, hogy e rendszerekben, melyek a reinkarnáció tanát képviselik, az emberi léleknek nincs is kiemelt jelentősége. Egy ember akár állatként is visszatérhet a földi életbe. Most nem célunk cáfolni ezt a tőlünk idegen hagyományt, pusztán azt igyekeztünk hangsúlyozni ezzel, hogy az ember lelke olyan mértékben egy a testével, hogy nem képes másik testet megformálni. Ha képes is lenne, bár ez csak elvi kérdés, mivel lehetetlenségről van szó, akkor az új test numerikusan, azaz tökéletesen megegyezne az előzővel.

De ha már itt tartunk és e logikai elkülöníthetőség miatti látszólagos duális rendszerben rákérdezünk, hogy vajon melyik rész hordozza a másikat; a test-e a lelket vagy a lélek a testet; nos, Tamás szerint ez utóbbi, mivel a szellemi lélek adja a személy lényegét.¹⁵⁹ Metafizikai értelemben így a lélek a hangsúlyo-

159 „magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso” *STh* I^a q. 76 a.

sabb a kettő közül: a forma, szemben a testtel, amely matéria. A lélek tehát a test mozgatója és egyben annak célja is. Sajátos módon a materializmus utóbbi évszázadokban tapasztalható ideológiai térhódítása miatt mára nem egyértelmű az emberi lélek elsődlegessége a testtel szemben. Ugyanakkor említett példánk esetében senki sem vitatná, hogy az *a* betű lényege annak formája nem pedig a materiális rész. Ha a forma nem lenne fontosabb, mint az anyag maga, akkor az a helyzet állna elő, hogy például egy *b* betűt kellene *a* betűnek tartani, amely a logika nyelvén kifejezve *contradictio in terminis* vagyis úgyszólván abszurdum.

Érdekes elképzelés Tamás részéről, hogy épp ezen összetettség miatt az embert tökéletesebbnek tartja az angyaloknál, noha azok jóval komolyabb intellektuális képességet kaptak Istentől, ugyanis az ember mint „kis világ” (*minor mundus*) a teljes anyagi-szellemi teremtést hordozza és személyében egyesíti. Emiatt teológiai értelemben az ember központi helyet foglal el a világban.¹⁶⁰ Az ember kapcsolja az egész teremtett világot Istenhez: tudniillik az anyagi világ az ember testi mivoltának szolgál, a test az értelmes léleknek, az értelmes lélek pedig Istennek.

3 co. Vö. LEGET, C. (2005), 366.

160 Vö. LEGET, C. (2005), 366.

β) A halál nem más, mint a lélek elválása a testtől valamint az élet hiánya

A halál kérdésére térve C. Leget megállapítja, hogy Tamás hatalmas életművéből egyetlen artikulust sem szentel a témának. Ennek oka valószínűleg az lehet, hogy maga az átmenet előből élettelené, nem közelíthető meg az emberi értelem számára. Persze az sem kizárt, hogy a lélek halhatatlansága illetőleg az idők végi feltámadás összefüggésében nem tartotta fontosnak a halál pillanatnyi fizikai tényére fókuszálni. A bölcséleti teljesség kedvéért nyilván nem kerülhető meg a halhatatlan emberi élet ezen szűk szegmense sem, de a Krisztus-követő Tamás számára az igazi pusztulást a lélek halála jelenti; a testi romlottság állapota inkább mintegy alvással azonos egzisztenciális értelemben – erről később. Tehát sem filozófiai sem jelenségtani értelemben nem igazán lehet a halállal, mint olyannal, szoros értelemben foglalkozni. Másrészt nem is maga a pillanat a döntő, sokkal inkább az utána bekövetkező állapot, vagyis a változás, az új helyzet az ember életében. A kutató elme csakis a folyamat ezen részére tud valamiképpen reflektálni.¹⁶¹

Tamásnál a halálra lényegében e két definíciót találjuk, de ezek is java-részt a halál következtében beálló állapotra utalnak: 1.) a lélek elválasztása a testtől (*separatio animae a corpore*); és 2.) az élettől való megfosztás (*privatio vitae*). Mindkettő gyakorlatilag ugyanarra a valóságra vonatkozik csak más-más szempontból megközelítve. A továbbiakban bőven lesz szó a halál utáni állapotról, így itt csak utalunk rá, hogy a lélek és a test különválását kizárólag a lélek éli túl, mert annak önálló (*in se subsistens*), testtől független létfunkciója is van. A test a léleknek, mint saját formájának elvesztése után felbomlik, mert forma nélkül semelyik létező nem képes önálló létre. Amikor azt állítjuk, hogy a lélek túléli a testet és „különvált lélekként” (*anima separata*) folytatja az éle-

161 Vö. LEGET, C. (2005), 367.

tét, akkor egyúttal azt is le kell szögezni, hogy az már nem nevezhető embernek, mert a korporatív résznek is meg kell jelennie ahhoz, hogy emberi személyről beszélhessünk. Az *anima separata* így egy sérült, vagyis nem teljes létező, mert híjával van a természetéhez tartozó testi képességeknek és ezért nemcsak létében korlátozott, de megismerésében is. Tudniillik a szellemi léleknek a fantazmákon keresztüli *a posteriori* megismerés miatt van szüksége anyagi testre.

Tamás az *anima separata* e természetellenes létmódját használja fel, hogy kimutassa a testi feltámadás ésszerűségét. Mert, ha a különvált lélek számára természetellenes ez a létforma, akkor logikus, hogy nem végleges állapotról van szó, és ha már nem pusztult el Isteni rendelésből a lélek, akkor Isten a teljes élet reményét reálisan tartogatja számára.

Ami a másik fent említett definíciót illeti, miszerint a halál az élet hiánya – Leget megjegyzése szerint –, Aquinói egyetért abban Arisztotelésszel, hogy a halál a földi élet legnagyobb csapása, mely természetszerű félelemmel tölti el az embert¹⁶²: „Az ember természetszerűleg fél a haláltól, és ez szomorúsággal tölti el. Nemcsak akkor, amikor érzi a közelségét és igyekezne azt elkerülni, hanem mindig, amikor csak eszébe jut. De a halál elkerülésére nincs lehetősége senkinek. Ezért nem lehetséges az ember számára, hogy ebben az életben boldog legyen.”¹⁶³

Még annyit a pontosság kedvéért, hogy a halál olyan valami, amely önmaga által nem ismerhető meg, mivel nincs önálló ontológiai léte. Csakis közvetve, az életen keresztül, annak hiánya által.¹⁶⁴

162 Vö. LEGET, C. (2005), 368.

163 „Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.” *ScG* lib. 3 cap. 48 n. 6.

164 Vö. LEGET, C. (2005), 368.

c) Szent Tamás tanításának lényege az értelmes lélekről

α) Az értelmes lélek az emberi test formája

Lássuk most, mit tanított Szent Tamás az emberi lélekről, és miben hozott újat a Filozófus tanaihoz képest.

Ami az alapvető formai jegyeket illeti, azt látjuk, hogy ezek szinte teljesen megegyeznek a két rendszerben. Tamás szakítva az egyházban akkor általánosan elterjedt platóni-ágostoni felfogással, mely az embert gyakorlatilag teljes egészében a lélekkel azonosította, Arisztotelész hülémorfizmus tanát felhasználva foglal állást az emberi létező lényegi egysége mellett, rámutatva, hogy az emberi lény nem redukálható sem a lélekre, sem a testre, hanem e kettő szétválaszthatatlan egységével azonos, vagyis *compositum*. A test és a lélek nem két szubsztancia tehát, hanem csak egy.¹⁶⁵ Ebből fakadóan az embernek nincsenek pusztán testi, illetve lelki cselekedetei, hanem minden tette a *compositum*-é, vagyis a test-lélek egész emberé. A *compositum*-ot az egy szubsztanciális forma teszi önálló létezővé, mely az ember tekintetében az értelmes lelket jelenti.

Tamás Arisztotelészhez hasonlóan elveti a *forma corporeitatis* előzetes meglétét az emberben, vagyis hogy a *materia prima*-t alacsonyabb rendű formák teszik előbb növényé (vegetatív forma), állattá (szenzitív forma), majd csak az értelmes lélek megjelenése után emberré. Ezzel szemben Tamás, mesterével összhangban leszögezi, hogy az emberben nincs több különálló forma,

165 Ezt a felfogást a hellén kételvűséggel szemben a dichotómia szóval szokták jelölni, ami nem szubsztanciális különállást jelent, hanem csak logikai kettősséget. A filozófiai embertan dichotómia fogalma épp köztes álláspontot képvisel a dualizmus és a monizmus között. Úgy menti meg az ember test-lélek szubsztanciális egységét, hogy nem tagadja a szellemi lélek létét, mely mint formai „rész” van jelen az adott emberben.

vagyis lélek, egy növényi, egy állati és végül egy szellemi, hanem csak és kizárólag az értelmes lélek van jelen, a vegetatív és szenzitív funkciók vagy erők ennek a léleknek a saját tulajdonságai. A szellemi lélek mint forma a tamás-arisztotelészi elgondolás szerint közvetlenül a *materia prima*-t informálja, a halál után e lélek távozásával tehát nem marad más semmi, csak a formátatlan anyag, mely szétesik.

Szent Tamás Órigenésszel is szembehelyezkedik, amikor elveti azt a szintén platonista elképzelést, miszerint a test a lélek börtöne. Tamás a kérdést ismeretelméleti okoskodással a lélek természete felől közelíti meg; az emberi lélek ugyanis nem olyan, mint a tiszta szellemek, az angyalok, amelyek bárminek mű közvetítő nélkül *a priori* ismerik meg az igazságot. Az emberi lélek természete szerint a legalacsonyabb rendű a szellemi világban, következésképp megismerésében bizonyos érzéki, *a posteriori* közvetítőkre szorul, mert ilyen közvetítők nélkül a valóságról csak homályos elképzelései lehetnének. Ez azonban nem jelenti, hogy az ember esetében teljesen ki kellene zárni az igazság intuitív megragadását, megvan ez a képesség is az emberben, azonban jóval jelentéktlenebb mértékben, mint az angyalokban, így az ember pusztán ezzel nem tájékozódhat kielégítő módon.¹⁶⁶

Az értelmes lélek e két különböző megismerési metódusát Tamás két eltérő szellemi képességgel hozta összefüggésbe, az igazság intuitív megragadása az ész (*intellectus*), míg a diszkurzív gondolkodás az értelem (*ratio*) segítségével történik. Ez utóbbi felelős legnagyobb mértékben az emberi tudás kialakításában és ahogy a *ratio*-nak szüksége van az érzéki képzetekre a fogalomalkotáshoz, éppúgy a léleknek is szüksége van a testre a megfelelő megismeréshez. Tamás ezt a nézetét egy teljesen emberi képpel érzékelteti. Azt mondja, hogy az értelmesebb ember szellemi alkotásaiból az alacsonyabb képességű mindaddig semmit sem ért, amíg azt valaki neki szemléletesen, akár érzéki szinten el nem

166 Vö. *De veritate*, q. 16 a. 1 co.

magyarázza. Ez az érzéki magyarázat példázza az értelmes lélek működését, mely nem rendelkezik veleszületett tudással, értelme üres táblához (*tabula rasa*) hasonlítható, és csak az érzéki megismerés révén szerezhet adekvát ismereteket az őt körülvevő világról. A testi lét a lélek javára van tehát (*propter animam*), nem pedig kárára.¹⁶⁷

Persze a materiális lét nemcsak a lélek javára van, hanem úgy tűnik az egész teremtett világra is. Ezzel magyarázható, hogy miért van szükség olyan szellemi létmódra, amely agyagi kölcsönhatással szerez információkat, jóllehet a tiszta szellemi létforma jóval kézenfekvőbb lenne. Most tekintsünk el attól, hogy a teremtés értelme előlünk el van zárva, továbbá az Isten látszólagos funkció nélkül is alkot élőlényeket. Említettük, hogy Tamás szerint a test-lélek ember kiemeltebb helyet birtokol a teremtés rendjében mint az angyalok. Ennél fogva nem kérdéses, hogy az emberi létmód ebben a relatív összefüggésben kiválóbb a tiszta szelleminél, ez pedig rávilágít az anyagi létforma méltóságára és nélkülözhetetlenségére egy tisztán platóni világgal szemben.

Tamás rendszerét a gyakorlat oldaláról megközelítve tehát az különböztesíti meg Platón elgondolásától, hogy míg a nagy görög bölcseleő szerint a lélek szellemi állapotában találja meg kiteljesedését, a test csak hátráltatja, addig Tamásnál a lélek mintegy testre-szoruló-létező vagy nem-teljes-egész létező (*substantia incompleta*) és így megismerésében anyagi közvetítéshez kötött. Tamásnál durván leegyszerűsítve az angyalok töltenek be hasonló funkciót, mint Platónnál az emberi lélek.

167 „Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur” *STh* I^a q. 89 a. 1. „non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae.” *Q. d. de anima*, a. 2 ad 14.

β) Az értelmes lélek egyes képességei

Az értelmes lélek „részeivel” kapcsolatban Tamás mindig hangsúlyozza a lélek egységét, vagyis részekre nem bontható egyszerű formáról beszél, ugyanakkor az is világos, hogy logikai értelemben különbséget tesz a lélek egyes képességei között. Ezek a képességek hierarchikus rendben tagozódnak, akárcsak Arisztotelésznél, bár hasonlóság csak a hármas rétegződésben mutatkozik, a két felső képesség tekintetében ugyanis jelentékeny eltéréseket tapasztalunk. Legalul a növényi szintet képviselő vegetatív lélekrész található, ezt követi az állati szint, az érzéki lélekrész, mely Tamásnál magába foglalja mind a külső (látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás) mind a belső érzékeket. Ez utóbbihoz tartozik a *sensus communis*, a fantázia, a *vis aestimativa* az érzéki memória illetve vágy és végül a mozgás¹⁶⁸.

Az említett képességek az értelmes lélek sajátjai, mégis eddig a szintig minden megtalálható az állatokban is. Már elmondtuk, de újra aláhúzzuk, hogy az emberben nem rétegződik egymásra egy növényi, egy állati és végül egy szellemi rész. Az emberi lélek teljesen más mint az alsóbb szintet képviselő materiális lelkek. Egészében szellemi, egyszerű, nem összetett, mivel pedig magasabb rendű mint az állati vagy növényi formák, képes gyakorolni azok funkcióit anélkül, hogy azonos lenne velük.¹⁶⁹

Az értelmes lélekrész tekintetében már nem ilyen nagy az eltérés Arisztotelész modelljéhez képest, sőt első látásra nincs is különbség, hiszen ez a lélek-

168 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 377-379.

169 A köznyelvben szokatlan a növények vagy az állatok „lelkéről” beszélni, mert a keresztény gondolkör lélek alatt szellemi vagy értelmes, egyúttal halhatatlan lelket ért, mely csak az emberben van meg. A klasszikus görög gondolkodás azonban úgy tartotta, hogy minden élőlénynek van „lelke”, azaz rendelkezik olyan formával, lételvvel, amely megkülönbözteti az élettelen tárgyaktól. Ez pedig az állatok és az emberek esetében a mozgásért is felelős. Illetőleg a mozgás jelzi, hogy egy élőlény rendelkezik lélekkel.

képesség Tamásnál is két részből tevődik össze, a cselekvő és a potenciális értelemből, jóllehet Tamás ide sorolja még a vágyóképesség szellemi megnyilvánulását is, melyet akaratnak nevez. (Az intellektuális memória illetve az ész [*intellectus*] és az értelem [*ratio*] közötti distinkció nem valóságos. Ezen tulajdonságok ugyanis csak logikailag különíthetők el¹⁷⁰ az értelem potenciális részétől, és a gondolkodás különböző szempontok szerinti működését írják le.) Különbség azonban mégiscsak van, bár ezt maga Tamás sem fejtette ki kellőképpen, és ez főként az averroista vitában, illetve a lélek halhatatlansága kapcsán kerül majd leginkább előtérbe. Copleston felhívja a figyelmet az egyes lélekrészek által befogott léttartományok közötti lényeges eltérésekre is, amikor megjegyzi, hogy az ismerettárgy felől közelítve a növényi képesség számára csak a saját test van jelen, az érzéki képesség számára az érzékszerveken keresztül minden fizikai test, az értelmes lélekrész szellemi természeténél fogva ugyanakkor a teljes létet át tudja fogni. Szent Tamás saját szavaival: „A lélek potenciáinak nemeit pedig a tárgyak különbözteti meg. Minél magasabb rendű ugyanis valamely potencia, annál egyetemesebb a tárgya, ahogy fentebb mondtuk.”¹⁷¹

Az értelmes léleknek ezen említett tulajdonságai közül némelyek belsőleg tartoznak a testhez, működésük a test bizonyos szervétől, szerveitől függ, és vannak olyanok, amelyek nem függenek a testtől. A testtől függő képességek, mint amilyen a vegetatív és szenzitív résztulajdonság, vagy az érzékelés maga, nem olyanformán van lényegi összefüggésben a testtel, hogy a lélek ezekkel a képességeivel mintegy használja a test meghatározott szerveit – ahogy Ágoston képzelte –, e képességek alanya nem a lélek, ahogy a test sem, hanem az egész

170 „Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. [...] Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.” *STh I^a q. 79 a. 8.*

171 „Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est.” *STh I^a q. 78 a. 1.*; Vö. *STh I^a q. 77 a. 3 ad 4.* Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 377.

compositum.¹⁷² A halál pillanatában – ezen a ponton ismét lényeges különbség mutatkozik Arisztotelész nézeteihez képest, melyre még visszatérünk –, Szent Tamás szerint a lélek teljes egészében túléli a test bomlását. Ez igaz, még e testhez rendelt tulajdonságokra is, melyeket a különvált lélek (*anima separata*) azonban csak potenciálisan, virtuálisan (*virtute*)¹⁷³ birtokol, anélkül, hogy használni tudná azokat. Ezzel szemben, a testtől független lélekképesség, az értelmi tevékenység továbbra is működik, hiszen ezen tulajdonság lényegileg nem függ a testi szervektől: „nem szünteti meg az értelem szubsztanciáját, hogy ilyen értelemben [ti. működéséhez tárgyként, nem pedig belsőleg] testre van szüksége”¹⁷⁴ – írja Szent Tamás. Hogy ez pontosan mit jelent, arról még szót ejtünk.

172 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 377.

173 „Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.” *STh* I^a q. 77 a. 8.

174 „corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem, alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.” *STh* I^a q. 75 a. 2 ad 3. „Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.” *STh* I^a q. 77 a. 8.

d) Az értelmes lélekreszről külön

α) Az akarat

Mint már említettük, Szent Tamás az értelmes lélekreszben három logikailag elkülöníthető képességet jelöl meg, ezek pedig a következők: tevékeny értelem (*intellectus agens*), szenvedőleges értelem (*intellectus possibilis*) valamint az akarat (*voluntas*). Szent Tamás rendszerét az utókor a mérsékelt intellektualizmus bélyegével látta el, mégpedig arra alapozva, hogy nem tulajdonított olyan alapvető jelentőséget az akaratnak, mint a skolasztikusok közül Duns Scotus és az egész későbbi ferences iskola. Tamásnál az akarat az értelemhez viszonyítva „abszolút értelemben”¹⁷⁵ valóban alárendelt szerepet játszik, de ismeretelméleti szempontból is – úgy tűnik –, tudniillik az akarat törekvő működésében nem önálló, hanem lényegileg függ az értelemről.¹⁷⁶ Ennélfogva az értelem és az akarat közötti összefüggést a forma-anyag modell alapján úgy képzelte el, hogy egy adott választás az akarat aktusa ugyan, ám csak materialiter, formaliter viszont az értelemé.¹⁷⁷ Ha egy „potencia sajátos mivoltát a tárgyához való viszonya adja” – ahogy fentebb idéztük Szent Tamást –, az akarat pedig csak közvetve jut tárgyához, akkor az értelem és az akarat között fönnálló minőségi különbség metafizikai differenciát is eredményezhet e két értelmi képesség között. Ezt csak azért tartottuk fontosnak megemlíteni, mert a lélek halhatatlansá-

175 „Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.” *STh* I^a q. 82 a. 3.

176 „Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat.” *STh* I^a-II^a q. 13 a. 1.

177 „Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.” *STh* I^a-II^a q. 13 a. 1.

gának tanítása kapcsán, illetőleg az averroista vitában a szellemi lélekreszek közül gyakorlatilag csak a két intellektuális képesség kerül előtérbe, míg az akarat, úgy ebben a kérdésben mint általában a metafizikai jellegű traktátusokban, mindvégig háttérben marad. Az egyik leginkább idekapcsolható műben, a *De unitate intellectus contra Averroistas* című vitairatában előkerül ugyan a harmadik fejezetben, ám itt is csak mint egy etikai argumentum alaprincípiuma, a metafizikai érvelés szempontjából tehát elhanyagolható szerepkörben.¹⁷⁸

Mindazonáltal ebben a részben érintőlegesen egy igen fontos igazságot kimond Tamás az akarat természetéről, nevezetesen, hogy az értelem és az akarat között tényleges hierarchikus tagozódás mutatkozik, mivel itt az akaratot az értelem részeként ábrázolja: „az akarat az értelemben van”¹⁷⁹. Ezt támasztja alá azon megállapítása is, melyben kimondja, hogy ha az értelem, melynek különállóságát és minden emberben való azonosságát az averroisták tanították, valóban különálló szubsztancia lenne, akkor ez egyúttal az akarat szükségképpen különállóságát eredményezné. Hiszen ebben az esetben „nem [...] az embernek, hanem az elkülönült szubsztanciának lesz akarata”¹⁸⁰. Ez tehát világossá teszi, hogy Tamás miért nem foglalkozott külön az akarattal a halhatatlanság kérdéskörében. Azért, mert az akarat szorosán véve nem önmagában vagy önnön természetére szerint romolhatatlan, hanem a szellemi lélek és az értelem részeként, sőt úgy tűnik az értelem miatt¹⁸¹ éli túl a test pusztulását.

Csak érdekességként jegyezzük meg, hogy Szent Tamásnak az akarat alárendelt szerepét tanító épp ezért intellektualistának nevezett rendszerétől eltérően Duns Scotus (1266–1308) és a ferences iskola lényegi szerepet tulajdonított

178 *De unitate intellectus*, cap. 3. 1544-1578.

179 „Voluntas autem in intellectu est” *De unitate intellectus*, cap. 3. 1549.

180 „non erit in [...] homine voluntas, sed in intellectu separato.” *De unitate intellectus*, cap. 3. 1559-1560.

181 Vö. *STh* I^a q. 75 a. 6.

az akaratnak, sőt az értelem elé helyezték. Ezt a szembenállást főként az erkölcsi értékítélet vonatkozásában szokták hangsúlyozni (etikai intellektualizmus vs. etikai voluntarizmus), mindazonáltal van léttani alapja is. Scotus Ágoston hatása alatt állva az akarat önállóságát, sőt elsődlegességét hirdette. Vagyis Tamás tanításával szemben itt az akarat és az értelem között épp fordított viszonyt látunk. Nem az értelem hordozza az akaratot, hanem az értelem az akaratból, mint „felsőbbrendű rész-októl függ”¹⁸².

E két nagy iskolateremtő skolasztikus követői között később számos vita folyt annak eldöntéséről, hogy vajon az értelem (tomisták) vagy az akarat-e (scotisták) az előrébb való.

Visszatérve Tamáshoz, ami a másik két gondolkodó lélekrészt illeti, mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Aquinói ezeket az emberi *compositum*-mal szerves egységben (*inhaerens*) látja, hiszen mind a potenciális mind az aktív értelem része az emberi test lényegadó formájának, mely a testtel teljes egységet alkot.¹⁸³

182 „Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.” *Rep.* IV. 49. 2. 13. Vö. KECSKÉS, P. (1943), 292.

183 „Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini.” *De spiritualibus creaturis*, a. 10.

β) A cselekvő értelem

A cselekvő értelem mivoltát kutatva Szent Tamás Arisztotelész nyomdokain jár, ugyanakkor itt is elmondható, amit fönt már említettünk, hogy tudniillik Tamás a Filozófus nézetéhez képest eltérő álláspontot képvisel. Itt most nem térünk ki az *intellectus agens* igazolásának azon elemeire, melyeket Arisztotelésznél is megtalálunk, inkább csak a különbözőségekre szorítkozunk. Arisztotelésznél megállapítottuk, hogy a szóban forgó lélekreszről szóló tanítás nincs kellő mélységben kifejtve, ezért nem lehet minden kétséget kizáróan megközeleltetni a Filozófus felfogását e tárgyban. Minden valószínűség szerint azonban tagadta, hogy az emberi lélek halhatatlan, illetve a halhatatlan cselekvő értelem szerinte közös minden emberben. Tamás ezzel szemben megpróbálja megmenteni Arisztotelész elméletét oly módon, hogy gyakorlatilag befejezi azt, amit mestere félbehagyott. Bár ez ebben a formában egy kissé torzított megállapításnak tűnik, hiszen Arisztotelész feltehetően nem ok nélkül hagyta nyitva ezt a problémát, mint ahogy az is igaz, hogy Tamás már a katolikus hitletétemény fényénél végezte el az utolsó simításokat, vagyis úgy fejlesztette tovább Arisztotelész tanítását, hogy a Filozófus ajkára adta saját szavait. Mindeközben a Filozófus eredeti szövegével, annak szó szerinti értelmével természetesen nem került ellentmondásba, hiszen amit Arisztotelész nem írt le, azzal nehéz lenne bárkinek is elvi konfliktusba keveredni.

A *Summa contra Gentiles*-ben külön fejezetet találunk ezzel a címmel: „Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae”¹⁸⁴, vagyis hogy Arisztotelész szerint a cselekvő értelem nem egy elkülöníthető szubsztancia, hanem a lélek része. Ugyanezt a megállapítást teszi másutt is; Arisztotelész *De anima* című művéhez írt kommentárjában például így fogalmaz: „Arisztotelész [...] nyíltan kijelenti,

184 *ScG* lib. 2 cap. 78.

hogy e két elkülöníthető képesség, az aktív és passzív értelem a lélekben vannak; így nyilvánvaló, hogy a lélek részeinek illetve képességeinek tartotta azokat, nem pedig elkülönült szubsztanciáknak.”¹⁸⁵ Ennél világosabban nem tudta volna nyilvánítani Tamás, hogy a Filozófus szerinte az *intellectus agens* lélekhez tartozása mellett foglalt állást.

A ScG említett fejezetében Szent Tamás a *De anima* harmadik könyvének idevonatkozó, egyszersmind kellőképp homályos ötödik fejezetét magyarázza, és szövegelemzéssel kívánja kimutatni állításának helyességét. E szövegértelmezés körülbelül ugyanazon állításokat tartalmazza mint a *De anima*-hoz fűzött kommentárja. Ezen utóbbi művében, mely időben is mintegy tíz évvel később keletkezett, először is megállapítja, hogy Arisztotelész szövege valóban félreérthető, amennyiben egyeseket arra a megállapításra vezetett, hogy a cselekvő értelem önálló szubsztancia, mely még a szenvedő értelemtől is elkülönül. Ez a nézet szerinte „nem tűnik igaznak”¹⁸⁶, bár az a benyomásunk, hogy ennek belátását inkább saját rendszerének keretei között eszközli, ahelyett hogy az eredeti szöveg precíz, szó szerinti állításait mérlegelné, illetőleg megpróbálná azt a Filozófus saját szellemiségével összhangban értelmezni. Ez a hozzáállás – ahogy már említettük – annak tudható be, hogy a Filozófus állításait általában kritikai él nélkül közelíti meg, sőt valamely megfontolásból mintegy feladatának tartja Arisztotelész nézeteinek összefésülését a keresztény eszmékkel. Tamás érveinek helyességét ez a hozzáállás persze nem érinti, legfeljebb csak Arisztotelész irányában tanúsított elfogultságát teszi napnál világosabbá.

185 „qui [ti. Arisztotelész] expresse dixit, has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima: ex quo expresse dat intelligere, quod sint partes animae, vel potentiae, et non aliquae substantiae separatae.” *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 9.

186 „Occasione autem horum quae hic dicuntur, quidam posuerunt intellectum agentem, substantiam separatam, et quod differt secundum substantiam ab intellectu possibili. Illud autem non videtur esse verum.” *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 7

Ami konkrét érveit illeti, e kommentár szerint a cselekvő értelem elkülönülése elsődlegesen azért lehetetlen, mert ez szükségszerűen az emberi természet épségének csorbulásával járna együtt. Ha ugyanis az aktív értelem nem az ember sajátja, abban az esetben az emberi *compositum* szerves részét képező értelmes lélek egyik alapvető tulajdonsága hiányzik, melynek következtében az nem képes a természetéhez tartozó megismerő képességet gyakorolni.¹⁸⁷ Ahogy másutt mondja: „[V]alamely lény cselekvése olyan lételvet követel meg, amely az illető dologban forma módjára benne van (*inhaerens*), [...] [t]ehát az ilyen cselekvés lételvének a lélekhez tartozónak kell lennie.”¹⁸⁸ Nézete szerint az arisztotelészi kijelentés, „lévén elkülönített”¹⁸⁹, nem arra vonatkozik, hogy akár az aktív, akár a passzív értelem a lélektől különül el, hanem a lélek szellemi része az anyagtól, mivel e „részek” működésükben nem függnék testi szervektől.¹⁹⁰

Azért Szent Tamás világosan látja, hogy az averroista értelmezések, számos tévedésük dacára, nem teljesen alaptalanok, legalábbis bizonyos szempontból, ugyanis Arisztotelész szövege betű szerinti olvasatban nem képes teljes mértékben kizárni, hogy abból valaki a cselekvő értelem különállóságára és emberfelettségére következtessen. Tamást nem lepi meg ennek az értelmezésnek a lehetősége, sőt ahelyett, hogy a Filozófus ezen felfogásától mint vállalhatatlantól elhatárolódna, éles logikával ezt is képes összhangba hozni a kereszténység-

187 „Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in seipso principia, quibus posset operationem complere, quae est intelligere: quae quidem compleri non potest, nisi per intellectum possibilem, et per intellectum agentem.” *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 7

188 „Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; [...] [e]rgo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.” *STh I^a q. 79 a. 4.*

189 *De anima*, III 5, 430a 24.

190 *Vö. Sentencia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 15.

gel.

Miről is van szó? Tamás – amint láttuk – ragaszkodik a cselekvő értelem jelenlétéhez az emberi lélekben, hiszen az elvonás mint megismerő képesség lényegi velejárója az értelmes léleknek. Ez azonban – mint mondja – nem zárja ki, sőt feltételezi egy valóban elkülönült cselekvő értelem jelenlétét, mely tényleg egy és közös minden emberben. Ezt a különálló cselekvő értelmet (*intellectus separatus*) Tamás Istennel azonosítja.¹⁹¹ A *Summa Theologiae*-ben így ír erről: „a tevőleges értelem, amiről a Filozófus beszél, a lélekhez tartozik. Hogy ezt belássuk, azt kell megfontolnunk, hogy az emberi értelmes lélek felett állítanunk kell egy magasabb rendű értelmet, amiből a lélek az értéshez szükséges erejét nyeri.”¹⁹² A *De unitate intellectus* 5. fejezetében pedig így: „a megvilágosodás princípiuma, tudniillik valamely elkülönült szubsztancia, egyetlen. A katolikusok szerint ez Isten”¹⁹³. Azt a viszonyt, amely az egy és tökéletes illetve az egyedi és tökéletlen cselekvő értelem között fennáll, Tamás okságinak nevezi, és pedig abban az értelemben, ahogy az a negyedik istenbizonyítási út¹⁹⁴ érveléséből megismerhető. Az emberi cselekvő értelmet ennél fogva nem úgy kell elképzelni, mint abszolút független létezőt, még akkor sem, ha egy önmagában főnnálló szubsztancia része, hiszen létében – hasonlóan minden más teremtményhez – mint létesítő okától, mégiscsak Istentől függ. Erre utal Tamás következő megállapítása: „az emberi értelmes lélek csupán részesedik az értelmi erő-

191 „Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur” *STh* I^a q. 79 a. 4.

192 „intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat.” *STh* I^a q. 79 a. 4.

193 „principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos” *De unitate intellectus*, cap. 5. 2350-2352.

194 *STh* I^a q. 2 a. 3.

ben”¹⁹⁵, vagy még határozottabban: „az elkülönült értelemtől függ lelkünk érté-
se”¹⁹⁶.

Az egyetemes illetve egyedi cselekvő értelem viszonyának megközelíté-
séhez használhatjuk tehát egyfelől a létesítő-ok – eszköz-ok analógiát, tudniillik
az emberi értelem megismerő funkciója saját önnön természetéhez tartozó vala-
mi, ugyanakkor mégsem teljes értelemben, mert függés relációjában van az első
és legegységesebb októl (*prima et universalissima causa*¹⁹⁷), akihez mind lété-
ben, mind működésében kötődik: „[A]zt kell mondanunk, hogy az említett igazi
világosság úgy világosít meg, mint egyetemes ok, amelyből az emberi lélek ré-
szesedik egyfajta részleges erő szerint”¹⁹⁸. Másrészt Tamás használja a napfény
– fény hasonlatot is: „Az eddig mondottakból következik, hogy az, ami ben-
nünk, mint közölt értelmi világosság, érthetőkké teszi a dolgokat, valami benső,
a lélekkel egybeforrt dolog s a lelkek és emberek száma szerint sokasodik. El-
lenben az, ami a tárgyakat bennünk oly módon teszi érthetőkké miként a fénylő
nap, tőlünk különvált dolog, s ez Isten.”¹⁹⁹ Ha tehát a napfény a létet szimboli-
zálja, akkor kétségtelenül igaz, hogy az általa megvilágított dolog a maga objek-
tív valóságában tárul szemünk elé, legalábbis jelenségtani értelemben, míg pl. a
gyertyafény, mely ebben a modellben a teremtmény sajátja, csak szűk perspek-

195 „Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis” *STh*
I^a q. 79 a. 4.

196 „Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet”
De spiritualibus creaturis, a. 10.

197 *STh* I^a q. 45 a. 5.

198 „dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana parti-
cipat quendam particularem virtutem” *STh* I^a q. 79 a. 4 ad 1.

199 „Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est ali-
quid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero
quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est
Deus.” *De spiritualibus creaturis*, a. 10.

tívából és homályosan láttatja a különböző tárgyakat, sőt a végeredmény az eltérő természetek szerint más és más lesz. A gyertyafény színe, fénye, hője és minden tulajdonsága a gyertya anyagának függvénye. A napfény ellenben minden esetben egyforma, ugyanis mindenkit és mindent egyazon Nap világít meg. A napfény úgy teszi jól megkülönböztethetővé a dolgokat, hogy részben egységes képet közvetít, továbbá sem a tárgyak szerkezetét sem a szem természetét nem rombolja le, pusztán a megismerés közegét illetve lehetőségfeltételét biztosítja. A Nap ebben a hasonlatban így két szempontból is több, más, mint az egyénekenként különböző úgynevezett „közölt értelmi világosság”, melyről Tamás beszél. Egyrészt sokkal nagyobb a fénye és sokkal tisztább képet ad, mint a gyertyafény, másrészt objektív, a tárgyakat úgy mutatja meg a szemlélőnek, ahogy vannak, torzítás nélkül. Ebben a tekintetben a napfény felelős azért, hogy az ismeretszerzés mindig kontrollált legyen, minden esetben a tárgyi világhoz kötve a megismerő figyelmét. Az isteni fény is ezt a funkciót tölti be az idézett hasonlatban.

Tomás csak úgy tudja megmenteni Arisztotelész *nousz poiétikosz*-át az ember sajátjának, hogy kimutatja, a Filozófus ezt nem az elkülönült értelemmel azonosította, hanem azzal a potenciával, amely az ember természetéhez tartozik: „ismeretünk e különálló elve nem az, amit a tevékeny értelem alatt kell érteni, melyről a Filozófus beszél; mert az Isten nem tartozik lelkünk természetéhez. Az, amit Arisztotelész tevékeny értelemnek nevez, az az értelmi világosság, melyet Istentől nyerünk s mely lelkünkben létezik.”²⁰⁰ Ez azonban – ahogy már volt szó róla – egyáltalán nem bizonyítható, mivel Arisztotelész erről a kérdéstről leginkább hallgatott.

200 „Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo.” *De spiritualibus creaturis*, a. 10.

Tehát még egyszer. Arisztotelész tanításában az aktív ész illetőleg Tamásnál az *intellectus agens* azonosítható egymással. Tamás később bevezeti az *intellectus separatus* fogalmát, mivel úgy látta, és azt hiszem mindenki így látja, aki otthon van a kérdésben, hogy Arisztotelész egyrészt nem világos, másrészt nagyon úgy tűnik, hogy az általa *nousz poiétikosz*-nak nevezett entitás inkább valamely Isteni szférához sorolható létező semmint az egyed sajátja. Tamás rendet tesz a Filozófus rendszerében, illetőleg kiegészíti az eredeti modellt saját felfogása szerint úgy, hogy az legalábbis ne okozzon belső ellentmondásokat. Így kettéválasztja a *nousz poiétikoszt* egy isteni és egy emberhez tartozó elemre, mivel Arisztotelész nem pontosította mit is ért szorosán véve cselekvő értelmén. Ezzel pedig nemcsak egyértelműsíti Arisztotelészt, hanem, ami fontosabb, megmenti a cselekvő értelmet az emberi személy sajátjának, sőt a keresztény elgondolásnak megfelelő reláció is kinyilvánul Isten és teremtménye között.

γ) A szenvedőleges értelem

A szenvedőleges értelem (*intellectus possibilis*) egysége körüli vita Szent Tamás részéről főként két helyen, a *De unitate intellectus*-ban – melynek teljes terjedelme erről szól –, illetőleg a *Summa contra Gentiles* második könyvében²⁰¹ kerül terítékre.

A *De unitate intellectus* lapjain bizonyítását, ahogy ezt már a cselekvő értelem egységének cáfolása során is megtette, annak beláttatásával kezdi, hogy a teljes értelem, így a potenciális értelem is a test formájának része és mint ilyen az ember természetéhez tartozik: „Nyilvánvaló tehát – írja Tamás –, hogy azt, amit [Arisztotelész] fentebb mondott (hogy tudniillik a lélek teljesültsége a természeti testnek) nem csak az érzékelésre, a táplálkozásra és a mozgásra vonatkozóan, hanem a gondolkodás tekintetében is érvényesnek tartja. Arisztotelész tehát azt tanította, hogy az, amivel gondolkodunk, a természeti test formája.”²⁰²

Ezután Arisztotelészt követve továbblép annak tisztázására, hogy „vajon az értelem a lélek többi részétől pusztán fogalmát tekintve különül-e el, avagy helye szerint is”.²⁰³ Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy Tamás véleménye szerint Arisztotelész azon állítása, hogy az „értelem elkülönül”²⁰⁴, nemcsak a cselekvő értelemre vonatkozik – ahogy Averroës némely peripatetikusról említi, hogy így értelmezték a *De anima*, III 5, 430a 24-25. szakaszát²⁰⁵ –, és nem is

201 *ScG* lib. 2 cap. 73-75.

202 „Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 232-238.

203 *De unitate intellectus*, cap. 1. 304-305.

204 *De anima*, III 4, 429b 5.

205 Vö. BORBÉLY, G. (1999), 50.

csak a szenvedőleges értelemre – ahogy Averroës vélte –, hanem mindkettőre.²⁰⁶ Válaszában az érzékek és a gondolkodás természetét vizsgálva megállapítja, hogy az érzékek működésük során, ha egy bizonyos mértéknél nagyobb ingert kapnak, „tönkremennek”, az értelem esetében ugyanakkor ez nem áll, hiszen nincs az az értelmi inger, amely képes lenne akár a legkisebb mértékben is ehhez hasonlóan hatni az értelmi képességre: „Abban a tekintetben, hogy nem szenved el hatást^[207], különbözik tehát az értelem az érzékelőképességtől.”²⁰⁸ – írja. Ezt a leromlást, melyet az érzékek szenvednek el, testi tulajdonságnak tartja, így a Filozófus által említett „elkülönül” szót ebben az értelemben alkalmazza az értelemre, vagyis, hogy ez utóbbi a testtől természete és működése szerint különül el. Hozzáteszi még, hogy az érzéki képességek illetve az értelem lényegileg az által különböznek, hogy míg az első esetben ezen képességek működése testi szervhez kötődik, addig az értelem testi szerv nélkül is képes funkcionálni.

A fizikai világ „meghaladása” nem természetellenes dolog, még akkor sem, ha elsőre annak látszik, mert vannak bizonyos szubsztanciák, amelyek természetéhez tartozik az anyagfelülmúlás képessége. Tamás szerint ugyanis „minél nemesebbek a formák, annál inkább olyan képességekkel bírnak, amelyek mind jobban meghaladják az anyagot. Ezért az emberi lélek, amely a formák között a legmagasabb rendű, olyan képességgel rendelkezik, amely teljességgel meghaladja a testi anyagot, s ez az értelem. Így hát az értelem azért elkülönült, mert nem olyan képesség, amely a testben van, hanem olyan, amely ahhoz a lélekhez tartozik, amely a test teljesültsége.”²⁰⁹ Következésképpen természetes,

206 *De unitate intellectus*, cap. 1. 704.

207 Vö. *De anima*, III 5, 430a 24-25.

208 *De unitate intellectus*, cap. 1. 375.

209 „secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus se-

hogy a legmagasabb rendű „értelem eszközként veszi igénybe a lélek valamennyi képességét, valamint a testrészeket”²¹⁰, hiszen azok az anyagi rendhez tartoznak, míg az értelem a szellemi világ része. Az értelem a lélekhez tartozik tehát, mely a test formája, ám az értelem mégsem teljesültsége az anyagi testnek, mivel szellemi természetű.

Ezen a ponton azonban filozófiai szempontból ingoványos területre lép Tamás, ami abból is látszik, hogy fenti kijelentését Brabanti Siger (1235–1284) egyszerűen képtelenségnek nevezi.²¹¹ Szent Tamás ugyanis egyszerre állítja az értelemről, hogy a lélekhez, a test lényegadó formájához tartozik, illetve, hogy nem tartozik a testhez, mely mint matéria szubsztanciális egységben egyesül formájával. Más szóval, ha az értelem az emberi *compositum* része, akkor hogyan lehet egyszersmind független a testtől, mely úgyszintén lényegi része a *compositum*-nak? Tamás magyarázatában olyan formákról beszél, „amelyek egy bizonyos módon az anyagban vannak, más módon azonban nem.”²¹² Lehetséges ez? Az anyagi formák síkján nem, ám tágabb horizontból igen, amint Tamás ellenveti: „[n]em lehetetlen [...], hogy valamely forma az anyagban legyen, a hozzá tartozó képesség viszont elkülönüljön”²¹³. Tamás cezúrát von két élesen elkülöníthető világ között, melyek ugyan átjárják egymást, mégsem keverednek. Elválasztja egymástól a természettudós (*physicus*) által vizsgált területet a természeti módszerekkel kutathatatlan szellemi világtól, ez a modell pedig lehetővé teszi számára e két terület egyesülésének leírását úgy, hogy mind

paratus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 549-554.

210 „intellectus [...] utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis” *De unitate intellectus*, cap. 4. 1727-1728.

211 Vö. BORBÉLY, G. (1999), 46. 74.

212 *De unitate intellectus*, cap. 1. 595.

213 „Non est [...] impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata” *De unitate intellectus*, cap. 1. 607-609.

az anyagi mind a szellemi tényező ép marad. Vagyis az egyesülés csakis más-más szempontból történhet, mindkét valóság saját természete szerint.

A szellemi és az anyagi világ maradéktalan szétválasztása, úgy ahogy Tamásnál ezt most bemutattuk első látásra nyilván szörszálhasogatónak vagy túlontúl elvontnak tűnik, olyan bölceleti problémának, amely minden gyakorlati hasznot mellőz. Ez azonban koránt sem így van. Nem tartozik szorosan a tárgyhoz, pusztán a jobb érthetőség és bizonyos aktualizálás miatt említjük, hogy II. János Pál pápa is erre a tomista tantételre hivatkozott a Pápai Tudományos Akadémia teljes üléséhez intézett üzenetében, melyre fentebb már hivatkoztunk. Ebben az evolúciós elméletek és az egyház tanítása közötti viszonyt fejtegette. A szentatya itt világosan különbséget tesz az empirikusan vizsgálható anyagi világ – ide veendő a vegetatív és a szenzitív létmegnyilvánulás is –, illetve az ezen módszerek számára megragadhatatlan szellemi világ között. Hogy mit ért „szellemi” alatt, azt a félreértések elkerülése végett magyarázza is: „...az öntudatra és az önreflexióra vonatkozó metafizikai tudás tapasztalata, csakúgy, mint a szabadságé, vagy az esztétikai, ill. vallási tapasztalat...” A pápa által említett „ontológiai (létrendi) különbség” e két terület között áll fenn – ti. az anyagi és a szellemi világ között –, nem pedig az empirikus események láncsorozatát szakítja meg az evolúció során. Az ember teremtésekor sem szakad meg tehát ez a folytonosság a jelenségek síkján, vagyis azon a síkon, amelyet a természettudomány vizsgálni képes. Az egyház tanításában megjelenő „közvetlen teremtés” az ember szellemi lelkére vonatkozik – persze itt sem arról van szó, hogy Isten mintegy kívülről „plántálja” (223. o.) a lelket az egyedbe –, ahol viszont a darwini fejlődésemélet már inkompetens.

Aquinói Szent Tamásnak ez a distinkciója az egyik leghasznosabb argumentációs lehetőség az evolúciós tan és az egyház által képviselt antropológia viszonyának megértetésére illetőleg ezen nézetek összehangolására. Ami még érdekes a pápa üzenetében, ez persze megint csak Tamás tanítására megy visz-

szá, hogy tudniillik az anyag és a szellem határa nem a holt matéria és a növények között húzódik, miután a szenzomotorikus azaz állati létmód is az anyaghoz sorolandó. Ennek az állításnak a konzekvenciái az ember esetében különösen megdöbbentőek, ugyanis az a valami, amit a modern természettudomány psziché néven tart számon, nem más, mint az ember szenzitív, állati, azaz végső soron materiális része. NB. ezért nevezhető joggal természettudománynak a modern pszichológia is, mivel az anyaggal foglalkozik, pontosabban a szellem testen mutatkozó ezért anyagi megnyilvánulásaival, nem pedig a szellemmel. A modern pszichológiát ebben az értelemben kell megkülönböztetni a bölcséleti pszichológiától – értve ezen az emberi lélekről szóló filozófiai műveket –, mivel az előbbi természet- míg az utóbbi szellemtudomány.

Visszatérve a passzív értelem témaköréhez, az emberi lélek esetében úgy oldható föl tehát az említett ellentét, hogy a természettudósnak meg kell elégednie azon formák kutatásával, melyek „az anyagban vannak”, az elkülönült formákkal (*forma separata*) ugyanakkor, melyek az említett bonyodalmat okozzák, nem foglalkozhat. Számára ez a terület nem létezik. „Az ember formája tehát az anyagban van s egyúttal elkülönült: az anyagban van ama lét szerint, amelyet a testnek kölcsönöz [...], ám elkülönült ama képesség szerint, amely az ember sajátja: tudniillik az értelem szerint.”²¹⁴ Az emberi lét Tamás felfogásában eszerint nem tekinthető pusztán fizikainak, hanem olyanak, mely szétfe-szíti az anyagság határait. Az ember természeténél és definíciójánál (*homo est animal rationale*) fogva ugyanis egy olyan létmozzanatot hordoz, amely értelmezhetetlen a természettudomány módszereivel, mégis a sajátja, mégpedig elidegeníthetetlenül. Az emberi lényeg szellemiségénél fogva azon formák közé

214 „Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori [...]; separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 603-607.

sorolandó, melyek „az elkülönült és az anyagi formák határán vannak.”²¹⁵

Tamásnak ezzel sikerül is megkeresztelnie Arisztotelész meglehetősen platonikus ízű kijelentését, aki szerint a gondolkodó lélek kívülről²¹⁶ érkezik a testbe. Ezt ugyanis nem pre-egzisztenciát feltételezve értelmezi – erről ugyan nem beszél a Filozófus, bár egyáltalán nem zárható ki, hogy így gondolta –, hanem az említettek fényében pusztán csak azt rögzítve, hogy a lélek nem az anyagból származik: „A gondolkodó lélek mármint, minthogy működik a test nélkül is, nem csak az anyaggal összenőve létezik. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy az anyagból jön létre, hanem inkább azt, hogy valamely külső princípiumtól ered.”²¹⁷ Tamás szerint ez a kívülről való származás nemcsak az értelemre vonatkozik, hanem az egész lélekre, vagyis a vegetatív és szenzitív potenciákra egyaránt, hiszen Tamás alaptézise az, hogy a lélek szubsztanciális egységet alkot, vagyis részei elválaszthatatlanok egymástól. Globális perspektívából szakadás nélküli egységben szemléli a teremtett anyagi illetve szellemi valóságot, amikor megjegyzi, hogy nincs semmiféle ellentmondás abban, hogy az alacsonyabb képességek, melyek az állatok és a növények esetében az anyagból erednek, az ember esetében kívülről származzanak: „[n]em képtelenség ugyanis az, hogy a magasabb rendű cselekvő által létrehozott dolog rendelkezék azzal a képességgel, ami megvan az alacsonyabb rendű cselekvő által létrehozott dologban, s még annál is többel. Így hát a gondolkodó léleknek, habár valamely külső októl ered, mégis olyan képességei vannak, amelyekkel az alacsonyabb rendű cselekvőtől származó táplálkozó és érzékelő lélek rendelkezik.”²¹⁸

215 „Istae enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 596.

216 *De generatione et corruptione*, III, 738b 27. k.

217 „Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretionem ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 886-890.

218 „Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet ef-

A harmadik fejezetben visszatér argumentációjának kiindulási pontjához, és az eddig kijelölt csapásvonalak mentén, illetőleg a cselekvő értelemnél alkalmazott érveléssel tovább mélyíti az eddig elmondottakat. Így továbbra is abból indul ki, „hogyan az értelem ama lélek képessége, amely a test formája, habár az a képesség maga, amelyet értelemnek nevezünk, nem teljesültsége egyetlen szervnek sem, minthogy, – Arisztotelész szavaival – «az értelem működésének semmilyen kapcsolata sincs a test működésével»”²¹⁹. Tamás szerint, ha a Filozófus szavait oly módon értelmezzük, ahogy az averroisták teszik, hogy tudniillik a potenciális értelem nem a test formája, abban az esetben a gondolkodás hordozó alanya nem az emberi *compositum*, hanem az a bizonyos elkülönült forma, amely az emberben gondolkodik.

Ebben a kérdésben két eshetőséget cáfol Szent Tamás, melyek között nincs számottevő különbség, ugyanis sem abban az esetben nem tartható a személyes gondolkodás egysége, ha a képzeteken²²⁰ keresztül kapcsolódik az elkülönített értelem az emberrel, sem pedig abban, amikor „mozgatóként egyesül a testtel”²²¹. Egyik vélekedés sem képes biztosítani az emberi természet autonómiáját és épségét, az ugyanakkor érthetővé válik belőlük, hogy az averroista gondolkodásmód az embert gyakorlatilag pusztán anyagi létezőnek tekinti, ahelyett, hogy elfogadná az ember transzcendens vonatkozásait, amely az embert a maga sajátos természete szerint ténylegesen megkülönbözteti az állattól. Ezzel a nézettel szemben az Angyali Doktor újra és újra leszögezi: „[a]z emberi lélek

fectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus.” *De unitate intellectus*, cap. 1. 958-964.

219 „quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit” *De unitate intellectus*, cap. 3. 1148-1153.

220 Vö. *De unitate intellectus*, cap. 3. 1208.

221 „intellectus unitur corpori ut motor” *De unitate intellectus*, cap. 3. 1286.

[...] önálló léttel bíró forma, amellyel valami módon összekapcsolódik az anyag, de nem fogja át teljesen, mivel eme forma méltósága meghaladja az anyag befogadóképességét; s minthogy efféle a lélek, semmi sem akadályozza meg abban, hogy olyan működése vagy ereje legyen, amelyhez az anyag nem ér el.”²²²

A negyedik fejezet annak cáfolatával foglalkozik, hogy a szenvedőleges értelem az averroisták szerint egy és ugyanaz minden emberben. Itt Tamás először is különbséget tesz az állítólagos azonosság tekintetében a cselekvő illetve a szenvedőleges értelem között, megjegyezve, hogy az előbbi esetében filozófiai értelemben elvileg lehetséges lenne egy különálló és mindenkihez azonos létező föltételezése – függetlenül attól, hogy ez mind Tamás, mind az ő értelmezésében Arisztotelész tanításának ellentmond –, bár ennek mikéntjét részletesen nem fejti ki.²²³ A szenvedőleges értelem esetében azonban ez teljes értelmetlenség, mégpedig elsősorban azért, mert ha így állna a dolog, akkor nincs különbség ember és ember között, tekintettel arra, hogy a szenvedőleges értelem legsajátosabban az egyedi ember természetéhez tartozik.

A *Summa contra Gentiles*-ben Szent Tamás a szenvedőleges értelem egyediségének apológiája során egy újabb szempontot érint.²²⁴ Ha – ahogy mondja – a szenvedőleges értelemről azt feltételezzük, hogy elkülönült princípium, szükségképpen öröktől fogva léteznie kell²²⁵. Ebben az esetben viszont tartalmazna minden korábban rögzített érthető hasonmást (*species intelligibiles*), s ennek következtében az a képtelen helyzet állna elő, hogy az emberek közötti

222 „Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliquantulum communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.” *De unitate intellectus*, cap. 3. 1612-1618.

223 Vö. *De unitate intellectus*, cap. 3. 1648-1658.

224 Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 387.

225 Vö. *ScG* lib. 2 cap. 73 n. 27.

értelmi, lexikális különbség megszűnne, hisz minden ember rendelkezne az összes korábbi ismerettel, melyet ember valaha is elgondolt. Egy különálló potenciális értelem feltételezése már csak azért is lehetetlen, mert ebben az esetben az öröktől fogva létező szenvedőleges értelem által tartalmazott szinte végtelen információ fölöslegessé tenné az érzéki benyomásokból származó tapasztalati gondolkodást. Tamás szerint ez viszont már Platón álláspontjára²²⁶ hasonlít, amennyiben a lélek visszaemlékezve (*anamnészisz*) szerezne meg ismereteinek zömét.

226 „Et redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.” *ScG* lib. 2 cap. 73 n. 27.

e) Az értelmes lélek anyagtól való függetlensége valamint az *anima separata* önálló funkcionalitásának és ismerőkéességének problémája

α) Az emberi lélek szubsisztens szellemi forma

Miután az Angyali Doktor tanítását az egyes értelmes lélekrészeket illetően nagy vonalakban ismertettük, néhány gondolat erejéig térjünk vissza a már érintett szellem-anyag problematikára, illetőleg ezzel együtt tekintsük át az *anima separata*, vagyis a testtől elválasztott lélek ismerőkéességének lényegesebb szempontjait.

Volt róla szó, hogy Szent Tamás tanítása szerint vannak ún. anyagtól különválasztott formák (*forma separata*), melyek nem vizsgálhatók a természettudomány módszereivel, hiszen szellemi valóságként kívül esnek az anyagra irányuló kutatás hatósugarán. Az ember értelmes lelke is ezen formák közé tartozik, legalábbis „az értelem szerint”²²⁷, vagyis az értelmi lélekkéességre való tekintettel. Tamás persze nemcsak az értelemről, hanem az egész emberi lélekről állítja hogy szellemi valóság, tudniillik a lélek részekre nem bontható, egyszerű, szellemiségénél fogva anyagtól független önálló léttel bíró forma. Amint Tamás tömören megfogalmazza: „az értelmi tevékenység lételvét, amit az ember lelkének nevezünk, bizonyos anyagtalan és szubsisztáló lételvnek kell mondanunk.”²²⁸ Állításának alapja az önálló, anyagtól független cselekvés – lásd alább –, és mivel az értelem képes ilyenén aktivitásra, önálló szellemi léttel rendelkezik (vö. *operatio sequitur esse*).

227 *De unitate intellectus*, cap. 1. 603-607.

228 „principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.” *STh I* q. 75 a. 2. Vö. *STh I* q. 75 a. 3.

Félreértéshez vezethet, hogy Szent Tamás „a lélekről”, tehát nem csupán az emberi lélekről állapítja meg, hogy nem test.²²⁹ Ebből nem egészen egyértelmű, hogy miként kell tekintenünk az ember alatti élőlények lételvére; a szellemi, vagy az anyagi világhoz soroljuk-e őket. A testi formák (a növényi és az állati lelkek ilyenek) a szó szoros értelmében szellemi valóságok²³⁰, tudniillik a forma nem anyag, ez vitán felül áll. Mindazonáltal mégsem nevezhetjük ezeket a formákat szellemi létezőknek, mert nem bírnak önálló léttel, vagyis az anyagtól függetlenül nem létezhetnek. Mind keletkezésükben, mind létükben anyaghoz kötöttek, mégpedig abban az értelemben, hogy „az anyag potenciájából bontakoznak ki”²³¹, majd az általuk informált anyagi valósággal együtt szűnnek meg. Egy nem szubszisztens forma – jóllehet tényleg nem test, hanem a test formája – eszerint éppúgy az anyagi világhoz tartozó valóság, mint maga a fizikai test. A forma által ugyanis nem szellemivé válik egy adott létező, hanem szubsztanciális egységgé, ami az élőlények esetében élő egységet jelent. Az ember alatti élőlények lelke anyagi valóság lévén következésképp nem rendelkezik önálló anyagtól független léttel, mint a szellemi formák, vagyis maga a forma önmagában nem szubszisztál, hanem csak az általa informált anyagból és formából összetett anyagi létező.²³² Ahogy Tamás kifejezetten tanítja: „az állatok

229 „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus” *STh* I^a q. 75 a. 1.

230 Vö. MCCABE, H., „The Immortality of the Soul”, in *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, DAVIES, B. (ed.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2006., 199.

231 „formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione” *De potentia*, q. 5 a. 3.

232 „animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes” *STh* I^a q. 75 a. 3. Valamint: „rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens” *De potentia*, q. 3 a. 9.

lelkét [...] egy bizonyos testi erő hozza létre”²³³ Vagy másutt: „[a] nem szubsztáló forma más testi formák módján létezik”, illetve „mind az érzékelő lélek, mind a többi hasonló forma bizonyos testi létesítő okok okozata”²³⁴.

A *Summa contra Gentiles* második könyve 49. fejezetében az értelmes lélek anyagtalanságának bizonyításánál az egyszerűség-összetettség ellentétpármentén indul el, és először azt mutatja ki, hogy a befogadás az anyagi illetőleg szellemi létezők tekintetében más-más módon történik. A testi befogadást – mint mondja – „mennyiség-arány” szerint úgy kell elképzelni, hogy a befogadó a befogadott anyagi mennyiséget bizonyos arányban tartalmazza, ha nagyobb a befogadott, akkor a befogadó testének nagyobb hányadát foglalja el, ha kisebb, akkor kisebbet. Az intellektuális befogadás ellenben nem mennyiség szerint, hanem oly módon történik, hogy az értelem a maga teljes természete szerint fogadja be az ismerettárgy formájának egészét vagy részét.²³⁵ És ebből Tamás bizonyítva látja, hogy az értelmes szubsztancia, például az emberi lélek nem test²³⁶, hiszen a test összetettségénél fogva képtelen a pontszerű cselekvésre, ugyanakkor az értelem egyszerűségénél fogva mindahányszor csak a maga totalitásában képes működni. Ehhez kapcsolódik egy másik érv is, mely szerint testek kölcsönösen nem tartalmazhatják egymást, mert mindenképpen lesz egy tartalmazó és egy tartalmazott, az első pedig szükségképpen nagyobb mint az utóbbi. Két szellemi szubsztancia – például két ember – között megvalósuló értelmi befogadás azonban ettől eltérő sajátosságot mutat, tudniillik ha két ember megismeri egymást, az esetben nincs befogadó és befogadott, hanem ismeretük kölcsönös.²³⁷

233 „anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea” *STh* I^a q. 75 a. 6 ad 1.

234 *STh* I^a q. 118 a. 1.

235 „Intellectus autem [...] cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora.” *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 2.

236 „Nulla igitur substantia intelligens est corpus.” *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 2.

237 Vö. *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 7.

Továbbhaladva, a megismerés kiterjedési körének vizsgálatából is hasonló megállapításra jut. A test törekvései – az általános emberi megfigyelés szerint – csak és kizárólag testi-anyagi létezőkre irányulhatnak, az értelem viszont számos olyan dolgot meg tud ismerni, amely meghaladja az anyagi létezés szintjét²³⁸. Az anyag nem képes az elvonatkoztatásra, hanem az egyedi valóságokat csakis a maguk adott egyedi valóságában ismeri meg, miként az érzékszervek működnek. Az emberi elme által létrehozott általános fogalmak így nem lehetnek anyagi vonatkozásúak, mert olyan létmozzanatot tartalmaznak, melyek meghaladják az anyag képességét. Ha ennek ellenére az értelem mégis test lenne – folytatja –, akkor két eshetőség van: vagy véges az értelem vagy végtelen. Könnyű belátni, hogy végtelen test nem létezik, ezért ha az értelem test, akkor csakis véges lehet. Az értelem azonban potenciálisan két szempontból is „valamiképpen végtelen” (*intellectus est quodammodo infinita*), egyrészt szám szerint bármit képes befogadni, minőségileg pedig megérti az egyetemes fogalmakat, melyek erő szerint (*virtute*) szintén végtelen számú egyedre terjedhetnek ki. Olyan test azonban, mely végtelen potencialitással rendelkezne, nincs, következésképp az értelem ebből a szempontból sem lehet test.²³⁹

Egyik legnyomósabb érve a szellem öntudatára (*reditio completa*) vonatkozik. A testi létezők világában természetes, hogy nem lehetséges olyan működés, mely az adott cselekedetre reflektál. Az értelem azonban képes erre, következésképp az értelem nem lehet anyagi létező.²⁴⁰ Tamás szerint a reflexió, vagyis a

238 „intelligimus enim multa quae non sunt corpora.” *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 5.

239 Vö. *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 6.

240 „Nullius corporis actio reflectitur super agentem [...]. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur” *ScG* lib. 2 cap. 49 n. 8. Puskás Attila *A teremtés teológiája* című könyvében érinti Tamás idevonatkozó tanítását, és ezen érv ismertetésénél az értelem kétféle önmagára teljesen visszahajló tudati aktusát különbözteti meg. Egyrészt az adott cselekedetet kísérő tudati tevékenységet, mint első reflexiót, valamint egy másodikat, mely a cselekvő alanyra irányul. Vö. PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, Szent István

saját lényeghez történő visszatérés az önmaga által (*per se*) szubszisztáló létező sajátos tulajdonsága, így az emberi léleké is, melynek kettős természetét²⁴¹ az alábbi szavakkal világítja meg: „azt kell mondanunk, hogy «visszatérni a saját lényegéhez» semmi mást nem jelent, mint azt, hogy a lény önmagában szubszisztál. A forma ugyanis, amennyiben a matériát tökéletesíti azáltal, hogy létet ad neki, valamiképpen azon kiárad; amennyiben pedig a létet önmagában birto- kolja, önmagába visszatér. Tehát azok az ismerő erők, amelyek nem szubszisz- tálnak, hanem valamely szerv aktusai, nem ismerik meg önmagukat, miként ez az egyes érzékekben látható. Ám az önmaguk által szubszisztáló ismerő erők megismerik önmagukat.”²⁴² A visszatérés anyagtól független aktus, mely ezért anyagtól független szubszisztens cselekvő alanyt kíván (*operatio sequitur esse*). Az anyagtól független önálló létezés Tamásnál tehát az általános emberi tapasztalat által alátámasztott öntudat egyenes következménye.²⁴³

Szent Tamás fontosnak tartja ezen kívül a lélek abszolút anyagtalanságát is kimutatni. Főntebb már utaltunk rá, hogy azok a formák, amelyek élők, de nem szellemiek – mint pl. az állatok lelke –, minden vonatkozásukban anyag- hoz kötöttek. Ennélfogva az anyagtól is származnak, mégpedig úgy, hogy bizo- nyos okok következtében az anyagtól bontakoznak ki.²⁴⁴ Az emberi lélek ugyanakkor származását tekintve sem függ az anyagtól. Tamás tanítása ezzel

Társulat, Budapest, 2006., 135.

241 Vö. ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Herder, Budapest, 1993., 290-291.

242 „dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam ef- funditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognosciti- vae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas.” *STh I^a q. 14 a. 2 ad 1.*

243 Vö. PUSKÁS, A. (2006), 135.

244 Vö. *De potentia*, q. 5 a. 3.

kapcsolatban egyértelműen kimondja, hogy az emberi lélek más, nem szubsztáló formáktól eltérően abszolút forma (*forma absoluta*), mert nincs meg benne a más anyagi vonatkozású létezőkre jellemző forma-anyag összetétel.²⁴⁵ Vagyis „a lélekben nincs matéria”²⁴⁶. (Csak megjegyezzük, hogy egy állati lélekről értelmetlen lenne ugyanezt kimondani, hogy tudniillik nincs meg benne a forma-anyag összetétel – jóllehet szorosan véve abban sincs materialitás – mivel ez a forma, mint szubsztans valóság valójában nem is létezik. Példánknál maradva, az adott állat maga a szubsztancia, nem pedig a formája, ez viszont már anyagból és formából összetett létező.) Tamás továbbá azt is kimondja, hogy az anyagból és formából összetett szubsztanciák létrejöttéhez elengedhetetlen az anyag²⁴⁷. Ezek tudniillik úgy keletkeznek, hogy az anyag külső létesítő-ok hatására potencialitásból aktualitásba megy át. A szellemi lélek esetében ugyanakkor e tekintetben nincs szükség matériára, mert a szubsztáló formák változatlanok²⁴⁸. Következésképp az ilyen szubsztanciák keletkezésükben is függetlenek az anyagi tényezőtől.

245 „Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma.” *STh* I^a q. 75 a. 5.

246 „anima non habet materiam” *STh* I^a q. 75 a. 5.

247 Vö. *STh* I^a q. 75 a. 5 arg. 3.

248 *STh* I^a q. 75 a. 5 ad 3. Vö. *STh* I^a q. 61 a. 1 ad 2.

β) Az *anima separata* ismerőkéessége

Ebben a szakaszban most azt kell megvizsgálunk, hogy a lélek testtől független potenciája, vagyis az értelem, miképpen tud működni, ha test hiányában nem áll rendelkezésre az ismeretszerzéshez feltétlenül szükséges érzéki tapasztalat.

A fentiekben ismertettük, hogy Aquinói Szent Tamás tanítása szerint az értelmes lélek létében és eredetében, az értelem pedig minden vonatkozásában független az anyagtól. Ez a különbségtétel nem az értelmes lélek természetére vonatkozik, hiszen maradéktalanul anyagtan szubsztanciáról van szó, hanem azokra az alsóbb – vegetatív és szenzitív – lélekkéességekre, melyek anyaghoz rendelték, és ezért a testtől különvált állapotban nem aktuálisan, csak erő szerint vannak meg.²⁴⁹ Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a léleknek ezek a kéességei ebben az állapotban megszűnnek működni, melynek folytán érzéki információt sem közvetíthetnek az értelmi megismerés számára. Szükséges azonban egy kiegészítést tennünk.

Említettük azt is, hogy a lélek testtel való egyesülése a lélek javát (*propter animam*) szolgálja. Ha ez nem így lenne, nehéz volna elkerülni a platonizmust és megmagyarázni, hogy a szubszisztáló szellemi lélek miért mond le önszántából a magasabb rendű szellemi létmód élvezetéről és egyesül a testtel. Illetve ha nem önszántából teszi ezt, akkor megint csak egyfajta büntetésről lehet beszélni, mely a lelket a test börtönébe kényszeríti. Szent Tamás éppen ezért bevezeti a *substantia incompleta* illetőleg *substantia completa* fogalmakat. Eszerint teljes egész szubsztanciának csak a test-lélek *compositum* nevezhető, az *anima separata* pedig – jóllehet szubszisztens forma – anyaghoz rendeltsége következtében csak *substantia incompleta*. Tulajdonképpen arról van szó, hogy az anyagtól természetében független forma, tudniillik az emberi lélek, önmagá-

249 Vö. *STh* I^a q. 77 a. 8.

ban nem, csak a testtel együtt képes természetének megfelelő életmódra. Vagyis az értelmes lélek olyan anyagtól független szellemi létező, mely szubszisztál ugyan önmagában, de ez az állapot nem tekinthető természetének megfelelő, hanem ún. „természetén kívüli” (*praeter naturam*)²⁵⁰ állapotnak. Ez pedig lényegében az ember szellemi tevékenységének érzékekre utaltságát jelenti.

A klasszikus megfogalmazás szerint *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*²⁵¹, vagyis semmi sincs az értelemben, ami korábban ne lett volna meg az érzékekben. Vagy ahogy Tamás másutt írja: „jelen földi életünkben, amikor értelmünk a sérülékeny testtel kapcsolatban áll, aktuálisan semmit sem képes megérteni anélkül, hogy a képzetekhez fordulna.”²⁵² Nyilvánvaló tehát, hogy a test-lélek ember megismerő tevékenysége csak a képzetek által lehetséges, ezek nélkül semmilyen ismeretet sem szerezhet a külvilág dolgairól. Sőt azt kell mondjuk, hogy az érzéki képek még az anyagtalan létezők – például egyetemes fogalmak – megismeréséhez is nélkülözhetetlenek.²⁵³ És mi a helyzet akkor, ha a lélek már nincs az anyaghoz kötve? Képes a megismerésre, ha nem állnak rendelkezésre érzéki képek?

Tamás a kérdésnek külön *quaestio*-t szentel a *Summa Theologiae*-ben.²⁵⁴ Az értelmes lélek kétféle létmódját különbözteti meg: egyrészt a természetének megfelelő testtel egyesült, illetőleg a tettől különvált „természetén kívüli” létállapotot. Mindkét létmódnak megvan a maga sajátos megismerési aktusa²⁵⁵, mi-

250 Vö. *STh* I^a q. 89 a. 1.

251 *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

252 „impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.” *STh* I^a q. 84 a. 7.

253 Vö. *STh* I^a q. 84 a. 7 ad 3.

254 *STh* I^a q. 89.

255 „duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus [...]. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo” *STh* I^a q. 89 a. 4.

vel „minden lény tevékenységének módja létmódját követi”²⁵⁶. „[A] lélek számára – írja tovább Tamás – a testtel egyesült állapotának létmódja szerint olyan értési mód a megfelelő, hogy az anyagi dolgok képzetéhez fordulva ért (ezek a képzetek pedig testi szervekben vannak); amikor pedig a testtől különvált, olyan értési mód felel meg neki, hogy olyan érthető dolgok felé fordulva ért, amik abszolút értelemben véve érthetők. Ez az értési mód felel meg a többi különválasztott szubsztanciának is.”²⁵⁷

Ám a lélek számára e második létállapot nem természetes, ezért ugyan képes az angyalok létmódjának megfelelő módon, „az isteni fényből részesülő hasonmásokon keresztül”²⁵⁸ megismerni, ez mégsem lesz olyan tökéletes, mint amikor természetének megfelelően az érzéki képekhez fordul. Ennek az az oka, hogy az emberi lélek, noha szubsztans forma, mégis különbözik az angyaloktól, akik az említett szellemi hasonmásokból pontos ismeretet nyernek. Az emberi lélek alacsonyabb szinten áll a szellemi hierarchiában mint az angyalok, ezért van szüksége az általános valóság konkrét egyedi „példákon” való kifejtésére, melyet az érzéki ismeret közvetít. Az ember az angyalok számára természetes általános képeken keresztül csak „általános és elegyes” (*communis et confusus*), míg az érzéki képeken keresztül „tökéletes és sajátos” (*perfectus et proprius*)²⁵⁹ ismeretet szerezhet, ezért az emberi lélek testtel való egyesülése épp annyira kívánatos saját szempontjából, mint az angyalok számára a tisztán szellemi élet.

256 „modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius” *STh I*^a q. 89 a. 1.

257 „Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis.” *STh I*^a q. 89 a. 1.

258 „per species ex influenza divini luminis participatas” *STh I*^a q. 89 a. 1 ad 3.

259 „Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.” *STh I*^a q. 89 a. 3.

Tamás érinti azt a kérdést is, hogy az *anima separata* számára mennyiben tekinthető természetes ismeretnek a hasonmásokon keresztüli megismerés. Megállapítja, hogy az Isten nemcsak kegyelmi, természetfeletti megvilágosítást ad a különválasztott léleknek, hanem természetes fényt is, hiszen az érzéki képeken keresztüli megismerésen kívül az emberi lélek rendelkezik más természetének megfelelő (*connaturalis*) képességgel az Istentől származó természetes tárgyú érthető képmások (*species intelligibiles*) értelmezésére.²⁶⁰

Szent Tamás itt a „természetes” megismerést nem a természeten kívüli, hanem a kegyelmi renddel állítja szembe. Eszerint az *anima separata* megismerése, annak „természetén kívüli” állapota miatt továbbra is csak külső isteni segítséggel valósulhat meg.²⁶¹ Ennek nem mond ellent az említett természetes ismeret, amely így nem a tudás megszerzésének módjára, hanem befogadására és értelmezésére utal. Tamás itt azt hangsúlyozza, hogy az érthető hasonmások a lélek számára Istentől érkeznek, ugyanakkor ezen ismeret, tárgya szerint, nemcsak természetfölötti lehet – amelynek értelmezéséhez Isten további beavatkozása szükséges –, hanem éppúgy a lélek természetének megfelelő „természetes” ismeret is.

Amint arra Bolberitz Pál személyes közlésben rámutatott, az említett *substantia incompleta* fogalma lényegi jelentőséggel bír mind a lélek halhatatlansága mind pedig a feltámadás témakörét illetően. Itt ugyanis arról van szó, hogy a lélek bár túléli a test halálát, arra képtelen lesz, hogy egy *substantia completa* angyalhoz hasonló szabadságfokkal rendelkezzen. Sajnos itt is szá-

260 „Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.” *STh* I^a q. 89 a. 1 ad 3. Vö.: „homini, secundum statum praesentis vitae, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmatum. Sed post huius vitae statum, habet alium modum connaturalem” *STh* I^a-II^a q. 5 a. 1 ad 2.

261 Vö. *STh* I^a q. 89 a. 1.; COPLESTON, F. (1993/II), 385. Vö. PUSKÁS, A. (2006), 136.

mos félreértés tapasztalható a keresztény kultúrkörben. A bevett vélekedés szerint a holtak esetében tulajdonképpen csak létformaváltozás történik. Ugyanúgy élnek, mozognak, tevékenykednek, kommunikálnak az itt maradottakkal, mint földi életükben, csak éppen egy másik dimenzióban. Sőt néha még kísérteni is visszajárnak. Nos, ezen elképzelés inkább egy platóni lélekre applikálható, amelynek nem lényegadó része a fizikai test. Vagy a keleti misztika reinkarnációra képes teljesen egyforma lelkeire, bár ebben a rendszerben az emberi léleknek nincs is kiemelt szerepe, azaz nem lehet megkülönböztetni az állati vagy növényi lelkektől. A tamási antropológia szerint viszont az emberi személy nélkülözhetetlen alkotóeleme a materiális rész, ennél fogva az elköltözött valóban a halál állapotában van, már ami a halál gyakorlati részét illeti. Elvileg vagy metafizikailag természetesen él, ám ez az élet inkább egyfajta vegetációnak tekinthető, azaz rendelkezik életfunkciókkal, képes belső értelmi tevékenységre, de a külvilág felé tulajdonképpen megszűnt létezni.

Persze mindennek megértéséhez a fentiek alapján különbséget kell tenni az élet egzisztenciális illetve léttani oldala között. A kérdésnek külön alfejezetet szánunk a későbbiekben: „Létezni vagy egzisztálni?” címmel (183-186. o.), bár ott a probléma más vonatkozásban kerül elő. A köznyelvben használatos élet kifejezés egzisztenciális létezést jelent, azaz mindannak megélését, ami az emberi létformához tartozik. Itt a lét tapasztalati oldalának hangsúlyozásáról van szó. De mit tartsunk ezzel szemben egy kómaállapotról vagy akár magáról az alvásról? Hiszen szorosan véve létnek minősíthetők ezek is; a testi sőt még a szellemi funkciók is működnek. Vajon erre gondol az, aki az emberi életről bevett értelemben beszél? Kétségtávol nem! Egy halott életben maradt lelke a tapasztalat síkján párhuzamba állítható ez utóbbi említett példákkal, így köznap értelemben azt sem tarthatjuk életnek, noha ontológiai értelemben létezik. Jézus természetesen nem filozófusként nyilatkozik, amikor a halált alvó állapotnak nevezi (Mt 9,24; Jn 11,11), de nagy valószínűséggel erről a problémáról beszél.

Ami pedig a feltámadás kérdését illeti, a *substantia incompleta* állapotban lévő különvált emberi lélek fogalmi szinten hordozza önmagában a feltámadás bizonyítékát, mely a teremtéstanból vezethető le. Az Isten ugyanis „mindent azért teremtett, hogy legyen” (Bölcs 1,14) legfőképp az alkotásának csúcsán álló embert. A Teremtés könyve szerint az ember halhatatlan volt a bűnbeesés előtt – erre még visszatérünk – és csak azután veszítette el ezt a képességét, miután engedetlensége folytán megszakadt közvetlen istenkapcsolata. Az emberről alkotott eredeti teremtoi elképzelés így az életre vonatkozott, amelyen teljes testi-lelki élet értendő. A halál az ember alkotása nem pedig az Istené. A Teremtő nem változtatta meg eredeti elképzelését, következésképp a tökéletlenség állapotában lévő „meghalt” lelket nem lehet végső állapotnak tekinteni abban a világban, ahol Isten az embert a test-lélek, fizikai-szellemi egész életre teremtette. A lélek halhatatlanságának szenttamási elképzelése ezért szükségszerűen hordozza a feltámadás bizonyítékát is. Ellenkező esetben, már amennyiben a feltámadást el kívánnánk vetni, nem lehetne elfogadni a romolhatatlan emberi lélekről szóló tomista tanítást sem. Sokkal inkább Platón álláspontját, aki szerint az ember lényege voltaképpen nem sérül a test halálával. A platóni lélek számára nincs testi feltámadás, mivel egy újonnan magára vett test számára börtönt jelentene, így nemcsak értelmetlen lenne, de egyenesen természete ellen való.

γ) Képes-e az *anima separata* önálló cselekvésre?

Ebben az alfejezetben a neves amerikai tomista, R. Pasnau²⁶² gondolatmenetét és meglátásait követjük. A különvált lélekről az imént elmondtuk, hogy nincs többé a fantazmákhoz rendelve, mivel nem áll többé rendelkezésére az érzéki test. Ehelyett a természetes ismeretszerzés helyett az Isten bizonyos megvilágításokkal látja el, amint Tamás írja: „az isteni fényből részesülő hasonmásokon keresztül végez értelmi tevékenységet”²⁶³. Vagyis az *anima separata* megismerése, annak „természetén kívüli” állapota miatt csak külső isteni segítséggel válósulhat meg. Ez és még sok más megállapítás a különvált állapotról, annyira elvont területre vezeti az érdeklődőt, hogy Pasnau fel is teszi a kérdést: tudhatunk bizonyosságokat erről a létmódról, vagy a lélek halhatatlansága a hit tárgya marad? Ebből a kritikus alapállásból közelítve sajátosságosan értékes megállapításokat tesz.

Meglátása szerint Tamás a 89. questio nyolc artikulusának mindegyikében felvázol lehetőségeket, amelyek szerint az *anima separata* folytathatja létét a test halála után, ám egyikben sem próbálja bizonyítani, hogy ténylegesen így is történik.²⁶⁴ Tipikus példa erre a következő. Tamás Arisztotelészre hivatkozva kijelenti, hogy a különvált lélekről csak abban az esetben mondhatjuk, hogy önálló egzisztenciával rendelkezik, vagyis hogy külön tud válni, amennyiben önálló létfunkciókat is tulajdoníthatunk neki. Ám ezután épp ellenkező irányban okoskodva feltételezi, hogy „a lélek különválnak a testtől”²⁶⁵ és ebből látja bizonyítottnak, hogy az önálló tevékenységgel bír.²⁶⁶ Erről az eljárásról teljes joggal

262 Vö. PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002., 366. k.

263 „per species ex influenza divini luminis participatas” *STh I^a q. 89 a. 1 ad 3*

264 Vö. PASNAU, R. (2002), 367.

265 *STh I^a q. 89 a. 1 s. c.*

266 „Sed contra est quod philosophus dicit, in I de anima, quod si non est aliqua operationum

állapítja meg Pasnau, hogy Tamás addig nem jogosult állítani az *anima separata* különválását, amíg ki nem mutatja annak önálló tevékenységét.²⁶⁷ Pasnau hozzáteszi, hogy Tamás már a I^a q. 75 a. 6 arg. 3-ban elfogadja Arisztotelész előbb említett álláspontját látszólag mégsem érvel ennek talaján helyesen, hanem mind az önálló tevékenységet mind az önálló létezését úgy bizonyítja, hogy kölcsönösen feltételezi azokat.²⁶⁸ Persze a I^a q. 75 a. 6-ban bizonyítja a lélek halhatatlanságát és ezzel az *anima separata* önálló létezését, bár Pasnau szerint ez sem kielégítő, mert a I^a q. 89 a. 1 s. c. alapján indirekt módon állítja ezzel a létezés alapján az önálló tevékenységet. Az Angyali Doktor tudniillik másutt ki mondja: „egyetlen szubsztancia sem fosztható meg saját tevékenységétől”²⁶⁹ Ezen túlmenően az ok, ami szükségszerűvé tenné Tamás érvelése alapján a különvált lélek önálló tevékenységét, amennyiben már elfogadtuk az önálló létezés tényét, csak pusztán teleologikus, mégpedig ez: „a természetben semmi sem működik elégtelenül vagy hiábavalóan”²⁷⁰. Eszerint, ha lehetősége nyílik a léleknek tevékenykedni, akkor tevékenykedni is fog, mivel „a természetben semmi sem működik elégtelenül vagy hiábavalóan”.

Pasnau szerint azonban Aquinói okkal nem fejtegeti behatóbban az egzisztálás-működés modellt, és ennek belátása számára a tamási életdefinícióból következik: élni annyit jelent, mint működni. A lélek, mint az élet első princípiuma csak abban az esetben marad meg a létezésben, ha életben marad. Ez fölösleges mondatnak tűnik, de nem az. Az élet Tamás számára több mint az egzisztálás. Az élet része a működés is. Ennélfogva, evidens, hogyha élőlényről be-

animae propria, non contingit ipsam separari. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.” *STh* I^a q. 89 a. 1 s. c.

267 Vö. PASNAU, R. (2002), 368.

268 Vö. PASNAU, R. (2002), 368.

269 „nulla substantia propria operatione destituatur” *Quodlibet* III, q. 9 a. 1 co.

270 „nihil est otiosum sive frustra in natura” *STh* I^a q. 88 a. 1 arg. 4

szélünk, akkor feltételezzük, hogy bizonyos létfunkciókat gyakorol is. A különvált lélek számára ez értelmi funkciót jelent, mivel a lélek számára csak az intellektuális tevékenység marad meg. Ha tehát ezt a tevékenységet nem végezné, abban az esetben nem tekinthetnénk élőnek.²⁷¹

Elfogadható tehát Tamás érvelése a különvált lélek működésére vonatkozóan. Ám itt egy másik kérdés is felmerül, nevezetesen, hogy ha – miként azt az előző alfejezetben bemutattuk – a test nélküli lélek esetében másfajta ismeretszerzési módot feltételezünk, akkor mi magyarázza ezen értési mód megváltozását, ha egyszer ugyanarról a létezőről van szó. Pasnau ezzel kapcsolatban meggyőzőnek tartja a I^a q. 89 a. 1 co. érvelését, melynek állításait az alábbiakban összegzi:

(1.) Egy létező tevékenységi módja a létmódjától függ;

(2.) De a lélek létmódja különbözik midőn a testtel egyesült állapotban van és midőn attól külön van;

Ezért

(3.) A különvált léleknek az ismeretszerzési módja is más lesz elkülönült állapotában.²⁷²

271 Vö. PASNAU, R. (2002), 370.

272 Vö. PASNAU, R. (2002), 372.

f) A lélek halhatatlansága

A „lélek halhatatlansága” kifejezés kapcsán mindenekelőtt meg kell említeni, hogy J. Pieper szerint²⁷³ ez a megnevezés félrevezető lehet. A halál szó ugyanis – ahogy írja – csak az ember esetében alkalmazható adekvát módon, a lélek esetében nem. Erre a célra sokkal találóbb a romolhatatlanság, sebezhetetlenség vagy múlhatatlanság terminusok valamelyikének használata. A lélek vonatkozásában használni a halhatatlanság szót ráadásul azt a téves benyomást keltheti, mintha az ember ténylegesen meg sem halna, mivel az ember lényege a lélek, ez pedig halhatatlan. A katolikus tanítás ezzel szemben valahogy így összegezhető: „az ember, aki meghalt, halott, jóllehet a lelke él” – idézi Pieper H. Volk kifejező gondolatát. Az alábbiakban a bevett terminológia szerint a lélek „halhatatlanságáról” lesz szó, azt azonban Pieper felvetése nyomán szükséges leszögezni, hogy helyesebb volna a fentiek értelmében más kifejezést használni, különös tekintettel arra, hogy maga Tamás is előszeretettel alkalmazta az *incorruptibilitas* szót az *immortalitas* helyett a lélek vonatkozásában.

Térjünk vissza még egy gondolat erejéig H. Volk imént idézett mondatára, mert első olvasatra nehezen érthető, sőt aporiának tűnik. Az alábbi fejezetekben több oldalról is körüljárjuk majd a tamási antropológia eddig még nem ismertett részeit, különös figyelemmel a halálra, hogy mi is történik akkor az emberrel, illetve arra az állapotra, mely majd a halál után fog következni. Ám itt nem kerülhető el, főleg egy ennyire nehezen érthető témában, hogy előzetesen legalább vázlatos betekintést adjunk a szóban forgó kérdésről. A tamási teológia valóban azt állítja, hogy tudniillik az ember meghalt, jóllehet a lényegadó formája, az értelmes lélek halhatatlan. Ez tehát nem ellentmondás. A látszólagos feszültséget Aquinói Szent Tamás úgy oldja fel, hogy az emberi *composi-*

273 PIEPER, J., *Death and Immortality*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, (1968) 2000., 106.

tum, azaz testből és lélekből álló személy csak abban az esetben nevezhető egész embernek, ha mind a testi mind a lelki princípium adott. Ez nem szőrszálhasogatás részéről. Az ember nem véletlenül testben él, noha a lelke képes test nélküli életmódra. Ennek oka a tapasztalati (*a posteriori*) ismeretszerzés, mely a rendes megismerési mód az ember számára.

Azt mondjuk hát, hogy a lélek testhez rendelt. Test nélkül nem tudja betölteni életfunkcióit. Ezért mondja azt Tamás, hogy a test halálával lényegi változás történik; nemcsak a test hal meg, hanem vele együtt halottá válik a *compositum* is, mert nem képes emberi létfunkciókat gyakorolni. Ettől függetlenül, mint létcsíra, tovább él az önálló, anyagtól független *anima separata*, de ez tulajdonképpen egy száraz metafizikai kijelentésnél nem mond el többet az emberről. Ezért vehetjük igaznak a fenti kijelentést: az ember halott, de a lelke él. Az értelmes lélek életben maradásának célja nem más, mint a testi feltámadásig megőrzött önazonosság. Ez persze morális cél az Isten részéről, ettől függetlenül a lélek természeténél fogva romolhatatlan.

α) Az Angyali Doktor érvei

A fentiekből talán nyilvánvaló, hogy Aquinói Szent Tamás az ember szellemi lelkét romolhatatlannak (*in corruptibilis*) tartotta. Ennek bizonyítására a *Summa Theologiae* vonatkozó cikkelyében (I^a q. 75 a. 6.) a következő két érvet használja:

(1.) Arisztotelész nyomán²⁷⁴ először is kimondja, hogy „valamely forma kétféleképpen pusztulhat el: egyik módon természeténél fogva (*per se*), amikor az ellentéte miatt enyészik el (ahogy a meleget megszünteti a hideg), másik módon esetlegesen (*per accidens*), tudniillik hordozóalanyának pusztulása által.”²⁷⁵ Az akcidentális pusztulás az anyag, szorosabban a nem szubszisztáló és „matériától függő forma”²⁷⁶ sajátossága. A materiából és formából álló testi dolgok ugyanis – ahogy már említettük – létesítő- s formai-ok hatására keletkeznek valamint pusztulnak el, úgy, hogy az egyik forma fölváltja a másikat és így tovább. A szubszisztáló formákra ugyanez nem áll, mert nincs bennük matéria, amely a változás hordozója lenne. Az ilyen forma, mint amilyen az emberi lélek is „[e]zért [...] nem jöhet létre és nem pusztulhat el másként, mint saját természeténél fogva.”²⁷⁷ Ez utóbbi fajta (*per se*) pusztulás azonban más okból, de szintén nem lehetséges. A forma aktust, létet jelent. Amikor tehát egy anyag-forma szubsztancia esetében a matéria formát kap, az anyag egy meghatározott léttartalomban részesül és létrejön egy adott létező. A pusztulás a forma elvesztését jelenti. A matéria mentes tiszta formák (*forma absoluta*) esetében, mint amilyen az emberi lélek, azonban a változás ezen típusa nem lehetséges, mert – mint Szent Tamás mondja – „lehetetlen, hogy a forma különváljék önmagától.

274 *De longitudine et brevitate vitae*, 465a 19-26.

275 *STh* I^a q. 89 a. 5. Vö. *STh* I^a q. 75 a. 6.; *ScG* lib. 2 cap. 55 n. 7.; *Quodlibet* X, q. 3 a. 2.

276 *STh* I^a q. 75 a. 6.

277 „quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se” *STh* I^a q. 75 a. 6.

Tehát lehetetlen, hogy a szubsztanciális forma megszűnjék létezni.”²⁷⁸ A *Quaestiones de quolibet* tizedik könyvében ezt még kiegészíti azzal, hogy a *per se* romlás csak abban az esetben következhetne be, ha az értelmes lélekről a preszókratikusokhoz hasonlóan összetettséget vélelmeznénk, hogy tudniillik olyan részelemek alkotják, melyek között lehetséges ellentét. Ám mivel a lélek egyszerű, összetettségtől mentes, a benne lévő ellentétes erők következtében sem pusztulhat el.²⁷⁹

(2.) A másik argumentum – mely tisztán teológiai – minden élőlény természetes életben maradási vágyából indul ki, hiszen „minden egyes lénynek természetszerű vágya, hogy a saját módja szerint létezzen.”²⁸⁰ Ámde Tamás különbséget tesz az állatok itt és most (*hic et nunc*) illetőleg az ember korlátlan (*absolutus*) létezésre irányuló vágya között a tekintetben, hogy a vágy előrejelzi az adott természetnek megfelelő létmódot. Az állat vágyainak megfelelő létmód a tér-idő esetleges létezés, mely nem követel örökkévaló életet. Az emberi értelem ezzel szemben az érzékszervi képek konkrét valóságához képest elvonatkoztatva, a maga egyetemességében ismeri meg a létet, így az ember életben maradási vágya az abszolút létezésre irányul. Az érvelés befejező része Isten azon teremtői bölcsességét feltételezi, mely nem teremt a lélekbe hiábavaló vágyakozásokat²⁸¹, így az örök élet vágya annak szükségszerű beteljesedését követeli.

A *Summa contra Gentiles* második könyvében több helyütt is kitér a lélek halhatatlanságának kérdésére. A 79. fejezetben az egyes élőlények tökéletesedésének természetét vizsgálva megállapítja, hogy egy adott létező tökéletesedésé-

278 „Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.” *STh* I^a q. 75 a. 6.

279 Vö. *Quodlibet* X, q. 3 a. 2.

280 *STh* I^a q. 75 a. 6.

281 Vö. *STh* I^a q. 12 a. 1.

nek módjából és irányából annak sajátos természetére lehet következtetni. Amint írja: „[s]emmi sem romlik meg azáltal, amiben tökéletessége áll; mert a romlásra s a tökélyre irányuló kettős változás egymással ellentétes. Nos hát, az emberi lélek tökéletessége a testtől való bizonyos elvontságban áll; mert a lélek a tudomány és erény által tökéletesül [...]. A lélek romlása tehát nem állhat a testtől való elválásztásában.”²⁸² Az értelem nélküli lények tökéletesedésének iránya teljességgel anyagi természetű; ösztönös és érzelmi tanulásból, bizonyos mozdulatok reakciók elsajátításából áll, ahogy az az állatok viselkedésén megfigyelhető. Az ember fejlődése azonban mind az egyed mind a társadalom szintjén nem az említett ösztönös változásokra vonatkozik, ezt nem nevezzük fejlődésnek. Sokkal inkább a szellemi készségek elsajátítását, a tudományt, a művészetet, valamint a kultuszt, vallást, vagyis a kultúra egészét értjük ezalatt. Ezekben a vonatkozásokban számolni kell az anyagi tényező jelenlétével, ám csak annyiban, amennyiben a szellemi valóság kifejezéséhez szükséges. Ez tehát nem mond ellent Tamás azon állításának, hogy az ember tökéletesedésének mi-volta szellemi természetű.

Felmerülhet azonban a kérdés, hogy a művészet analógiájára a lélek léte nem függ-e teljességgel az anyagtól, tekintet nélkül arra, hogy működésbeli tökéletessége a szellem irányába mutat. Hiszen a szellemre irányuló működés önmagában még nem feltétlenül következtet a lélek létezésbeli függetlenségére. Szent Tamás az *operatio sequitur esse* alapelvre támaszkodva ekképpen fejt ki álláspontját: „[V]alamily dolog működése kinyilvánítja annak természetét és létét, minthogy minden dolog annyiban működik, amennyiben létező, s minden

282 „Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute [...]. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.” *ScG* lib. 2 cap. 79 n. 3.

lényeg működése összhangban van annak természetével. Tehát valamely dolog tökéletessége, a működést illetően, vonatkozásban van ugyanannak azon tökéletességével, mely lényegére vonatkozik. És így, ha a lélek tökéletesül a működésben azáltal, hogy a testi dolgok fölé emelkedik, állománya sem pusztulhat el a testtől való elszakadás következtében.”²⁸³ A lélek működésének szellemre irányuló tökéletesedési iránya ezért szükségképpen annak anyagtól független létezését, azaz halhatatlanságát jelenti.

J. Pieper a lélek romolhatatlanságának szenttamási érveit vizsgálva legmeggyőzőbbnek az „igazság felfogásából” levont következtetést tartja. Lássuk Szent Tamás szavait: „az angyalok és az értelmes lelkek, mivel olyan természetűek van, amely által képesek felfogni az igazságot, halhatatlanok [*in corruptibiles*].”²⁸⁴ Azt pedig, hogy az igazság felfogása miért vezet ahhoz a konklúzióhoz, hogy a vele kapcsolatba kerülő szubjektum szükségképpen romolhatatlan, Tamás így világítja meg: „Az ember sajátos tökéletessége a lélek szerint, valamely romolhatatlan dolog; mert az embernek, mint ilyennek, tulajdonképpen működése az értelmi működés, tekintve, hogy értelmiségénél fogva különbözik az oktalan állatoktól, a növényektől és lelketlen dolgoktól. Az értési működés, mint ilyen, az általános és romolhatatlan dolgokra vonatkozik. Ámde valamely természet sajátos tökélyének arányban és viszonyban kell lennie a tökéletesedő alannal; az emberi léleknek tehát romolhatatlannak kell lennie.”²⁸⁵ G. Zefirin

283 „Operatio [...] rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, incorporea substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.” *ScG* lib. 2 cap. 79 n. 4.

284 „Angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles.” *STh* I^a q. 61 a. 2 ad 3.

285 „Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria

„az emberi léleknek tehát romolhatatlannak kell lennie” tamási befejezéshez még hozzáteszi az alábbi kiegészítést: „[...], amint romolhatatlan az általános és szükséges igazság, mely annak, mint értelmes állománynak tulajdonszerű tökéletessége.”²⁸⁶

Megjegyezzük, hogy Szent Tamás ennél az argumentumnál a platóni-ágostoni örökség egyik sarkalatos pontját építi be rendszerébe. Platón a lélek halhatatlanságát – helyesebben szólva az értelmes lélekrészét (*to logisztikon*) – azzal magyarázta, hogy az összes élőlény közül az ember az egyetlen, aki szemlélheti az örök és változatlan szubszisztens szellemi valóságot, az ideákat (*idea, eidosz*).²⁸⁷ Kapcsolatban lenni egy örök ideával, természetbeni hasonlóságot, rokonságot (*to szüingenesz*)²⁸⁸ feltételez a lélek és az ideák világa között, és ez az a momentum, amely a halhatatlanság hordozója az értelmes lélekrész számára. Ágostonnál is ezt a platóni érvet találjuk²⁸⁹ azzal a különbséggel, hogy nála egyrészt az értelmes lélek a maga egészében romolhatatlan, másrészt e lélek halhatatlansága értelem szerint nem az ideákkal, hanem – éppúgy mint Tamásnál – a halhatatlan isteni örök igazsággal való kapcsolattól függ.

Pieper az igazság megismerést (*cognition of truth*), jóllehet ehhez érzékszervi közreműködés szükségeltetik²⁹⁰, lényegét tekintve (*essentially*) minden

enim operatio hominis, in quantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium in quantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.” *ScG* lib. 2 cap. 79 n. 5.

286 ZEFIRIN, G., *Tanulmányok Aquinói Szent Tamás bölcsészetről*, II., Szent István Társulat, Budapest, 1884., 254.

287 Vö. *Phaidón*, 77b – 84b

288 *Phaidón*, 79d

289 *Solil.*, 2, 19, 33; *Ep.*, 3, 4; *De Immortal. An.*, ch. 1-6.; *De Trinitate*, 13, 8. Vö. COPLESTON, F. (1993/II), 78-79.

290 Az igazság megismerése abban az értelemben igényli az érzékszervi közreműködést, ahogy azt Szent Tamás ismeretelmélete kimondja: „omnis nostra cognitio a sensu incipit”

materiális vonatkozástól független valóságnak tartja, majd állítását a hétköznapi életből vett tapasztalati példákkal támasztja alá.²⁹¹ Szent Tamás érvelését pedig az *operatio sequitur esse* alapelve támaszkodva így összegzi: „Az emberi lélek rendelkezik az igazság felfogásának képességével. Az igazság felfogásának aktusa lényegileg felülmúl minden elképzelhető anyagi vonatkozást és független is tőle. Az emberi lélek ennél fogva képes abszolút cselekedetre (*operatio absoluta*), mely egyúttal egy abszolút létmozzanat (*esse absolutum*) birtoklását is jelenti. Az *esse absolutum* testtől független létet jelent, ez pedig olyan entitás, mely megmarad a test bomlása vagyis a hálál után is.”²⁹²

Aquinói Szent Tamás felsorolt érveinek közös karaktere, hogy a lélek romolhatatlanságát annak anyagtól való függetlenségéből vezeti le. H. McCabe²⁹³ felvetése nyomán egy észrevételt azonban itt is tennünk kell. Arról van ugyanis szó, hogy egy létező szellemi természetéből még nem szükségszerűen következik annak halhatatlansága. A szellemi mivolt tudniillik nemcsak az emberi lélekről és a tiszta szellemekről állítható, hanem éppúgy akár egy olyan elvont fogalomról is, mint amilyen a kettes szám. Nem pusztán a szellemi természet önmagában, hanem az anyagtól független szubszisztens létmód s az ebből következő működés az, amely elengedhetetlen a romolhatatlanság filozófiai megállapításához – amint ezt Tamás az emberi lélekről kimutatta.

Vegyük példának okáért az állatok lelkét. Ebben az esetben jóllehet szorosán véve szellemi valóságról van szó, ez a valami nem függetleníthető magától az élő egyedtől, mint ahogy egy korábbi példánknál maradván az *a* betű sem

(*ScG* lib. 2 cap. 37 n. 2.), vagy ahogy máshol már említettük: „nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu” (*De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.) Az igazság megismerése értelmi tevékenység és mint ilyen független ugyan az anyagtól, ám a gondolkodás „építőköveit” (*species impressa*) az érzékszervek szolgáltatják.

291 Vö. PIEPER, J. (2000), 114. k.

292 PIEPER, J. (2000), 116.

293 Vö. MCCABE, H. (2006), 199.

függetleníthető formájától. Vagy ha ez mégis lehetséges lenne, úgy nem maradna belőle semmi. Arról a bizonyos tintáról vagy grafitról és a papírról, melyek adott esetben például a betű anyagát képezik, amennyiben forma nélkül próbálnánk azokat elképzelni, úgy kellene tapasztalnunk, hogy semmi közük ahhoz a betűhöz, melynek matériáját alkotják. Vagyis a betű vonatkozásában az anyag nem létezik forma nélkül. Pontosabban létezik, de általános értelemben nem tartható az adott entitás sajátjának, még ha anyagi vagy numerikus értelemben az is. Következőleg egy szubsztancia sem létezik forma nélkül. Ez azért van, mert egy dolog vagy élőlény szubsztanciális egységet alkot a formájával, amely így elválaszthatatlan tőle. Az ember esetében is így lenne, ha szellemi lelke nem bírna kettős létmóddal: egyrészt a többi anyagi formához hasonlóan formaadó lényege az adott embernek, másrészt önálló szellemi létező. Noha testtől független léte nem felel meg természetének, ám ettől még él, pontosabban létezik ontológiai értelemben.

β) A „lélek” fogalom állítólagos platonizmusa

Az új teológiában főként protestáns oldalon megfigyelhető ellenszenv, mely a lélek szót körülveszi – erre G. Greshake is kitér²⁹⁴ –, nagyrészt a Szentírás bizonyos olvasatán alapuló azon meggyőződésre vezethető vissza, hogy az *anima separata* feltételezése kizárja a halál valóságának komolyan vételét s a feltámadás jelentőségét, és arra az alaptalan meggyőződésre épít, hogy ezzel úgyszólván „«átbliccelheti» a halál krízisét”²⁹⁵. Nos, az Angyali Doktor lélektanának vizsgálata nem támasztja alá ezt a vélekedést, ugyanis Tamás a lélek halhatatlanságát egyáltalán nem hellenista értelemben fogja föl, mintha az emberi személy épségét a halál ténye érintetlenül hagyná, és ebből kifolyólag mintha nem jelentené bizonyos értelemben az élet megszűnését a teljes ember számára.

Ennek alátámasztásához Tamás személyfogalmából kell kiindulni: *persona est rationalis naturae individua substantia*, továbbá, *subsistens in rationali natura*²⁹⁶. A definícióban szereplő „egyedi szubsztancia” megjelölés kizárja, hogy a lelket önmagában személynek lehessen tekinteni, mivel a lélek testhez rendeltsége folytán csak *substantia incompleta*. Ehhez hasonló megállapításra vezet másrészt a *natura* terminus használata is, melyet Tamás „fajalkotó különbség” (*differentia specifica*) értelemben használ.²⁹⁷ Eszerint azt az értelmes létezőt lehet csak személynek nevezni, mely a saját fajiságát, természetét a maga teljességében hordozza. A lélek nem tartalmazza hiánytalanul az emberi faj sajátosságát, mert „a lélek az ember faji lényegének része”²⁹⁸, következés-

294 GRESHAKE, G., *Az élet vége? Halál – feltámadás – lélekvándorlás*, Új Ember, Budapest, 2001., 36.

295 GRESHAKE, G. (2001), 36.

296 *STh* I^a q. 29 a. 1 arg. 1.; I^a q. 29 a. 3.

297 Vö. *STh* I^a q. 29 a. 1 ad 4.

298 *STh* I^a q. 29 a. 1 ad 5.

képp „nem nevezhető egyedi szubsztanciának”²⁹⁹, vagyis személynek. Az emberi *compositum*-ot, mint *substantia completa*-t, a maga teljességében illeti meg a személy megjelölés. A halál így az önálló emberi személy megszűnését eredményezi, ráadásul oly módon, hogy a megmaradó *anima separata* saját erejéből, Isten külső beavatkozása nélkül egyrészt képtelen természetének megfelelő életre, másrészt fajilag meghatározott emberi létét is csak Isten segítségével nyerheti vissza a feltámadásban. Ami a személyből tehát a halál után megmarad, a pusztán homályos ismeretek befogadására képes „természetén kívüli” *anima separata*, sokkal inkább a Ratzinger, vagy J. Pieper által említett elvont folytonossággal³⁰⁰ azonos – mely létecsíráként, a hit fényében a feltámadás személyi alapját teremtheti meg –, mintsem egyfajta szubsztanciálisan teljes, önálló és öntevékeny lélekkel, ahogy Platón elképzelte. Így tehát könnyelműség lenne azt a következtetést levonni, hogy Szent Tamás nem vette volna komolyan a halál pusztítását, és az emberi lényeg valamiféle sértetlen továbbélésével kecsgetett.

Mindamellet ez a fajta ideiglenes tökéletlenség nem mond ellent annak az ősi és tradicionális keresztény tanításnak, miszerint az elhunyt de még fel nem támadt szentek már a köztes állapotban is élvezik Isten színe látását (*visio beatifica*). Tamás erről a *STh* I^a-IIae q. 4 a. 5 részben beszél. Érvelése arra a tanítéltre épül, hogy az emberi értelem szubszisztens, vagyis képes test nélkül is önálló cselekvésre. Normálisan, vagyis az emberi természetnek megfelelő módon a fantazmák által jut az értelem kellő ismeretanyaghoz – ebben az értelemben nevezzük természet-ellenesnek a köztes állapotot. Ez ugyanakkor nem érinti az *anima separata* tökéletes boldogságát, Isten ugyanis nem ismerhető meg a fantazmák útján, következésképp a test nem szükséges a teljes boldogság élvez-

299 *STh* I^a q. 29 a. 1 ad 5.

300 Vö. RATZINGER, J. (1972), 358. Vö. PIEPER, J. (2000), 116.

zetéhez.³⁰¹

Tamás itt azzal küszöböli ki a problémát, miszerint, ha a test lényeges része a személynek, így az test nélkül nem élvezheti a tökéletes boldogságot, hogy kijelenti, a lélek azáltal, hogy a test formája is egyúttal, virtuálisan továbbra is hordozza a testet, miként az etióp foga kihúzás után is fehér marad³⁰², így noha az ember a köztes állapotban természetében nem teljes, ez a hiányosság mégsem akadályozza a tökéletes boldogság élvezetében.

A következő artikulusban továbbviszi a gondolat fonalát és ezzel megválaszolja a legfontosabb felmerülő kérdést, mely így szól: ha az ember test nélkül is képes az Isten szemlélésére, akkor mi szükség egyáltalán feltámadásra? Vagy másképp: az emberi természet teljessége, tehát a test megléte szükséges-e a tökéletes boldogsághoz? Válaszában Ágostonra utalva először is leszögezi, hogy a földi test elvonhatná az embert Isten maradéktalan élvezetétől, ezért az a test, amely egyáltalán szükséges lehet, mindenképpen szellemi természetű kell, hogy legyen, amely így teljes összhangban áll majd a lélek törekvéseivel – amint ezt a hitletétemény amúgy tartalmazza is.³⁰³ Arra a kérdésre pedig, hogy szükséges-e a test mint olyan a teljes boldogsághoz, a következő választ adja: „A boldogság tárgya szerint nem testi javakban áll, de a testi javak bizonyos szépséggel és tökéletességgel teljesebbé tehetik a boldogságot”.³⁰⁴

301 Vö. „Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore.” *STh* I^a-IIae q. 4 a. 5 co.

302 Vö. „beatitudo est hominis secundum intellectum, et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Aethiopsis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.” *STh* I^a-IIae q. 4 a. 5 ad 3

303 Vö. *STh* I^a-IIae q. 4 a. 6 co.

304 „in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.” *STh* I^a-IIae q. 4 a. 6 ad 1

A lélek terminus állítólagos platonizmusa kapcsán érdemes visszatérni J. Ratzinger első fejezetben ismertetett álláspontjához. Különösen annak fényében, amit eddig a lélek szenttamási értelmezéséről elmondtunk. Említettük, hogy Ratzinger a lélekfogalom szellemfejlődésének áttekintése során rámutat Szent Tamás szintetizáló tevékenységére, aki képes volt a lélek szót olyan jelentéstartalommal megtölteni, amely nem volt levezethető egyfelől sem a platóni, sem az arisztotelészi *pszükhé* fogalomból, másrészt az Ószövetség *refaím* kifejezéséből sem. Szól tehát arról az említett különbségről, mely Arisztotelészt és Tamást elválasztja, nevezetesen, hogy Tamás azon állítása, miszerint a halhatatlan szellem egyúttal valami személyes és a test formája, „Arisztotelész számára minden bizonnyal elképzelhetetlen lett volna”.³⁰⁵ Sőt, idézi A. Pegis megállapítását, aki szerint Tamás saját lélekdefiníciójához jöhet Arisztotelész formuláját használta, azért annak tartalma nemcsak hogy idegen az arisztotelészi hagyománytól, de egyenesen metafizikai képtelenségnek³⁰⁶ számít abban a rendszerben. Ratzinger korszakalkotó felfedezésnek tartja, hogy a romolhatatlan emberi lélek úgy válik eggyé teljesen a testtel – oly szorosan, amennyire ezt az anyag-forma rendszer kifejezi, vagyis maradéktalanul, tökéletesen –, hogy közben megtartja anyaggal nem keveredő szellemi sajátosságát. A test-lélek egységet nem lehet eléggé hangsúlyozni, ez ugyanis nem veszélyezteti a formaadó lélek szellemi voltát. Testben lenni a lélek számára nem aktivitást jelent, ahogy Platón gondolta, hanem mintegy önkifejezést. A testet nézve nem a testet látjuk szoros értelemben, hanem a lelket, mert az a test által manifesztálódik.

Ez a lélekértelmezés, összevetve valamennyi antik lélekfogalommal kétségkívül újdonságnak számít, és ez az újdonság főleg abban mutatkozik, hogy a keresztény bölcsélet gazdag szellemi örökségének birtokában továbbfejlesztette a régi rendszert, s egyszerűen túllépett a görög filozófia horizontján. Nincs eb-

305 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 149.

306 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 149.

ben semmi meglepő. Az új filozófia az önmagát értelmileg megalapozni kívánó keresztény hit terméke volt, melynek több mint ezer évre volt szüksége ahhoz, hogy összhangba hozza a teremtés doktrínáját (az ember test-lélek egész) a krisztológiaiilag transzformált *seol* (halhatatlanság) homályos elképzelésével. Vagyis észre kell venni, hogy nem hellenista, hanem szigorúan keresztény elgondolásról van szó, mert a lélek ezen fogalma csakis a világot tágabb összefüggésében szemlélő kereszténység táptalaján születhetett meg. Talán ezért volt lehetséges, hogy a Vienne-i zsinat már mintegy négy évtizeddel Aquinói Szent Tamás halála után jóváhagyja, sőt megvédje a lélek így kialakult új, tomista értelmezését: „minden tant vagy meggondolatlan [...] álláspontot, amely szerint az eszes vagy értelmes lélek szubsztanciája nem lenne valóban és önmaga által az emberi test formája, mint téves és a katolikus hit igazságára nézve ártalmas tanítást, a nevezett szent zsinat jóváhagyásával elvetünk. [...] ha tehát bárki mostantól fogva azt merészeli állítani [...], hogy az eszes és értelmes lélek nem formája önmaga által és lényegileg az emberi testnek, azt mint eretneket kell számon tartani.”³⁰⁷ Az egyház tévedhetetlen tanításának értelmében tehát a romolhatatlan, szubszisztens szellemi lélek feltételezése nem veszélyezteti az emberi személy integritását, és nem ellenkezik a katolikus hittel sem.

307 „[...] quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, [...] quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter [...]” DH 902. Vö. KEK 365. Jelen katolikus tanítás hittétel, és így összegezhető: „A lélek közvetlenül és egész mivoltával (*per se et essentialiter*) a test formája.” Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika*, I. Szent István Társulat, Budapest, 1937., 532-533.

γ) „A halhatatlanság dialogikus jellege”

Tovább lépve, Ratzinger kifejti saját felfogását a lélek halhatatlanságával kapcsolatban. Ez azonban – amint fentebb szoltunk róla – nem nevezhető sem sajtóságosan egyedi, sem új elméletnek, tekintettel arra, hogy a szerző nem tesz mást, mint a hagyományos teológia csapásvonalán haladva rámutat Szent Tamás kérdést illető eredeti álláspontjára.

Első lépésben nevesíti a hagyományos antropológiai felfogás iránti ellenszenv fő okát, miszerint Aquinói Szent Tamás és nyomában az egész katolikus pszichológia állítólag a szó teljes értelmében vett autonóm, „szubsztanciális” lélekkel számol, melynek természetéhez ún. „önmagából eredő halhatatlanság” (*selber kommenden Unsterblichkeit*)³⁰⁸ tartozik. Ez a nézőpont már csak azért is meglehetősen egyoldalú, mert részint tökéletesen félreérti a skolasztikus bölcselet karakterét, teljesen zárt rendszernek tekintve azt, részint pedig a szubsztansz szellemi lélek tézisééről arra következtet, hogy a tomista teológia pusztán filozófiai érvekre támaszkodva mintegy kényszerítő jellegű sajátosságnak tekinti a halhatatlanságot. Ratzinger ezzel szemben megállapítja, hogy egyik nagy teológusnál sem találkozott a romolhatatlanság pusztán szubsztanciális bizonyításával, sőt még Platónnál sem.³⁰⁹

Hogy adekvát képet alkosson a tamási filozófia valódi természetéről egy jézusi példabeszédet hív segítségül, nevezetesen azt, amelyben Péter a vízen próbál járni, ám saját erejére hagyatva elmerül. Ennek értelmében a halhatatlanság pusztán filozófiai érvekkel való bizonyítását épp ilyen vízen járásnak tekintti, mely önmagában lehetetlen, paradox dolog, bizonyos szempontból mégis működőképes. Ez a bizonyos szempont – mely Krisztus segítő keze – nem teszi hiábavalóvá az ember próbálkozását, hanem azt fölhasználva segíti hozzá a ma-

308 AUER, J. – RATZINGER, J. (1977), 127.

309 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 151.

gában tehetetlen értelmet, hogy önmagán túllépve hitigazságokat közelítsen meg. A tomista filozófia értékét és értelmét tehát annak Krisztushoz való szerves kötődése adja. Ez pedig azért nem ellentmondás, mert az ember sem értelmezhető pusztán zárt, horizontális perspektívából, hiszen „az embert Istenhez fűződő viszonya határozza meg”³¹⁰. A transzcendens mozzanat nélkül értelmezett ember egész léte éppoly abszurd, mint a halhatatlan lélek tisztán filozófiai definíciója.

A még J. Ratzinger elnökletével ülésező Nemzetközi Teológiai Bizottság nemrégiben (2004. július 23.) alkalmasnak látta felhívni a figyelmet az emberi személy transzcendens kötődésére, nyilvánvalóan azért, mert mintha az utóbbi időben elhalványulni látszana az a lényegi különbség, mely az embert az anyagi világtól s minden más élőlénytől megkülönbözteti. A szöveg, mely zömében Ratzinger munkája lehet, lényegében ugyanazt a gondolati sémát követi, amit II. János Pál a Pápai Tudományos Akadémiához intézett általunk már említett és ismertetett üzenetében. A teológus-pápa többször szó szerint idézi is elődjét. A dokumentum³¹¹ kiemeli, hogy „az emberi misztérium felfoghatatlan az Isten misztériumától elkülönítve” (7.), hiszen az ember Isten képmása (*imago Dei*), és mint ilyen arra van meghívva, hogy mély bensőséges kapcsolatban egyesüljön a Szentháromságos Istennel. (4.) Az *imago Dei* kulcsfogalom, mert jelentés-tani szinten hordozza a transzcendentális antropológia minden vonatkozását, nevezetesen, hogy az ember értelmezhetetlen a Krisztológia nélkül. Újfént nyomatékosítja tehát, hogy az emberi létmód nem írható le tisztán természettudományos fogalmakkal, mégpedig azért nem, mert az állati és az emberi létezési szint

310 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 152.

311 International Theological Commission, *Communion and Stewardship, Human Persons Created in the Image of God*, [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/\[-\]cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/[-]cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html) – hozzáférés: 2014. augusztus. Nyomtatásban: *Enchiridion Vaticanum*, 22 (2003-2004), 1642-1725.

között „ontológiai ugrás” (64. 70.) található. Ehhez a katolikus teológiának ragaszkodnia kell. A bizottsági állásfoglalás rávilágít az *imago Dei* fogalomnak az antropológia s a krisztológia esszenciális kapcsolatából forrasozó dinamikus sajátosságára (24.) – ami tulajdonképpen Isten és ember kapcsolatának dialogikus jellegére utal –, továbbá a „tomista szintézis” katolikus teológiában elfoglalt lényegi szerepére is. (27.)

Az emberi természetnek ezt az Istenre irányultságát, melynek legmélyebb értelme Krisztusban tárul föl, a teológus tehát – folytatva Ratzinger álláspontjának ismertetését – dialogikus karakternek nevezi másutt is³¹², és a tamási terem-télmélettel hozza szoros összefüggésbe. Ennek az az oka, hogy a halhatatlanság kérdésében a kegyelem szerepének túlhangsúlyozása esetlegesen szupranaturalizmushoz³¹³ vezetne, éppen ezért egy kissé visszakanyarodva szükségesnek látja kimutatni, hogy az Istennel való dialogikus viszonyból fakadó halhatatlan-

312 Vö. AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 152.

313 A szupranaturizmus nem azonos a szupernaturalizmussal, bár e kettőt rendre összekeverik. Míg az előbbi eretnek elképzelés, addig az utóbbi a hitletétemény része. Azt jelenti, hogy egy természetes létező – jelesül az ember – képes öntranszcendenciára. Sőt ez lét-eleme. Az öntranszcendencia nem rombolja le a természetét, épp ellenkezőleg: feltételezi azt. Az ember lényegéhez tartozik a transzcendens (szellemi) lét, mivel nem pusztán természetes létező. Ebben a modellben nincs határvonal a természetfölötti és természetes világ között, míg a szupranaturizmus szerint áthidalhatatlan szakadék. K. Rahner transzcendentális antropológiája bontja ki a kérdést részletesebben. Az ember szellemiségének fő jellemzője szerinte, hogy minden megismerésében nyitott az Abszolútum felé. A szellemi tevékenység, vagyis a megismerés, gondolkodás, elvonatkoztatás, reflexió az ember lényegi tevékenysége, ezért az Istenre való irányultság (transzcendencia) nem választás kérdése, hogy valaki Isten-hívőnek vallja magát, vagy éppen ateistának, hanem az emberi létezés hozománya. „Egyedül az által ember, hogy már mindig úton van Istenhez, akár kifejezetten tudja, akár nem ...” (RAHNER, K., *Az ige hallgatója*, Gondolat, 1991, 76.) Használja a szellemiség igazolásánál az önreflexió (*reditio completa*) szenttamási fogalmát.

ság a lélek természetbeni hozadéka, nem pedig az ember teljesítményétől függ. Ezt a distinkciót feltehetően azért tartja indokoltnak, mert az Isten felé való nyitottság, a Vele való párbeszéd egyesekben azt a benyomást kelthetné, hogy itt vallásos cselekedetről van szó, amelynek bizonyos olvasata könnyen teljesítménytől függő halhatatlanságra utalhatna (csak az lesz halhatatlanná, aki vallásos). Ám Ratzinger a romolhatatlanságot nem ilyen szubjektív dolognak tekinti, hanem K. Rahner transzcendentális antropológiája nyomán olyan természetbeni sajátosságnak, amely mindenki számára emberi mivoltánál, szellemiségénél fogva adott, függetlenül attól, hogy hívő-e vagy sem. Ebből fakadóan az Istennek nem kell minden esetben csodát tennie, ha egy ember folytonosságát biztosítani kívánja a feltámadásig. Tulajdonképpen ezt és nem a kérdés dologi aspektusát kívánja nyomatékosítani a „természethez tartozó” kitétel a halhatatlanság kérdésében.³¹⁴ Ratzinger jól látja ugyanakkor, hogy e nézet igen közel kerül a kiindulási tételhez, amelyet épp cáfolni akar. Megállapítja tehát, hogy a lélek természetéhez tartozó képesség, mely a halhatatlanság hordozója, nem egy statikus, kapcsolat nélküli valami, hanem épp maga a „kapcsolat, illetve képesség az Istennel való kapcsolatra”³¹⁵.

Mert valóban, Tamás teremtéstanában szó sincs dologi értelemben vett szubsztanciális természetdefinícióról. Behatóbb elemzés nélkül is látszik, hogy távol állt tőle a teremtmény autonómiájának az a túlhangsúlyozása, amivel tanítását a későbbi iskolás teológia nyomán ma azonosítják. Ezzel szemben a következőket olvashatjuk például a *Summa Theologiae* 45. *quaestio*-jában: „a teremtés a teremtett lényben csak vonatkozás szerint hoz létre valamit. [...] Ebből következik, hogy a teremtés a teremtményben nem egyéb, mint bizonyos vonatkozás a Teremtőhöz, mint saját létezése lételvéhez”³¹⁶. Jelen állításához Tamás

314 Vö. COPLESTON, F. (1991), 174.

315 AUER, J. – RATZINGER, J. (1988), 155.

316 „creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. [...] Unde relinquitur quod

máshol hozzáteszi, hogy ez a vonatkozás a teremtny oldaláról „reálisnak” veendő.³¹⁷ A Teremtő és teremtny közötti reális viszony következménye így az is, hogy az egyes teremtnyek léte Isten szabad elhatározásától függ, amelyben tehát megvonná életadó tevékenységét tőlük, azon nyomban megsemmisülnének.³¹⁸

A teremtny Teremtőre való utaltsága azonban ezzel még nem ér véget. Tamás világossá teszi, hogy egy létező nemcsak létében, de sajátos működésében is Istenre, a legfőbb okra utalt, és csak mint eszköz-ok működhet viszonylagos önállósággal.³¹⁹ Az ugyanakkor mindenképpen hangsúlyozandó, hogy az említett vonatkozás a reális függés mellett reális önállóságot is létesít a teremtnyekben³²⁰. A fent említett állítás tehát, miszerint Tamás egy létező szubsztancialitásán magát azt a kapcsolatot, viszonyt – az ember esetében pedig dialógust – értette, mely a teremtnyt Teremtőjéhez fűzi, teljességgel megalapozott.

creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.” *STh* I^a q. 45 a. 3.

317 „creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum” *STh* I^a q. 13 a. 7.

318 Vö. *STh* I^a q. 104 a. 3.

319 Vö. *De potentia*, q. 3 a. 7.

320 Vö. *ScG* lib. 3 cap. 69. 70.

g) Összegzés

Visszaulva a dolgozat elejére zárszóként elmondhatjuk, hogy azoknak a nézeteknek, melyek egy pusztán dologi természetű, Isten által megsemmisíthetetlen lélekfogalomtól féltik a katolikus teológia épségét, igazuk van. Aquinói Szent Tamás azonban nem egy ilyen lélekdefinícióból indult ki, amikor az emberi lélek romolhatatlanságát állította. Az ő felfogásában megjelenő értelmes lélek ugyan önálló, testtől független léttel rendelkezik, ám ez a különállás nem veszélyezteti az emberi személy épségét, legalábbis nem jobban, mint az emberi lény önállóságát a tomista teremtéelméletben megjelenő Istentől való reális ontológiai függés gondolata.

A testtől különvált lélek szintén nem tartható platóni értelemben vett önmagában teljes létezőnek, minthogy az Arisztotelésztől Tamás által átvett forma-anyag modell emberre vonatkoztatott egysége nem sérül azáltal, hogy az értelmes lélek szubsztenciáját tételezzük. A tomizmusnak ezt a mérsékelt vagy analóg értelemben vett dualista felfogását dichotómiának szokták nevezni. Persze ez utóbbinak csak fogalmi szinten van köze a kételvűséghez, mivel úgy állítja az emberi személy test-lélek kizárólagosan logikai értelmű kettősségét, hogy a *compositum* szubsztanciális egysége ép marad. A dualizmus lélekfogalma olyasvalami, amely önmaga javára létezik és a testtel nem alkot léttani egységet. A dichotomizmus számára ezzel szemben a test-lélek egész entitás létezik, noha a hülémorfizmus tanítása szerint különbséget tesz anyagi és formai aspektusok között.

Ide tartozik továbbá a kezdeti lélektagadó elméletekre való reflektálás egy másik nézőpontja is. Aquinói Tamás lélektanát sőt az egész bölcseleti pszichológiát azzal a váddal illetik, hogy aki a lélek halhatatlanságáról beszél, az nem veszi kellőképp komolyan a halált. Mivel a legkisebb utalás egyfajta túlélésre enyhíti az elmúlás sokkoló és embertelen tényét. Nos Tamásnál erről szó sincs.

Számára a túlélés pusztán léttani megállapítás, a személy az ő rendszerében is elpusztul a halállal. Tehát nem helytálló az a kritika, miszerint a halhatatlan lélekben különösebb változás nélkül átmentődik az emberi létezés. Megállapítottuk, hogy a halál után visszamaradt lélek nem jelenti az emberi személy sértetlen túlélését, az ember a halálban ténylegesen meghal. Az önálló cselekvésre képtelen *anima separata* sokkal inkább elvont személyi folytonosságként – mint létecsíra – jelenti a jövőbeni feltámadás alanyi feltételét.

Fontos megállapítást tettünk a *substantia incompleta* fogalmának említésével, mely magában foglalja az egész szenttamási tanítást emberről, lélekről, halálról és feltámadásról. E fogalom azt jelzi, hogy a különvált lélek nem teljes értékű létező, jóllehet nem tekinthető halottnak sem. A test nélküli élet természetellenes számára, ezért nem képes ugyanolyan cselekvésre mint a szintén test nélküli angyalok, mivel azok természete nem igényel fizikai összetevőt. Anélkül is teljes életet élnek.

Végül, de nem utolsósorban fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy a hivatkozott tanítóhivatali állásfoglalások a lélek szenttamási fogalmát az egyház tekintélyével hitelesítették, így nyugodtan elmondhatjuk, hogy az Angyali Doktor felfogása a lélek romolhatatlanságáról nem ellenkezik sem a józan ésszel, sem az egyház tanításával.

II. A test eredeti halhatatlansága

E fejezet a halál természetessége illetve természetellenessége valamint az eredeti bűn és annak következményei témaköröket öleli fel. Szorosan kapcsolódik a lélek halhatatlanságának témájához, tudniillik betekintést enged az Isten eredeti terveibe, azaz, hogy az embert az életre teremtette. Így az is logikussá válik, miért ajándékozta meg halhatatlan lélekkel, annak ellenére, hogy az eredeti bűn miatt a halált kellett elszenvednie. Nyilvánvalóan azért, hogy legyen számára visszaút az életbe. Ezt persze csak a feltámadás után nyerheti el.

Lesz róla szó, de a szöveg könnyebb kezelhetősége miatt előrevetítjük, hogy az ember „tervezésekor” az Isten, mindent tudó előrelátásával nemcsak az ő Fiának megváltói tevékenységét kalkulálta bele a teremtés művébe, de az embert is oly módon konstruálta, hogy az eredeti halhatatlanság elvesztésével úgy lehessen halandó, hogy közben ne kelljen „szerkezetileg” újjáalkotni, hanem az eredetileg ép emberi test egy apró változtatással képes legyen halandóvá válni. A változás okaira nem térünk ki, ez az értekezés tudniillik nem térhet ki morális vagy egyéb szempontokra. Csak és kizárólag az ember természetében beállt lényeg változást, továbbá a kezdeti illetve végállapotot ismertetjük.

Aquinói Szent Tamás az alábbi helyeken ír erről a kérdésről: *STh* I^a-II^ae q. 85 a. 6.; *De malo*, q. 5 a. 5. További kulshelyek a halál és az eredeti bűn kapcsolatáról: *STh* I^a-II^ae q. 85 a. 5.; II^a-II^ae q. 164 a. 1.; *ScG* lib. 4 cap. 52.

1.) Az ősbűn és következménye

A teológia tanítása szerint a paradicsomi emberpár az ősbűn előtt az eredeti ép-ség állapotában volt és így halhatatlanságnak örvendett (Róm 2,6; 1Kor 15,49; Bölcs 2,23). Ezt az evilági halhatatlanságot nevezzük a test eredeti halhatatlan-ságának, amely akkor veszett el, midőn az ember elkövette az ősbűnt, vagyis nem teljesítette Isten rá vonatkozó akaratát. A tridenti zsinat így összegzi a Ta-nítóhivatal korábbi megnyilatkozásait:

„Aki nem vallja, hogy Ádám, az első ember, amikor a paradicsomban megszegte Isten parancsát, azon nyomban elveszítette szentségét és megigazult-ságát, amelyben Isten megalkotta, és sértő törvényszegése miatt oly mértékben fölkeltette Isten haragját és felháborodását, hogy a halál jutott neki osztályré-szül, amivel Isten korábban fenyegette is [...], s ezért «a sértő törvényszegés miatt Ádám teljesen, testileg és lelkileg romlott állapotba került» legyen kikö-zösítve” (DH 1511)

Az ősbűn elnevezés az első emberpár személyes felelősségére utal, mely hatással volt a leszármazottakra is, vagyis a teljes emberiségre. Persze az utó-dokra vonatkoztatva maga az áteredés nem bűn a szó szoros értelmében, sokkal inkább egy örökül kapott Istentől elszakadt állapot (*peccatum non personae, sed naturae*), mely e természet szintjén jelentkező magárahagyatottság miatt te-remti meg a további személyes bűnök lehetőségét. A tomista hagyományban az ősbűn előtti állapotot „az eredeti megigazultság állapotának” (*status iustitiae originalis*) az utána következőt pedig „a megromlott természet állapotának” (*status naturae corruptae*) nevezzük. Ezek az elnevezések arra utalnak, hogy a bűn elkövetése előtt az első emberpár az Istennel tökéletes harmóniában élt és ezáltal ugyanilyen viszonyban volt önmagával illetve a saját testével is.³²¹ Ta-

321 Vö. TE VELDE, R. A., „Evil, Sin, and Death”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NI-

másnál a paradicsom nem tartozik a történelemhez, azt csak ok-okozatilag előzi meg. Az emberi idő a bukással veszi kezdetét. Az emberi történelem így érdekes kettősségben zajlik, egyfelől a természet bűn következtében előálló rendezetlen diszpozíciója³²² másrészt a tökéletesen meg nem romlott emberi természet küzdelme a kegyelmi állapot megszerzéséért. Később kitérünk rá, mivel a tamási koncepció kulcsa, hogy mindkét állapot természetes, de mindkettő más szempont szerint. A halálra szánt természet a magára hagyott anyag felől nézve természetes, a romlatlan állapot, pedig az ember szellemi és halhatatlan természete szerint „természetes”.

A megigazultság azt jelenti, hogy az Isten az embert kegyelmi adománnyal látta el, mely nem része az ember anyagi természetének. Ennek eredményeképpen az igaz és harmonikus, integráns egész lett. És nyilván halhatatlan. Ez az „igazság” (*rectitudo*) abban állt, hogy az emberi értelem Istennek volt alávetve, az alacsonyabb testi képességek az értelemnek, a test pedig ugyanígy a léleknek. Az utóbbi alávetettségek az első, vagyis az Istennek való alávetettség okozatai, így mindaddig, amíg az engedelmisség állapota tartott, ez a rend a test és az értelem között megmaradt.³²³ Az eredeti rendezettség így az említett részek harmonikus viszonyát jelentette az emberi személyen belül, tehát nem kerültek egymással konfliktusba mindaddig, míg az ember sem került szembe Istennel.³²⁴

EUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 157.

322 Vö. TE VELDE, R. A. (2005), 158.

323 „ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit.” *STh* I^o q. 95 a. 1 co.

324 Vö. TE VELDE, R. A. (2005), 158.

2.) Aquinói Szent Tamás szerint a halál természetes, másrésről viszont természetellenes

Ahhoz, hogy értsük Aquinói Tamás álláspontját, melyet a halál természetessége illetőleg természetellenessége kapcsán megfogalmaz, legelőször is azt kell tisztáznunk, hogy az eredeti épség állapota nem természetes, hanem isteni kegyelem eredménye. Így a testnek a lélekhez, az alacsonyabb képességeknek meg az értelemhez fűződő harmonikus viszonya nem az emberi természet velejárói. És így a halál is természetesnek mondható az anyag oldaláról nézve. A bűnbeeséssel így nem az emberi természet változott meg, csak elveszett az a képesség, amely Isten különleges kegyelme volt, hogy tudniillik az emberi személy különböző részei és képességei rendezett egészként funkcionáljanak és ezáltal az elkerülje a végső szétesést, a halált.

A bevezetőben ezt a kérdést már érintettük. Arról van szó tehát, hogy a természet síkján az anyag alá van vetve a változásnak. A matéria oldaláról nem logikus pusztulásnak nevezni a változásokat, noha ezt tesszük; amikor ugyanis egy tárgy vagy akármilyen természeti képződmény elpusztul, nem történik más, mint, hogy az egyik dolog átadja a helyét egy másik dolog számára. Amikor egy bizonyos fadarab elég, akkor azt mondjuk, ugyan rá, hogy elégett, jóllehet a szó szoros értelmében átalakult egy másik dologgá. Hamu lett belőle, noha előtte fa volt. Minden anyagi változás ezzel megegyező módon írható le. Az anyag összetett, így szét tud esni. Az ember materiális része ugyanilyen szabályoknak van alávetve. A test természeténél fogva összetett és így szét tud esni. A szétesést halálnak hívjuk, noha a fenti példa nyomán inkább átalakulásnak kellene neveznünk, amit persze kegyeleti okok miatt nem teszünk meg. A lényeg ettől

még változatlan.

Az első emberpár, bűnbeesés előtti időszakában, halhatatlan volt. Nem önmaguk, nem is testük természete által, hanem egy bizonyos külső kegyelmi befolyás hatására, amely mintegy kívülről olyan erőt ajándékozott a testnek, amely megóvta azt a széteséstől, illetve harmonikus egységbe kapcsolta a halhatatlan lelket a halált nemismerő testtel. Ez a zavartalan egység a bűnbeeséssel megromlott, vagyis pontosabban „csak” természetessé változott át. E kegyelmi képesség elvesztése tehát, mely előzetesen ilyen csodás módon működtette az ember természetét, nem az anyagiség defektusa, legfeljebb annak rendezetlen működéseként tételezhető. De a rendezettséget itt sem az anyag belső törvényei szolgáltatnák – amint mondtuk. Inkább olybá tűnik: az anyag úgy lehet megalkotva, hogy képes legyen külső kegyelem eredményeképpen egy ilyesfajta kiegyensúlyozott és rendezett funkcionalitásra.

a) Tamás tanítása részletesen

α) „az ember a magára hagyott matéria természete szerint természeténél fogva romlandó, de a forma természete szerint nem.” *STh* I^a-II^æ q. 85 a. 6 co.

Nos, ahhoz, hogy a test eredeti halhatatlanságának fogalmát még behatóbban megközelíthessük, előzetesen képet kell alkotnunk a halál tamási definíciójáról, amint arra Randall S. Rosenberg³²⁵ felhívja a figyelmet. Rosenberg rámutat, hogy Tamás kettős értelemben beszél a halálról³²⁶: egyrészt, ahogy arról a dolgozat eddigi részében már szóltunk. Eszerint a halál akkor következik be, amikor a test pusztulásával a lélek az úgynevezett közbülső állapotba kerül. A halálnak ebből a szempontból való értelmezését filozófiai-metafizikai definíciónak nevezhetjük. Szent Tamásnál található azonban ezen kívül, illetve ettől függetlenül egy úgynevezett teológiai megközelítés is, és noha a klasszikus új-scholasztikus tanulmányok nyomán ez jóval kevésbé mondható szokványosnak – tekintettel azok uralkodóan metafizikai szemléletmódjára –, témánk megértéséhez elkerülhetetlen, hogy ezt az aspektust is körüljárjuk.

Rosenberg szerint a *STh* II^a-II^æ, q. 164 a. 1 ad 7-ben található kettős értelmezés közül az utóbbi hozható szoros összefüggésbe a bűn következtében beálló halállal, mégpedig az alábbiak miatt:

Amennyiben a halálnak a szokványos, filozófiai (vagy biológiai) értelmezését vesszük alapul, abban az esetben megoldhatatlan problémát jelentene az eredeti bűn következtében beálló halál összehangolása a hétköznapi tapasztalással. Az első emberpár tudniillik az ősbűn elkövetése után még meglehetősen

325 Vö. ROSENBERG, R. S., „Being-Toward-A-Death-Transformed: Aquinas on the Naturalness and Unnaturalness of Human Death” in *Angelicum* 83 (2006), 748. k.

326 „Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest.” *STh* II^a-II^æ, q. 164 a. 1 ad 7.

hosszú evilági életnek nézhetett elébe. Amennyiben viszont úgy tekintünk a halálra, mint egyfajta átalakulásra, folyamatos pusztulásra, mely a földi élet megszűnésével éri el mélypontját, akkor nyugodtan állíthatjuk, ahogy Tamás is teszi Ágostont idézve, hogy jóllehet a szülők még sokáig éltek a bűnbeesés után, abban a pillanatban elkezdtek meghalni, mihelyt meghallották a halált kilátásba helyező isteni rendelkezést.³²⁷

Ezen a kettős distinkción kívül Tamás alkalmaz egy másikat is, bár ez a fentiekől teljesen független, mivel itt oksági megkülönböztetésről esik szó. E felosztást nem tartalmazza a *Summa* vonatkozó passzusa, csak a *Zsidókhöz írt levél* kommentárjában található meg. Rosenberg kutatásai³²⁸ szerint e két írásmű nagyjából azonos időben keletkezett, így a kommentár kiválóan alkalmazható a fő forrás kiegészítéseként. A *Zsidókhöz írt levél* kommentárja tehát oksági értelemben a halál hármasszoros dimenzióját említi³²⁹: 1. a halál természetes oka; 2. az eredeti megigazultság állapota; 3. az eredeti bűn következtében fennálló adósság. Tamás értelmezése szerint a Zsid 9,27 („az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg”) utal a halál természetes okára, mely a természet törvényeinek következménye. Az eredeti épség állapotára a Bölcs 1,13 („a halált nem Isten alkotta”) enged következtetni. Ez Tamás szerint ajándék, melynek következtében a lélek megmenti a testet a pusztulástól.³³⁰ És végül a halál kötelezettsége, mely az áteredő bűn következtében lett minden ember osztályrésze.

Ezen a ponton nemcsak azt kell megjegyeznünk, hogy a fejezet lényegét – mint arra a fentiekből már következtetni lehet –, e három összefüggő szempont együttesen képezi, hanem egyúttal azt is, hogy a mondanivaló kulcsa tulajdon-

327 Vö. *STh* II^a-II^æ, q. 164 a. 1 ad 8.

328 Vö. ROSENBERG, R. S. (2006), 750.

329 Vö. *Super Heb.*, cap. 9 l. 5.

330 Vö. ROSENBERG, R. S. (2006), 750.

képpen az első szempont.

Tamás a *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6-ban tér ki erre a problémára. Ebben a halál természetes okát a forma-matéria elv mentén elemzi, és válaszában erre következtetésre jut: „[Az ember eszes lelke] egyáltalán nincs alávetve a testi anyagnak, mint a többi formák, sőt sajátos anyagtalan tevékenysége van [...]. Ezért az ember számára a formája részéről természetesebb a halhatatlanság, mint a többi romlandó dolog számára. De mivel ő maga is ellentétekből összetett materiával rendelkezik, a materia irányulása folytán egészében véve romlandó. Ezért az ember a magára hagyott materia természete szerint természeténél fogva romlandó, de a forma természete szerint nem.”³³¹. Ezen a ponton több nehézség adódik: egyrészt nem világos, hogyan beszélhet természetéről egy olyan formával kapcsolatban, amelyről fentebb kimutatta³³², hogy nem tartozik a természet rendjéhez. Másrészt, mivel az ember halhatatlan lelke természetfölötti, nagyon úgy tűnik, hogy a halált természetesnek kell vennünk illetőleg a halhatatlanságot mintegy természetellenesnek.

Hogy megértsük a *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6. válaszát, melyben Tamás természetesnek mondja a halhatatlanságot, érdemes a szöveget párhuzamba állítani a *De malo*, q. 5 a. 5-ben foglaltakkal. Itt Tamás, a Filozófus nyomán két értelemben beszél természetéről: egyrészt szokványos értelemben, a tárgyak és jelenségek köznapi szintjén, másrészt, ahogy mondani szoktuk, valamely dolog természetének értelmében – Tamás szavaival: például a tűz természetének megfelelően fölfelé lobog. Ez utóbbi az első értelemben vett természet mintegy folyomá-

331 „eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem [...]. Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictæ, sed non secundum naturam formae.” *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6 co.

332 Vö. *STh* I^a q. 76 a. 1.; I^a q. 75 a. 2.

nya, sőt egy adott természethez való viszonyt is jelzi.³³³ Ezen utóbbi értelmezés keretén belül beszélhetünk még természetről mind a matéria mind pedig a forma szemszögéből.

Tamás a halál természetessége kapcsán ez utóbbi értelmezést használja és az emberrel kapcsolatban – összefüggésben a lélek halhatatlanságáról fentebb már rögzítettekkel – megállapítja: „mivel a forma inkább a természet mint a matéria, természetesebb a forma szerint természetes, mint a matéria szerint való.”³³⁴ Következésképp a természetfölötti és halhatatlan szellemi lélekkel bíró ember formája a mérvadó a romlandóság szempontjából, és mivel annak természete a halhatatlanság, így az ember számára is természetellenes a halál. Ugyanezt fogalmazza meg tömören a *ScG* lib. 4 cap. 81-ben:

„[A]z elpusztíthatatlanság nem volt természetes a saját aktív lételvet illetően, de bizonyos módon természetszerű volt a célhoz viszonyítva: a matéria ugyanis így arányossá vált [elpusztíthatatlanságával] a saját természetes formájához, ami a matéria célja.”³³⁵

333 „...naturale dicitur dupliciter: vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum, est naturale igni: et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam.” *De malo*, q. 5 a. 5 co.

334 „Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam.” *De malo*, q. 5 a. 5 co.

335 „in corruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae.” *ScG* lib. 4 cap. 81 n. 2.

β) A fizikai rossz magasabb szempontból jó

Persze Tamás e fentebb említett megállapításával kapcsolatban: „az ember a magára hagyott matéria természete szerint természeténél fogva romlandó” megkérdeshetnénk, hogy ha az ember természetéhez tartozik a halhatatlanság, akkor miért képes egyáltalán meghalni. Miért kellett Isten részéről az anyagnak – az ember esetében – egyáltalán lehetőséget adni a pusztulásra, ha azt már eleve halhatatlannak teremtette? Az Angyali Doktor a *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6 válaszában oldja fel ezt a látszólagos ellentmondást, mégpedig oly módon, hogy a létezők egyedi illetve egyetemes természetének külön-külön szempontjából veszi górcső alá a halál és a természet viszonyát: „Az egyedi természet minden egyes dolog aktív fenntartó ereje. Ebből a szempontból minden megromlás és fogyatékoság természetellenes, ahogy a Filozófus mondja (*De caelo* II), mivel az ilyen erő annak a létére és fenntartására irányul, aminek az ereje. Az egyetemes természet pedig a természet valamely egyetemes lételvében létező aktív erő. [...] Ez az erő a világegyetem javára és fenntartására irányul, ami megköveteli a dolgok létrejövésének és pusztulásának váltakozását. Ebből a szempontból a dolgok megromlása és fogyatékoságai természetszerűek, de nem a forma irányulása szerint, mivel a forma a létezés és a tökéletesség lételve, hanem a materia irányulása szerint”³³⁶.

A dolgok egyedi természete szerint nyilvánvaló, hogy természetellenes a

336 „Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae [...]. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae” *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6 co.

pusztulás, miután a létezők lételve természete szerint az életre irányul nem pedig a halálra. Másképp áll a helyzet az egyetemes természettel. Ezt úgy foghatjuk fel, mint egy nagyobb önálló rendszert, mely számos egyedet foglal magába. A legnagyobb illetén halmaz a teremtett világ egésze, melyben a változás bizonyos dolgok születéséből illetve mások pusztulásából tevődik össze. Az egész szempontjából semmi esetre sem vehetjük természetellenesnek az egyedek elmúlását, sőt, bizonyos értelemben hasznos is, mivel csakis a pusztuláson, mint átalakuláson keresztül vezethet az út a megújuláshoz, egy új dolog létrejöttéhez. A faj szempontjából tehát előny az egyik lény pusztulása, mert az egy újnak adja át helyét. Ez már viszont az isteni gondviselés kérdéskörét is érinti, mely működik mind egyedileg mind egyetemesen. Éppen ezért csak marginálisan említjük, hogy Isten nem küszöböl ki minden rosszat – rossznak nevezhetjük itt például az egyedi természet számára hátránynak minősülő halált:

„Isten az egész lét egyetemes gondviselője, gondviseléséhez tartozik, hogy megengedje: egyes részleges dolgokban bizonyos hiányosságok legyenek, nehogy a világegyetem tökéletes java megghiúsuljon. Ha ugyanis minden rosszat megakadályozna, számos jó hiányoznék a világegyetemből: nem lenne ugyanis oroszlán, ha egy állatot sem pusztítanának el, és nem volna lehetséges a vértanúk türelme a zsarnokok üldözése nélkül. Ezért mondja Augustinus az *Enchiridion*ban: «A mindenható Isten semmiképpen sem engedné, hogy valami rossz legyen a műveiben, ha nem lenne annyira mindenható és jó, hogy a rosszból is jót hozzon ki.»³³⁷.

337 „Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enchirid.* «Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.»” *STh* I^a q. 22 a. 2 ad 2

Ebből a gondolatmenetből tehát – főleg abból a részből, amely a mártírok türelmével kapcsolatban lett papírra vetve – világossá válik, miért tarthatta fontosnak Isten a teremtés kezdetén, hogy az ember, a magára hagyott anyag természete szerint mégiscsak romlandó legyen, ezzel lehetőséget biztosítva arra, hogy az ember a szenvedésen és a halálon keresztül megtapasztalhasson bizonyos nagyobb javakat.³³⁸

Összegezve az anyag romlandóságáról eddig elmondottakat, két szempontot kell megkülönböztetnünk: Egyrészt az anyag pusztulási képessége a természet egészében kifejezett szereppel bír a változás-megújulás nagy folyamatában. Amennyiben az anyag nem rendelkezne ezzel a képességével, nem jöhetnének létre új dolgok, ez pedig egy teljesen más szerkezetű és felépítésű világot tételezne. Másodsorban az anyag eme pusztulási képessége az Isten részéről nemcsak eltűrt, hanem szándékolt előfeltétel – ami nyilvánvaló dolog abból a tényből, hogy Istent mindenható teremtőnek tartjuk –, minekutána a jó és rossz meglehetősen bonyolult kölcsönhatásából adódóan szükség van szenvedésre, nem utolsósorban pedig halálra illetőleg az elmúlás lehetőségére ahhoz, hogy nagyobb erkölcsi vagy szellemi javak bekövetkezessenek.

338 Későbbiekben erre a kérdésre még visszatérünk, és jóllehet nagyon hasonló szempontból, mégis különbséget kell tenni a két megközelítés között. Ebben az alfejezetben inkább a jó-rossz problémára koncentrálnunk, hogy tudniillik miért van rossz abban a világban, amelyet Isten jónak teremtett. Később viszont – az „Okkal van a halhatatlan embernek halandó teste” című részben inkább a halál kérdésére szorítkozunk, mely mint szükséges rossz, helyreállítja a teremtés eredeti rendjét azzal, hogy véget vet a sebzett világnak és a feltámadással visszahelyezi az embert elvesztett méltóságába.

γ) Természetes a halál?

Tamás a *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6-ban egy szemléletes példával világítja meg hogyan is kezeli Isten a halhatatlanságra szánt ember esetében az anyag szerinti mulandóság látszólagos ellentmondását. Nézete szerint a létesítő ok szempontjából az anyag nem minden tulajdonsága szándékolt. Persze itt az egyedi létező saját létesítő okáról van szó, nem pedig Isten globális üdvözítő vagy egyéb akaratából, melyben minden fent említett szempont benne foglaltatik. (!) Némely tulajdonsággal, mint a „matéria természetes adottságával” pusztán számolni kell mintegy kényszerűségből. A kézműves a kés elkészítéséhez vasat választ, annak ellenére, hogy a vas törik illetve rozsdásodik, mert alakítható és keménysége folytán alkalmas a vágásra. A vas ezen utóbbi tulajdonsága miatt „a késhez arányos matéria”, míg az előzőek miatt nem. De mivel a természetben nem fellelhető alkalmasabb anyag, a kézművesnek ezt kell választania. Isten ugyanezt teszi az ember esetében, vagy ahogy az Angyali Doktor fogalmaz:

„Ehhez hasonlóan az emberi testet a természet amiatt választotta, mert arányos összetételű matéria, hogy a legmegfelelőbb szerve legyen a tapintásnak és a többi érzékelő potenciáknak és mozgásoknak. De a romlandósága a matéria adottsága, és nincs a természet által szándékolva, sőt a természet inkább romolhatatlan matériát választana, ha tudna. De Isten, akinek alá van vetve minden természet, az ember teremtésekor pótolta a természet fogyatékoságát és az eredeti megigazultság adományával a testnek bizonyos romolhatatlanságot adott [...]”³³⁹

339 „Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam” *STh* I^a-II^a q. 85 a.

A halál természetellenességének gondolatához eljuthatunk egy másik to-mista tantételből is. Szent Tamás szerint az emberi természet része az úgyneve-zett „engedelmességi lehetőség” (*potentia oboedientialis*), mely képessé teszi az embert a természetfölötti igazságok befogadására; mindenképp pedig arra, hogy Istennel, a legfőbb szellemi Jóval közösségre lépjen. Ez a képesség gya-korlatilag azonos az Istenre irányuló „veleszületett természetes vágygal” (*appe-titus innatus, naturalis*), bár ez utóbbit az értelem tapasztalt működéséből vezeti le, mégpedig a következőképpen:

„Mivel az ember végső boldogsága legmagasabb rendű tevékenységében áll, ami az értelmi tevékenység, ha a teremtett értelem sohasem láthatná Isten lényegét, akkor vagy sohasem érné el a boldogságot, vagy másban állna a bol-dogsága, nem Istenben. Ez ellenkezik a hittel. Az értelmes teremtmény végső tökéletessége ugyanis abban áll, ami a lételve: minden dolog ugyanis annyiban tökéletes, amennyiben eléri a lételvét. [...] Az emberben ugyanis természet adta vágy van arra, hogy megismerje az okot, ha látja az okozatot, és ebből csodál-kozás keletkezik az emberekben. Ha tehát az értelmes teremtmény értelme nem érhetne el a dolgok első okához, hiábavaló maradna a természet adta vágy.”³⁴⁰

Ez a tanítás egyértelműen igazolja, hogy a kinyilatkoztatás és annak célja, a halhatatlanság, az örök üdvösség nem természetellenes, hanem jóllehet termé-

6 co.

340 „Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est ope-ratio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alie-num a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium att-ingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognos-cendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igi-tur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, reman-ebit inane desiderium naturae.” *STh* I^a q. 12 a. 1 co

szetfölötti, mégis megfelel az ember értelmes, szellemi azaz transzcendens természetének. Ezzel így implicite mindig azt állítjuk, hogy az ember „értelmes természete” tulajdonképpen természetfölötti „természetet” jelent, mivel a szubsztens szellemi létmód, mellyel az ember lényege, halhatatlan lelke rendelkezik, nem része a szorosán vett illetve materiálisan elgondolt természetes világnak. Említettük már egy korábbi lábjegyzetben, hogy az ember szellemiségének vagyis transzcendens mivoltának kérdésével Karl Rahner foglalkozott behatóbban. Bár ezzel nem tett mást, mint Aquinói Tamás gondolatait tolmácsolta, jelesül a *reditio completa* fogalom használatával és a mögötte lévő tartalommal, melyről már volt itt szó korábban.

δ) Istenképiség, halál, romolhatatlanság

Megjegyezzük, hogy az ember természetes Isten-vágya nem jelenti azt, hogy a kegyelmi élet alanyi jogon kijárna neki, mivel egyrészt nem tartozik az ember földi boldogságához eme vágy teljesedése: így ha nem kapja meg, nem lesz boldogtalanabbá; másrészt e vágy feltételhez kötött, azaz kinyilatkoztatás nélkül önmagában „tehetetlen”.³⁴¹ Amint Tamás írja a Summa harmadik részében:

„A boldogító istenlátás bizonyos értelemben meghaladja az ember szellemi lelkének természetét, amennyiben azt a maga erejéből nem tudja elérni; bizonyos értelemben azonban természete szerint van, amennyiben tudniillik természete szerint fogékony rá, minthogy Isten képére van alkotva.”³⁴²

Eszerint az emberi személy halhatatlanságának legfőbb hivatkozási alapja az istenképiség. Az Isten tehát úgy alkotta meg az emberi természetet, hogy a maga mulandósága dacára legyen nyitott a természetfölöttire, illetve – értelem szerűen – ne zárja ki az üdvözülés lehetőségét.

Visszatérve arra a „bizonyos romolhatatlanságra”³⁴³, amelyet az Isten az eredeti ártatlanság állapotában lévő embernek adott, Tamás egy fontos idevonatkozó párhuzamos helyen, a *ScG* lib. 4 cap. 52. második pontjában utal egy az eredeti halhatatlanságot illető problémára. A *ScG* szövege szerint abból a tényből, hogy az anyag romlandóságnak van alávetve, és ez alól az ember testi léte sem kivétel, egyesek arra következtetnek, hogy ezek a „defektusok” nem a büntetés következményei, hanem az anyag előbb említett természeti szükség-

341 Vö. SCHÜTZ, A. (1937), I., 53-54.

342 „visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est” *STh* III^a q. 9 a. 2 ad 3 (Schütz A. fordítása)

343 *STh* I^a-II^a q. 85 a. 6 co.

szerűsége.³⁴⁴ Az Angyali Doktor ezzel a véleménnyel szemben kiemeli, hogy az ember esetében a „természet” nem korlátozható az anyagvilágra, hanem mivel a halhatatlan szellemi lélek is az ember sajátja, e két szempont együttes jelenlétével kell számolni. Ez pedig azzal a következménnyel jár, hogy Isten által az eredeti bűntől mentes lélek számára adományozott eredeti halhatatlanság is az emberi természethez sorolandó. Vagyis a tökéletlenségek nem az emberi természet részei: „[E]zek a defektusok, ha az emberi természetet kizárólag az alsóbb oldaláról szemléljük, természetesnek tűnnek, mindazonáltal az isteni gondviselés és a magasztos emberi természet felsőbb oldaláról nézve kellő bizonyossággal megállapítható, hogy e hibák büntetés következményei.”³⁴⁵

Tamás a nyilvánvaló evidencia dacára azért a tőle megszokott módon megkérdezi, hogy a halál vajon tényleg a bűn következménye-e. Válasza, melyből főként a halál büntetésjellege körvonalazódik így szól: egy dolog egy másikat kétféleképpen okozhatja, vagy természeténél fogva vagy esetlegesen. A természeténél fogva kifejezés azt jelenti, hogy az okozó közvetlenül akarja az okozatot. Ebben az értelemben a bűn nem oka a halálnak, mivel Ádám és Éva nem meghalni szándékoltak. Majd részben Arisztotelészre hivatkozva az esetleges okról megállapítja, hogy ez olyan, mint amikor valaki egy oszlopot dönt le, de közvetve leesik az általa tartott kő is. A bűn így már oka a halálnak, mert ez jól lehet csak a kegyelmi állapotot szünteti meg, ami viszont közvetve elegendő ahhoz, hogy a vétkes meghaljon; a halhatatlanság oka ugyanis ez a bizonyos isteni adomány. „Az eredeti megigazultság elvonásának pedig büntetés-jellege van – folytatja –, miként a kegyelem elvonásának is. Ezért a halál és az összes testi

344 Vö. *ScG* lib. 4 cap. 52 n. 2.

345 „huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales.” *ScG* lib. 4 cap. 52 n. 4.

fogyatékoságok az áteredő bűn büntetései.”³⁴⁶ Mivel a bűnös nem akarta elveszíteni a halhatatlanságot, tette mégis ezzel a következménnyel járt számára.

Visszatérve az előzőekhez, az említett természet adta alapfeltételeket Tamás két csoportra osztja, testi és lelki defektusokról téve említést. A testiek közül legnagyobb a halál, majd az éhség, a szomjúság és egyéb effélék. A lelki gyengeségek tekintetében első és legfontosabb gyanánt az értelem elhomályosodását húzza alá, melynek következtében – ahogy írja – az ember csak ügyelbajjal juthat el az igazság ismeretére, ezenkívül emiatt tud csak nehezen úrrá lenni az állatokkal közös ösztönein.³⁴⁷ Az eredeti ártatlanság állapotában lévő ember magára hagyott anyagának természetében jelen voltak ezek a problémák, de az Isten olyan tulajdonsággal ruházta fel a szellemi lelket, hogy míg az a vele való intenzív kapcsolatát el nem szakítja valamely bűn által, mentesüljön az anyag végességével, változásával, tökéletlenségével együtt járó zavaró folyamatoktól:

„[Az ember esetében] Isten egy felsőbbrendű és egy alsóbbrendű természetet elegyített azzal a szándékkal, hogy a felsőbb uralja az alávettet és amennyiben a természet hibája folytán valamely akadály lehetetlenné tenné e dominanciát, az Ő természetfeletti adománya eltávolítja azt.”³⁴⁸

Még egyszer: az eredeti ártatlanság állapotában lévő ember nem volt alávetve sem a szenvedésnek sem a halálnak. Ugyanakkor fontos nyomatékosítani, hogy e „testi” halhatatlanság nem az ember materiális sajátja, s nem is kell az anyagról olyat feltételezni, hogy a bűnbeesés előtt más szerkezettel bírt volna,

346 „Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati.” *STh* I^a-II^a q. 85 a. 5 co.

347 Vö. *ScG* lib. 4 cap. 52 n. 1.

348 „Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur” *ScG* lib. 4 cap. 52 n. 2.

mely lehetővé tette a romolhatatlanságot. A bűnbeesés ténye nem okozott természetes, fizikai változást, ez pedig Isten előrelátását dicséri, aki a szabad akarat megteremtésével számolt a bűn lehetőségével is. Mármost, hogy egy esetleges elpártolás után lehetőség legyen az Istentől elszakadt embert megmentő halálra. Ha nem számolt volna, akkor feltételezhetően olyan tulajdonságokkal teremtett volna anyagot, hogy megalkotható legyen belőle egy természeténél fogva halhatatlan emberi test. A feltámadott test anyaga vélhetően ilyen attribútumokkal rendelkezik majd. A halál pedig noha büntetés, melyet az ember engedtlensége folytán kapott, mégis orvosság, mert a halál után a feltámadással Isten visszaállítja az ember eredeti halhatatlanságát. Így Isten embert érintő teremtői elképzelése végül nem hiúsul meg. Az eredeti halhatatlanság egyedüli oka tehát Isten gondviselése, amint Tamás a Summa első részében írja:

„A[z ember] teste [...] nem a halhatatlanság valamilyen benne létező ereje által volt felbomolhatatlan, hanem lelkébe Isten egyfajta természetfeletti erőt adott, amíg csak Istennek alávetett marad. Ez ésszerűen történt így, hiszen az értelmes lélek felülmúlja a testi matériát, amint fentebb mondtuk, ezért megfelelő volt, hogy létezése kezdetén olyan erőt kapjon, amelynek segítségével meg tudta volna óvni a testet a testi matéria természetét meghaladó módon.”³⁴⁹

Amint Eileen Sweeney rámutat: „halál és tökéletlenség nem a természetes, mint inkább egy természetfeletti ajándék elveszésének következményei a bukást követően.”³⁵⁰

349 „Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.” *STh* I^a q. 97 a. 1 co.

350 SWEENEY, E. C., „Vice and sin” in POPE, S. J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, 2002, 159.

ε) Okkal van a halhatatlan embernek halandó teste

Ami az előbb említett „ésszerűséget” illeti, Tamás a *ScG* lib. 4 cap. 81 n. 1-2-ben világítja meg mire is gondol pontosan. Így fogalmaz:

„Midőn Isten [...] létrehívta az emberi nemet, olyasvalamivel ruházta fel a testet, amely meghaladja és felülmúlja annak természetes képességeit: egyfajta halhatatlansággal, mellyel alkalmas módon kibővült a forma, mindez pedig azért, hogy a halhatatlan lélekkel együtt a test is örökké élhessen.”³⁵¹

A test halhatatlansága tehát a halhatatlan szellemi lélekkel rendelkező emberi személy integritása miatt ésszerű Tamás szerint, amely logikus észrevétel. Bár itt még mindig megkérdendő – ahogy fentebb is tettük, bár ott a kérdésre Tamás antropológiai fejtegetésével válaszoltunk –, hogy akkor nem lett volna egyszerűbb olyan anyagot teremteni, melynek természeti adottságai hordozzák a halhatatlanságot és így nem lett volna szükség külön adománnyal biztosítani ugyanezt. Nos, itt visszakanyarodhatunk egy korábbi észrevételünkhöz, melyben „a vértanúk türelméről”³⁵² értekező Tamást idézve már rámutattunk, hogy az anyag romlandósága mintegy az isteni előrelátás eszköze. Isten ugyanis számolt a bűn lehetőségével, ennél fogva a szenvedést és halált megtartotta nélkülözhetetlen eszközökként a megváltás művében.

Isten gondolatait természetesen senki sem láthatja. De az elég valószínű, hogy a bűnbeesés miatt – ami lássuk be a szabad akarat velejárója, ez pedig paradox módon épp az ember istenképiségeinek egyik hordozója – nem akarta elpusztítani az emberi nemet. Olyan megoldást kellett hát kidolgoznia, melyben az elkerülhetetlen bűn után az ember úgy talál vissza létének Forrásához, hogy

351 „Deus [...] in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere.” *ScG* lib. 4 cap. 81 n. 1.

352 Vö. *STh* I^a q. 22 a. 2 ad 2.

egyúttal Isten igazságossága sem sérül. Így lehet a halál egyszerre büntetés és orvosság: büntetés az elpártolás miatt, de orvosság, mert az Istentől elszakadt embert megmenti önnön akaratának poklától és visszavezeti az Életbe. Schütz Antal alábbi sorai nemcsak ezt a hittitkot világítják meg. A nagy tomista dogmatikus igyekszik arra is magyarázatot adni, miért nem igazságtalan, ha az első emberpár bűne a személyes felelősség nélküli utódok életére is hatással van:

„Logikailag (nem időben) előbb határozta el Isten a megváltást; és erre való tekintettel nem akadályozta meg a bűnt. Csak azért engedte elesni az embert, mert gondoskodott róla, hogy megváltást készítő örök irgalmának ölébe hulljon. [...] És ebben van az eredeti bűnnek teodikéje: Aki saját hibáján kívül Ádám bűnének részese lett, saját érdeme nélkül Jézus Krisztus megváltásának lesz részesévé. A megváltás és a megváltó, a megtestesülés mint Isten gondolható legnagyobb tette a teremtés világában, fölséges módon föloldja a bűn átkát, fölszívja a bűn törvényét mint részleges jelenséget egy sokkal egyetemesebb törvényben.”³⁵³

E kegyelmi visszavezetés, vagyis a halál orvosságjellege a földi élet oldaláról nézve tapasztalati szinten nem érvényesül. Mert, ha így lenne, akkor nyilvánvalóan megszűnne egyúttal büntetés is lenni. Ezért éli át az ember szenvedésként az elmúlást, még maga Jézus Krisztus is. Sajátos jelentőséggel bír témánkra nézve, hogy Jézus annak ellenére borzadt a haláltól, hogy mindenkinél több esélye volt annak mivoltát ismerni. Ebből kifolyólag a keresztény kultúrkörben fölösleges attól tartani, hogy bármi, akár a lélek halhatatlanságának hite csökkentheti a halál átélésének szörnyű valóságát.

Tovább lépve, érdekes felvetés lehet, hogy a halhatatlan és *in se subsistens* szellemi lélek miért van ráutalva az emberi testre, miért ne tudna önálló létfunkciót is gyakorolni önálló létezése mellett, mint az angyalok. Nos, erre a kérdésre Tamás az ismeretszerzés működésében találja meg a választ, miszerint az embe-

353 SCHÜTZ, A. (1937), I., 573-574.

ri lélek nem képes a valóságról adekvát képet alkotni kizárólag *a priori* módon, hanem szüksége van *a posteriori* tapasztalatokra, melyeket a testi érzékszervein keresztül szerez meg. A léleknek ez a testhez rendelt volta Isten eredeti szándékát tükrözi, melyet Tamás Arisztotelész nyomán úgy fogalmaz meg, hogy a szellemi lélek nemcsak *in se subsistens*, hanem egyúttal *forma corporis* is. Ez utóbbi mozzanat különbözteti meg a tiszta szellem angyaloktól. Az emberi lélek testhez rendeltsége – mely az ismeretszerzésben mutatkozik meg a legkézzelfoghatóbb módon – tehát az a léttani mozzanat, mely megmagyarázza, miért képtelen az ugyan önálló szellemi léttel bíró lélek test nélkül élni és csak e tétel belátása után léphetünk át annak bizonyítására – amint fentebb szoltunk már róla –, hogy a halhatatlan lélek természetének megfelelő életmódjához szüksége van egy halhatatlan testre is. Más szóval, a test értelmezhetetlen kizárólag fizikai módon, mivel létét és értelmét csakis a lélek java adja és határozza meg, következésképp a test halhatatlansága – a fenti gondolatokra támaszkodva – éppoly metafizikai szükségszerűség, mint a lélek halhatatlansága.

De nemcsak a test halhatatlansága következik az elmondottakból, hanem a feltámadás valósága is, minekutána az áteredő bűn következtében *de facto* megtapasztalt halál megfosztja a test-lélek embert a maga természet adta tökéletességétől, így a halálban korlátozott életet élő *anima separata* tételezése önmagában feltámadás után kiált, mert a különvált lélek nem teljes emberi lény. Ha nem lenne feltámadás, értelmetlenné válna nemcsak a földi élet, de a teremtés is, mivel az ember, mint Isten képmása, nem lenne képes elérni a Teremtő által neki rendelt, szellemi természetének megfelelő optimális, hovatovább tökéletes létállapotot, mely a *visio beatifica*, vagyis a boldogító istenlátás.

3.) A halál lényegét tekintve morális tény

A halál az ember számára természetes dolog – a matéria szempontja szerint –, de mivel ez nem felel meg az ember értelmes, szellemi természetének, másrésztől rossz (*malum*). A halál így abszolút mértékben az engedetlenség következtében kapott büntetésnek (*poenalis*) veendő, mivel az embert nem testének amúgy halandó természete érdekli, hanem igazi valójának a halhatatlan értelmes léleknek igazi maradandó természete. Te Velde szerint: „a halál nem pusztán az emberi természet biológiai ténye, hanem olyan valami, amely az emberi szabadság sikertelenségére emlékeztet bennünket, melyet az Isten és az ő törvénye iránti engedelmes érzékenységgel kellene gyakorolnunk. A halál *malum incidens ex culpa humana*, vagyis rossz, mely emberi bűn által következett be.”³⁵⁴

Aquinói halálra történő reflexiójának értékét abban látja Te Velde, hogy az emberi természet pusztán elvont filozófiai, mondhatnánk mechanikus tárgyalása mellett implikálja a morális, egzisztenciális szempontokat is. A klasszikus filozófia oldaláról nézve az ember testből és szellemi lélekből álló összetett létező, részben halhatatlan, részben romlandó. Ebben az értelemben érthetetlen és egyúttal lehetetlennek is minősíthető az élőlények között. Természetében, létében bizonyíték arra, hogy a pusztán materiális értelemben felfogott evilágiság téves elképzelés. A földi világ felülről, a szellem felől szemlélve nyitott, vagy nevezük más szóval megoldatlannak, és erre a nyitottságra, problémára, érthetlenségre a legjobb bizonyíték a megtestesült szellemi létező, az ember. Őt ez a „lehetetlensége” teszi alkalmassá arra, hogy Isten kiváló, mert alázatos eszköze legyen részint állati, részint „angyali” életében. Alázatos, mert elismeri, hogy létében megoldatlan, és a megoldás kulcsa Isten kezében található.

354 TE VELDE, R. A. (2005), 162.

Tamás szerint tehát az emberi személy felől nézve nincs pusztán természetes létezés. A transzcendens létezés mondható igazinak és humánusnak, mert az ember Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve. Így az a rend, amely az emberi személyben megteremtette a fizikai halhatatlanságot, hiányként tételezendő még akkor is, ha a természet szintjén a létezés nem sérül e kegyelmi adomány elvesztésével.

E megállapításnál azonban nyomatékosítani kell, hogy az említett transzcendencia, mely az embert olyan létezővé teszi, amely nincs teljesen otthon ebben a világban, nem azonos azzal a kegyelmi adománnyal, amely az emberi nem bűnbeesés előtti testi-lelki halhatatlanságát biztosította. Az a bizonyos kegyelmi adomány a moralitás függvénye, így bűnnel el lehetett veszíteni. Az ember szellemiségével adott transzcendencia viszont az emberi természet hozadéka. Épp úgy természetének része, mint például a test. Ezért részesül a történelem végén minden ember a feltámadásban, nemcsak az igazak. Fentebb említettük, hogy legutóbb Karl Rahner transzcendenciális antropológiája foglalkozott részletesebben ezzel a tomista alaptanítással.

III. Önazonosság és feltámadás

1.) Halál vagy továbbélés-e a testi elmúlás?

a) Személy-lélek feszültség

Nagyon érdekes szempontot vet fel R. Pasnau korábban már hivatkozott monográfiájában³⁵⁵. A halál ténye általános emberi tapasztalat, a halhatatlanság és a föltámadás egyelőre hitbizonyosság, illetőleg a természetes ész világánál megközelíthető valóság, amint azt az eddigiekben részint igyekeztünk is kimutatni. Van azonban egy egyesek által szörszálhasogatónak nevezhető szempont, ami egy tomista számára mindenképpen tisztázásra vár. A következőről van szó:

Egyfelől azt mondhatjuk, hogy a halál nem jelenti az élet megszűnését az alany szemszögéből, mivel az értelmes lélek továbbélése miatt nem minden életfunkció szűnik meg: Az intellektuális tevékenység megmarad. Másfelől viszont, mivel a test halálával az emberi személy meghal, az *anima separata* pedig nem tekinthető embernek, mert ahhoz, hogy emberről beszélhessünk szükséges a test is, azt mondhatjuk, hogy mégiscsak beáll a halál, amennyiben azon a személy létének megszűnését értjük. Pasnau felveti a kérdést, hogy Tamás vajon miért nem platóni értelemben tekint a lélekre. Mert ha így tenne, meg tudná menteni az egész személyt az életnek. Amikor Tamás a halál tényéről ír, egyesek számára megtévesztő lehet, hogy Platónnal együtt a lélek testtől való elválását nevezi annak.³⁵⁶ Ám ezzel ki is merült a hasonlóság. Az Angyali Doktor számára ugyanis a halál nem pusztán biológiai tény, mint Platónnál, aki szerint ez

355 Vö. PASNAU, R. (2002)

356 „Mors autem in nobis est secundum separationem animae a corpore” *Super Sent.*, lib. 3 d. 21 q. 1 a. 3 co.

nem érinti a személy létét, hanem szubsztanciális változást eredményez.³⁵⁷ Ebben az értelemben a feltámadás a személy létének újrafelvételét jelenti; mintegy újjáéledést a halálból és nemcsak a „test feltámadását”, amint a Hitvallásban imádkozzuk. Ha csak a természet síkját nézzük, akkor nyilvánvalónak vehető, hogy egy megszűnt szubsztancia nem tud többször létrejönni, csak egyszer. Ha elpusztul, akkor soha többé nem alakul újjá.³⁵⁸

Persze az ember esetében más a helyzet egy kicsit annak halhatatlan lelke miatt. Így az ember nem is tekinthető teljesen naturális létezőnek. Amint fentebb már szó esett róla, az emberi személy léte részint megszakad, ám részint az *anima separata* és a személy között fennálló azonosság és reláció miatt, még ha az nem is vehető emberi lénynek, a folytonosság megmarad. Mégpedig nyilván azért, mert „a lélek folytonos egzisztenciája szükséges, bár nem elégséges az emberi lény feltámadásához”³⁵⁹

357 Vö. PASNAU, R. (2002), 381.

358 „eo quod non sit possibile idem numero pluries generari” *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 154.

359 PASNAU, R. (2002), 381.

b) Ha az ember lelke anyagtól független létre is képes, akkor mi különbözteti meg a tiszta szellem angyaloktól?

Ezek után visszatérhetünk Pasnau előbbi kérdésfelvetéséhez, miszerint Tamásnak egyszerűbb dolga lett volna, ha rendszerében a platóni lélekfogalmat teszi meg kiindulási alapnak. Így azonban egy további kérdéssel is szembe kell néznünk, mely az alábbi módon fogalmazható meg: amennyiben a különvált lélek nem nevezhető személynek, mi a bizonyíték rá, hogy azonos velem? Én ugyanis személy vagyok az a különvált lélek azonban, amely a halálom után túléli a test pusztulását, természetét tekintve valami egészen más létező. A kérdés ebben a sarkított formában is előadható: ha a lélek a halál után már különvált a testtől, eltérő természete miatt mennyiben tekinthető az én saját lelkemnek?³⁶⁰ A problémát az jelenti, hogy az anyagtalan szellemek, mint mondjuk az angyalok, Tamás szerint nem tartozhatnak ugyanahhoz a fajhoz (*species*), a különvált lelkek pedig nagyon is tiszta szellemek, még ha *substantia incompleta*ként tekintünk is rájuk ebben az állapotukban. Első megközelítésre úgy tűnik, hogy a földi életben egyetlen fajhoz tartozó emberek lelkei a halál után nem fognak ugyanahhoz a fajhoz tartozni:

„Azok a lények [...], amelyek fajilag egyeznek és numerikusan különböznek, a formában egyeznek meg, és a matéria szempontjából különböznek. Ha tehát az angyalok nincsenek összetéve matériából és formából, amint fentebb mondtuk, ebből az következik, hogy lehetetlen, hogy két angyal ugyanahhoz a fajhoz tartozzon, éppen úgy, ahogy lehetetlen, hogy több különválasztott fehérség vagy több emberség létezzen, mivel a fehérség csak azáltal sokszorozódik, hogy több substantiában létezik.”³⁶¹

³⁶⁰ Vö. PASNAU, R. (2002), 382.

³⁶¹ „Ea [...] quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguun-

Mindebből az következik tehát, hogy mivel a különvált lelkek anyagtan valóságok, az angyalokhoz hasonlóan mind-mind különböző fajhoz kellene hogy tartozzanak. Vagy amennyiben mégis meg akarnánk menteni a halál utáni állapotba került emberi lelkeket éppúgy a közös fajnak, amint voltak haláluk előtt, abban az esetben – a fentiek értelmében – nem lehetne két eltérő különvált lélekről beszélni: „ha megszűnik az ok, megszűnik az okozat is. Ha tehát az emberi lelkek a testek sokasága szerint sokszorozódnának, úgy tűnne, hogy ennek következtében a testtől különválasztva a lelkek sokasága nem maradna fenn, hanem valamennyi lélekből egy közös valami maradna vissza. Ez azonban eretnek nézet: megszűnne ugyanis a különbség a jutalom és a büntetés között.”³⁶² A „[h]a tehát az emberi lelkek a testek sokasága szerint sokszorozódnának” ([s]i ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae) megfogalmazás nem teljesen egyértelmű. Itt Tamás arra az összefüggésre utal, miszerint a szellemi lélek mindenben képviseli az embert. Ha tehát a halál előtt eltértek egymástól a *compositumok*, ezen elv szerint kell hogy eltérjenek egymástól az ember lényegét hordozó s továbbvivő, halál után különvált állapotba került lelkek is.

Tamás erre az argumentációra adott válaszában azzal érvel, hogy „minden egyes dolog olyan módon egy, ahogy létezik, és ugyanúgy kell megítélnünk sokasodásának és létének viszonyát is. Ámde nyilvánvaló, hogy az értelmes lélek

tur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis.” *STh* I^a q. 50 a. 4 co.

362 „remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum, periret enim differentia praemiorum et poenarum.” *STh* I^a q. 76 a. 2 arg. 2

– létezésének megfelelően – úgy egyesül a testtel, mint forma, mégis fennmarad a létében a test pusztulása után. Ugyanígy: a lelkek a testek sokasága szerint sokszorozódnak, mégis fennmaradnak a maguk sokszorozott létében a különböző testek pusztulása után.”³⁶³

Persze Pasnau³⁶⁴ – mintegy az ördög ügyvédjének szerepében – újfent nem elégszik meg Aquinói válaszával: „mi az a valami, amely individualizálja a különválasztott lelkeket. – Teszi fel a kérdést, majd folytatja: – Ha ezek a lelkek egyformák, akkor mi magyarázza számbeli különbözőségüket? [...] Ha pedig ezek a lelkek nem egyformák, akkor hogyan lehetnek ugyanannak a fajnak tagjai? Miért számítanak továbbra is emberi lelkeknek?”³⁶⁵ Fentebb Tamás ugyanis megfogalmazta az angyalok különböző fajokhoz tartozásának tételét, itt pedig ugyanolyan természetű létezőkről mond azzal szögesen ellenkező dolgot. Mi hát a dilemma feloldása? Lehetséges az összes létező *anima separata* azonos fajiságának állítása mellett továbbra is megtartani az angyalok különböző fajiságának tételét?

363 „unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.” *STh* I^a q. 76 a. 2 ad 2

364 Vö. PASNAU, R. (2002), 382.

365 PASNAU, R. (2002), 382.

α) Elegáns megoldás

A kérdés megoldása Pasnau szerint meglehetősen triviális. Tamás állításának értelmében az emberi lelkek hasonlóak annyira, hogy megférjenek ugyanazon *species* keretei között, de különböznek annyira, hogy megmaradjon számbeli különbözőségük és egyediségük.

Kézenfekvő lenne a különbözőségekre vonatkozó tételt a „memóriában” elraktározott és felhalmozódott tapasztalás felől megközelíteni, mert ha egyéb nem is, ez feltétlenül más és más minden lélekben. Itt persze nem a szó szoros értelemben vett memóriáról van szó, amely nem éli túl a test halálát, hanem az értelemben székelő emlékező képességről.³⁶⁶ Mivel Tamás szerint: „[a]z a tudásunk [...], ami az alacsonyabb rendű potenciákban van, nem marad meg a különválasztott lélekben, de magában az értelemben székelő tudásunk szükségképpen megmarad.”³⁶⁷

Az Angyali Doktor azonban az érvelésnek egy másik útját választja. Nézete szerint az emberi lélek más szubsztanciális formákhoz hasonlóan a formált anyaggal olyasféle relációban van, hogy annak tükrében válik egyedivé. Az, hogy minden ember más, teljesen nyilvánvaló, testi szemünk győz meg róla minket. Ennélfogva az adott formák, az értelmes lelkek is éppúgy különbözőek, mint az általuk megformált emberi személyek.³⁶⁸ Ez az állítás persze nem problémamentes, tudniillik sérti Arisztotelész azon tételét, miszerint az azonos fajhoz tartozó egyedek azonos formával bírnak.³⁶⁹ Tamás is érzi ezt a feszültséget, épp ezért veti fel az emberi személyek különböző felfogóképességének tételezé-

366 Vö. *STh* I^a q. 79 a. 6 co.

367 „Quantum [...] ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat.” *STh* I^a q. 89 a. 5 co.

368 Vö. PASNAU, R. (2002), 383.

369 Vö. PASNAU, R. (2002), 383.

se kapcsán az alábbiakat: „az értelem az ember legsajátosabb formai jegye. Ámde a forma különbözősége faji különbözőséget okoz. Ha tehát egyik ember a másiknál jobban ért, úgy tűnik, nem tartoznak ugyanahhoz a fajhoz.”³⁷⁰

Az erre a problémára adható legkézenfekvőbb válasz az lehetne, hogy az egyes emberek között megmutatkozó eltérő felfogóképesség nem természetbeni vagy faji különbözőségből adódik, hanem egyszerűen a működés különbözősége tükröződik benne. Vagyis, ha egy ember ismeretköre bővebb, többet használta az értelmét mint mások, akkor nyilvánvaló, hogy intellektuális képességei is fejlettebbek lesznek. Tamás azonban nem így érvel. Elvontnak tűnő magyarázattal azt állítja, hogy a formai különbözőség minden esetben fajbeli eltérést okoz, hacsak nem az anyag okozza az egyes formák közötti – mennyiségi és nem minőségi – differenciáltságot: „[A]z a formai különbözőség, ami kizárólag a matéria különböző ráhangoltságából származik, nem okoz faji, hanem csupán numerikus különbözőséget. A különböző egyedek különböző formái ugyanis a matéria szerint különböznek egymástól.”³⁷¹

Pasnau megjegyzi, hogy ezt a kérdést a *Summa Contra Gentiles* II. könyvének 80. fejezetében értelmezi. Az Angyali Doktor ottani megállapításai szerint a szubsztanciális formák ténylegesen függenek az adott, birtokolt matéria számbeli különbözőségétől, ami természetes, hiszen nincs két tökéletesen megegyező teremtett létező. De ez a mennyiségi különbség értelemszerűen nem jelent oly fokú különbséget, amely minőségi eltéréssel is együtt járna. Tamás a tűz hasonlatával érvel, mely természetesen minden adott esetben egzisztenciális

370 „intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.” *STh* I^a q. 85 a. 7 arg. 3

371 „differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.” *STh* I^a q. 85 a. 7 ad 3. Vö. PASNAU, R. (2002), 383.

értelemben más és más tűz, de ez sem azt nem jelenti, hogy a két tűz lényegét tekintve különbözne, sem pedig azt, hogy a két adott tűzeset eltérő *specie*sekhez tartozna.³⁷² Az emberek esetében természetesen más a helyzet, de csak annyiban, hogy a két egyed ott mennyiségileg különbözik, noha egy fajhoz tartoznak. Ami pedig ezt a differenciát illeti, erről Tamás így ír: „Nyilvánvaló ugyanis, hogy minél jobban ráhangolt a test, annál tökéletesebb lélek az osztályrésze, ami a fajilag különböző lények esetében nyilvánvalóan kitűnik. Ennek oka az, hogy a matéria befogadóképessége szerint fogadja be az actust és a formát. Mivel pedig az emberek közül is egyesek jobban ráhangolt testtel rendelkeznek, nagyobb értelmi potenciájú lélek az osztályrészük”³⁷³.

Tomás e fenti megállapítása mindazonáltal nem egészen világos. Az *ScG* hivatkozott fejezetében egy bizonyos arányosságot említ, mely a forma és az általa informált matéria kapcsolatát adekvát módon írja le. Ennek az arányosságnak két oldala van, egyrészt a forma részéről, ami teljesen egyértelmű, ám az anyag részéről megmutatkozó „korlát”, amely az arányosság anyagi összetevője, már annál bizonytalanabb. Ha tudniillik az anyag diszponáltsága befolyásolja a formát, akkor ezt a materiális részt mindenképpen tételeznünk kell. E „korláton” Tamás egy olyan anyagi limitációt ért, amely a befogadandó forma milyenségét befolyásolja. De ez a fentiekből érthető is. Ezen anyagi behatároltság azonban – úgy tűnik legalábbis – nem felel meg Aquinói máshol rendre hangoztatott alábbi megállapításának: „anyagtalán lényt nem változtathat testi lény”³⁷⁴

Ez az anyagi limitáció annál is problematikusabb, mivel a tamási nézet

372 Vö. *ScG* lib. 2 cap. 80 n. 9

373 „Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo” *STh* I^a q. 85 a. 7 co.

374 „incorporeum non potest immutari a corporeo” *STh* I^a q. 84 a. 6 co.

szerint az ember esetében a forma közvetlenül a *materia prima*-t informálja. Az adott anyag-forma test-lélek szubsztanciában így a formán kívül csak a semmi az, ami van, ugyanis a *materia prima* tökéletesen megformálatlan anyagot jelöl. Ha Tamás az anyag oldaláról bármiféle hatással számol, az csakis a szellem bizonyos jellemvonása lehet, mivel a test milyensége kizárólag a szellem hatásának eredménye. Pasnau két megoldási lehetőséget említ, ám egyiket sem tartja meggyőzőnek³⁷⁵: (1) Isten a lelket az általa informált testtel arányosan teremti; (2) Ez az arányosság nem Istentől ered, hanem a lélek saját magát korlátozza olyanná, amilyen testet informálnia kell.

375 Vö. PASNAU, R. (2002), 384.

c) Az azonosság akkor is adott, ha a meghalt nem nevezhető személynek

A fentiek után Pasnau megállapítja, hogy Tamás mind szinkronikusan mind diakronikusan leírja, hogy miként tekinti egyedinek az egyes halhatatlan emberi lelkeket. Párhuzamos értelemben oly módon, hogy miután minden egyes emberi lélek különbözik a másiktól, lehetetlen az egyik lélek számára, hogy egyúttal a másik lélek legyen. (NB. Tamás rendszerében ezért az individualista lélekértelmezés miatt lehetetlen a reinkarnáció. A keletiek a lelkeket oly módon képzelelik el, hogy azok valamiféle személytelen istenségből emanálódtak és így teljesen egyneműek, egyformák, hiszen a nagy egység részei. Ebben a rendszerben nem okoz problémát a lelkek számára, hogy különböző testeket öltsenek magukra.) Egymásutáni értelemben pedig a már fentebb elemzett szubsztanciális önazonosságról van szó. E szerint a halál pillanatában testtől különvált *anima separata* azonos azzal a személlyel, aki halála előtt volt és azzal a személlyel is azonos, akivé a testi feltámadás után válik. Itt nyilván meg kell említeni, hogy az *anima separata* nem nevezhető személynek – amint Tamás mondja: „az ember elpusztul a halállal”³⁷⁶ –, következésképp az azonosság nem szó szerinti.³⁷⁷

Ezen a ponton, vagyis a különvált lélek-önazonosság-személy kérdéskör kapcsán Pasnau aggályainak ad hangot arra nézve, hogy vajon mi is a különvált lélek, ha nem személy. Lehet-e azonosnak nevezni ezt a nem-személy entitást azzal az emberrel, aki a halál előtt volt? Elégséges-e ehhez az azonosításhoz pusztán az adott különvált lélek egyezése azzal a szubsztansz szellemi formával, amely a testben élő személy integráns része volt?

Korábban esett már szó róla, hogy Tamás szerint az emberi személy úgy teljes egész, ha a forma és a matéria együtt van, vagyis a test csak a lélekkel

376 „homines per mortem corrumpantur” *ScG* lib. 4 cap. 80 n. 2

377 Vö. PASNAU, R. (2002), 384-385.

együtt nevezhető emberi személynek. Tamás tolmácsolásában: „Ábrahám lelke pontosan fogalmazva nem Ábrahám maga, inkább annak egy része, és ugyanígy mások esetében is. Az tehát, hogy Ábrahám lelke él nem elegendő annak megállapításához, hogy Ábrahám életben van; [...] [A] teljes élethez test és lélek szükségeltetik”³⁷⁸. Pasnau szerint Ábrahám lelke nem birtokolja Ábrahám eszenciális minőségeit úgy mint emberség vagy személyiség. Ebben az értelemben nyilvánvaló, hogy nem azonos Ábrahámmal. Sőt odáig sarkítja a kérdést, hogy megkérdezze: ha a halálunk után különvált lélek nem mi vagyunk, akkor kicsoda?

Pasnau folytatja: Tamás a végső jutalom kérdésében azt állítja, hogy a lélek rögtön a halál után külön ítéletben részesül – ami persze megfelel a katolikus felfogásnak. Csakhogy, ha az a valami kerül megítélésre, amely nem azonos velem, akkor nevezhető-e igazságosnak ez az ítélet? A lélek mennyiben felel a személy tetteiért? Vagy amikor arról van szó a teológiában, hogy a szentek közbenjárnak értünk, akkor azokról a lelkekről mennyire adekvát azt állítani, hogy azok az illető szentek, jóllehet nem is emberi személyek. Ugyanígy, amikor arról beszélünk, hogy a különvált lélek a biztosítéka a folytonosságnak, hogy tudniillik legyen összekötőkapocs az evilági és túlvilági ember között, akkor ez az állítás mennyiben nevezhető helytállóknak?

Megoldásként azt mondhatjuk, hogy fókuszáljunk az *anima separata* folyamatos tudatosságára, mely annak biztosítéka, hogy ez a valami, ami belőlem túléli a halálomat, végül is azonos velem. Itt közvetítő megoldásként felveti Pasnau, hogy noha ez a valami tényleg nem személy és így nem én vagyok, de ettől még nem másvalaki, nem egy másik ember, hanem egy tudatos, gondolko-

378 „anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; [...] vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis” *Super Sent.*, lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2

dó entitás, akinek a tudata tehát azonos az én evilági tudatommal.³⁷⁹ A teljes megoldást persze annak belátása jelenti, hogy ugyan a tisztán intellektuális lét-funkció is függ a testi érzékeléstől, de a különvált lélek esetében ez az érzékelés más módon megy végbe – amint fent már szóltunk erről. Következésképp az *anima separata* test-nélküli állapotában valamely relációban van az érzékelés nem tisztán szellemi módjával, így azt mondhatjuk, hogy a személy képes mintegy rész létezésre. Ettől még nem lesz személylé, de nem is mondhatjuk róla, hogy semmi köze ahhoz a személyhez, aki halála előtt volt.

Hozzá kell tenni, hogy Tamás megállapítja a szellemi forma tökéletes elsődlegességét az emberi személyben, így az mind a fizikai mind a lelki tulajdonságok hordozóalanya: „a lélek összes potenciái a lélek lényegéből mint lételvűkből fakadnak, akár egyedül a lélek a hordozóalanyuk, akár a testből és lélekből összetett lény”³⁸⁰. Vagyis azt mondhatjuk, hogy a szubsztansz szellemi lélek önmagában felelős a személy minden tulajdonságáért.

379 Vö. PASNAU, R. (2002), 386-387.

380 „omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio” *STh* I^a q. 77 a. 6 co.

2.) John Kearey plasztikus értelmezése

a) Thomas Reid és John Locke ellenvetései

További adalékokkal szolgál a témához John Kearey tanulmánya³⁸¹. Ő is azzal a feszültséggel foglalkozik, amely a személyi folytonosságot illetően leghomályosabb Tamásnál, pontosabban, amit legtöbben támadtak a modern empirizmus (tapasztalatiság) nevében, nevezetesen a mennyiségi értelemben vett emberi természet illetőleg egy ontológiai minőség, az *én* mivolta közötti különbség. Ha az emberi személy ténylegesen elpusztult, megszűnt, meghalt, akkor ugyanazon emberi személy oldaláról nézve numerikusan legalábbis – azaz nem minőségileg, vagy elvileg – nem lehet folytonosság a létben, hanem valami mást kell feltételeznünk. Thomas Reidre (1710–1796) utalva megállapítja az önazonosság kritériumát, eszerint csakis az a dolog azonos önmagával, amely „folyamatos, megszakítás nélküli léttel”³⁸² rendelkezik. Reid tanítása szerint hétköznapi tudatunk változékony az egymástól független tapasztalások miatt, ennek fényében inkább „folyamatosan következő”³⁸³ mintsem folytonos egzisztenciával bír. Csak az ember értelme marad önazonos élete folyamán, melynek létét még az alvás sem szakítja meg. Ennek analógiájára kell elképzelni az emberi természet halál általi megszakítottságát, melynek következtében tehát nem lehet önazonosnak tekinteni a meghalt embert azzal, aki majd feltámad.

John Locke, aki Reid álláspontjának forrása – nyilván hűen önmagához – szintén a hús-vér tapasztalati egzisztenciát tekinti valóságosan emberinek, nem pedig egy megragadhatatlan, elvont filozófiai minőséget. Nézete szerint két kü-

381 Vö. KEAREY, J., „Saint Thomas on Death, Resurrection, and Personal Identity”, in *Angelicum* 69 (1992), 3-22.

382 KEAREY, J. (1992), 3.

383 KEAREY, J. (1992), 3.

lönböző dolog csakis akkor azonos, ha térben és időben azonos kezdettel és azonos véggel bírnak. Ha a keletkezés és elmúlás helye illetve ideje eltérő, abban az esetben nem lehet megegyező dolgokról beszélni. Szóval, ha „X egy bizonyos időben és helyen jött létre, Y pedig egy másik időpontban és helyen, akkor X valamint Y nem lehet ugyanaz a dolog”³⁸⁴ – foglalja össze Locke állítását Kearey. Ezen a ponton világosan kirajzolódik Locke bölcseleti alapállása, mely a térben és időben való megadott *egzisztenciát* tekinti az individuális lét legfőbb, sőt egyedüli jellemvonásának. Innentől kezdve nyilvánvalóan adódik a konklúzió. Amennyiben Reid illetőleg Locke felfogását egybevetjük, abban az esetben joggal tehetjük fel a kérdést: mennyiben tekinthető az emberi személy Isten oldaláról történő „helyreállításának” a feltámadás, ha előzetesen annak megszűnő egzisztenciájával kell számolnunk?

Itt tehát három álláspontot kell nevesítenünk: (1.) Az első Tamásé, mely a megszakítás nélküli metafizikai létet elégségesnek tartja ahhoz, hogy meglegyen a feltámadásban megmutatkozó személyi azonosság. (2.) A második az empiristáké. Eszerint abban az esetben, ha az egzisztenciális lét folytonos, beszélhetünk személyi azonosságról a halálban, de mivel ez nem adott, így „időleges rést” (*temporal gap*) kell feltételeznünk, amely világosan mutatja a földi és a valamikori személy közötti nyilvánvaló különbözőséget. (3.) A harmadik nézetet csak a teljesség kedvéért említjük. Ez pedig a materialistáké. Nos itt a testi valóság megszűnése elegendő annak kimondásához, hogy az emberi személy halott és nincs számára folytatás. Arról nem is beszélve, hogy náluk a feltámadás, sőt a lélek halhatatlansága is értelmezhetetlen fogalmak.

384 Vö. KEAREY, J. (1992), 4.

b) Létezni vagy egzisztálni?

Kearey utalva Philip L. Quinnre megjegyzi, hogy az ortodoxnak nevezett tomista állásponttal szembeni érvelésnek nincs szüksége arra a naiv realizmusra, mely a tapasztalati értelemben vett valóságot tekinti adekvátnak és ebből az irányból támadja a doktrínerek tartott ontológiát. Elég hozzá Locke-ot követni és rákérdezni, hogy tudniillik miként is viszonyulunk egy adott entitás egzisztenciális azonosságához.³⁸⁵

Tehát még egyszer. Amennyiben elfogadjuk Locke és Reid vonatkozó felfogását, abban az esetben a kérdés így összegezhető: ha „időleges rés” található a halál és a feltámadás közt, akkor a feltámadást valóban új, második kezdetnek kell tartanunk? Ha feltámadok, már amennyiben az a létező, aki a nevemben feltámad én leszek, akkor az a saját ujjá teremtésem lesz vagy valaki másé? Bár, ha a megszakítás nélküli itt és most egzisztenciát tekintjük mérvadónak, akkor bizton állítható, hogy az a két ember, vagyis az egyik, aki meghalt, a másik pedig aki majd feltámad nem lesz azonos.³⁸⁶

Első ránézésre megkérdőjelezhető vagy legalábbis szörszálhasogatónak tűnik empiristák illetve materialisták ellenvetéseivel foglalkozni egy ilyen tanulmányban. Kearey mindezt csak ezért teszi, és épp ezért találtuk alkalmasnak mi is ebben őt követni, mert amint írja Aquinói Szent Tamás ezen kérdésekre adott válaszait szeretné ismertetni.

Érvelésének legelején rögtön fel is vázolja módszertanának irányát és végső megállapításait. Eszerint míg az Angyali Doktor gondolatmenete a halálról, feltámadásról valamint a személyi folytonosságról koherens és érthető, addig Reid és Locke ellenvetései, jelesül, hogy a személyi folytonossághoz megszakítás nélküli egzisztencia szükségeltetik illetőleg, hogy ugyanannak a dolog-

385 Vö. KEAREY, J. (1992), 4.

386 Vö. KEAREY, J. (1992), 5.

nak nem lehet egyszersmind két egzisztenciális kezdete, tévesnek bizonyulnak, legalábbis abban az esetben – téziseiket így adják elő –, ha az emberi személyt mint test-lélek *compositumot* vizsgáljuk. Sőt, Kearey még azt is kimutatja, hogy Tamás numerikus egyezést látott a feltámadott személy és azon ember között, aki előzetesen földi életet élt.³⁸⁷ Nos lássuk részleteiben.

Szent Tamás a feltámadással kapcsolatosan, főként a személyi önazonosság, folytonosság témakörében meglehetősen körültekintéssel járt el – főként a *Summa contra Gentiles* IV. könyvében, ahol is hét különböző szempontot vizsgál. Ezek közül a harmadik ellenvetésben így ír:

„Továbbá, ami nem folytonos, az nem tűnik numerikusan azonosnak. És ez nyilvánvaló nemcsak méret és mozgásbeliekben, de minőség és formai tekintetben egyaránt. Ennélfogva, gyógyulás után egy ember lehet beteg és gyógyult újra, az elnyert egészség számbelileg nem ugyanaz, mint, ami előtte volt. Nyilvánvaló, hogy a halál elveszi az ember életét, mivel a pusztulás átmenet létből nemlétebe. Az tehát lehetetlen, hogy az ember élete szám szerinti azonossággal ismétlődjön meg. Ennélfogva az ember nem lesz úgy azonos numerikusan, mint ahogy azonosak számbelileg azok a dolgok, amelyek léte azonos.”³⁸⁸

E szöveg szerint alapvető az egzisztenciális folytonosság szempontjából a mennyiségi azonosság. Ezzel az ellenvetéssel még jóval az empirikus bíráló előtt számol tehát Tamás, nem hagyja azt figyelmen kívül. A személy halála látószólag numerikus pusztulással is együtt jár, mert az emberi lény halála bizonyos

387 Vö. KEAREY, J. (1992), 5.

388 „Adhuc. Quod non est continuum, idem numero esse non videtur. Quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitibus et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.” *ScG* lib. 4 cap. 80 n. 4.

értelemben törésként jelentkezik, mely megszakítja létezést, és a feltámadáskor ebből kifolyólag egy másik létmód keletkezik.

Válaszában³⁸⁹ Tamás nyilvánvalóan az anyagtól függetlenül működő *in se subsistens* szellemi lélekre utal – amint erről a korábbiakban már volt szó –, mely minthogy önállóan, testtől függetlenül is képes funkcionálni, létében (*esse*) nem függ az anyagtól, így nem érinti a test pusztulása sem. Ennélfogva, miután az ember azonosságának hordozója ez a halhatatlan eszes lélek, evidens, hogy ugyanaz a létező egyesül a feltámadott testtel, amely földi élete végén azt elveszítette. Ez lenne a legelső lépés az azonosság igazolásában. Kearey ezután annak ismertetésébe kezd, hogy tudniillik Tamás világos különbséget tesz az emberség mint olyan illetőleg a létezés elvont mozzanata között. Itt lényegében arról van szó, amit fentebb Pasnau tanulmányának elemzésénél már érintettünk, hogy a személy ugyan megszűnik, de a metafizikai folytonosság – melynek létteményese az *anima separata* – ettől függetlenül még megmarad. Na már most, ha azt állítjuk, hogy az emberi szubsztancia lényegadó mozzanata az *in se subsistens* szellemi lélek az *anima separata*, ez pedig változatlan az ember halála után is, akkor annak tételezése mellett ugyan, hogy az ember elpusztult, bizony kijelenthetjük: minden további nélkül adott annak lehetőségi feltétele, hogy ugyanaz a személy támadjon fel, aki előzetesen meghalt.³⁹⁰

Persze mindennek megértéséhez szükséges tudni még, hogy Tamás különbséget tesz az általában vett pusztulás és az ember halála között. Míg egy dolog kimúlása nem más, mint átmenet a létből a nemlétbe, addig az ember halála – lévén nem pusztán e világi létezőről van szó, amiről már írtunk – a szelle-

389 „Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima.” *ScG* lib. 4 cap. 81 n. 11.

390 Vö. KEAREY, J. (1992), 8.

mi lélek elválása a testtől. Ez tehát lényeges különbség. Mindazonáltal nem felel meg a valóságnak az a kritika – és itt utalhatunk e dolgozat elején felsorakoztatott nézetekre –, mely szerint Tamás nem szentelne kellő figyelmet a halál drámai valóságának. Persze ebben a véleményben voltaképpen a platonizmus bírálata jelenik meg és úgy állítja be a lélek halhatatlanságát valló tomizmust, mintha az ugyanazt a dualizmust képviselné. Ezért le kell szögezni, hogy Aquinói Tamás számára az ember pusztulása ugyan nem jelent tökéletes megsemmisülést, de ez csak mintegy metafizikai értelemben vett túlélést jelent, a személy ténylegesen meghal.³⁹¹

391 Vö. KEAREY, J. (1992), 8-9.

c) A numerikus egyezés mint a tökéletes személyi folytonosság hordozója

Mindezek ismertetése után tér rá Kearey a legérdekesebbnek látszó kérdésre, mely szerint Tamás a halál utáni folytonossággal együtt az adott emberi létező szám szerinti azonosságát is vallotta. Tamás a *Quodlibet* II, q. 1 a. 1-ben veszi górcső alá a kérdést Krisztus istenemberi természetére hivatkozva. Így a fentiekkel összhangban megállapítja, hogy az Üdvözítő személyi mivoltát kétféleképpen közelíthetjük meg: (1.) mint *hypostasis* valamint (2.) emberi természete felől. *Hypostasis* alatt metafizikai létezőt, szubsztanciát ért, melynek léte – mivel szellemi lényege halhatatlan – nem szűnik meg. Erről kijelenti, hogy abban a három napban, amíg Krisztus a sírban tartózkodott „numerikus értelemben tökéletesen ugyanaz [maradt], mint aki volt”³⁹². Nem így emberi természete szerint, mivel Krisztus, *mint ember* kereszthalála után megszűnt létezni.³⁹³

Ugyanezen építőkövekből áll Kearey arra vonatkozó válasza is, hogy vajon Szókratész esetében van-e egzisztenciális folytonosság halál és feltámadás közt, vagyis – utalva Locke ellenvetésére – fogalmazhatunk-e úgy, hogy Szókratész életének két kezdőpontja van: születése illetőleg feltámadása. A fentiekből nyilvánvaló, hogy itt is különbséget tesz az emberi *compositum* illetve annak a formaadó léleknek az örök egzisztenciája közt, amely léte egybeesik a *compositum* létével. Mint írja, amennyiben Szókratészt az emberi *compositum* oldaláról közelítjük meg, abban az esetben a feltámadás új egzisztenciális kezdetet jelent számára. Ha ellenben a halhatatlan *anima separata* irányából, azaz Szókratészt azonosítjuk az ő halhatatlan lelkével, amelyre lehetőségünk van, akkor azt mondhatjuk, hogy nem helytálló Locke ellenvetése, tudniillik egy olyan entitás esetében, amelynek léte Reid szavaival „folyamatos, megszakítás nélkü-

392 „sic est idem numero simpliciter qui fuit” *Quodlibet* II, q. 1 a. 1 co.

393 Vö. KEAREY, J. (1992), 9.

li” nem lehet két keletkezési pontot feltételezni.³⁹⁴

Térjünk vissza még az emberi személy numerikus azonosságának a kérdésére. A fentiekben úgy gondoljuk sikerült tisztázni az ember lényegét hordozó halhatatlan lélek numerikus egyezését az egész *compositummal*, mely azt biztosítja, hogy a feltámadás után ugyanaz az ember nyerje vissza teljes testi létét, aki előzetesen meghalt. Mi a helyzet viszont az egész ember szám szerinti azonosságával? Erre vonatkozik Tamás alábbi alapelve:

„[S]emmi sem akadályozza meg az embert, aki feltámadt a halálból, hogy numerikusan ugyanaz az ember legyen. Mivel ahhoz, hogy valami mennyiségileg ugyanaz maradjon elég ha a lényeges princípiumok mennyiségileg egyezők maradnak. Mindamellet nem szükséges, hogy a tulajdonságok vagy az események megegyezzenek mennyiségileg.”³⁹⁵

Az összetett létező numerikus azonosságához elég tehát, ha a főbb alkotói megegyeznek. Az emberi *compositum* esetében kézenfekvő, hogy a lényeges princípiumok kitétel a testre és a lélekre vonatkozik.³⁹⁶ A lélek szám szerinti egyezéséről már volt szó. Ami pedig a testet illeti, nyilvánvalóan két különböző testtel kell foglalkoznunk, az egyik az a test, amely a halál után a sírba kerül, a másik meg a feltámadott emberé. Az elsőként említett testről szintén két dolog miatt mondható el, hogy mennyiségileg ugyanaz maradt, mint amikor még élő volt: (1.) mivel továbbra is ugyanabban a „kvantitatív dimenzióban”³⁹⁷ van, mint amelyben előtte volt; (2.) és mert Szent Tamás szerint – amint fentebb idéztük – a járulékos vagy tulajdonságbeli eltérések nem eredményeznek nume-

394 Vö. KEAREY, J. (1992), 10-11.

395 „[N]ihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero. Ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.” *Q. d. de anima*, a. 19 ad 5.

396 Vö. KEAREY, J. (1992), 14.

397 Vö. „quae quidem materia eadem numero manet, inquantum intelligitur sub dimensionibus existens” *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 154

rikus különbözőséget. A lélek esetében járulékos dolgok például a dicsőség vagy a nyomorúság, ugyanígy a test számára a halál vagy a halhatatlanság számít annak.³⁹⁸ Következésképp a halott test szám szerint megegyezik az élő testtel, mert az élet mozzanata – numerikus értelemben – nem minősíthető lényegadó változásnak.

A feltámadott testtel más a helyzet. Erről Tamás azt tanítja, hogy nem azért azonos számbelileg a földön maradt halott materialitással, mert ugyanazokból az alkotóelemekből, molekulákból épül fel. A feltámadott test azonossága kapcsán gyakran ellenvetésként szokták hozni, hogy azok, akiket például vadállatok faltak fel, elégttek, vagy a tengerbe vesztek, azok testét miképpen lehet materiális feltételként értelmezni az eljövendő test helyreállításához. Hiszen azok az elemek végzetesen „elkeveredtek”. Ez persze naiv ellenvetés, tekintve, hogy egy bizonyos idő elteltével még az a test is helyrehozhatatlanul megsemmisül, amelyet koporsóban temettek el. Mi hát a válasz erre a kérdésre? Nos Tamás így ír:

„[A] természetes működés nem képes véghezvinni, hogy egy elpusztult test újra életre keljen. Csak az isteni erő tudja ezt megtenni. Annak oka pedig, hogy a természet erre képtelen, nem más, minthogy a természet mindig formák által működik. Másrészt, aminek formája van, az már létezik. Amikor [a szóban forgó dolog] elpusztult, elveszítette a formát, amely a működés alapelve lehetne. Ennélfogva a természet nem tudja saját erejéből numerikus azonossággal helyreállítani azt, ami elpusztult. De az isteni erő, amely a természet működése által hozott létre dolgokat, a természet megkerülésével is képes természeti okokat létrehozni, amint azt fentebb bemutattuk. Így minekutána az isteni erő [örökké] ugyanaz marad, midőn a dolgok elpusztulnak, képes a kimúltat újra életre kelteni.”³⁹⁹

398 Vö. KEAREY, J. (1992), 15.

399 „operatione naturae hoc fieri non possit, ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen

Itt tehát arról van szó, hogy a természet szintjén az anyag semmit nem tesz. Nem is képes semmire. Forma nélkül merő potencialitás, passzivitás. Ha egy formált test, például egy állat elpusztul, akkor nem marad más hátra mint formázatlan anyag, amely rövidesen más formák által meghatározott szubsztanciák alapanyagaként fog szolgálni. Mondjuk egy fa testébe épülnek be az adott holt állat molekulái, miután a fa mint tápanyagot hasznosította azokat.

A teljesség kedvéért hozzá kell tenni, hogy Tamás ebben az érvelésében nem filozófiai, hanem pusztán teológiai argumentációval él. Abból ugyanis, hogy az elpusztult élőlény megsemmisült formája miatt nem képes úgyszólván Münchhausen báróként magamagát megmenteni, azaz a semmiből újraformálni, még nem szükségszerű, hogy történni is fog valami. És az sem egyértelmű pusztán filozófiailag nézve, hogy Isten közbelép – noha a fentiek miatt szükségszerű lenne –, ha már a természet síkján nem biztosította a numerikus folytonosságot. Ez azonban csak módszertani észrevétel, minthogy a feltámadás témaköre *ab ovo* természetfeletti vonatkozású. Ennélfogva az, hogy itt Tamás a módszer szintjén természetfeletti erővel számol, nem sokban befolyásolja az eredeti elgondolást. Isten mindent megtehet, akár a természet által, akár azt megkerülve. Persze értelmetlen lenne Aquinói Szent Tamáson tisztán kényszerítő filozófiai okoskodást számon kérni, hiszen erre nem is törekedett. Arról nem beszélve, hogy nem is létezik „tisztá” filozófia, vagyis filozófia bizonyos elkerülhetetlen nembölcseleti, vagyis teológiai előfeltevések nélkül – mint amilyen például az első mozdulatlan mozgató vagy a világ keletkezésének kérdése.

virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur. Quod autem habet formam, iam est. Cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium. Unde operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius est ostensum. Unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.” *ScG* lib. 4 cap. 81 n. 5.

d) A holtak feltámasztása végső soron Isten műve

Istent, az egész világ teremtőjét tehát nem kötik a természeti törvények, így képes meghaladva azokat akarata szerint cselekedni. Például létbe hívni a valamikor meghalt embert mennyiségileg ugyanazzal a testtel, amely valamikor az övé volt. Nem arról van szó, mint ahogy naiv olvasatban látszik, hogy az Isten pontosan azokból a molekulákból, vegyületekből állítja össze a feltámadott testet, amely korábban a sajátja volt. Miután Isten eleve csodát tesz a feltámadással, így képes rá, hogy materiális értelemben más elemekből állítsa össze ugyanazt a testet. Az Angyali Doktor persze nem akar mindent pusztán csodával magyarázni. Korábban láttuk, hogy a *compositum* lényege ugyanaz, mint az *anima separata* lényege. Isten így képes az adott halhatatlan szellemi lélek számára numerikusan ugyanazt a testet megalkotni, amely korábban volt, ha már a numerikus egyezés lehetőségi feltétele a formában található, nem pedig a matériában.

Tamás ehhez kapcsolódóan még arról is értekeznek, hogy a természet síkján a létrehozással kapcsolatosan a reprodukció törvénye érvényes, azaz különbséget tesz természetes születés és feltámadás közt. A feltámadás az egyedet reprodukálja, míg a természetes születés a faj (*species*) egy újabb tagját. Vagyis a természet képes hasonlót létrehozni, de nem numerikusan a nemzőt magát. Erre csak Isten képes, aki működésében nincs „közbülső okok” felhasználására utalva:⁴⁰⁰ „Az Isten vissza tud állítani efféle dolgokat mozgás nélkül is, mert hatalmában áll közbülső okok nélkül létrehozni egy okozatot; és ezért képes visszaállítani dolgokat numerikusan azonosan, noha azok korábban a semmibe veszttek.”⁴⁰¹

400 Vö. KEAREY, J. (1992), 16.

401 „Deus potest reparare huiusmodi et sine motu, quia in eius potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa

A „mozgás nélkül” kifejezés értelmezésre szorul. Itt arról az arisztotelészi elvről van szó – amint erről már fentebb szóltunk –, miszerint egy forma „az anyag potenciájából bontakozik ki”⁴⁰². Ennek értelmében a természeti változások mindig valamely „mozgás” által mennek végbe. Amikor ugyanis kialakul valami, az potencialitásból aktualitásba „megy át”.⁴⁰³ Tamás itt nyilvánvalóan arra gondol, hogy az Isten nem a természet törvényei szerint támasztja fel a holtakat, miután a természet erre a saját erejéből nem képes. Mi több, az Isten testlélek újraegyesítő tevékenysége során semmilyen szempontból nem követi a természeti törvényeket. Nevezetesen nem ahhoz ad segítséget, hogy az anyag – jóllehet erre a maga erejéből képtelen – potencialitásból aktualitásba menjen át, hanem itt minden értelemben természetfölötti hatásról van szó. Isten nincs közbülső okokra utalva, az egész Univerzumot önmaga teremtette, így a feltámadás is egyesegyedül a saját műve. Isten az oka a feltámadásnak minden szempontból. Nem egy új valamit hoz létre, ezzel szemben nem tesz mást, mint visszaállítja az ember eredeti állapotát.⁴⁰⁴

A halál előtti és a feltámadás utáni emberi személy önazonossága kapcsán tehát az alábbi megállapításokat tettük eddig: Az emberi test-lélek *compositum* a halállal elpusztul, azaz a lélek és a test uniója megszűnik. A lélek, vagyis az *anima separata* tovább él, mivel önálló anyagtól független léte van. Tamás először is azt szögezi le, hogy a *compositum* lényegét a különvált lélek hordozza, így az ember lényege halhatatlan. A lélek, mely a feltámadásban az új test formája lesz, azonos azzal a lélekkel, amely a földi test formája volt. Másrészt a testek is azonosak numerikusan, vagyis az a test, amely a sírba kerül és az a

fuerint.” *Quodlibet* IV, q. 3 a. 2 co.

402 „formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione” *De potentia*, q. 5 a. 3.

403 Vö. KEAREY, J. (1992), 18.

404 Vö. KEAREY, J. (1992), 19.

test, amely feltámad.

Szörszálhasogató felvetés, mindazonáltal a teljesség kedvéért meg kell említeni a következőt: azt látjuk, hogy mind a test mind a lélek egyezik, de vajon az egész feltámadt személy is egyezni fog azzal aki meghalt? Nos Tamás erre vonatkozó válaszát már idéztük, de álljon itt még egyszer: „[a]hhoz, hogy valami mennyiségileg ugyanaz maradjon elég ha a lényeges princípiumok mennyiségileg egyezők maradnak.” Az emberi *compositum* „lényeges princípiumai” a test és a lélek. Ezekről pedig tisztáztuk, hogy mennyiségileg meg egyeznek. A testnek ugyan két keletkezése van, egy a születéskori, egy pedig a feltámadáskori, mégsem mondhatjuk, hogy ne lenne azonos a kettő, amint ezt fentebb már kimutattuk. Tudniillik a lényeghordozó *anima separata*-hoz, mint formához állítja vissza az Isten pontosan ugyanazt a testet, amit a szellemi lélek korábban megformált. Az emberi személy esetében tehát nem állja meg a helyét Locke idézett ellenvetése.⁴⁰⁵ Másrészt Reid állítása sem igaz, mivel az emberi személyről az úgynevezett közbülső állapotban ugyan tényleg nem mondhatjuk, hogy él, vagyis a léte nem nevezhető folytonosnak, mégsem lehet Reiddel azt kijelenteni, hogy a kettő, a korábban a földön élő illetve a majd feltámadó numerikusan különbözne, mert Tamás szerint nem a folytonos egzisztencia az egyezés lehetőség feltétele, hanem az esszenciális princípiumok szám szerinti azonossága.⁴⁰⁶ Ez pedig adott.

405 Vö. KEAREY, J. (1992), 21.

406 Vö. KEAREY, J. (1992), 22.

IV. Összefoglalás

Dolgozatom végére érve megállapíthatjuk, hogy a lélek halhatatlanságának szenttamási tanítása mind a mai napig időszerű, másrésről pedig adekvát és megfelelőképp disztingvált módon közelíti meg az emberi lélek problematikáját. A 20. századi, századvégi viták jóllehet abból az alapállásból keletkeztek, hogy a hagyományos arisztotelészi-tamási metafizika idejétmúlt, mégsem voltak képesek kielégítő módon választ adni még saját problémájukra sem, tudniillik számos, hovatovább sokkal súlyosabb ellentmondás keletkezett minden egyes modell esetében azon látszólagosnak minősíthető nehézségek helyett, amelyekkel Szent Tamásnál találkozhatunk. A metafizika amúgy kifejezetten az a tudományág, amely jóllehet egzakt érvrendszerrel dolgozik, mégsem hordoz kényszerítő ismeretanyagot, mert állításait nem lehet ellenőrizni. Következésképp e szellemtudomány hagyományos terminológiája, mint amilyen az emberi lélek is sohasem lesz általánosan elfogadott annak ellenére, hogy mind ésszerű, logikus mind pedig a legkevésbé ellentmondásos rendszer az egyéb megközelítésekhez képest. Magának a tudományos kutatásnak erre a szempontra természetesen nem kell tekintettel lenni, elég, ha a tudományterület sajátos belső logikája és szabályrendszere szerint jár el és koherens állításokat fogalmaz meg. Mindazonáltal szeretném jelezni, hogy dolgozatom érvényességi köre meglehetősen limitált, azon befogadókra érvényes, akik még nem tartják abszolútnak a

pozitív tapasztalati filozófia posztulátumait.

Nos, ami Szent Tamás vonatkozó tanítását illeti, tézisem előadásában a nagy teológus Joseph Ratzinger nézeteire támaszkodtam, amely megengedett egy efféle tanulmányban. A címben azért nem az ő Tamás-értelmezése szerepel, mert egyrészt álláspontját adekvátnak és alázatosnak tartom, maníroktól mentesnek, sőt ferences-ágostonos előképzettsége miatt ellensúlyozni tudja az iskola neoskolasztika elemzett aránytévésztéseit, másrészt egyéb értelmezéseknek is helyt adtam. Szent Tamást adekvát módon csak maga Szent Tamás tudná közvetíteni. Minden egyéb megközelítés csak szubjektív lehet és szükségképpen másodlagos irodalmakra szoruló. Kérdéses, hogy ezen másodlagos források száma dönti-e el, hogy egy tudományos recepció eredeti-e vagy sem.

További kérdéseket vet fel, hogy a címben a „mai teológia” kitétel szerepel, noha a lélekről szóló pro és kontra viták ismertetésében J. Ratzinger 1977-es *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* című művét tekintetem irányadónak. Ennek a döntésemnek lényegében több oka is van. Részint hogy ezt a művet a szerző azóta több alkalommal is aktualizálta; legutóbb 2006-ban. Ez a dátum szerepel a Pustet legújabb, 2012-ben megjelent⁴⁰⁷ kiadásához írt Ratzinger előszó végén is. Ez a bizonyos aktualizálás több szupplementum hozzáadását is jelenti, tehát nem merül ki pusztán egy új előszó írásában. Másrészt az ún. mai teológia tulajdonképpen a múlt század második felében működő szerzők munkásságára vonatkozik. Az azóta született művek vagy e nagyok vagy maga Tamás interpretációi szignifikáns újonságok említése nélkül. Kizárólag formai szempontból talán említhetők lettek volna ezen 21. századi szerzők is, de a tartalmi rész esszenciális mondanivalóját nem változtatná meg, sőt talán az értel-

407 <http://www.amazon.de/Eschatologie-Benedikt-XVI-Joseph-Ratzinger/dp/3791720708/ref=sr11?ie=UTF8&qid=1431960271&sr=8-1&keywords=ratzinger+Eschatologie%2C+Tod+und+ewiges+Leben> – hozzáférés: 2015. május

mezést is nehezebbé tenné.

A disszertáció tartalmi részére vonatkozóan meg kell állapítanunk, hogy az elemzett kritikák háttérében metafizikai érzéketlenség húzódik meg – amint erre fentebb utaltunk. Ennek tükrében a dolgozat alapvető tézise Tamásnak az a Platónra visszamenő állítása, mely szerint a teremtett világ szellemre és anyagra osztható. Bár e valóság leírásában Arisztotelészt követte, aki e kettősséget nem dualista értelemben láttatta, hanem inkább oly módon, hogy e két princípium csak logikailag különíthető el, minden tekintetben egy adott egységes egész szubsztancia részei. Tamás ezzel egyrészt megmenti az először Platón által nevesített szellemi világot, másrészt kiküszöböli a valóság szellemi illetőleg anyagi kettéhasadását. Ez a bölcsellettörténetben triviális megállapításnak számít, de jelentősége miatt nem lehet elégszer hangsúlyozni.

A szellemi-természetfeletti distinkció Tamásnál egy kissé problematikus. Maga a természet szó ugyanis két oldalról is megközelíthető: (1) az ember materiális léte illetőleg (2) transzcendens léte felől. Az ember természetes szubsztanciális velejárója – hogy így fogalmazzunk – szellemi léte, noha a szellemi létmód nem része az anyagi világnak. Ebben a tekintetben kettős értelemben beszélhetünk természetéről. Az anyag és a forma természete szerint⁴⁰⁸. Kérdés tehát, hogy nevezhetjük-e az ember szellemi lelkét természet fölöttinek, ha az az emberi természet lényegi része. Tamás álláspontja szerint maga a szellem ugyan természetfölötti, de az ember esetében természetes, mivel az ember igazi természete a szellemi létmód.

Fontos kijelentés az ún. *anima separata* állapottal kapcsolatban, amely a halál után továbbélő anyagtalan része az embernek, azaz lelke, hogy egyrészt nem természetes emberi állapot (*substantia incompleta*), ugyanakkor mégiscsak az egész embert képviselő entitásról beszélünk, amely nem a saját maga erejéből, hanem Isten külső kegyelmi adományának folytán, de élvezheti akár a tel-

408 Vö. *STh* Ia-IIæ q. 85 a. 6 co.

jes boldogságot is (*visio beatifica*). Ehhez a boldogsághoz a feltámadó szellemi test által járul hozzá, hogy az emberi személy visszanyeri általa teljes integritását, amely bizonyos módon kiegészíti a korábban már elért tökéletes boldogság állapotát.

A dolgozat további fő fejezetei, az eredeti illetőleg a végső épség állapota – amint fentebb már több alkalommal megállapítottam – a lélek halhatatlanságának témakörét igyekeznek újabb szempontokkal gazdagítani. A lélek halhatatlanságának filozófiai-metafizikai problematikája ugyanis önmagában nagyon elvont és e kiegészítések nélkül nem is tükrözi Tamás eredeti elképzelését, aki nem pusztán bölcseleti, hanem teológiai műnek szánta Summáit. Az eredeti épség arra a teremtői szándékra vonatkozik, hogy az Isten az embert az ő hasonlatosságára alkotta, vagyis értelmesnek, szabadnak és örök életűnek. Ezt a szándékot az ember ugyan látszólag megmásította, de az Isten képes rá, hogy vissza emelje őt eredeti méltóságába. Az emberi nemnek e restaurációja a történelem végén, a feltámadásban fog megvalósulni. Továbbá a feltámadás ad értelmet az *anima separata* állapotban nagyon életszerűtlennek tűnő test nélküli emberi léleknek, mely azt a folytonosságot hivatott biztosítani, mely a földi illetve megdicsőült ember között feszül.

Aquinói Tamás hasznosnak tartja hangsúlyozni a halálban megsemmisülő emberi személyt, hiszen a test nélküli emberi lélek nem nevezhető személynek. E megállapítás ad komolyságot az emberi halálnak. Itt tehát nem pusztán egy filozófiai distinkcióról van szó, mely a halál komolyságának tételezése mellett mégis számol a köztes állapotban is a *visio beatifica* lehetőségével. Ez utóbbi ugyanis kegyelmi adomány, melyet nem mindenki kap meg. Tamás a lelki és testi azonosságban láttatja a folytonosságot, hiszen, ha a különböző létállapokban nem lenne mennyiségileg azonos az adott ember önmagával, akkor teljes joggal tehetnénk fel a kérdést, hogy végül is ki az, aki feltámad helyette. A dolgozat vége felé kerül elő a létezés ontológiai illetőleg egzisztenciális vetülete.

Ez is a téma megértésének egyik sarkalatos pontja. Azáltal ugyanis, hogy egy adott dolog létét nem tapasztaljuk, még korántsem biztos, hogy nem létezik. Vannak alapvető igazságok – ez kimondottan azok közé tartozik –, amelyek megértése nem lehetséges az empirikus világ kizárólagosságának bűvköréből.

Végül megállapíthatjuk, hogy célunk, miszerint az önmagában szubsztanciális, anyagtól független léttel is bíró halhatatlan lélek szenttamási elgondolását reális, logikus tanításnak tartjuk, amely nemcsak hathatósan képes felvenni a versenyt a modern monista nézetekkel, de önmagában is koherens doktrína, sikerült kimutatnunk. Bizonyos részkérdések talán nyitva maradtak a legnagyobb igyekezet mellett is. Bízom benne, hogy munkámmal felkeltettem az érdeklődést Aquinói Szent Tamás művei azon keresztül pedig az emberi tekintélyt és megbecsülést leginkább szavatoló metafizikai gondolkodás iránt.





Aquinói Szent Tamás (Carlo Crivelli, 1476)

Forrás: de.wikipedia.org

Bibliográfia

Elsődleges forráskiadványok

- AQUINAS, THOMAS, ST., „Quaestiones disputatae. De spiritualibus creaturis. De anima. De unione verbi incarnati. De virtutibus. De veritate”, t. XIV., in *Opera Omnia*, I-XXXIV., Vivès, Paris, 1871-1882.
- AQUINAS, THOMAS, ST., „Summa contra Gentiles”, t. XII., in *Opera Omnia*, I-XXXIV., Vivès, Paris, 1871-1882.
- AQUINAS, THOMAS, ST., *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Gateway Editions, Washington, D.C., (1953) 1997.
- AQUINAS, THOMAS, ST., *Commentary on Aristotle's De Anima*, FOSTER, K., O.P. – HUMPHRIES, S., O.P. – MCINERNY, R. (ed.), Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, (1951) 1994.
- AQUINAS, THOMAS, ST., O.P., *Questions on the Soul*, Robb, J. H. (ed.), MU Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984.
- AQUINAS, THOMAS, ST., *Opera Omnia*, I-XXXIV., Vivès, Paris, 1871-1882.
- AQUINAS, THOMAS, ST., *The Summa Theologica*, Benziger Bros. edition, 1947. (<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> – hozzáférés: 2014. augusztus)
- AQUINAS, THOMAS, ST., *The Treatise on Human Nature*, PASNAU, R. (ed.), Hackett P. C., Indianapolis-Cambridge, 2002.
- AQUINÓI, SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatá, I.*, quaestio 1-119., TUDÓSTAKÁCS, J. (ed.), Gede Testvérek, Budapest, 2002.
- AQUINÓI, SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatá, II/I.*, quaestio 1-114.,

- TUDÓS-TAKÁCS, J. (ed.), *Gede Testvérek*, Budapest, 2008.
- AQUINÓI, SZENT TAMÁS, *Az értelem egysége (De unitate intellectus)*, Ikon kiadó, Budapest, 1999.
- ARISTOTELES, *Metafizika*, Halasy-Nagy, J. (ed.), Budapest, 1936.
- ARISZTOTELÉSZ, „A lélek (De Anima)”, in Arisztotelész, *Lélektudományi írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS (ed.), Akadémiai kiadó, Budapest, (1988) 2006., 7-93.
- AVERROËS, *Middle Commentary on Aristotle's De anima (Islamic Translation Series) (Arabic Edition)*, Brigham Young University, Provo, Utah, 2002.
- Corpus Thomisticum*, Fundación Tomás de Aquino, 2000-2006.
(<http://www.corpusthomisticum.org/> – hozzáférés: 2014. augusztus)
- HIBBS, S. TH. (ed.), *Thomas Aquinas on Human Nature*, Hackett P. C., Indianapolis-Cambridge, 1999.
- KNIGHT, K. (ed.), *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Online Edition, (1920) 2006. (<http://www.newadvent.org/summa/> – hozzáférés: 2014. augusztus)
- MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (PL)*, vol. 32. [MPL032], Parisiis, 1841,
- Platón összes művei*, I-III., Európa, Budapest, 1984.
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200–600 Ad: A Sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2005.

Másodlagos irodalom

- ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Herder, Budapest, 1993.
- BARNES, J., *Arisztotelész*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1996.
- BAZÁN, B. C., „Le commentaire de s. Thomas d'Aquin sur le traité De l'anima: un événement. L'édition de la Commission Léonine”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 521-547.
- BAZÁN, B. C., „The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism”, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), 95-126.
- BERNATH, K., *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, H. Bouvier, Bonn, 1969.
- BERTOLA, E., „Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino”, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 65 (1973), 248-302.
- BETT, R., „Immortality and the Nature of the Soul in the «Phaedrus»” in *Phronesis, A Journal for Ancient Philosophy*, Vol. 31, No. 1 (1986), 1-26.
- BLEDSON, J. P., „Aquinas on the Soul”, in *Laval Théologique et Philosophique* 29 (1973), 273-289.
- BOGLIOLO, L., *Metaphysics*, Pontifical Urbaniana University, Rome by Theological Publications in India, Bangalore, 1987.
- BOLBERITZ, P. – GÁL, F., *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest, 1987.
- BOLBERITZ, P., *A keresztény bölcselet alapjai*, Jel Kiadó, Budapest, 2002.
- BOLBERITZ, P., *A metafizika alapjai*, Jel Kiadó, Budapest, 2000.
- BOLBERITZ, P., *Isten, ember, vallás*, Ecclesia, Budapest, 1984.

- BRENNAN, M. A., *The Origin of the Rational Soul According to St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950.
- CASTON, V., „Aristotle's two intellects: A modest proposal”, in *Phronesis* 44 (1999), 199-227.
- CHENU, M. D., *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest, 1999.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi* 5, Roma, 2000.
- COPLESTON, F., S.J., „Greece and Rome”, in *A History of Philosophy*, vol. I., Doubleday, New York, New York, (1962) 1993.
- COPLESTON, F., S.J., „Medieval Philosophy”, in *A History of Philosophy*, vol. II., Doubleday, New York, New York, (1962) 1993.
- COPLESTON, F., S.J., *Aquinas*, Penguin Books, London, (1955) 1991.
- CORRIGAN, K., „The Irreducible Opposition between the Platonic and Aristotelian Conceptions of Soul and Body in Some Ancient and Mediaeval Thinkers”, in *Laval Théologique et Philosophique* 41 (1985), 391-401.
- CULLMANN, O., *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, The Epworth Press, London, (1958) 1960.
- CULLMANN, O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Quell, 1986.
- DAVIES, B., *Aquinas's Summa Theologiae (Critical Essays on the Classics)*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 2006.
- DEL RE, G., „La questione dell'anima e la scienza di oggi”, in *Sapienza* 53/4 (2000), 383-418.
- DOIG, J. C., „Toward Understanding Aquinas' Commentary In De anima: A Comparative Study of Aquinas and Averroës on the Definition of Soul (De anima B, 1-2)”, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 66 (1974), 436-474.

- ELŐD, I., *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1983.
- FABRO, C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma, 1955.
- FARMER, L. L., „Straining the Limits of Philosophy: Aquinas on the Immortality of the Human Soul”, in *Faith and Philosophy* 20/2 (2003), 208-217.
- FISCHER, M. F., „Karl Rahner and the Immortality of the Soul”, in *The Saint Anselm Journal* 6.1 (2008. ősz), 1-12.
- FLETCHER, P. J., *Resurrection and Platonic Dualism: Joseph Ratzinger's Augustinianism*, Washington, DC, 2011.
- GHISALBERTI, A. M., „Anima e corpo in Tommaso d'Aquino”, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 97/2 (2005), 281-296.
- GILSON, É., *A középkori filozófia szelleme*, Paulus Hungarus / Kairosz, hn., 2000.
- GILSON, É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Illinois, 1994.
- GILSON, É., *The Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Authorised translation from the third revised & enlarged edition of „Le Thomisme”), Dorset Press, New York, New York, 1948.
- GONDREAU, P., „The Humanity of Christ, the Incarnate Word”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 252-276.
- GRESHAKE, G. - KREMER J., *Resurrectio Mortuorum : Zum Theologischen Verstandnis Der Leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.
- GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*. Freiburg, 1982.

- GRESHAKE, G., *Az élet vége? Halál – feltámadás – lélekvándorlás*, Új Ember, Budapest, 2001.
- GRESHAKE, G., *Stärker als der Tod*, Mainz, 1976.
- HALASY-NAGY, J., *Az antik filozófia*, Quintus, Szeged, 2011.
- HEIDINGSFELDER, G., *Die Unsterblichkeit der Seele*, M. Huber, München, 1930.
- HEIDINGSFELDER, G., *Die Unsterblichkeit der Seele*, Max Hueber, München, 1930.
- HIBBERT, G., „The Nature and Immortality of the Soul According to St. Thomas”. *Philosophical Studies* (Ireland) 16 (1967), 46-62.
- HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál, Bölcséleti és hittudományi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest, 1944.
- HUONDER, Q., *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970.
- INOUE, J., „St. Thomas's Account of the Individuation of the Separated Soul”, in *Nanzan Journal of Theological Studies*, Supplement 11 (1994), 249-328.
- INOUE, J., *On the Development of St. Thomas Aquinas's Theory of Knowledge of the Separated Human Soul*, Washington, DC, 2000.
- International Theological Commission, *Communion and Stewardship, Human Persons Created in the Image of God*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html – hozzáférés: 2014. augusztus
- KEAREY, J., „Saint Thomas on Death, Resurrection, and Personal Identity”, in *Angelicum* 69 (1992), 3-22.
- KECSKÉS, P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat, Budapest, 1943.

- KELLY, M. J., „Aquinas and the Subsistence of the Soul: Notes on a Difficulty”, in *Franciscan Studies* 27 (1967), 213-219.
- KENNEDY, L. A., „A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul”, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 45 (1978), 205-223.
- KENNY, A., *Aquinói Szent Tamás*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1996.
- KLIMA, G., „Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature”, in *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, DAVIES, B. (ed.), Oxford University Press, Oxford - New York, 2002, 257-273.
- KREYCHE, G. F., „The Soul-Body Problem in St. Thomas”, in *The New Scholasticism* 46 (1972), 466-484.
- LA PLANTE, H., „Soul, Rational Soul, and Person in Thomism”, in *The Modern Schoolman* 70/3 (1993), 209-216.
- LAUTNER, P., „Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében”, in *Arisztotelész, Lélekfilozófiai írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS (ed.), Akadémiai kiadó, Budapest, 2006., 193-218.
- LEGET, C., „Eschatology”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 365-385.
- LINEHAN, J. C., *The Rational Nature of Man with Particular Reference to the Effects of Immortality on Intelligence According to St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1937.
- MAJKRZAK, H., „Immortalità dall'anima in S. Tommaso d'Aquino”, in *Forum Philosophicum* 9 (2004), 157-165.
- MARCEL, G., *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Knecht, Frankfurt a. M., 1961.
- MCCABE, H., „The Immortality of the Soul”, in *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, Davies, B. (ed.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2006.

- MCINERNY, R., *A First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Illinois, (1990) 2003.
- MCINERNY, R., *Aquinas (Key Thinkers)*, Polity Press, Cambridge, 2004.
- MCINERNY, R., *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Illinois, 1982.
- MERRIELL, D. J., C. O., „Trinitarian Anthropology”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 123-142.
- MEYER, H., *Geschichte der alten Philosophie*, Kosel & Pustet, Munchen, 1925.
- MONDIN, B., *A History of Mediaeval Philosophy*, Pontifical Urbaniana University, Rome by Theological Publications in India, Bangalore, 2005.
- NOLAN, K., *The immortality of the soul and the resurrection of the body according to Giles of Rome: A historical study of a 13th century theological problem (Studia ephemeridis Augustinianum)*, Studium theologicum Augustinianum, Roma, 1967.
- NOVAK, J. A., „Aquinas and the Incorruptibility of the Soul”, in *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987), 405-421.
- NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, SZIT, Budapest, 1993.
- O'GRADY, P., „Philosophical Theology and Analytical Philosophy in Aquinas”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre Dame, Indiana, 2005., 416-441.
- OGUEJIOFOR, J. O., *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas*, Rowman & Littlefield, 2001.
- OORT, J. VAN, *The end is now: Augustine on History and Eschatology*, HTS Theologiese Studies / Theological Studies; Vol 68, No 1 (2012)

- PARENTI, S., „Un testo di S. Tommaso d'Aquino sull'anima forma del corpo: la prima Questione disputata sull'anima”, in *Sapienza* 53/4 (2000), 353-381.
- PASNAU, R., „The Unity of Body and Soul”, in *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, Davies, B. (ed.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2006.
- PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- PEGIS, A. C. (ed.), *Introduction to St. Thomas Aquinas: The Essence of the Summa Theologica and the Summa Contra Gentiles*, Modern Library, 1948.
- PEGIS, A. C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (The Saint Augustine Lecture 1962), MacMillan – Villinova University, New York, New York, 1963.
- PFANNMÜLLER G., *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, Reinhardt, München, 1953.
- PFANNMÜLLER, G., *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, Reinhardt, München – Basel, 1953.
- PIEPER, J., *Death and Immortality*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, (1968) 2000.
- PIEPER, J., *Guide to Thomas Aquinas*, Ignatius Press, San Francisco, (1962) 1991.
- POHLE, J., *Eschatology: Or, the Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, (1924) 2006.

- POLANSKY, R., *Aristotle's „De Anima”: A Critical Commentary*, Cambridge University Press, New York, New York, 2007.
- PRIEST, S., „Aquinas's Claim anima mea non est ego”, in *The Heythrop Journal* 40/2 (1999), 209-211.
- PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.
- QUINN, P., „Aquinas's Views on Mind and Soul: Echoes of Platonism”, in *Verbum* (Budapest) 6 (2004), 85-94.
- RAHNER, K., *A hit alapjai*, Agapé, 1998.
- RAHNER, K., *Az ige hallgatója*, Gondolat, 1991.
- RAHNER, K., *Das große Kirchenjahr – Geistliche Texte*, Freiburg, 1987.
- RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Benziger, 1967.
- RAHNER, K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br., Herder, 1958.
- RATZINGER, J., „A halál és a feltámadás között”, in *Mérleg*, 1982/2., 115-131.
- RATZINGER, J., „Eschatologie, Tod und ewiges Leben” in AUER, J. – RATZINGER, J., *Kleine Katholische Dogmatik*, IX., Pustet, 1977.
- RATZINGER, J., „Eschatology – Death and Eternal Life” in AUER, J. – RATZINGER, J., *Dogmatic Theology*, vol. 9., Catholic University of America Press, Washington, D.C., (1977) 1988.
- RATZINGER, J., „Túl a halálon”, in *Mérleg*, 1972/4., 356-367.
- REITH, H., *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, Wisconsin, The Bruce Publishing Company, 1958.
- REYES, R., *A Study on the Authenticity and Doctrine of the Disputed Question De immortalitate animae*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2001.
- REYNA, R., „On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroës, Aristotle, and Aquinas”, in *The Thomist* 36 (1972), 131-149.
- ROSENBERG, R. S., „Being-Toward-A-Death-Transformed: Aquinas on the

- Naturalness and Unnaturalness of Human Death” in *Angelicum* 83 (2006), 747-766.
- ROSS, D., *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, (1995) 2001.
- SAINT HILAIRE, G., „Does St. Thomas Really Prove the Soul's Immortality?”, in *The New Scholasticism* 34 (1960), 340-356.
- SCHEFFCZYK, L. – ZIEGENAUS, A., *A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2008.
- SCHILLEBEECKX, E., O.P. – WILLEMS, B., O.P. (ed.), *The Problem of eschatology; Dogma; Concilium Theology In The Age Of Renewal* Vol. 41., Paulist Press, New York, New York, 1969.
- SCHNEIDER, T. (ed.), *A dogmatika kézikönyve*, I-II., Vigilia, Budapest, 1996.
- SCHULZ, M., „A testtől elvált lélek”, in *Communio* (Budapest), 1995/3., 45-50.
- SCHÜTZ, A., *A bölcselet elemei*, Szent István Társulat, Budapest, 1944.
- SCHÜTZ, A., *Az örökkévalóság*, Szent István Társulat, Budapest, 1937.
- SCHÜTZ, A., *Dogmatika*, I-II. Szent István Társulat, Budapest, 1937.
- SORABJI, R., *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, University Of Chicago Press, Chicago, 2008.
- STEIGER, K., „Utószó Arisztotelész lélekfilozófiai írásaihoz”, in *Arisztotelész, Lélekfilozófiai írások*, BENCE – BODNÁR M. – BORBÉLY – BOROS (ed.), Akadémiai kiadó, Budapest, 2006., 219-229.
- STUMP, E., *Aquinas (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge, New York, New York, 2003.
- SWEENEY, E. C., „Vice and sin” in POPE, S. J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, 2002.
- SZABÓ, F., S.J., „«Nem halok meg...» Halál, halhatatlanság, feltámadás” in *Távlatok* (31), 1996/5
- SZABÓ, F., S.J., *Az ember és világa*, Róma, 1974.

- SZABÓ, F., S.J., *Párbeszéd a hitről*, Róma, 1972.
- TAKÁCS, J., *Dogmatika*, Takács József Alapítvány, Eger, 2005.
- TE VELDE, R. A., „Evil, Sin, and Death”, in *The Theology of Thomas Aquinas*,
NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre
Dame, Indiana, 2005., 143-166.
- TESKE, R. J., *The Immortality of the Soul: De Immortalitate Animae*,
Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1991.
- TURI, N., „L'immortalità dell'anima in Giovanni Peckham e in Tommaso
d'Aquino”, in *Philo Logica* 4/8 (1995), 39-62.
- VERNIER, J. M., „La Sentencia libri De anima de Thomas d'Aquin”, in *Revue
des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86 (2002), 33-49.
- WAWRYKOW, J. P., *The Westminster Handbook To Thomas Aquinas*,
Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005.
- WAWRYKOW, J., „Hypostatic Union”, in *The Theology of Thomas Aquinas*,
NIEUWENHOVE, R. V. – WAWRYKOW, J. (ed.), UND Press, Notre
Dame, Indiana, 2005., 222-251.
- WENZL, A., *Unsterblichkeit. Ihr metaphysische und anthropologische
Bedeutung*, Lehnen, München, 1951.
- WENZL, A., *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische
Bedeutung*, Leo Lehnen Verlag, München, 1951.
- WHITE, K., „Aquinas on the Immediacy of the Union of the Soul and Body”,
in P. LOCKEY; et alii (eds.), *Studies in Thomistic Theology*, University
of St. Thomas - UND Press, Houston - Notre Dame, 1996., 209-280.
- WILLWOLL, A., *Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie*, Herder,
Freiburg, 1938.
- WILLWOLL, A., *Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie*, Herder,
Freiburg, 1938.
- WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite*

Being to Uncreated Being (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1), Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000.

ZEFIRIN, G., *Tanulmányok Aquinói Szent Tamás bölcsészetéről*, I-III., Szent István Társulat, Budapest, 1883-1885.

Megjegyzés

Minden általunk felhasznált *STh* idézet Tudós-Takács János fordítása, és az alábbi műből való: AQUINÓI, SZENT TAMÁS, *A teológia foglalata*, I., quaestio 1-119., TUDÓS-TAKÁCS, J. (ed.), Gede Testvérek, Budapest, 2002. valamint: AQUINÓI, SZENT TAMÁS, *A teológia foglalata*, II/I., quaestio 1-114., Uő. (ed.), Gede Testvérek, Budapest, 2008.

A *Summa Theologiae*-n kívüli szenttamási szövegfordítások egy részét némi modernizálással az alábbi műből vettük át: ZEFIRIN, G., *Tanulmányok Aquinói Szent Tamás bölcsészetéről*, I-III., Szent István Társulat, Budapest, 1883-1885. A művet és a forrásszövegeket fordította: Danielik János.

A *De unitate intellectus contra Averroistas* című írás magyarítása Borbély Gábor munkája, ezért az e műből vett fordítások teljes egészében tőle származnak.

A szenttamási iratokra való hivatkozásoknál a Navarrai Egyetem (<http://www.unav.edu/>) *Corpus Thomisticum* adatbázisának (<http://www.corpusthomisticum.org/>) egységes jelölésrendszerét alkalmaztuk.

Summary

The immortality of the soul is one of the hardest philosophical topics in the history of philosophy. The reason of this hardness is not only the hardness of arguments or texts or whatever, but because of not enough scholar is reading on or dealing with metaphysical questions like this. Of course they not even working on that kind of topics, then, consequently there are hardly enough studies available. This is true especially about Aquinas's writings also. Actually in the recent years in some American Universities working on Aquinas became more and more popular. So this thing gives a little help.

As a matter of fact the actuality of this topic has given the debate which is going on 60 years now among christian theologians about soul, self, immortality and resurrection. The first voice in the row was M. Luther. According to him the soul is an alien body in the biblical tradition effected by the ancient Greek influence, and this was a non wanted process. So he tried to restore some ideological and pure biblical construction by cleansing the deposit of faith from this so called Hellenism. Telling the truth the Hellenism was an essential part of the Christianity back in the Septuagint-era which has written approx. 300 BC. Because of the fact that the "Writings" for Jesus or the first Christians was this sort of Bible contains eight more book of Old Testament Jews lives in Alexandria influenced by Greek philosophical tradition. Since Luther and Calvin of course the whole Protestantism became anti-Hellenist and anti-philosophical for the same reason.

In the mid twentieth century at first Karl Barth and then Oscar Cullmann and the Catholic Karl Rahner and Gisbert Greshake has been worked out a new philosophy-free thesis which bypassed the so called intermediate state or inter-

mediate time. They need to maintain this because they wanted to avoid the term: soul. According to the traditional view soul is an essential part of man and after man's death the soul survive the corruption of the body. Barth and Cullmann refused platonic dualism, at least which they thought it was, so for them man is inseparable one, who do not has a soul and a body, it is just a whole living entity. Now, when man dies, the entire living entity dies, so if they want to save the personal continuity in death they need to state that the resurrection takes place immediately at the moment of death. They did so.

But at this point they have to face serious problems. On one hand by supposing that man resurrects immediately implies two bodies: one in the grave and one which is in the eternity at the end of time. On the other hand stating the thesis called resurrection in death means that there is two kind of time, not as the Greeks called them kronos and kairos but kronos and anything else because at the resurrection man reaches his or her final state. Consequently that eternal present which Barth and Cullmann are talking about is outside of the historical time. As a matter of fact Cullmann was an exception among them for he did not mean that resurrection is happening immediately after death. He implies a so called temporal gap in his model between death and resurrection, but not very clear who is or what is that existing in that temporal gap if the man is absolutely dead.

Cardinal Ratzinger refutes these theories, because of the listed problems, and calls for the rehabilitation of the soul. As he said first of all that accepting the philosophical background or influence in Christianity does not include accepting Platonist dualism. He offers a traditional way of saving the word soul without the dualist trap. According to him the modern theologians has forgotten rereading the real Aquinas, because his original teaching – not the ideology of Neo-Scholasticism – can solve all those arising problems in the new approaches, which they hold much more serious then can be solved with the classical

vocabulary and tools. Against regular views Thomas Aquinas did not accept fully the teaching of Aristotle even less accepted Platonic dualism, or – as one can think – in Ratzinger's interpretation a kind of “built-in immortality”, but offered a special Thomistic way of holding the immortality of soul without stating an indestructible entity which could be an object of hate or rejection for some modern thinker.

In a dissertation like this before describing Aquinas' solution we need to go all across the way of history of Philosophy to let one know how the development of ideas went away until the mature Scholastic thinking of the Middle Ages. First of all we have to mention Plato' unavoidable role, who discover at first in history, that all the things of the world stand on two basic principle: one material and one spiritual. The soul in Plato's philosophical system is purely a spiritual entity that is a part of divine way of being. For him the soul is the reality but the matter is not.

In Aristotle's – there is no doubt – enhanced theory the soul remains a spiritual principle, but not against matter. For the Philosopher body is not the jail of soul, being with the matter is not against the soul's nature, on the contrary, human soul needs body in the process of cognition. So when man dies it is true that the soul is immortal as in Platonism, but the separated soul cannot live like a complete human person. This is a big difference between Platonism and the view of Aristotle. For living a real human life soul is dependent on the material principle. If this is true, some may ask whether the Philosopher trusted in the separated soul's independent being after death. Yes, he trusted in it, but scholars are arguing if this soul is a part of the human composite or it is not. It seems Aristotle didn't want to broke up the unity of human substance, consequently the so called *anima separata* (separated soul) which survives death, is not the property of the person. Indeed Aristotle's theory has kept Plato's immortal soul, but this sameness does not mean anything. Because in Aristotle's thesis this in-

destructible soul is not man's own soul, consequently human person in its totality perishes after death.

Saint Thomas Aquinas has followed each great philosopher, but as a matter of fact his monumental scholastic synthesis was much more influenced by Aristotle. According to the public philosophical opinion Aquinas was not just influenced by Aristotle, but he followed the great ancient scholar almost literally. This means Aquinas' summa is on one hand not an original thesis, on the other hand it is completely useless reading St. Thomas, because he didn't write anything new. This opinion is false of course. It is true that Aquinas has respectfully considered Aristotle's work, but because he was not a Christian of course, Aquinas cannot follow him in all. There was a great difference between them especially in the topic of soul's immortality. Aristotle, as mentioned, believed in an eternal soul, but according to him this soul is a kind of godlike entity much more than human. So the Philosopher's concept of an immortal soul was equal to believe in a human soul that perishes after death. Aquinas has revalued this opinion. So he converted Aristotle's model as the following: there is an immortal soul, which is a part of the human composite. This soul is immortal because it is a spiritual being, of course connected to the material body. For it is not as independent as the souls of the Angels. The human soul is the form of the body and so the whole human substance consists of both principles.

The structure of the soul is very similar to that of Aristotle. Other similarity is that the survival after death is just because of the rationality. But there is a significant difference at this point between Thomas and Aristotle. Actually Aquinas' and Aristotle's model has an adversarial relationship, because according to Thomas the whole rational human soul is immortal, but for Aristotle only the active part (*intellectus agens*).

Aquinas' arguments for the immortality stand on the independent (*per se subsistent*) being of the soul. This means that although soul is the form of the

body, the soul can work without the matter because of the spiritual functionality. And if it can work without the matter then it can exist without the matter too. Aquinas write about this separated soul as *substantia incompleta* which means that human soul after death is much more different than angels' soul. An angel doesn't need body to live, because it is a *substantia incompleta* i.e. an entity that is complete at its state of being. In this sense the state of a separated soul is similar to a dead person, the only difference is that soul is metaphysically alive, but cannot move, act or communicate as a living person.

I had to write about the original immortality of the body. According to Aquinas the body before the original sin was immortal, but this immortality wasn't the matter's own attribution. It was a special divine donation for the sinless and obedient man. The body was the same as ours now after the sin, so not the body's physical nature could avoid death. So when the original sin took place God didn't have to create a different mortal human nature. The only thing has changed is the gift of God perished due to sin.

Not less important thing to clear up the sameness of the body before death and the body after resurrection. If the human person dies then who is that resurrect at the last day – one may ask. According to Aquinas the separated soul is not really the human person for the soul and body person is dead, but this not means that the human person totally perished in death. Thomas shows that the numerical sameness is given also for the separated soul and also for the resurrect body. Consequently that man will resurrect who has died before. It doesn't matter if some had a regular funeral or other died in water or fire, for God doesn't need the same matter to create numerically the same body at resurrection. Without this statement it is no sense to talk about immortality.

Summarizing we can say that Luther and that theologian who stated that immortal soul means that original Christianity influenced by dualistic ideology are wrong. An immortal soul in the Thomistic system doesn't mean Platonism.

For Aquinas the human person is soul and body together – it is one integrate entity. He cannot avoid talking about the separated soul after death on the other hand, because, if the human person perishes in its totality in death, there will not be a connection between the earth and resurrect body.