Szabó Ferenc

KARL RAHNER

mai teológusok / 2

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/8
Szabó Ferenc, Karl Rahner

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

SZABÓ FERENC

Karl Rahner

Mai teológusok 2

Róma 1981

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELŐSZÓ

Előző portréfüzetünkben (TKK I/7) *két francia teológus,* Y. Congar *és* H. de Lubac *életművét vázoltuk fel. Ennek bevezetőjében jelzésszerűen megmutattuk azt a teológiai fejlődést, amely a modernizmustól a* II. *vatikáni zsinatig korunk katolikus gondolkodását megújította. Láttuk azt is, hogy milyen szerepet játszott az új teológiában Congar és de Lubac.*

A franciák mellett kiemelkedő szerep jutott — a Zsinat előtt, alatt és után — a német és holland nyelvterület képviselőinek (K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Küng, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg stb.), valamint a M. Löhrer és J. Feiner szerkesztésében megjelent Mysterium Salutis *sorozat teológusgárdájának. Azt mondhatnánk, hogy a Zsinat utáni időszakban a katolikus teológia súlypontja a német-holland nyelvterületre tevődött át, ahol az újabb protestáns teológiával való párbeszéd jórészt meghatározó volt a katolikus gondolkodás számára (hermeneutika, krisztológia és egyháztan, reménység-teológia, kereszt-teológia stb.).*

K. Rahner *lényegében a skolasztikus egyházi teológia eszmekörében mozog. A transzcendentális módszer alkalmazásával újrafogalmazta az ún. « iskolás teológia » tételeit; a mai gondolkodás (német idealizmus, egzisztencializmus, szekularizáció) problematikáját tartva szem előtt a mai keresztény egzisztenciális kérdéseire keres választ. A hithelyzetet elemezve keresi a ma és a holnap keresztényei helyét a szekuralizálódó világban. Sokszor elvont (antropológiai-filozófiai) eszmefuttatásainak középpontjában Isten önközlésének titka áll, illetve az a kérdés foglalkoztatja, hogy hogyan tapasztalhatja meg a mai*

ember a távolinak tűnő, de valójában a történelemben Jézus Krisztus által önmagát közlő és a kegyelemben titokzatosan közeli Istent. Ebből az alapproblematikából kiindulva vázolja fel egy új pasztorális teológia és keresztény lelkiség körvonalait. Az újabb teológusok közül talán leginkább K. Rahner hatott a mai magyar teológiára emberközpontú és világ felé nyitott szemléletével, Nyíri Tamás megállapítása szerint (Teológia 1975/1).

Látni fogjuk, hogy Rahner, bár sokszor « újítónak » tűnik, valójában a helyes értelemben vett Hagyomány embere (miként Congar és de Lubac): az egyházi hit és a gazdag teológiai hagyomány folytonosságat megőrzi, amikor választ keres a mai hivő egzisztenciális kérdéseire és az ember titkán keresztül az abszolút Misztériumhoz vezet el. Így is jellemezhetnénk teológiai törekvését: reductio in mysterium.

KÖNYVÉSZETI TÁJÉKOZTATÓ

K. Rahner főbb műveinek jegyzékét e füzet végén közöljük.

Itt csak a *róla* (személyéről és életművéről) szóló fontosabb irodalmat jelöljük meg. A 2. pontban felsorolt művekben további, részletesebb bibliográfia.

1. *K. Rahner életpályájához és fejlődéséhez*: — « Lebenslauf », *Der Etschluss* 31 (1977) 30-34; magyar fordítása: « Önéletrajz » *Mérleg* 1979/1, 18-28. — « Gnade als Mitte menschlicher Existenz » (Interjú a 70 éves K. Rahnerral), *Herder Korrespondenz* 28 (1974) 77-92; — K. Lehmann, «Karl Rahner. Ein Porträt», in: *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch* (K. Lehmann-A. Raffelt), Freiburg/Br. — Zürich 1979, 13*-53*. Lehmann itt átdolgozta azt a Rahner-portrét, amelyet 1970-ben a *Bilanz der Theologie im* 20. *Jahrhundert* (H. Vorgrimler-R. Vander Gucht) c. kötetben tett közzé. — Ch. Muller-H. Vorgrimler, *Karl Rahner,* Párizs 1965. Ch. Muller franciára dolgozta át H. Vorgrimler *Karl Rahner* (Leben-Denken-Werke, München 1963) c. művét. Tekintve megjelenése évét, nem veszi figyelembe a teológus 1964 utáni fejlődését.

2. *K. Rahner filozófiai és teológiai művének alaposabb elemzései*: K.-H. Wenger, *Karl Rahner.* Eine Einführung in sein theologisches Denken. Herderbücherei 680, 1978. Jó bevezetés azoknak, akik Rahner művével kezdenek ismerkedni. — K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis.* Die Anthropologie Karl Rahners. « Ökumenische Forschungen ». Herder, Freiburg/Br., 1973. Rahner teológiai művének és szellemi fejlődésének talán legát-

fogóbb ismertetése. (A kötet végén Rahner levele.) — P. Eicher, *Die anthropologische Wende.* K. Rahners philosophier Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Univ. Verlag, Freiburg/Schweiz, Dokimion, Freiburg, 1970. Főleg Rahner filozófiai gondolkodását elemzi, de annak teológiai alkalmazását is megvilágítja. Ennek élén K. Rahner levele saját filozófiai munkásságáról. (Ez megjelent a *Schriften z. Th.* XII. kötetének végén is « Einfache Klarstellung zum eigenen Werk » címmel.) — B. van der Heijden, *Karl Rahner.* Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Johannesverlag, Einsiedeln, 1973. Rahner teológiáját az « Isten önközlése » kulcstéma szemszögéből elemzi és bizonyos kiegészítéseket javasol.

3. *Rahner magyarul.* — A *Mérleg* számos írást közölt Rahnertől és Rahnerről; ezek listáját lásd: *Mérleg* 1979/1, 36-37 — Viola Kálmán, « Karl Rahner », *Szolgálat* 1 (1969) 39-51. — « Hódolat K. Rahnernak », *Vigilia,* 1972. november: K. Rahner két oldalas bevezetője művéről; Nyíri T., K. R. emberképe; Lukács L., Az « anonim keresztények » fölfedezése; Szabó F., A halál teológiája K. Rahnernél; Békés G., Keresi-e a mai ember Istent? — Szennay A., A hetvenéves K. Rahner és az « anonim keresztények », *Vigilia,* 1974 március, 178-183. — Vidrányi Katalin, Karl Rahner teológiája. *Világosság.* Melléklet. 1979. december. A marxista filozófusnő a filozófiai antropológia oldaláról közelíti meg Rahner teológiáját. Bár szándéka az, hogy « immanens kritikát » gyakoroljon, Rahner művének « vertikális dimenzióját » horizontálisra fokozza le, következésképp csonka képet rajzol a teológusról. — Igen lényeges bevezetés Rahner fontosabb fogalmainak és eszméinek megértéséhez: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Teológiai Kisszótár.* A 10. kiadás magyar fordítása (ford. Endreffy Zoltán, ellenőrizte:

Nyíri Tamás), Szent István Társulat, Budapest, 1980. Általában sikeresen tolmácsolja magyarul Rahner kulcsfogalmait; füzetünkben gyakran hivatkozunk rá, főleg egy-egy fogalom meghatározásánál idézzük.

A RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

I-XIII	: *Schriften zur Theologie* I-XIII (Einsiedeln 1954kk.)
DS	: *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum* (1963)
E	: Eichner, *Die anthropologische Wende*
F	: K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*
GG	: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*
GS	: *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati (lelkipásztori) konstitúció
H	: B. van der Heijden, *Karl Rahner*
HK	: *Herder-Korrespondenz* 28 (1974)
HT I-VIII	: *Herders Theologisches Taschenlexikon* I-VIII
LTK	: *Lexikon für Theologie und Kirche*
LG	: *Lumen Gentium* kezdetű zsinati konstitúció az Egy házról
M	: *Mérleg*
MV	: Muller/Vorgrimler, *Karl Rahner*
RG	: K. Lehmann, K. Rahner. Ein Porträt, *Rechenschaft des Glaubens.*
RT	: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie - systematisch und exegetisch*
T	: K. Rahner, *Zur Theologie des Todes,* « Quaestiones disputatae »
TK	: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Teológiai Kisszótár,* Bp.
V	: Vigilia
W	: K.-H. Weger, *Karl Rahner*

I. KARL RAHNER AZ EMBER ÉS A TEOLÓGUS

Hogy K. Rahner életművét jobban megérthessük, röviden felvázoljuk életútját és néhány vonással megrajzoljuk az ember és a teológus portréját. Egy második részben majd alaposabban elemezzük a jezsuita gondolkodó eszmevilágát, teológiájának főbb témaköreit.

1. *K. Rahner életútja*

1904. március 5-én született a németországi Freiburgban (F. im Breisgau). Apja, Karl (1868-1934) gimnáziumi tanár volt; anyja, Luise Trescher (1875-1976) egyszerű, de nagyon értelmes és buzgó katolikus asszony. Az egész család vallásos volt, nyárspolgáriság és bigottság nélkül. Karlnak hat testvére volt; valamennyien érettségiztek és egyetemi tanulmányokat folytattak. Kettőből orvos lett; a Karlnál négy évvel idősebb Hugo pedig belépett a jezsuita rendbe és híres tudósként halt meg 1968-ban. A patrisztika és a Szent Ignác-i lelkiség területén végzett kutatásaival tűnt ki.

a) *Az előkészület évei*

Karl diákévei során nincs semmi különösebb esemény. Érettségi után, 1922-ben belépett (a voralbergi Feldkichben) a Jézus Társasága dél-német rendtartományának noviciátusába. « Belépésem előtt sohasem végeztem lelkigyakorlatot. Viszont magától értetődő volt a hittanóra, az elsőáldozás, a vasárnapi szentmise, megvolt bennem az érdeklődés apologetikai, vallásos és teológiai kérdések és olvasmányok iránt. Életemnek ez a szakasza természetesen nagyon is újszerű volt. Ha egy tizennyolc-

éves fiatalember, aki mégiscsak bizonyos kötetlenségben nőtt fel, egyszerre az akkori szerkezettel, stílussal, szabványokkal bíró Rendbe belép, természetesen rendkívüli változást jelent ez számára. A noviciátus akkor nagyon fegyelmezett és előre megszabott vonalon haladt. (. . .) Én azonban — és azt hiszem a legtöbb akkoriban belépett novicius — valami törhetetlen bizalommal éltük ezt abban a tudatban, hogy ez helyes és ésszerű... » (M. 1979/1, 18-19) Karl Rahner a noviciátusban kezdett töltekezni az ignáci lelkiséggel, főleg a lelkigyakorlatok szellemével, amely — későbbi bevallása szerint — meghatározó volt számára.

Két évig volt novicius, ezt követte egy negyedéves « juniorátus », humanisztikus képzés; utána kezdődött a három év filozófia (egy év még Feldkichben, kettő a München melletti Pullachban a jezsuita főiskolán). Ezt követően két évig (1927-1929) latint tanított Feldkichben, majd a hollandiai Valkenburgban elvégezte (a rendi főiskolán 1929-33 között) a négyéves teológiát. A harmadik év végén, 1932. július 26-án Faulhaber bíboros a müncheni Szent Mihály-templomban pappá szentelte.

Rahner maga így vallott már idézett önéletrajzában a tanulmányi évekről: « Szeretném elmondani, hogy a gyújtó szikrák vagy valami új, a hagyományostól eltérő kérdésfeltevésre való indítások nem annyira akkori jezsuita filozófia — és teológiatanáraimtól, hanem magánolvasmányaimból eredtek. Számomra legalábbis a filozófiában nagyon nagy jelentőséget kapott Joseph Maréchal. Leuveni professzor volt, később személyesen is megismertem. Könyveiből kaptam az igazi indításokat, amelyekben a tomista bölcseletnek a mai bölcselettel, főleg Kanttal való nyíltabb, elevenebb kapcsolatára találtam, amely a mi iskoláztatásunkból még hiányzott. Úgy mondanám, hogy egész általánosságban a Kanttól Heideggerig tartó modern filozófia iránti megértésről van

szó. (. . .) Egyháztörténetileg azt az időt éltem át, amelyben a katolikus egyház X. Piusz után az ún. modernizmussal szemben való pusztán defenzív, tartózkodó magatartásból ismét a szellemi élet szabad terére merészkedett. Természetesen bizonyos fokú lassúsággal, lépésről lépésre, talán visszaesésekkel ment végbe mindez. (. . .) A modern exegézishez, a mai filozófiához, más világvallásokhoz, más keresztény felekezetekhez való nyíltabb viszonynak mindezek a problémái csak lassan érlelődtek, és — talán szabad ezt mondanunk — mindez bizonyos hivatalos elismerést nyert a II. vatikáni zsinaton. » (M uo. 19-20)

Karl Rahnert elöljárói filozófiatanárnak szánták, bölcselettörténetet kellett volna tanítania. Ezért az ún. harmadik próbaév után (amolyan második noviciátus a tanulmányok befejeztével) szülővárosába, Freiburgba küldték, hogy filozófiai doktorátust szerezzen. P. Lotz-cal együtt itt M. Heidegger kurzusait hallgatták, aki Platón, Arisztotelész, Kant és a preszokratikusok filozófiáját értelmezte a maga módján. Bár Rahnert magával ragadta az « egzisztencialista » filozófus, nem lehet egyszerűen Heidegger-tanítványnak tekinteni. (Különben is — mindjárt látni fogjuk — Rahner a teológiában, nem pedig a filozófiában alkotta meg sajátos életművét.) Egyébként ő maga ezt mondja állítólagos Heidegger-tanítványságáról: « Erről már csak azért sem lehet szó, mert az a modern tomizmus, amely nem Heideggertől, hanem Maréchaltól ered, és a Rend lelkisége, meggyőződésem szerint, mégiscsak legalább olyan jelentősek voltak számomra, mint azok a Heideggertől kapott hatások, amelyeket semmiképpen sem akarok tagadni, sőt hálásan ismerek el. » (M uo. 21) Rahner inkább módszert tanult Heideggertől, semmint az egzisztencialista filozófus nézeteit tette volna magáévá; bár azt elismeri, hogy Heidegger nézeteiből és megoldásaiból valami kevés beszivár-

gott filozófiájába és teológiájába. (Erről bővebben: Eicher, 11-22.)

Freiburgi professzora, Martin Honecker (!) nem fogadja el Rahner *Geist in Welt* c. tézisét, azzal a megokolással, hogy Szent Tamás ismeretelméletét *félre*magyarázza, (vö. RG 15 és MV 16). Valóban, Rahner Maréchal transzcendentális módszerét követve (vagyis Kant-Maréchal « szemüvegén » keresztül) olvasta és értelmezte újra a középkori doktor ismeretelméleti írásait. Kant és Maréchal módszerét alkalmazva kutatja Szent Tamás eszmevilágában az emberi szellem *a priori* feltételeit, más szóval a szellemi dinamizmus alapvető struktúráit (vö. E 22-48). Rahner filozófiai disszertációja így majd csak 1939-ben jelenik meg Innsbruckban (*Geist in Welt = Szellem a világban*), majd pedig kibővítve és Metz által átdolgozva 1957-ben Münchenben. Heidegger 1939-ben Innsbruckba utazik, hogy meglátogassa híressé vált tanítványát.

De még nem tartunk itt. 1936-ban K. Rahnert Innsbruckba küldik, hogy ott teológiából doktoráljon. Tézise témájául a következőt választotta: « Az egyházatyák gondolata az Üdvözítő átszúrt Szívéről mint az Egyház forrásáról ». 1936. dec. 19-én megvédi tézisét, és a teológia tanításával bízzák meg az innsbrucki egyetemen. Az egyetemi tanársághoz fel kell mutatni tudományos publikációkat. Rahner korábbi, jezsuita tanulmányi évei alatt írt és közzétett tanulmányait sorakoztathatja fel: valamennyi a patrisztika és a teológiatörténet körében mozog (Origenész, Bonaventura, Evagrius Ponticus). Origenészről és Bonaventuráról szóló két tanulmányát, 1975-ben felvette a *Schriften z. Th.* 12. kötetébe is (XII, 111-172), ez is jelzi, hogy « érvényes » kutatásoknak tartja őket. Láthatjuk, hogy már jókorán a teológia irányában érdeklődik. Bár az is igaz, hogy Innsbruckban 1937 őszén megkezdett kurzusa

erősen filozófiai veretű. Még előtte, egy salzburgi nyári kurzuson 15 konferenciát tart a vallásfilozófia alapjairól; ez majd 1941-ben *Hörer des Wortes* (= Az Ige hallgatói) címen jelenik meg. (1963-ban új kiadást ér meg Rahner tanítványa, J. B. Metz átdolgozásában). (Részletes elemzés: B. van der Heijden, 155-245.)

Figyelemre méltó, hogy K. Rahner, akit ma spekulatív teológusnak ismerünk, pályája első szakaszában milyen sokat foglalkozott patrisztikai, teológiatörténeti és lelkiségi témákkal. Itt említjük meg, hogy pl. a bűnbánat gyakorlatának történetéről szóló kutatásainak egy része is a harmincas évekre esik. (Ezeket átdolgozott formában a *Schriften* 11. kötetében tette közzé 1973-ban.) Ez az érdeklődés talán Hugo testvére befolyásával magyarázható (vö. Lehmann: RG 14). A Jézus Társasága lelkisége (az ignáci misztika) is mélyen átitatta. Erről ezt vallotta « önéletrajzában »: « Amikor jezsuita lettem, nem akartam tudóssá válni, nem törekedtem akadémiai pályafutásra, hanem szerzetes és pap akartam lenni, és akár jól, akár rosszul sikerült is, végeredményben egész életemben ez számomra magától értetődő maradt. Igyekszik az ember Istent szolgálni, imádkozni, az Eukarisztiát megünnepelni, elmélkedni, adott esetben rózsafűzért imádkozni, mint pap egész évtizedeken át a latin breviáriumot mondani, mint lelkipásztor magát az Egyház rendelkezésére bocsátani. (. . .) Tehát a katolikus pap egészen megszokott, közismert életét kerestem és akartam megvalósítani, az egyházmegyés paptól eltérően a közös rendi élet kötelékében, mindazzal együtt, ami ezzel együttjár: a külső élet meghatározott stílusa és rendje, anyagi függés a közösségtől, a Rendnek tartozó engedelmesség, készség arra, hogy velem, életemmel, munkámmal rendelkezzenek. Ehhez járul a szorosabb értelemben vett jezsuita lelkiség. Ezt tévesen úgy szokták érteni, mint akarat-akrobatikát, hűvös és

tartózkodó sztoicizmust vagy valami hasonlót. Valójában azonban az igazi, hitelesen ignáci lelkiség egészen más, olyasmi, aminek új feltárásához és megfogalmazásához pl. az 1968-ban meghalt Hugo bátyám jelentősen hozzájárult. Számunkra Ignác elsősorban a misztikus, olyan ember, aki titokzatos és radikális egységben él Istennel, akit misztikus közvetlenségben tapasztal meg és tulajdonképpen ennek a találkozásnak a mélységéből, az abszolút Titok közelségéből alakítja az életét. » (M 1979/ 1, 21-22; vö. HK 28,81.)

K. Fischer (*Der Mensch als Geheimnis,* eredetileg disszertáció a párizsi Institut Catholique-on H. Bouillard vezetésével) Rahner eszmevilágának alapstruktúráját abból az eredeti, a Szent Ignác lelkiségétől ihletett meglátásból törekszik megérteni, hogy az ember Isten titkára rányíló titok (IV, 51-99), és hogy a kegyelemben megtapasztalja a « mindig nagyobb Isten » Misztériumát. Fischer kimutatja azt, hogy ebben a meglátásban (Rahner lelki fejlődésében) döntő szerepe volt az ignáci misztikát újraértelmező E. Przywarának és H. Bremond-nak (vö. F 8 és az egész I. rész). Így teológiáját ezzel a kifejezéssel jellemezhetjünk: *reductio in mysterium.* Az ember, aki önmagát felülmúló szellem, igyekszik « megragadni » a megragadhatatlan, abszolút Titkot — akinek neve Szeretet —, de végül megéli azt, hogy a kimondhatatlan Titok ragadta meg őt. Ez nemcsak a kegyelmi tapasztalatra vonatkozik, hanem az értelmi dinamizmusra is.

J. Maréchal, Rahner ifjúkori mestere már 1917-ben, a *Le Point de départ de la Métaphysique* első fogalmazványának első lapján ezeket írta: « A metafizika az abszolútum emberi tudománya. Közvetlenül kifejezi, hogy az abszolútum megragadta értelmünket. Ez a megragadás nem valami kívülről elviselt iga, hanem belső életelv ». (Idézi A. Hayen, « Le Pére J. Maréchal »,

Mélanges Joseph Maréchal I,7.) Ugyanezt a gondolatot visszahangozza Rahner fiatalkori misztikus elmélkedéssorozata, a *Worte ins Schweigen.* Az « Ismereteim Istene » c. fejezetben ezt olvassuk: « Mert életem első és legutolsó tapasztalata Te vagy. Igazán te magad, nem pedig a rólad alkotott fogalom és nem a neked adott név. Mert a keresztség vizében reám szálltál. Akkor nem gondoltam és nem okoskodtam ki rólad semmit. Akkor még hallgatott kotnyeles értelmem. Ekkor anélkül, hogy megkérdeztél volna, szívem sorsa lettél. Te ragadtál meg engem, nem pedig én 'ragadtalak meg' téged. Te alakítottad át életemet, legvégső gyökerétől és eredetétől kezdve. Te tettél léted és életed részesévé, adtad magadat, önmagadat, nem pedig csak valami távoli homályos hírt magadról, emberi szavakon keresztül. Téged nem felejthetlek el, mert lényem legbensőbb középpontja lettél. Ha bennem élsz, akkor elmémben a teljes valóságról nemcsak üres, sápadt szavak kóvályognak, amelyek sokféleségükben és összevisszaságukban megzavarják a szívemet, és fáradttá teszik szellememet. » (*Szólok a hallgatag Istenhez*, az *Imádság és élet* c. magyar füzetben, München 1967, 22-23.) Jellemző, hogy a *Worte ins Schweigen* a *Geist in Welt* c. filozófiai disszertáció idején született meg.

b) *Az innsbrucki dogmatanár*

De folytassuk az életút felvázolását. Ismét Rahner maga beszél: « 1936-ban mentem Innsbruckba. 1937 nyarán lettem magántanár a teológiai fakultáson. Ez a tevékenységem megszűnt, amikor a nemzetiszocialisták megszállták Ausztriát. A teológiai fakultást feloszlatták, magam pedig — miután egy évig inkább magánúton tovább működtünk — innsbrucki házunk 1939-ben történt feloszlatása után Bécsbe mentem, és ott maradtam

1944 nyaráig. Főként Rudolf prelátus Lelkipásztori Intézetében dolgoztam, a legkülönbözőbb feladatokkal bíztak meg, mint előadások, szentbeszédek, lelkigyakorlatok, sőt az Intézet megbízásából készített véleményezések, kurzusok stb. 1937-ben kezdtem el a dogmatika tanítását. 1948-ban Innsbruckban újrakezdtem. Ezen évek között eltelt időszakban tudományos vonalon nem sok tennivalóm volt. 1944-45-ben Alsó-Bajorországban gyakorlati lelkipásztorkodással is foglalkoztam. Majd három éven át a dél-német jezsuita rendtartomány kényszerűségből Pullachban működő teológiáján voltam, mert nem térhettünk még vissza Innsbruckba. Tulajdonképpen a tanítás és teológiai irodalmi működés terén tudományos munkám 1948-ban Innsbruckban kezdődött meg újra. » (M. uo. 22-23)

Rahner itt Innsbruckban működött dogmatanárként egészen 1964 elejéig. Ez az időszak, amelynek vége egybeesik a II. vatikáni zsinattal, K. Rahner teológiai munkásságának talán legtermékenyebb szakasza. Innentől élete szinte azonosul teológiai kutatásaival, publikációival, és a mai teológia történetével. Mivel ekkori termését részletesebben elemezzük majd, most inkább csak jelzésszerű felsorolásra szorítkozunk. Folytatja a bűnbánati gyakorlat történetének kutatásait, ezenkívül a teremtés, az eredeti állapot és főleg a kegyelemtan állnak érdeklődése homlokterében. Biblikus teológiai esszéje, « Isten az Újszövetségben » (I, 347-414) máig figyelmet érdemel.

Itt mindjárt rá kell mutatnunk egy lényeges szempontra: K. Rahnert főleg spekulatív teológusként ismerik. Pedig a pozitív, patrisztikus teológia, a lelkiség és a lelkipásztorkodás is jelentős részét alkotja teológiai reflexióinak. Ha az exegézissel nem is foglalkozott kellőképp — amint később maga sajnálattal megjegyezte —, a kezdeti szakaszban a patrisztika és a teológiatörténet

(az 1950-es « új » Mária-dogma: Mária mennybevétele témájáról írt 500 oldalalas történeti-teológiai tanulmánya máig kiadatlan a cenzúra miatt!), valamint a « kerigmatikus teológia » kutatásainak állandó háttere marad, a lelkipásztori kérdések megvitatása pedig végighúzódik egész életművén (vö. HK 28, 80-81).

XII. Piusz pápa « *Humani generis* » kezdetű, 1950-ben kiadott körlevele nagy vihart keltett az « új teológia » körül (vö. TKK I/7, 13-21). K. Rahner is hozzászól a H. de Lubac és követői által vitatott « természetfeletti » kérdéséhez (uo. 45-51; vö. K. Rahner, « Über das Verhältnis von Natur und Gnade », I, 323-345). Az említett Mária-dogmáról írt munkáján kívül (amelynek bizonyos gondolatait átvette és továbbfejlesztette a dogmafejlődésről, Mária mennybevételéről és a halál teológiájáról szóló tanulmányaiban; vö. I,49kk; 239kk és T), Rahnernek nehézségei voltak a Tanítóhivatallal a « Sok mise és egy Áldozat » c. tanulmánya miatt is. Egyik tételét XII. Piusz pápa (anélkül, hogy Rahnert megnevezte volna), nyilvánosan bírálta 1954-ben; persze a szövegösszefüggésből kiragadva nem volt pontos az értelmezés. (RG 17).

Közvetlenül a Zsinat előtt, 1962-ben Rahner egy másik konfliktushelyzetbe került. Az Osztrák Katolikus Napok alkalmával (Salzburg, 1962. jún. 1-én) tartott előadása: « A Lelket ki ne oltsátok! » (VII, 77-90) olaj volt a tűzre! A Zsinat után már nem hat olyan újnak ez a « karizmatikus » beszéd, mint akkor, amikor gyakorlatilag az Egyházban a jogi-szervezeti keretek közismerten merevek voltak. Kétségtelen, hogy Rahner egyre szélesedő befolyását egyes konzervatív körök mérsékelni akarták. K. Rahner írásait római « előcenzúrának » akarták alávetni, de befolyásos személyiségek (Paulusgesellschaft, katolikus akadémikusok, K. Adenauer, H. Schäufele freiburgi érsek) közbelépésére XXIII. János

pápa « nem léptette életbe » a cenzúrát (vö. RG 17). Rendi elöljáróival is több nehézsége volt az 50-es években tanbeli kérdések miatt.

K. Rahner maga ezeket mondotta « Önéletrajz »-ában ezekről az összeütközésekről: « 1950 és a II. Vatikáni Zsinat között ilyesmi többször előadódott, utána tulajdonképpen már nem. Érdekesebb — nézetem szerint —, hogy mi ezeket az ügyeket az Egyház és hatóságai iránti régi, hagyományos beállítottságunknál fogva talán másként, kevésbé tragikusan fogtuk fel, mint ma a fiatalabb teológusok. Teljesen elképzelhető lett volna, hogy mint innsbrucki teológiai tanárt elfűrészelnek. Ez nem történt meg, de nyugodtan mondhatom: az ötvenes években számolnom kellett ezzel, anélkül, hogy okvetlenül valami különleges jelentősége lett volna. (. . .) Ha akkor megvonták volna tőlem a tanítási megbizatást, vagy valóban hatékonyan eltiltottak volna az írástól, úgy egyszerűen tudomásul vettem volna, és más területen működtem volna: pl. lelkigyakorlatok, szentbeszédek tartásával, gyóntatással vagy Indiában vagy Braziliában mint misszionárius... » (M 1979/1, 24).

K. Rahnert, aki a *Schriften zur Theologie* köteteit sorra jelentette meg 1954-től (a Zsinat megnyitásáig öt kötet látott napvilágot), meghívják zsinati szakértőnek. Teológiai munkásságának legtermékenyebb szakaszát jelentik a 60-as évek. (Témaköreinek elemzésekor főleg ezeket az « érett » írásokat vesszük alapul: *Schriften* VI-X.) Előadásokat tart a tanításon kívül; különböző folyóiratoknak ír; új vállalkozásokba kezd (lexikonok, szótárak, lelkipásztori kézikönyvek stb. irányítását vállalja, és számos alapvető címszót ő maga dolgoz ki. Pl. a *Kleines Theologisches Wörtebuchot* H. Vorgrimler közreműködésével már 1961-ben kiadja; később — a zsinat tanítása alapján átdolgozzák. (Az 1980-ban Budapesten közzétett fordítás a 10. teljesen új átdolgozott

kiadás alapján készült.) A *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-1965) hatalmas (10 kötetes) vállalkozásából alaposan kiveszi részét. H. Schlier közreműködésével szerkeszti a *Quaestiones disputatae* monográfiasorozatot (1958-tól). Lelkipásztori teológiával foglalkozó tanulmányait 1959-től *Sendung und Gnade* címmel adja ki. 1964-1969 között irányításával és közreműködésével jelenik meg a négykötetes *Handbuch der Pastoraltheologie.* A 4 kötetes *Sacramentum mundi* lexikonban szintén ő írta az alapvető cikkeket. Jórészt ezeket vette át a népszerűbb *Herders Theologisches Taschenlexikon* (mintegy 100 címszó Rahnertől), amely a túlságosan szakszerű és jórészt a zsinat előtti szellemet tükröző *Lexikon für Th. und Kirche,* illetve a túlságosan vázlatos *Kleines Theol. Wörterbuch* « között » helyezkedik el. A Herderféle zseblexikon (1973) Rahner-cikkei talán a legjobb bevezetést nyújtják teológiájába, nem számítva az összefüggőbb 1976-os *Grundkurs*ot.

c) *A Zsinat teológusa*

De térjünk vissza még a *zsinati időszakra.* Még a II. vatikáni zsinat megnyitása előtt 1960-ban kinevezték Rahnert a Szentség-Bizottság szaktanácsadójának. König bécsi bíborosérsek pedig személyi tanácsadójának kérte meg, hogy így lehetőséget adjon Rahnernek a teológiai bizottságban való együttműködésre. Hamarosan János pápa kinevezte zsinati szakértőnek (peritusnak). Rahner maga zsinati szerepléséről a következőket mondotta: « Ha itt vagy ott — hozzájárulásom nélkül — kijelentik, hogy a zsinat egyik mértékadó teológusa voltam, úgy ez természetesen túlzás, amelynek semmi tárgyi alapja sincs. A zsinat kezdettől fogva mindvégig közös munka volt. Olyan sokan szőtték a zsinati szövegeket, hogy a legjobb akarattal sem tudnám megjelölni, mi

az, amit különösen magaménak mondhatnék. Talán egészen a zsinat kezdetén volt egy pompás óra, amikor a német, francia és holland püspököknek sikerült az egyes zsinati bizottságok püspöktagjainak választását más vágányokra terelni, mint a kuriális előkészítők tervezték. Ebben az időben esetleg bizonyos jelentősége volt annak, milyen teológusokra hallgattak a zsinatnak ezek a nagyjai. Frings bíboros számára nagyon fontos volt Ratzinger, más püspökök számára más teológusok. Így a zsinat menetének ez az első irányváltoztatása azoknak a teológusoknak a műve is volt, akikre a tulajdonképpeni zsinati atyák és elnökök (mint Alfrink, Suenens, Döpfner, Frings) ténylegesen hallgattak, anélkül, hogy ezt egyes esetekben ki lehetne mutatni. Ebben nekem is részem volt. Mindez nem megszervezett, tervszerű, hanem ezeknek a teológusoknak spontán együttműködése volt. Ezek együttesen feltétlenül jelentős hatást gyakoroltak a zsinatra, amit ma Lefebvre hevesen felpanaszol és a zsinat rettentő szerencsétlenségének tart. » (M 1979/1, 25-26)

Rahner szerény megjegyzéseit kiegészíthetjük K. Lehmann eszmefuttatásával (RG 19-20). Ha a zsinati dokumentumokban nem is lehet kimutatni, melyik szakasz melyik teológustól származik (hiszen, valóban, az egyes szövegeket gyakran módosították, átdolgozták stb.), a francia, német, holland vezető teológusok — köztük nem utolsó sorban K. Rahner — döntő szerepet játszottak nemcsak a zsinati fordulatnál, hanem egészen végig. Nemcsak azzal, amit ténylegesen a zsinaton mondtak vagy sugalltak, hanem főleg azzal, hogy már a zsinat előtt teológiai eszméik átjárták az egyházi tudatot: munkásságuk — miként ezt Congar és H. de Lubac esetében is jeleztük — olyan légkört teremtett, amelyben az új eszmék felé nyitott VI. Pál pápa vezetésével a

zsinat szabadabban gondolta újra a mai egyház küldetését, ill. az egyház mivoltát stb.

Az olyan teológusok « tekintélye », mint K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, Ch. Moeller, G. Philips, H. Küng és mások, hathatósan belefolyt abba, hogy az előre elkészített szkémákat megváltoztatták, átalakították, és lényegében mégiscsak a « haladóbb » irány jutott érvényre. König bíboroson kívül Döpfner bíboros is teológiai-dogmatikai tanácsadójává tette meg Rahnert. Ezenkívül a zsinat éveiben Rahner több püspökkari konferencia ülésén előadásokat tartott zsinati témákról, így — bár láthatatlanul — számos zsinati atya « tanácsadója » lett. Egyébként a zsinati dokumentumok kommentálásával (a *Lexikon f. Th. und Kirche* három pótkötetében és a H. Vorgrimlerrel együtt kiadott *Kleines Konzilskompendium*ban) K. Rahner az egyik legjobb « vezető » a zsinati teológia megértéséhez, értelmezéséhez.

Nemsokára 60. születésnapja után (1964. ápr. 1) K. Rahner Münchenben R. Guardini katedráját vette át az egyetem világnézeti tanszékén. Ebben az időben számos előadásra, cikkre vállalkozott, hogy magyarázza a zsinati dokumentumokat. A müncheni egyetem — ismeretlen okokból — nem adott neki olyan katedrát, ahol doktoráltathatott ill. habilitáltathatott volna, ezért elfogadta a münsteri egyetem meghívását (vö. M 1967/2, 112-113). 1967. ápr. 1-től 1971. okt. 1-ig Münsterben a dogma és a dogmatörténet professzora volt. Itt tartott előadásaiból született meg egyetlen összegező teológiai műve: *Grundkurs des Glaubens* (A Hit alapkurzusa, Bevezetés a kereszténység fogalmába, Herder, 1976).

A zsinat utáni teológia feladatairól 1967-ben ezeket nyilatkozta Rahner a *Mérleg* szerkesztőjének: « Nem azok a legfontosabb kérdések, amelyeket a zsinat kifejezetten tárgyalt, talán « Az egyház a világban » című

konstitúciótól eltekintve. Más szavakkal: nem az Egyház, a Szentírás, a tévedhetetlenség, a püspökök feladatai, a papok képzése, a világi apostolkodás kérdései a legfontosabbak. A zsinat e problémákat csupán újra fogalmazta, ill. részben megfelelt ezekre a kérdésekre. Ez nem akar megrovás lenni a zsinat felé. A zsinat csak az első lépéseket akarta megtenni az *aggiornamento* felé, bizonyos értelemben önmagát, ill. az Egyházat megfontolt és tárgyilagos kiindulópontra állítani. Sokkal fontosabbak azonban azok a kérdések, amelyek úgyszólván csak a zsinak margóján szerepeltek: Isten, Krisztus, az Egyház szerepe a mai ember életében. Ezek mind mély és központi kérdések. A legrégebbi problémák, de egyben a legújabbak is... » (M 1967/2, 114-115).

Rahner a zsinat utáni időszakban, főleg 1968 után, amikor az egyházban egyre fokozódott a kontesztálás és a « progresszívek »-« konzervatívok » között egyre erősödött a polarizálódás (részben a társadalmi-politikai kérdésekkel szemben elfoglalt álláspont is belejátszott ebbe), mindig az említett lényeges kérdésekre terelte a figyelmet. Jóllehet bírált bizonyos egyházi gyakorlatokat, merev álláspontokat, mindig az igazi egyházi érzék és a helyes értelemben vett « ortodoxia » (hithez való hűség) vezérelte. Pl. a Nemzetközi Teológiai Bizottság munkáját illetően (ennek tagja volt 1969-1974 között) bizonyos autonómiát és teremtő spontaneitást sürgetett a Hittani Kongregációval való, feltétlenül szükséges viszonyában (X, 338-357). Viszont a Küng-ügyben állástfoglalt olyan teológiai nézetekkel és magatartásokkal szemben, amelyek a katolikus hit és egyházfegyelem alapjait kezdik ki.

Néhány szót K. Rahner legutóbbi éveiről. Miután a münsteri egyetemen « kiérdemesült », 1971-ben Münchenbe költözött vissza a jezsuita skolasztikátus házába, a Berchmanskollegba, a Kaulbachstrassera. A jezsui-

ták főiskoláján még vallásbölcseleti előadásokat tartott és számos tanulmányt jelentetett meg különböző folyóiratokban. Itt készítette el a *Grundkurs des Glaubens* c. összegező művét (1976), továbbá — fiatalabb rendtársai segítségével — kiadja régebbi és újabb tanulmányait a *Schriften* újabb köteteiben. (Eddig 14 kötet jelent meg.) Tanulmányaival gyakran találkozunk most is folyóiratokban.

2. *A teológus profilja és módszere*

A most felvázolt életút jórészt csak K. Rahner életműve keretét jelölte meg. Most kissé közelebbről szeretnénk megvizsgálni teológiai gondolkodásának alapbeállítottságát és munkamódszerét. A II. részben aztán nagyobb témaköreit rendszeresen tárgyaljuk.

a) *A teológus portréjához*

A K. Rahner általt « termelt » nagymennyiségű könyv, cikk láttán, valamint tanári működését és egyéb tevékenységét szemlélve sokan csodálatosan szorgalmas embernek tartják. Rahner ezzel kapcsolatban (persze, némi szerénységgel) ezeket mondotta: « Ez igazában nem így van. Régebben, Innsbruckban, mindig nagyon korán keltem, de ez távolról sem jelenti, hogy a munkát is olyan korán kezdtem. Mindig korán lefeküdtem. Sohasem voltam éjszakai munkás. A társadalmi életben viszonylag kevés kapcsolatot tartottam fenn. Így ritkán estem abba a kísértésbe, hogy sokáig fennmaradjak. Mondhatom, hogy kívülről nézve feltűnően kevés 'hobby'-m van és volt. Azt hiszem ugyan — nagyzolás nélkül —, hogy elég sokat olvastam, a sajátosan teológiai írásokon kívül is, ahhoz viszonyítva, amennyit az átlagos képzettségű ember olvas. Bár a szerzetesi életben azelőtt

nem volt annyira magától értetődő, aktív részvétel nélkül politikával foglalkoztam vagy az iránt érdeklődtem. A modern irodalomból jó adagot konzumáltam. Ezen felül azonban egyéb kedvtelések tekintetében nagy hiányt kell nálam megállapítani, — más kérdés, hogy ez dicséretes vagy feddésre méltó-e? Nem fotóztam, a Tirolban töltött időben csak igen ritkán voltam a hegyek ben, a szünidőben nem tettem hosszú utazásokat, kevés kivételtől eltekintve nem volt mélyebb kapcsolatom a zenével vagy a képzőművészettel — amit pirulva kell bevallanom. Így érthető, hogy túlzott munkaláz nélkül is életemben kívülről mérlegelve viszonylag sok munkaeffektus mutatkozik. Ez nem lélektani alkatom következménye, ennek semmi köze sincs az erényhez vagy a tudatos életprogramhoz. Egyszerűen így alakult. (. . .) Egyszóval, az ember részben egyéni kedvtelések hiányában, részben a jezsuitának az ügyért érzett felelősségtudatából egész életében mozgásban van, így aztán kitermel valamelyest, anélkül, hogy vad éjszakai dolgozóvá lenne, akinek túlzottan meg kellene erőltetnie magát és egészségét. » (M 1979/1, 26-27)

Azt már életútja felvázolásánál jeleztük, mennyire átitatta a jezsuita lelkiség, akár Isten-tapasztalatát és imaéletét, akár az elöljárói vagy az egyházi hatóságok iránti engedelmességet. Ki kell még emelnünk mély emberségét, közvetlenségét, nem tettetett alázatát. Akik valamilyen módon kapcsolatba kerültek vele, ezt megtapasztalhatták. Mindig kész mások meghallgatására, a párbeszédre. Véleményét szerényen adja elő; nem akar senkit lehengerelni: az igazságszeretet és az értelmi meggyőzés vezetik a teológiai vagy más párbeszédben. Mindig egyszerre látja egy-egy probléma minden összetevőjét, az igazságok összefüggését és hirerachiáját. Jóllehet mindig a lényegre tör gondolkodásában, hosszú bevezetőkben tisztázza a fogalmakat, « megtisztítja a terepet »:

híres « előzetes megjegyzéseivel » a perifériáról halad befelé a központba. Elvontnak tűnik, ugyanakkor végső elemzésben mindig a gyakorlati életet, az emberi tapasztalatot és a konkrét egyházi életet célozza minden eszmefuttatása. A hit megértését keresi a mai gondolkodással való konfrontációkban, de végül is módszere: *reductio in mysterium,* elvezet a Titokhoz, ahol már nem marad más, mint a néma imádás. (Vö. Fischer, *passim.*)

K. Rahner, a katolikus teológus szerencsés szintézist teremtett az új és a régi — « *nova et vetera* » között. A jó értelemben vett Hagyományt tiszteletben tartva gondolja újra a keresztény hit misztériumait, szembesítve a skolasztikus filozófiát az új, a transzcendentális és egzisztencialista gondolkodás kérdéseivel. Keresi az egységet egyfelől az exegézis (biblikus teológia), a patrisztika és a középkori teológia, másfelől a szisztematikus teológia között. Célja mindig a kerigma, az üdvösségüzenet szolgálata, új lelkiség és új lelkipásztorkodás megalapozása, a párbeszéd a mai kultúrával, a nem hivő világgal is. (Vö. HK 28,80)

Rahner egyik ismert tanítványa, J.B. Metz a teológus portréját megrajzolva hangsúlyozza *a régi és az új egységét.* « Hogyan tudott eljutni az új és a hagyományos eme eredeti és egyedülálló szintésiséhez? Hogyan hódíthatott oly nagy teret ez az új teológia az Egyház teológiai tudatában? Ha túl azokon a támpontokon, amelyeket a kulturális és politikai fejlődésben találhatunk, magában Rahnerben keressük mindennek gyökerét, ráakadunk arra, amely szerintem Karl Rahner teológiai személyiségének egyik alapvető vonása, és amelyet a legvázlatosabb portré sem mellőzhet, mégha sokak számára meglepőnek és keresettnek tűnik is. A tradició teremtő elfogadásáról van szó, arról, amit Rahner konzervatív vonásának nevezhetnénk: arról a tényről, hogy állandóan kötve érzi magát — szükségesnek tartja

ezt a kötöttséget — a hit és az Egyház történetéhez, amikor teológiáját kidolgozza. Világos, hogy számára hűségesnek lenni a tradícióhoz nem jelenti egyszerűen valaminek a feleleventését, a történelemben találtak meddő újra-elmondását, hanem a tradíció *teremtő* átvételét, újraalkotását a jelenben. A hagyomány kérdése Rahner számára mindig egybeesik a teológia lényegével és jövőjével. Mert számára a teológia jövője csak úgy van biztosítva, ha onnan indul ki, ahonnan származik: nála az új keresése nem a modernség szeretetéből fakad, hanem a történelmi kezdethez való kötelező hűségből. (. . .) Rahner csak annyiban megy előre, amennyiben ezt az Egyház és a teológia hagyománya megengedi, gyakran kelletlenül vagy tiltakozva. Íme, ezért lesz nála az előre menet valódi előre lépés, a teológia és az egyházi tudat igazi haladása. Úgy gondolom, itt kell keresnünk a kulcsát annak, hogy « progresszista » teológiája miért gyakorolt oly mély befolyást az Egyházon belül, és hogy megmagyarázzuk, teológiája miért teremtett iskolát... » (J. B. Metz, « Karl Rahner », *Lessico dei teologi del secolo* XX, *Mysterium Salutis* 12, Supplemento, Queriniana, Brescia, 1978, 533-534.)

Ch. Muller és H. Vorgrimler is kiemeli a teológus Rahnernek ezt a vonását (MV 49): eredeti és mégis hagyományos gondolkodó. Minden látszat ellenére nem forradalmár. Minden igazi katolikus gondolkodóval megőrzi a Tradició iránti érzéket és az Egyház tanítása iránti tiszteletet. Mégha gyakran keveset idézi is a Szentírást, ez alkotja szellemi horizontjának fényforrását. Láttuk, hogy fiatalabb korában alaposan tanulmányozta Szent Tamást és az egyházatyákat. A Rousselot és Maréchal nyomán értelmezett tamási ismeretelmélet és antropológia eszmerendszere vázát alkotja. Rahner 60. születésnapja alkalmából a protestáns Dr. Asmussen többek között ezeket írta róla: « Hiába kutatjuk át művét,

a kompromiszumnak a legkisebb nyomát sem találjuk benne. »

Rahner gondolkodását továbbá jellemzi az *analizis és a szintézis*. Jóllehet mindig széles távlatokban gondolkodik és ügyel az igazságok hierarchiájára és összefüggéseire, a konkrét, az egyedi is érdekli. A mai világ konkrét helyzete, a legkülönbözőbb gyakorlati, lelkipásztori problémák mindig szeme előtt állnak, amikor a legalapvetőbb kérdéseket feszegeti. Előbb tisztázza a fogalmakat, újrafogalmazza a rosszul feltett (és ezért megoldhatatlan) kérdéseket; a valóság, a tapasztalat, illetve a teológiai problémák összetettségét szem előtt tartva hosszú elemzések után alkotja meg a szintézist, ami gyakran « soványnak » tűnik, a hosszú előzetes megjegyzések, kitérések és elemzések végén. És mindig megőrzi az Isten és az ember misztériuma iránti érzéket. Bármilyen elvontnak tűnik is, nem racionalista. Alázatosan meghajol a titok előtt.

Ezért úgy is mondhatjuk: Rahner gondolkodása egyszerre *spekulatív és egzisztenciális*. Bármilyen elvont módszertani megfontolásokat tesz is, bármilyen magas régiókban szárnyal is, végül az emberek egzisztenciális problémáinál köt ki: sohasem téveszti szem elől a mai embert, aki dolgozik, szenved, imádkozik és kételkedik, szorong és meghal. Jellemző, hogy egy kis esszét írt a hétköznapjaid szegényesek, ne őket vádold; vádold az étkezésről, az alvásról stb. (vö. V 1972/11, 744-747). Rilke szavait választotta mottóul: «Ha úgy érzed, hogy hétköznapjaid szegényesek, ne őket vádold; vádold tenmagadat, amiért nem vagy elég erős ahhoz, hogy gazdagságukat felismerd. »

Végül Rahner gondolkodása *dialektikus*. A szellem világában, de főleg a teológiában — az Istennel foglalkozó tudományban — csakis a dialektika (az állítás-tagadást felülmúló szintetikus gondolkodás) vezethet célra. Gyak-

ran hangoztatják, hogy K. Rahnert nehéz olvasni és megérteni. Valójában azonban Karl Rahner tekervényes körmondatait a dialektikus gondolkodás magyarázza: *egyszerre szem előtt tartja az igazság minden szempontját,* egy mondatba akarja sűríteni az állításokat és azok korrekcióit, mert amikor pl. Istenről állít valamit, rögtön érzi, hogy tagadnia is kell mindazt, ami félreértéshez vezethetne. Szent Tamástól és E. Przywarától megtanulta az *analógia* alkalmazását, amely végeredményben a dialektika másik kifejezése.

Íme egy példa a *Teológiai Kisszótár* « antropológia » címszavából (TK 37). Így határozza meg a természet és a kegyelem közötti különbséget: « a *kegyelem* az az a priori képesség, amellyel az ember természetének megfelelő módon befogadhatja Isten feltárulkozását, ami történhet szóban (hit-szeretet) és *Isten színelátásában*; a *természet* mint az ember maradandó és ezzel a meghalló-képességgel feltételezett állapota azt jelenti, hogy a bűnös és a hitetlen ember elzárkózhat Isten választ kívánó feltárulkozása elől, és hogy ez a feltárulkozás az embernek még mint Isten által teremtett lénynek is úgy jelenik meg, mint a személyes szeretet szabad csodája, amelyet mivoltánál fogva (mint természet) nem követelhet meg Istentől, bár Isten ódaítélheti neki és ő lényege szerint fogékony is erre a szeretetre (*potentia oboedientialis*). »

De Rahner tud költőien is szárnyalni. Utaltunk már a *Szólok a hallgatag Istenhez* c. elmélkedéssorozatra. Ez a kis könyv csupa szárnyalás; eszmélődés-szemlélődés, ima a lüktető költészet nyelvén. « Hála irgalmasságodnak, végtelen Isten, hogy nemcsak fogalmakkal és szavakkal tudok valamit rólad, hanem megtapasztaltalak és megéltelek és megszenvedtelek. Mert életem első és legutolsó tapasztalata te vagy. Igazán te magad, nem pedig a rólad alkotott fogalom és nem a neked adott név. Mert a

keresztség vizében és Lelkében reám szálltál. (. . .) Örök fény, lélek édes Világossága! Növekedj bennem, ragyogj fel bennem egyre inkább, világosíts meg engem. Szólalj meg bennem egyre érthetőbben. Atya Igéje, Szeretet Igéje, Jézus. Te mondtad, hogy mindazt kinyilatkoztattad, amit az Atyától hallottál; te magad vagy, az Atya igéje, aki ismeri önmagát és az Atyát. És az enyém vagy, te minden emberi szó felett álló Ige, Világosság, aki mellett minden földi fény éjszakává válik. Te világíts meg engem egyedül és csak te szólj hozzám. Mindaz, amit egyébként tudok és tanultam, ne legyen más, mint útmutató hozzád, és tegyen éretté a szenvedésben, hogy egyre jobban megértselek! » (« Ismeretem Istene »).

b) *K. Rahner transzecendentális módszere*

K. Rahnert spekulatív teológusnak ismerjük. Bár — mint láttuk — a történeti és « pozitív » teológiával is foglalkozott, sőt néhány tanulmányában kifejezetten bibllikus teológiai témákat dolgozott fel, főcélja az, hogy a hagyományos skolasztikus (« iskolás ») teológiával szemben az igazi tomista hagyomány belső dinamikáját érvényre juttassa, átfordítva azt a mai gondolatformákra, a német idealizmus és az egzisztencializmus kihívására válaszolva. Amint mindjárt látjuk, Rahner filozófiája — amely mindig a teológiát szolgálja —, az említett régi és új szintézise, és elsősorban a Maréchal nyomán haladó transzcendentális módszer alkalmazásában fejeződik ki.

Rahner egy alkalommal kicsit bosszankodva, de őszintén kijelentette: valójában « dilettáns » a teológiában (HK 28, 81; vö. XII, 599-604). Ezzel azt akarta mondani, hogy a rendszereket építő, « tudományos », a legkülönbözőbb szakterületeken « otthonosan » mozgó teológusoktól eltérően ő maga csak néhány lényeges

problémát tárgyalt, és ezzel végső soron mindig *a mai emberek egzisztenciális problémáira akart választ keresni.* Egyébként azt is hangsúlyozta, amint már utaltunk rá, hogy a hivők lelki életét szolgáló — az ignáci lelkiségből fakadó — « jámbor írásait » egyáltalán nem tekinti amolyan melléktermékneknek, hanem éppen olyan fontosnak, mint a tulajdonképpeni teológiai munkákat. Akár érdem, akár hiány, akár teológiájának előnyére válik ez, akár korlátait jelzi: « mindaz, amit tettem, amögött a közvetlen lelkipásztori és lelkiségi érdek áll » (HK 28,81).

(1) *Transzcendentális antropológia*

Amint ezt többen kiemelték és Rahner maga is megvallja (HK 83), teológiáját mindenek előtt *a transzcendentális antropológia* jellemzi. Ez elsősorban *módszert* jelen nála, de természetesen az ember misztériumának « teológiai » helyzetére is vonatkozik. Fiatalkori két műve: *Geist in Welt* és *Hörer des Wortes* e szempontból az alapvetést képviselik. De Rahner maga hangsúlyozza, hogy egyrészt ezek a filozófiai művei is a teológia szolgálatában állnak (HK 80), másrészt ezeknek az «ifjúkori » műveinek kissé elvont szemléletét később továbbfejlesztette, gazdagította a történetiség és interperszonális (Interpersonalität) meglátások fokozottabb érvényesítésével (HK 83).

Geist in Welt (Szellem a világban) c. filozófiai értékezésének ismeretelméleti megfontolásai ebbe a végkövetkeztetésbe torkollnak: Amikor az ember, a világban élő, testbe ágyazott szellem önmagára reflektálva lényegét keresi, megállapítja, hogy *már ott van* a világban, már útban van Isten felé, éspedig egyszerre világba ágyazott és Isten felé nyitott szellem. A lényegéhez

tartozik mindkettő. Az emberi szellem *quodammodo omnia,* valamiképpen minden, hiszen potenciálisan mindent megismerhet, beleértve az Abszolútumot is; ugyanakkor nem szakadhat el az anyagi valóságtól, megismerésének tárgya az *essentia rerum materialium.* Első és utolsó tudománya a metafizika, amely *tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem,* és mégis ez áll róla: *nos non scimus nisi quaedam infima entium* (*Contra Gent.,* III, 49). Az embert szellemi dinamizmusa egyszerűen a lét, a meghatározatlan Lét felé lendíti: minden keresésének, megismerő tevékenységének dinamizmusát az Abszolútum mozgatja. « Így az ember a világ és Isten között központ, az idő és az örökkévalóság között feszül léte; és ez a demarkációs vonal rendeltetése és sorsa helye: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum* (*C. Gent.,* II, 68); az ember: *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis* (*C. Gent.,* II, 81). »

Ha így áll a helyzet, ha az ember anyagba ágyazott, időbe helyezett szellem, aki *nyitott a Végtelenre és Hozzá van rendelve,* akkor *capax Dei,* képes arra, hogy meghallja az esetleg hozzá szóló és őt szólító Isten szavát, képes hittel válaszolni az esetleg magát kinyilatkoztató Istennek. És mivel Jézus Krisztusban Isten *de facto* személyesen belépett a világba, az Örökkévaló az időbe, hogy az ember megtalálja Őt és Benne megtalálja önmagát, a vallásfilozófia megalapozása — erről szól a *Hörer des Wortes* — szükségképpen a teológiába kapcsolódik.

Itt elérkeztünk a híres rahneri « antropológiai fordulat » gyökeréhez, amellyel mindjárt részletesebben foglalkozunk. Antropológia és teológia szorosan összefüggnek; és az « emberközpontúság » egyáltalán nem ellenkezik a teológia lényeges « istenközpontúságával ». Rahner ezt így magyarázza: « Ha az ember lényegén az Istenre irányuló

feltétlen transzcendenciát értjük, úgy 'emberközpontúság' és 'istenközpontúság' a teológiában egyáltalán nem ellenkezik, hanem szigorúan egy és ugyanaz (két különböző szempontból nézve). Egyik szempont sem érthető a másik nélkül. (. . .) A teológia antropocentrizmusa éppen így nem áll ellentétben és nem verseng annak krisztocentrizmusával. Antropológia és krisztológia a keresztény dogmatikában kölcsönösen feltételezi egymást, ha helyesen értjük mindkettőt. Keresztény antropológiáról csak akkor beszélhetünk, ha az embert az *unio hypostaticá*-ra beállított *potentia obedientialis*-ként fogjuk fel. A krisztológiát pedig csak ebből a transzcendentális antropológiából kiindulva lehet művelni. Hiszen, ha ma meg akarjuk érteni, mit akarunk *unio hypostaticá*-val kifejezni — anélkül, hogy már elfogadhatatlan 'mitológiák' előadásával gyanúsíthassanak bennünket — úgy meg kell világítanunk az embernek és történetének transzcendentális látóhatárát kegyelmi mivoltában és az istenember eszméjének jegyében. Pusztán 'a posteriori' krisztológia nem illeszthető be helyesen az evolúciós világképbe és nem egykönnyen tudja a mitológia gyanúját elhárítani. » (VIII, 43-44 = M 1972/1, 38-39; vö. IV, 137-155; V, 183-221).

K. Rahner ebben az 1966-ból való programcikkben — most csak a bevezetőből idéztünk a *Mérleg* fordítása alapján — felvázolja azt, hogy az általa tanulmányozott valamennyi fontos teológiai kérdéskörben milyen új meglátásokhoz vezetett az « antropológiai fordulat », illetve a transzcendentális kérdésfeltevés és módszer. Amikor majd az egyes témaköröket bemutatjuk, ezt konkréten szemléltetjük. Most még a transzcendentális módszer forrásait és mibenlétét kell megvilágítanunk.

(2) *Források: Rousselot és Maréchal*

A *transzcendentális* (latin: *transcendere* = túlhaladni, felülmúlni) kifejezés Kant óta használatos, aki ismeretelméletében a tárgy helyett az alanyból indult ki, amikor a megismerés alanyi, *a priori* feltételeit vizsgálta. Kant szubjektivizmusát bírálva dolgozta ki — a francia jezsuita, Pierre Rousselot meglátásait továbbfejlesztve — a belga jezsuita, Joseph Maréchal azt a transzcendentális módszert, amelyet K. Rahner és az újskolasztika számos képviselője átvett (M 1969/1, 64kk). Rousselot és Maréchal újraértelmezik Szent Tamás ismeretelméletét.

Az értelmi megismerés dinamizmusát a Bergson intuícióit felhasználó P. Rousselot világította meg elsőnek. *L'Intellectualisme de Saint Thomas* (1924) c. művében támutatott arra, hogy Szent Tamásnál az *intellectus* (amely különbözik a *ratio*-tól) egy bizonyos intuíció, amely képes a lét « látására ». Maréchal előbb a misztikusok pszichológiájáról írt tanulmányában, majd a *Le point de départ de la Métaphysique* 5 kötetes monográfiasorozatában fejtette ki meglátásait, bírálva a német idealizmust. Főleg az V. kötetben (*Le thomisme devant la philosophie critique,* 1926) mutatta ki Szent Tamásnál a szellem dinamizmusát, illetve a metafizika lehetőségét. Rousselot már 1910-ben ezt írta: « Az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik » (*Rev. Phil.* mars 1910, 229; vö. *L'intellectualisme...* 38. és 62. old.) Maréchal a misztikusok pszichológiájáról írva (1924-ben) kijelenti:

« Az Abszolútum rányomta bélyegét értelmi képességünk legalapvetőbb tendenciájára; ez a tendencia (célra törekvés) állandóan túlhalad a részleges

ismereteken. A szellem belső dinamizmusánál fogva megértésről megértésre, egyik (ismereti) tárgyról a másikra lendül; de addig, amíg a véges szférájában mozog, hiába próbálja egyensúlyba hozni belső lendületét, hiába próbál megnyugodni: mert dinamizmusa (túlhaladva a töredékes létezőkön) a *létet* akarja állítani, aktusa csak a tiszta létteljesség állításában teljesedik ki. És ez a nyugtalanság, az elővételező tendenciának és a jelenlegi tárgynak aránytalansága egyenesen feltétele a *gondolkodásnak,* annak az örökké kielégítetlen 'kíváncsiságnak' ösztönzője, amelyben a régi skolasztikusok minden értelmi tevékenység principiumát látták » (*Études sur la Psych. des Mystique* I, 129.). Két évvel később az V. füzetben, Szent Tamást kommentálva (CG III, 37-63) és Szent Ágoston szellemében haladva arra a következtetésre jut, hogy az emberi szellem dinamizmusának végső mozgatója a Lét tiszta intuíciója, — az Isten látása utáni vágy (*Le Point de départ...* V, 346-53). Maréchal hosszasan kifejti Szent Tamás axiómáját: « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito » (*De Verit.,* 22, 2 ad 1; *Le Point de départ* V, 337, 403, 425 stb.). Minden megismerő *implicite,* burkoltan (bennfoglaltan, tehát nem reflexive) Istent ismeri meg minden megismert tárgyban. A megismerés (= állítás) tehát nem lehetséges az Abszolútum *burkolt* állítása nélkül, mivel a szellem dinamizmusát a végtelen Igazság (az igazság egyben az értelem java is!) mozgatja, minden ítélet az Abszolútumhoz való hozzámérés. Az a szellem is, amely az Abszolútumot (feltétlen Valóságot) tagadja, csak onnan veszi ítéletéhez a támpontot, hogy implicite állítja a Valóságot. — Ezt egyébkent jól látta a magyar filozófus, Pauler Ákos is: « Minden értékítélet voltaképpen Istenhez mérést jelent, valamint minden logikai ítélet

is Istenhez, mint az abszolút igazsághoz való hozzámérés » (*A tiszta logika metafizikai vonatkozásai*, 50§, 1937).

« A valóság állítása tehát nem más, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által. » (*Psych. des Mystiques,* I,130). Az Abszolútum *implicite* jelen van minden állításban, mint az ismereti tárgynak *konstitutív* eleme. Szent Tamás már idézett mondata teljes összefüggésében így hangzik: « Minden megismerő megismeri implicite Istent minden megismert tárgyban. Amint ugyanis minden csak annyiban kívánatos, amennyiben részesedik a legfőbb Jóságban, úgy a megismerésben is mindig a legfőbb Igazság visszfényét pillantjuk meg. » (*De Veritate,* 22,2 ad 1). Maréchal kimutatja, hogy a kanti agnoszcitizmus gyökeres cáfolata csak úgy lehetséges, ha igazoltuk, hogy az Abszolútum (Feltétlen) implicit állítása konstitutív (elengedhetetlen) feltétele minden tárgy megismerésének (*aperception*): *Cahier* V, 452-453. Természetesen, ennek semmi köze sincs az ontologizmushoz és az intuicionizmushoz: Isten csak *in actu exercitu,* implicite, nem pedig kifejezetten, tudatosan van jelen a transzcendens állításban.

Ez a forrásokra való utalás (az előadott eszme mindig jelen van a *Geist in Welt* elemzései hátterében) jobban megérteti velünk K. Rahner következő meghatározását (TK 751: « transzcendencia »):

« *Transzcedentálisnak* nevezzük azt a kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát (ellentétben a pusztán ténylegesre, a nem szükségszerűen létezőre vonatkozó tisztán 'asszertórikus' kijelentéssel) úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk: az ilyen kijelentés

tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlő-képessége (szeretete és akarata) kizárólag a *lét* megsejtésében (= *Vorgriff*) fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nemtematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amiben már benne foglaltatik valamilyen tudás *Istenről,* a *szellemről*, a *szabadságról* és ezért a felettünk és bennünk lévő *titokról,* még ha e tudás nem válik is tematikussá. Ezért az emberi szellem transzcendens volta a lényegi alapja a *személynek,* a felelősségnek, a vallási tapasztalatnak (beleértve a *misztikát* is), valamint a *kegyelemben* és a *kinyilatkoztatásban* történő isteni önközlés lehetőségének. (. . .) Arra a folyamatra, amelyben az egyes ember és az emberiség történelmében vég nélkül transzcendálja önmagát (önmagát múlja felül), jogosan alkalmazhatjuk a transzcendencia fogalmát, ha figyelembe vesszük eme öntranszcendálás lehetőségének alapját is (vö. teremtés és fejlődés). » (Vö. IX, 98-99).

Látni fogjuk, hogy Rahner teológiájában mindig jelen van ez a transzcendentális kérdésfeltevés és módszer. Már a fenti meghatározás is jelezte azokat az antropológiai alapokat, amelyek nélkül nem lehetséges a teológia. Fentebb idézett cikkében (« Teológia és antropológia », VIII, 43-65) több példán bemutatja e módszer teológiai alkalmazását. Itt még csak egy szakaszt idézünk: « A transzcendentális kérdésfeltevés általában egyáltalán nem tételezi fel, hogy a kimondott materiális tartalom a tárgyra vonatkozóan teljes mértékben levezethető a szubjektumban levő 'a priori' feltételekből. Azt sem tételezi fel, hogy a csupán 'a posteriori' megtapasztalható tárgyi tartalom az alany, az alany egzisztenciája ('üdvössége') és megismerésének igazsága szempontjából jelentéktelen és csak önmagában közömbös anyagra utalna, amelyen az alany saját, eleve adott és szükséges lényegét tapasztalja meg. Igazi krisztológia számára pl.

nem csupán az a fontos, hogy az embert megértsük, mint aki eleve ténylegesen adott (vagyis kegyelmileg felemelt és célra beállított) mivoltánál fogva az 'abszolút értelemben vett Üdvözítő' felé irányul, hanem az is éppoly jelentős az üdvösség szempontjából, hogy a Názáreti Jézussal mint az Üdvözítővel találkozik. Ez természetesen nem vezethető le a transzcendentális módszerrel. » (M 1972/1,40) .

A transzcendentális módszer alkalmazását majd még konkrétebben látjuk Rahner nagyobb témaköreinek kifejtésénél. Most még a forrásokkal kapcsolatban teszünk néhány megjegyzést.

Láttuk, hogy Rousselot és Maréchal nyomán haladva újraértelmezi Szent Tamást és így válaszol a kanti kritika ellenvetéseire. Rahnert azért értették félre sokszor, mivel a « transzcendentális » kifejezést egyszerűen kanti értelemben használja a legtöbb filozófus, és Rahner szóhasználatában is ugyanazt a jelentést tulajdonítják neki. Valójában Rahnernél a transzcendentális alany nem azonos a kanti transzcendentális alannyal. Karl Rahner ugyanis, miként J. Maréchal — Kanttól eltérően — nemcsak horizontális irányt-tendenciát kölcsönöz a transzcendenciának, hanem *vertikálisat* is; vagyis transzcendencia jelenti a (metafizikai) Isten-megismerés lehetőségének állítását. Amikor az emberről mint transzcendentális alanyról beszél, nemcsak történelmi feltételeit kutatja, amelyek változnak és egymást váltják, hanem azokat a meghatározó struktúrákat, amelyek nélkül az ember szellemi kibontakozása érthetetlen. Más szóval: Rahnernél a «transzcendentális » szónak *objektív* értelme is van. A transzcendentális kérdésfeltevés nem csupán a kanti transzcendentális alanyra vonatkozik, hanem mindig *vertikális* (az Abszolútum felé mutató) tendenciát is jelöl, amely túlhalad minden kategóriálison, minden empirikus tapasztalaton. Innen van az, hogy Rahner

lehetségesnek tartja a megismerés metafizikáját és következésképp Isten (metafizikai) megismerhetőségét. (Vö. W 29-31; RG 30-31).

Rahner így elhárítja az idealizmus rejtett veszélyét. Ebben kétségtelenül befolyásolta M. Heidegger filozófiája, teológiailag pedig a keresztény gondolkodás alapvető eszméje, a teremtményi mivolt » (Kreatürlichkeit). Vagyis Rahner határozottan állítja az ember végességét, ugyanakkor azt is, hogy az ember « capax infiniti », képes a Végtelenre, nyitott az Abszolútumra. Heidegger és Tamás metafizikáján (realizmusán) túl — még mindig ugyanabban az irányban — némiképp hatott Rahnerre M. Blondel filozófiája is (*L'Action*), éspedig a francia-belga jezsuita teológusok közvetítésével. Krisztológiájában pedig, mint látni fogjuk, fellelhetők bizonyos hegeli eszmék. Ezentúl a keresztény perszonalizmus egészen pontosan meg nem határozható befolyása is érezhető nála. Ami pedig az evolúció (emberré válás) és a krisztológia kapcsolatával foglalkozó esszéit illeti: Teilhard de Chardin meglátásaiból kétségtelenül indításokat kapott.

(3) *A transzcendentális módszer jelentősége*

Rahner maga így összegezi a transzcendentális-antropológiai módszer időszerűségére és szükségességére vonatkozó megfontolásait: « Bármint áll is a dolog a történeti adottságok körül, *a mi korunk szituációja* megkívánja a transzcendentális-antropológiai kérdésfeltevést és módszert. Platón, Arisztotelész, Tamás mindig élő filozófusok maradnak, akiktől tanulnunk kell. Ez azonban nem változtat azon a tényen (. . .), hogy a mai filozófiának és teológiának nem lehet és nem szabad az újkori bölcselet transzcendentális-antropológiai fordulatát (Descartes, Kant és a német idealizmus, valamint

annak visszahatásai, a mai fenomenológia, egzisztencializmus és fundamentális ontológia) megelőző időbe visszatérnie. Az említett újkori bölcselet lehet benső mivoltát illetőleg nem-keresztény, amennyiben az autonóm alany transzcendentalitását kutatja (kevés kivétellel, mint pl. Blondel), amely elzárkózik az elől a transzcendentális tapasztalás elől, amelyben önmagát mindig másra utalt, valahonnét valahová *rendelt* alanyt ragadja meg. Ez a bölcselet azonban egyszersmind mélyen keresztény is, hiszen a gyökeresen keresztény módon felfogott ember végeredményben is nem a dolgok világának mozzanata, hanem az az alany, amelynek szabadságától függ a kozmosz sorsa. Másként nem volna az üdvösségnek és az üdvösség meghiúsulásának kozmológiai jelentősége és a krisztológia kozmológiája gyermeki fogalom-költészet volna. Ez a belső kettősség minden idők filozófiájának sajátsága. (. . .) A jövő filozófiája, amely megfelel a holnap társadalmi felfogásának, feltehetőleg nagyrészt a német idealizmusban, a hegeli balszárnyban és ennek ideológiakritikájában gyökerezik. Ha az eljövendő filozófia témái a remény, a társadalom, az ideológiakritika, az új társadalmi kötöttségekben új alakot öltő szabadság, Isten megtapasztalása az önmagát megtervező ember tapasztalatában stb. lesznek, akkor ismét az ember lesz a filozófia témája. Az az ember, aki önmaga megtervezésére és egyben a kiszámíthatatlanra ráutalt lény. Ezért tehát a holnap filozófiája szempontjából is szükséges a transzcendentális-antropológiai fordulat a ma és a holnap teológiájában » (VIII, 56-58 = M 1972/1, 46-47).

Mindezzel Rahner azt is jelezte, milyen lényeges szerepe van a filozófiának a teológiában. Idézett tanulmányában (« Antropológia és teológia ») a fontosabb teológiai ágak területéről példákat hoz, hogy az « antropológiai fordulat » szükségességét illusztrálja. Több más tanulmányban is foglalkozott a filozófia és a teológia

kapcsolatával (VI, 91-103; VIII, 66-87; IX, 79-126; XII, 198-211).

K. Rahner a legtömörebben talán abban a bevezetőben jellemezte teológiáját, amelyet a *Vigilia* Rahner-számához írt (1972/11). Két alapvető vonásra mutatott rá: 1) « Az egyház tanítását szeretném magyarázni, hitfelfogását átgondolni, igehirdetését szóhoz juttatni. (. . .) Ha valaki mégis eredetiséget és haladó szellemet tulajdonítana teológiámnak, akkor az eredetiségnek és a haladó szellemnek — szándékom szerint — csak az az értelme és rendeltetése, hogy a mai ember is meghallja és hitelesnek tartsa az egyház üzenetét. Ez, és semmi más. (. . .) » 2) « Teológiám másik szándéka a 'filozófiai' lenne; ezt azonban — hogy ne vezessen félre — helyesen kell értenünk. Szó sincs a teológia lehető legnagyobb 'rendszerezéséről'. Már azért sem, mert teológiai munkám, zömében, eleve nem rendszerezhető tanulmányok gyűjteménye. Azt sem mondom, hogy a teológia előföltétele zárt filozófiai rendszer (az újskolasztika sem), amelynek szigorúan egyöntetű terminológiáját használja valamennyi kijelentésében. (. . .) A 'filozófiai teológia' inkább azt jelenti, hogy ennek a teológiának meggyőződése, hogy Isten Lelke (a szabadsághoz intézett ajánlat formájában) már a szóbeli kinyilatkoztatás és történelmi úton való elterjedése és teológiai megfontolása előtt kiárasztotta kegyelmét az emberre; hogy ez a kegyelem már tulajdonképpen és a legalapvetőbben a természetfeletti kinyilatkoztatás (mivel a kegyelem megváltoztatja az ember 'transzcendentális' tudatát); hogy tehát a 'filozófia' (az ember önmagához téréseként) mindig is tartalmaz teológiai mozzanatot (akár tudjuk kifejezetten, akár nem); és ezért (tömören és csaknem durván kifejezve) a teológia nem lehet más, s nem is szükséges, hogy más legyen, mint az ember (a kegyelmet nyert ember!) gyökeresen önmagához térő filozófiája.

Ez a filozófia természetesen elsősorban nem annak az egyedi embernek az egyéni reflexiójában valósul meg, aki magát nevezi ki filozófusnak és teológusnak, hanem az emberiségnek abban a történetében ébred a legradikálisabban öntudatra, amelyet az üdv és a kinyilatkoztatás történetének nevezünk. (. . .) Az isteni önközlés történelmi megjelenése és visszavonhatatlan ígérete a Názáreti Jézus. Ez az egyszerűsítő, a titokra visszavezető (*reductio in mysterium*) szándék áll amögött, amit teológiám transzcendentalitásának mondanak... »

K. Rahnernek ezt az alapvető szándékát tartjuk szem előtt (mint egységet alkotó elvet), amikor most teológiájának főbb témaköreit bemutatjuk. Ő maga hangsúlyozta, hogy nehezen rendszerezhető teológiai műve; *nem lehet tehát célunk a teljességre törekvő rendszerező összegezés.*

II. K. RAHNER TEOLÓGIÁJÁNAK FŐBB TÉMAKÖREI

K. Rahner életútjának felvázolásánál és teológiai portréjának megrajzolásánál már érintettük főbb témaköreit is. Most kissé rendszeresebben és részletesebben bemutatjuk azokat a pólusokat, amelyek körül teológiai reflexiói mágneses erővonalakként elrendeződnek. Az előző részben némiképp jeleztük Rahner gondolkodásának fejlődését is. Most már a gondolat*genezist* figyelmen kívül hagyva a « legérettebb » írásokat vesszük alapul az egyes *témák* kifejtéséhez.

A legkézenfekvőbb az, hogy Rahner egyetlen teológiai összegezése, a *Grundkurs des Glaubens* szerkezetét követjük csoportosításunkhoz. *A hit alapkurzusa* ugyan csak « bevezetés a kereszténység fogalmába », az

alcím szerint. Valójában azonban felöleli Rahner teológiájának nagy témáit. Ez viszont nem jelenti azt, hogy a hihetetlenül gazdag rahneri mű bemutatásánál megelégedhetünk a *Grundkurs*-szal. K. Lehmann és A. Raffelt is számos más írással egészítette ki a *Rahner-Lesebuch* antológiáját. A *Grundkurs* tömör megfogalmazásai ugyanis feltételeznek más tanulmányokat, amelyekben Rahner alaposabban kifejtett és megvitatott bizonyos témákat. Egyébként a GG előszava is visszautal korábbi írásokra.

Összefoglalásunkban persze nem térhetünk ki számos részletkérdésre, egy-egy téma szétágazó részleteire. Ezért azt ajánljuk olvasóinknak, hogy a most már magyarul is hozzáférhető *Teológiai Kisszótár* megfelelő címszavait tanulmányozzák szükség esetén. Rahner « antropológiai-transzcendentális » beirányultságát és módszerét figyelemmel tartva a következő nagy témaköröket fejtjük ki:

1. *Az ember Istenre tájolt lény*
2. *Isten önközlése és az « Ige hallgatója »*
3. *A kegyelem az emberi lét középpontjában*
4. *Jézus Krisztus, az Istenember*
5. *Krisztus egyháza és a keresztények.*

Mindahhoz, ami Rahner ismeretelméletének *filozófiai* vonatkozásait, illetve a transzcendentális tapasztalatot (benne az Abszolútum = Isten háttéri megtapasztalását) illeti, lásd Weissmahr Béla sorozatunkban megjelent két füzetét: *Bevezetés az ismeretelméletbe* (TKK I/1) és *Isten léte és mivolta* (TKK II/1). Weissmahr lényegében az újtomizmus vezető irányát — nevezetesen Rahnert — követi a transzcendentális módszer alkalmazásában.

1. *Az ember Istenre tájolt lény*

Láttuk, hogy K. Rahner eszmevilágának középpontjában az ember áll; ez az antropocentrizmus azonban lényegesen különbözik attól a gyökeres emberközpontúságtól, amely a mai humanista ateizmusokat jellemzi. Ez utóbbiak — Marx és Nietzsche nyomán — azt hirdetik, hogy az ember a legfőbb érték; az Istennek meg kell halnia, hogy az ember élhessen. Sartre például ezt ismétli regényeiben, darabjaiban és filzófiai írásaiban.. A magyar Marx-tanítvány, Lukács József pedig az ateizmus *pozitív* oldalát hangsúlyozva azért mond nemet Istenre, hogy igent mondhasson az emberre. Rahner ismeri a mai ember helyzetét, az egyre terjedő ateizmust és szekularizálódást figyelve elemzi nemcsak a « diaszpóra »-kereszténység esélyeit, hanem mélyebbre hatolva az emberi alaptapasztalatokat, hogy rávilágítson az emberi titokra. Igen, az ember titok, mert — Pascal szavaival — végtelenül túlmutat önmagán (« L'homme passe infiniment l'homme »), vagy Ágoston gondolatával: Istenre tájolt lény; *esse ad Deum* (« Fecisti nos ad Te... »)

Rahner a mai embert a lényeges felé akarja fordítani. A mai istentapasztalat különböző formáiról írva megjegyzi: « Így az ember még hosszan folytathatná, és még konkrétebbnek kellene lennie... a végső és mégis a mindennapokban mindig jelenlevő tapasztalatok egyszerű tömkelegében; a hétköznapok során *az ember, amikor a tengerpart homokszemeivel foglalkozik, a Titok végtelen tengerének partján lakik.* » (IX, 170) De nemcsak a Titok tengerének partján lakik, hanem maga is titok.

a) *Mi az ember?*

Az embert különböző szempontokból meg lehet határozni; másként látja a szociológia és a pszichológia, mint a metafizika, ismét másképp a hittudomány. « A hit és a teológia voltaképpen csak egy valamit mond róla, de ez átfogó, határtalan, mérhetetlen és ezért titok: azt, hogy az ember partnere Istennek, a felfoghatatlan Titoknak, aki iránt nyitott, akire rászorul és akihez egészen közel áll, és ezért magát az embert más tudományok nem tudják végérvényesen leírni és körülhatárolni. Ezért a teológiai antropológia kritikai módon szétfeszít minden más antropológiát, és beépíti azokat a teológiába (az Istenről szóló tanba) és a krisztológiába (az Istenemberről szóló tanba). » (TK 157-158).

Az ember tehát a hit szerint Istentől ered és Istenhez rendelt lény: Isten tehát az abszolút Titok nélkül igazában érthetetlen. Ezért mondjuk, hogy az ember titok. (A « titok » fogalmáról: IV, 51-99; részletes elemzés: Fischer, II. rész.)

K. Rahner sajátos *módszerét* már röviden összefoglaltuk. De most, amikor elkezdjük annak *gyakorlati alkalmazását,* mégegyszer hangsúlyozni szeretnénk annak *sajátosságát,* mert ezzel elejét vesszük bizonyos félreértéseknek. A *Grundkurs* első két menetében (35-96) újra összegezte korábban kifejtett nézeteit. (Egyébként ez az összegezés, amint Rahner maga megjegyzi az előszóban, korábbi írásaiból sokat átvett, részben rövidítve, részben átdolgozva azokat, különösen is a leghosszabb, krisztológiai részben: « hatodik menet ».)

Hogy helyesen értsük transzcendentális kérdésfeltevését és módszerét, mindig szem előtt kell tartanunk azt, hogy Rahner — így mondhatnánk, bár a fogalom vitatott — a « *keresztény filozófia* » világ-

gában mozog. Amikor az antropológia és a teológia szoros kapcsolatát hangsúlyozza, vagy « filozófiai teológiáról » beszél, vagy olyan lényeges szerepet juttat a teremtményi mivoltnak (*Kreatürlichkeit*), mindig a *konkrét*, az *adott természetfeletti rendben élő* embert tartja szem előtt, akit Isten meghívott, akinek egzisztenciáját meghatározza ez a meghívás (az örök életre való rendeltség) és akinek lelkében ott működik Isten Lelke (a kegyelem), mégha erről kifejezetten nem is vesz tudomást. Ezért, amit most az emberről — első megközelítésként — mondunk, csak akkor lesz teljes, ha a « szent Titokról », Istenről is szóltunk, végső elemzésben pedig csak az Istenember, Krisztus fényében.

Amit a keresztény üzenet « meghallójáról », az emberről, az ember *filozófiai* önértelmezéséről mond, az feltételezi, hogy az ember Isten teremtménye és Isten a keresztény üzenet, Krisztus által meghívta. « Ezzel már az első menetben adva van a filozófia és a teológia egy sajátos összefonódása. Az itt meggondolandó előfeltételek az ember lényegét célozzák. Mindig azt az emberi lényeget tartják szem előtt, amely történetileg adva van, tehát egyben kész a kereszténységgel (mint kegyelemmel és történelmi Üzenettel) való konfrontációra is. Valami olyasmit céloznak tehát, amely hozzáférhető ama teoretikus reflexió és az emberi lét önértelmezése számára is, amit filozófiának nevezünk. És éppen ezek az előfeltételek maguk alkotják a tartalmát annak a kinyilatkoztatásszerű teológiának, amelyet a kereszténység az embernek felkínál, hogy így elkerülhetetlen és mindig a történelemre irányult lényege az ember számára ne maradjon rejve » (GG 35-36).

Az ilyen antropológia — magyarázza még Rahner — nem törekszik arra, hogy metodológiailag a lehető

legtisztában szétválassza a filozófiát és teológiát. Már az eredeti, önmagát megalapozó és transzcendentális filozófia is az emberi létet *történeti* tapasztalatában igyekszik megérteni: valójában az ember történetének egy mozzanata. Ezért sohasem törekedhetünk arra, hogy az ember kegyelmi tapasztalatát figyelmen kívül hagyjuk (mégha ezt *mint* olyat tudatosan, reflektált és objektivált módon az ember nem is ismerte fel). « A teológiától abszolút független filozófia a mi történelmi szituációnk számára egyáltalán nem lehetséges » (GG 36). Valamivel később (GG 64-66) Rahner jól szemlélteti mindezt, amikor az ún. « természetes istenismeretről » szól: az adott üdvrendben nincs « teljesen természetes » istenismeret. (Lásd még később: természetfeletti egzisztenciál.)

Mielőtt az embert az üdvösségtörténelem távlatában szemlélnénk, a *filozófiai antropológia* síkján is vizsgálhatjuk. (Vö. E 115kk; H 65kk; F 209kk.) Rahner a tomista filozófiát és a német idealizmust, valamint a modern filozófiákat (egzisztencializmus, perszonalizmus) követve alapvetően mint *alanyt* (szubjektumot) és mint *személyt* határozza meg az embert. (Vö X, 133-144; HT 7, 324-329)

Tudjuk, hogy két korai könyvében főleg filozófiai (ismeretelméleti) szempontból tárgyalta az alanyt, a világban élő, testbe és történelembe ágyazott szellemet, aki nyitott a Végtelenre és képes meghallani Isten esetleges kinyilatkoztató szavát (*Geist in Welt, Hörer des Wortes*). Hogyan tapasztaljuk meg az emberi lét alapvető sajátosságait, vagyis azokat, amelyek lényegileg megkülönböztetik nemcsak az anyagi és élő világ dolgaitól, hanem az emberekhez közel álló állatoktól is? A szellem, jóllehet anyagba ágyazott és attól függ, — teste mintegy az anyagi világ fejlődésének « summája » —, függet-

len is attól: gondolkodó és szabad lény, öntudatos lény és önmeghatározásra képes, vagyis személy. Következésképp felelős is tetteiért. Végső elemzésben önmaga határozza meg élete értelmét is. Léte adottság (természet), ugyanakkor felülről kapott adomány (teremtett mivolt). Szabadsága adomány, ugyanakkor szabadon önmaga teljesíti be szabadságát. Másokkal együtt és közösségben, társaival párbeszédet folytat, közösségben keresi az igazat, a jót, a szépet. Személyisége a kommúnióban, más személyekkel alkotott kommúniójában, végeredményben a szeretetben teljesedik be.

Ugyanakkor az emberi szellem és szabadság nyitott a legfőbb Te, Isten felé is. A legfőbb Igazság és Szeretet, akit Rahner « szent Titoknak », illetve « abszolút Titoknak » nevez, mivel megnevezhetetlen, mégha az « Isten » rejtjellel jelöljük is, az ember személyes kiteljesedésének feltétlen Feltétele. Isten, aki mindig nagyobb, mint aminek elgondoljuk, Isten, aki « megragadhatatlan », Isten, aki « *interior intimo meo, superior summo meo* » (Augustinus).

Isten transzcendenciája nem jelenti azt, hogy a világ *fölött* vagy *mellett* van; ő nem eleme a világnak, hanem mindenben a legbensőségesebb módon benne van teremtő, vagyis létet adó aktusa révén. « Mivel az ember mindenestől Istentől függ, és tőle ered, ezért az ember teremtés által létező teremtmény mindenben, amivé csak lett (. . .) Mivel az emberben ez a teremtményiség tudatossá válik (tehát az ember a környezetet és az emberek világát az abszolút Titok mindig jelenlevő megsejtésé*ben* [Vorgriff] ismeri meg, mert a kontingenciának, a transzcendenciának, a szorongásnak, a jó feltétlenségének, a szeretetnek, az örömnek és más egyebeknek a tapasztalataként ez a megsejtés hordozza és csak ez teszi lehetővé a környezetet alkotó dolgokkal és az emberek világát alkotó személyekkel való találkozást), ezért az ember *szel-*

lem (lélek). (. . .) Mivel az ember dialogikusan megszólítható és felszólítható, hogy felelősen válaszoljon erre az Istentől kiinduló felhívásra, ezért az ember saját magát *szellemi személynek,* személy voltát pedig (mivel ez még akkor is megmarad, ha Istenre nemet mond) a lényegéhez tartozónak, tehát saját '*természetének*' tapasztalja, s mindkettőt teológiai kijelentésnek tekinti (mivel azok az Istennel való partneri viszony lehetőségének feltételét alkotják). » (TK 158)

b) *A keresztény ember*

A teremtményi mivolt felismerése és elismerése már a keresztény szférába emeli az embert. Végeredményben az ember meghatározásánál — éppen mivel Istentől ered és Istenhez van rendelve — *konkréten* nem vonatkoztathatunk el attól, hogy természetfeletti rendben él. Mégis, *elvontan* (mintegy első lépésként, amely egy bizonyos fundamentális teológia vagy immanens apologetika mozzanatának tekinthető) a « reflexió első fokán » lehetséges annak kimutatása, hogy az ember — Istenre való nyitottsága és személyi mivolta következtében — *képes* Isten szavának meghallására. Természet és természetfeletti mintegy « egymásra vannak hangolva »: *gratia perficit naturam.*

« Mivel a kegyelem külső tapasztalata (a szóbeli kinyilatkoztatás történelmi és társadalmi tapasztalata) és belső tapasztalata az abszolút Titkot az emberhez közel levőnek mutatja Isten abszolút önközlése folytán, amelynek következtében az ember anélkül, hogy kiérdemelte volna, Isten megbocsátó, biztonságot adó közelségébe kerül: ezért az ember önmagát, a számára maradandóan felkínált *kegyelem* jóvoltából, 'természetfeletti módon felemelt' lénynek tapasztalja... » (TK 158-159).

(A *természetfeletti egzisztenciál* mivoltára még visszatérünk.)

Az ember tehát szellem a világban, a térben és az időben, testbe, történelembe és társadalomba « ágyazott », más személyekkel és a végtelen Te-vel személyközösséget alkothat. « A *keresztény* ember (aki megtette a hit aktusát) olyan lénynek ismeri el magát, mint akit Isten történelmileg megszólított, teremtményi mivolta és bűnös volta ellenére, sőt pontosan ebben az állapotában; ez a Szó Isten abszolút, szabad, tehát ingyenes önközlésének Szava, amellyel legbensőbb mivoltát tárja fel » (LTK I, 624). Rahner e meghatározásba belesűrítette a *keresztény* antropológia lényegét. Ez az állítás a következő igazságokat foglalja magában:

1) Az ember *teremtmény*. A teremtményi állapot (Kreatürlichkeit) az ember konstitutív meghatározója. Vagyis nem vonatkoztathatunk el Istenhez fűződő alapvető viszonyától (Isten létet adó tettétől), ha az emberre vonatkozó teljes igazságot keressük. Csakugyan, Isten az embert a saját képmására teremtette: *imago Dei*. A Genezisben kimondott alapigazságot az egyházatyák, a középkori teológusok, az egész keresztény gondolkodás nemzedékről nemzedékre továbbadta, és a keresztény antropológia sarkpontjává avatta. Az Isten-képiség azt akarja mondani, hogy az ember olyan alany, *személy*, aki Isten beszélő « partnere » lehet, eltérően más teremtményektől, amelyek az ember « környező világát » (Umwelt) alkotják. (Látjuk majd, hogy Isten szavának meghallására, a hitre *Isten kegyelme teszi képessé* azt embert.) Az emberi személyt Isten önmagáért akarja, közvetlenül (finis sui), míg minden más az emberért van.

2) Mivel az ember nyitott a Végtelenre, Istenre, képes a párbeszédre és a szövetségre: *capax Dei*. Ez a nyitottság tehát az ember oldaláról *lehetővé teszi egy*

esetleges kinyilatkoztatás meghallását. Az ember « képes Istenre », mert « Isten képmása ». Természetesen, Rahner ezt mindig hangsúlyozza, Isten önközlése teljesen az ő szuverén szabadságától, « kegyelmi » (ingyenes) leereszkedésétől függ. Amikor az üdvösségtörténet ontológiai előfeltételeiről beszélünk — vagyis kimutatjuk azt, hogy az ember szellemi alkata lehetővé teszi az Istennel való partnerséget — nem akarjuk alávetni Isten szavát a mi *a priori*-nknak. Rahnert bírálói (pl K. Barth) gyakran félreértették. K. Rahner *Hörer des Wortes* c. művében és másutt (pl. I, 323-345; IV, 209-236) bőven kifejtette, miről is van szó. Egyedül azt állítja, hogy az ember, mivel szellem, egy bizonyos képességgel, a « *potentia oboedientialis* »-szal rendelkezik ahhoz, hogy befogadja a természetfeletti ajándékot. *Ha* egyszer Isten *de facto* történetileg szól az emberhez, hogy meghívja az isteni életközösségre, szükséges, hogy teremtményét képessé tegye Szava meghallására, ajándéka befogadására. *Necessitas ex suppositione.*

« Az ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti engedelmesség képességének — *potentia oboedientialis*nak — nevezzük, ugyanis az egész létre irányuló szellemi transzcendenciája következtében nyitott Isten önközlése iránt, amelyben — lényegének *megváltozása* nélkül — csak akkor részesülhet egy létező, ha lényege nem korlátozza a létezés valamely körülhatárolt területére. (. . .) Az emberi természet *potentia oboedientialis* Isten radikális önkimondása számára, amely Jézus Krisztusban válik valósággá, aktussá. » (TK 580).

3) Az emberi természetbe beírt természetfeletti « célszerűség » tehát Isten szuverén szabadságától függ (a természetfeletti ingyenes ajándék); erre később visszatérünk. De még mielőtt a természetfeletti (kegyelem) és a természet viszonyát tárgyalnánk, a teremtésnek azzal a *tényleges* célszerűségével kell foglalkoznunk, amelyet

Isten azért valósított meg, hogy *magát adhassa, közölhesse*. Krisztus misztériuma kinyilatkoztatta az Atya örök tervét: Isten a *bűn ellenére* tovább szól az emberhez, hívja őt, természetfeletti életre hívja. A bűn nem rombolta le teljesen az emberi természetet, Isten nem szakította meg szövetségét az ember hűtlensége ellenére sem. Az isteni életre való meghívás (*consortium naturae divinae*) a keresztény (katolikus) antropológia alapvető igazsága. (Ami K. Barth nézeteit illeti, lásd: H. Bouillard, *Karl Barth* II, 1957, 279-286). Nem csoda, ha K. Rahner, H. Küng kihívására válaszolva — aki ezt kérdezte: beszélhetünk-e ma még józanul az ember megistenüléséről —, megjegyezte: vajon Küngnél még megtalálhatjuk-e a teljes keresztény hagyomány által vallott igazi és teljes felfogást a kegyelemről, avagy csupán csak valami felszabadítást hirdető humanizmussal állunk szemben.

4) Az Istennel való konstitutív kapcsolaton (létet adó vonatkozáson) túl az ember sokfajta kapcsolatban áll « környezetével » (Umwelt): mindazzal, ami Istenen kívül létezik és az emberi tapasztalat szférájába tartozik. Mindezeket a kapcsolatokat átfogja az *időbeliség* (vagy történetiség) alapvető kategóriája.

— Vonatkozás a *kozmoszhoz*: az « emberi jelenség » gyökerei a kozmoszba nyúlnak. Az ember a fejlődés virága, ugyanakkor az emberi történelem — szabad lények műve — nem a kozmogenezis belső mozzanata. Az ember természet, de ugyanakkor túlszárnyalja a természetet, mivel szellem: öntudat és szabadság, vagyis személy.

— Az ember különleges kapcsolatban van *testével*: a dualizmussal ellentétben Rahner (jó tomista lévén) hangsúlyozza a test és a lélek szubsztanciális egységét,

Pl. a halál az egész embert eléri: a teljes ember hal meg és támad fel.

A rahneri antropológiának ezt a szempontját később — a természetfeletti egzisztenciál és a « halál teológiája » kapcsán — bővebben kifejtjük.

— Az ember interperszonális és szociális kapcsolatai: a férfi és nő kapcsolata a szexualitásban, a szerelemben és a családban; nép, állam, egyházi közösség, az emberi nem egysége, *egy* emberi történelem stb. E problémák egy része a szociológia és a filozófia keretébe tartozik, teológiai vonatkozásaikra alkalomadtán kitérünk.

A teológiai antropológia sajátos feladata az, hogy az embert mint teremtményt és mint az isteni életközösségre meghívott személyt tanulmányozza. De Rahnernél mindig lényegesek a filozófiai antropógiára való utalások sajátos módszeréből kifolyólag. Az antropológia krisztológiai vonatkozásait a 4. pontban tárgyaljuk.

2. *Isten önközlése és az « Ige hallgatója »*

Az ember, aki szellem — transzcendencia, szabadság és felelősség — az abszolút Titok, Isten előtt áll. Istenhez rendelt lény; mint személy párbeszédbe léphet Vele. Amikor az « Istennel » jelölt Titokról, illetve az embernek vele való kapcsolatáról beszélünk, antropológia és teológia szorosan összefonódnak (GG 54kk; X, 133-144; IX, 161-179).

a) *Transzcendentális tapasztalat - Isten megtapasztalása*

Anélkül, hogy itt részletesen elemeznénk a transzcendentális tapasztalatot, ismét vissza kell utalnunk rá, hiszen Rahner teológiájában ez központi szerepet játszik. Végeredményben a transzcendentális módszer nem céloz

mást, mint az ember transzcendentális tapasztalatának kidolgozását. Mindig az emberi megismerés és akarás *implicit* (burkolt, ki nem fejtett, nem tematizált) dinamizmusának (amely a tudatos megismerés és cselekvés lehetőségének feltétele) kifejtéséről, reflektált « tudássá », ismeretté való fejlesztéséről van szó. « Hogy mi az öröm, a szorongás, a hűség, a szeretet, bizalom és sok más emberi tapasztalat, mi a logikus gondolkodás és a felelősségteljes döntés, azt az ember már megtapasztalta, mielőtt reflektált volna rá, mielőtt megkísérelte volna kimondani azt, amit megélt és megtapasztalt. Igen, ez a reflektált kimondás lehet hamis vagy elégtelen: valaki igazi személyes szeretetet valósíthat meg és tapasztalhat meg a felelősségben és a hűségben, ugyanakkor nagyon hamisan nyilatkozik róla, amikor megkérdezik, tulajdonképpen mi is történt a tettben; másrészt valaki másoktól átvett 'indoktrináció' révén talán helyesen és pontosan beszél 'tapasztalatáról', jóllehet igazában alig, vagy egyáltalán nem tapasztalta meg azt, amiről beszél » (IX, 163).

« Isten » tehát nem ismeretlen szó az ember számára: önmagunk megtapasztalása elválaszthatatlan Isten megtapasztalásától, mivel az ember, aki személy (Istenre nyitott szellem) *implicite* (burkoltan, nem reflektált módon) mindig megtapasztalja a transzcendens Végtelent, « Istent », amikor megtapasztalja saját *transzcendenciáját* (X, 133-144). Tudjuk, hogy Rahner a transzcendentális öntapasztalatban látja az « istenbizonyítás » útját (IX, 194-195; GG 76-79). Mert végeredményben az Istenhez vezető értelmi utak mind a transzcendentális tapasztalatra — az Abszolútum transzcendens, létet adó okságára vezethetők vissza. Ez az okság természetesen különbözik a tudományos okságtól, amely csak az evilági (másodlagos) okságokra vonatkozik, a « jelenségeket » rendezi, de nem indokolja meg létezésüket.

A Maréchalt követő *Rahner istenérvét* J. Donceel így foglalja össze: « Közvetlenül tudomásunk van arról, hogy amit csak ismerünk, az véges. A világegyetem mint egész is véges, ha térben nem, legalább tökéletességben. Ám lehetetlen felismerni a határt mint határt, ha nem lépünk máris túl rajta, akár ténylegesen, akár legalább törekvésünkkel. Éppen ezért értelmünk szüntelenül törekszik túlhaladni mindazon, amit ismer vagy megismerhet, a Határtalan, a Végtelen Tökéletes, Isten felé. Rahner ennélfogva úgy véli, hogy mindenegyes értelmi megismerésünkben burkoltan állítjuk Isten létezését. Istent úgy ismerjük, mint értelmünk dinamizmusának irányát és célját. Oly módon ismerjük Őt, amely gyökeresen különbözik minden más valóság megismerésmódjától. Úgy ismerjük Őt, hogy felé irányulunk, feléje fordulunk, Ő felé törekszünk. Rahner *Vorgriff*nek nevezi ezt az előzetes megértést és elővételezett megragadást. (Itt megjegyezzük: a TK magyar fordítása « megsejtés »-sel adja vissza a *Vorgriff*-et, ami nem egészen pontosan fejezi ki R. gondolatát.) Isten nem tárgya ismeretünknek, hanem minden egyes ismeret lehetőségének a feltétele, amelyet ismeretünkkel együtt állítunk. Az a határtalan horizont, amelyre mindent kivetítünk, amit megismerünk. Értelmünk dinamizmusának ez a végtelen horizontja állításként annyira egzisztenciánk központjában áll, hogy az embert úgy lehetne meghatározni, mint 'az Abszolútum megtestesült állítását', vagy mint azt a lényt, amely 'már mindig túl van'. Mi az, amin túl van? Túl minden véges igazságon, véges jóságon, véges szépségen, véges boldogságon. Az ember valahogy úgy ismeri Istent (természetesen itt nincs szó a kinyilatkoztatásról!), ahogy a Hudson folyó ismerné az óceánt, ha a folyó ismerné a saját sodrát, amely ellenállhatatlanul viszi az Atlanti-óceán felé. » (M 1971/2, 150)

A transzcendentális tapasztalattal az ember állítja Istent, de ez az implicit állítás még csak a « megnevezhetetlen » Titkot célozza, akit az « Isten » szóval jelölünk. Isten igazában csak akkor lesz *személy* számomra, ha — miután felismertem — elismerem, vagyis *megtérek*: a hitben szabadon válaszolok hívására. Jézus Krisztus Istene, az Atya kinyilatkoztatása teszi csak teljessé istenismeretünket.

De mielőtt erről szólnánk, ki kell térnünk *a mai ember istentapasztalatára,* az ateizmus és a teljes evilágiság korában élő ember nehézségeire. Rahner e kérdéssel számos írásában foglalkozott. (Lásd még füzetünk végén: 5/c.) Itt csak egy fontos tanulmányára hivatkozunk, amely a *Schriften* III. kötetének utolsó írása: « Wissenschaft als 'Konfession'? (Tudomány mint 'hitvallás'?) Eredetileg a *Wort und Wahrheit*-ben jelent meg 1954-ben; egy természettudósokból álló összejövetel záróelőadásaként hangzott el. Rahner itt filozófiai síkon mozogva helyreigazítja azt a hamis istenképet, amely sok mai pozitivista és szcientista szellemnél, általában a mai « tudományos világképet» elfogadó szellemeknél az igaz Isten elismerését akadályozza. Valójában ez az ún. « természetes istenismeret » legfontosabb szerepe: a tudatosítás, a tisztogatás, annak tisztázása, mi *nem* az Isten, illetve milyen a helyes kapcsolatunk Vele. A transzcendencia és az immanencia helyes kapcsolatáról van szó. Rahner még a zsinat előtt rámutatott arra, hogy egy bizonyos ateizmusnak tisztogató szerepe lehet (*Gaudium et spes* 7; vö. 19-21), illetve a mai valláskritika arra segít bennünket, hogy elismerjük a tudományok, és általában a földi valóságok helyes autonómiáját, ami persze megkülönböztetendő a teljes szekularizmustól (GS 36). Természetesen, az istentagadás lehet Isten elismerésének *bűnös* visszautasítása is (GS 19 és 37).

Az értelmi tisztázás tehát rávilágít Isten igazi transzcendenciájára: « Isten *nem* egy eleme a világnak, hanem annak legvégső alapja, nem a tudás objektív eleme más tárgyak mellett, hanem a tudás dinamizmusának végtelensége, amely mindig eleve feltételezett és amelyen belül a tudás befutja mindig véges útjait. Isten nem a végső hipotézis, amely a világképet befejezni akaró előzetes tervből következik, hanem az egyetlen tézis, amelyet együtt tételezünk minden egyes hipotézisünkkel, amelyekkel világképünket építeni akarjuk. (. . .) A világ önmagát befejező, önmagában teljes nagyság lett, amely tulajdonképpen nem nyitott bizonyos pontokon, ahol Istenhez kapcsolódnék, és nem tapasztalja meg általunk megfigyelhető módon bizonyos pontokon Isten oksági « beavatkozását » (ha most pillanatnyilag eltekintünk az üdvösség természetfeletti történetétől). Világunk csak a maga egészében, tehát alig nyilvánvaló módon utal Istenre mint végső alapjára. (. . .) Az emberiség ma ezt így tapasztalja meg; ugyanis lassan-lassan magáévá tette azt a tudományos világképet, amely éppúgy profán, mint maga a világ, amely nem Isten. (. . .) Ma megélt tapasztalat révén tudjuk azt, hogy nem csinálhatunk magunknak semmiféle faragott képet ennek a világnak az anyagából. A tudományos szellemek feladata ma így az lenne — és ez korunk próbatétele és kegyelme egyszerre —, hogy elfogadják ezt a tapasztalatot, ahelyett hogy visszautasítanák megelégedve azzal az elsietett és olcsó apologetikával, amelyet az Istenbe vetett antropomorf hit diktál; feladatuk az lenne, hogy helyesen értelmezzék ezt a jelenséget, vagyis megértsék, hogy valójában ennek semmi köze sincs a tulajdonképpeni ateizmushoz. » (III, 458-460 és 462).

A keresztény metafizika, a transzcendentális módszer tehát a mai tapasztalat elemzésekor kimutatja, hogy a világ nem Isten, hogy a világ és a tudományok auto-

nómiájának állítása még nem ateizmus. A világ *léte* a maga egészében némán is Istenről beszél, ha valaki ezt meg tudja hallani. Persze, az igazi metafizika ezt mindig is tudta, de — bármily paradoxnak tűnik is — *nem élte meg* úgy, mint napjainkban (III, 460). Az viszont igaz, hogy az az ember, aki nem hisz Krisztusban, nehezen értelmezi másképp Istennek ezt a látszólagos « távollétét », vagy « hallgatását », mint ateizmusra hívó tapasztalatot. « Isten » fölösleges hipotézis, nincs szükségünk rá, hogy bizonyos eddig még ismeretlen valóságokat « megmagyarázzunk » vele. A tudomány tehát eltünteti azt a rejtélyes X-et, azt a rejtjelet, amelyet a naív ember « Istennek » nevezett. Rahner éppen erre az ellenvetésre válaszol. Ellenkezőleg: az a tapasztalat, amit egyesek ateizmusnak értelmeznek, a legmélyebb lét, a transzcendencia igazi megtapasztalása. Valójában az isteneszme fejlődéséről, tisztulásáról van szó. Amikor megtapasztaljuk Isten távollétét, Isten hallgatását, « ma újra és minden eddiginél gyökeresebb módon megéljük azt, amit elvontan már tudtunk — hála az I. vatikáni zsinatnak —, de amit nem vettünk eléggé komolyan: azt, hogy Isten kimondhatatlanul fölötte áll mindannak, ami rajta kívül létezik és elgondolható. » (III, 461; vö. *Denz.* 1782).

Megéljük tehát azt, hogy Isten « megragadhatatlan », megérthetetlen, és mintegy « Ismeretlenhez » kapcsolódunk hozzá. Az ún. negatív teológia ezt mindig is tudta: Isten megnevezhetetlen, kimondhatatlan. *Deus semper maior.*

b) *Isten önközlése és az « Ige hallgatói »*

Amit eddig elvontan, filozófiai megfontolások alapján mondtunk a « szent Titok »-ról, azt Rahner konkrétebben az *Isten önközlése* teológiai kulcsfogalom alatt

fejti ki (GG 122-132; vö. H 3kk.). Isten az embert nemcsak teremtménynek akarta, nemcsak a Végtelenre nyitott szellemnek, aki szabadon meghatározva magát befejezi teremtését. Ennél sokkal többet akart: *önmagát akarja közölni az emberrel, részesíteni őt isteni életében,* szentháromságos szeretetközösségében. Ezt a Jézus Krisztus által hozott történelmi kinyilatkoztatásból tudjuk. A megszentelő kegyelem által (a Lélek működése révén) Isten boldogító színelátására hivattunk. Az Atya örök irgalmas szeretete Fiában kiválasztott minket, hogy a Krisztus kereszthalála és a feltámadása révén kapott ajándék — a fogadott fiúság Lelke — által gyermekei és örökösei legyünk. Mindez mérhetetlenül és kimondhatatlanul felülmúlja azt, amit az Istenre tájolt szellem várhatott volna és amit egyáltalán az ember megérthet. Szent Pál teológiájának ez központi tanítása.

K. Rahner egy hosszú és alapvető biblikus teológiai tanulmányban kifejtette, mit jelent « Isten » (*Theos*) az újszövetségben (I, 91-167). Lényegében mindig az Atyáról, Jézus Krisztus Atyjáról van szó. Isten személy, Szeretet (1Jn 4,16), sőt: három személy szeretetközössége. Minderről majd a Jézus Krisztusról tárgyaló pontban lesz szó. Most még maradjunk Rahner transzcendentális reflexiójánál, az általános vallásfenomenológia és vallásfilozófia síkján szóljunk az « általános kinyilatkoztatástörténetről ». (GG 122kk; 143kk; vö. F 170kk; H 155kk.).

« Mivel Isten önközlése, amelyben a teremtény részesül, dinamikus elvként egyrészt a remény voltaképpeni alapja és Isten szeretetének — világ iránti szeretetének — megvalósulása, másrészt a világ Isten iránti szeretetének elve, ezért Isten önközlése a világ eredete, történelmének hordozó alapja, e történelem célja és végérvényességének tartalma » (TK 329). *Minden* ember

« Isten szabad önközlésének eseménye ». Isten egyetemes üdvözítő akaratát ugyanis semmi sem korlátozza: mindenkit meghív a Vele való életközösségre. Ő maga « az Adományozó az Adomány », önmagát adva pedig megadja az embernek a képességet is, hogy szabadon elfogadja ajándékát (kegyelmét). Ennek *konkrét* megvalósulásáról, az ember szabad döntéséről (visszautasítás - elfogadás), illetve az ún. anonim keresztények problémájáról a következő pontban lesz szó.

Az emberi történelem a szabadság története, az emberek egyénileg vagy közösségileg (népek, kultúrák) egy *általános kinyilatkoztatástörténet* szereplői. Végeredményben nincs is profán világtörténet, mivel mindig és mindenütt, ahol az emberek igazságban és szabadságban sorsukat vállalják — mégha ezt nem is tudatosítják, csak megélik-megtapasztalják —, Isten, Jézus Krisztus kegyelmének Istene hívása alatt állnak. Így a világ közvetítés az önmagát kegyelmileg közlő Istenhez.

Itt a kinyilatkoztatásnál is, mint általában a transzcendentális kérdésfeltevés eseteiben, Rahner megkülönbözteti a « transzcendentálist » a « kategoriálistól ». Valójában csak *egy* kinyilatkoztatás van; csak az *utólagos reflexió* használja e megkülönböztetéseket, amelyek elválaszthatatlanul az *egyetlen valóságot* jelölik. Mivel Isten mindig, a bűn ellenére is, minden ember üdvösségét akarja, létezik Isten *transzcendentális* kinyilatkoztatása, amely *minden* embernek szól. Természetesen, ezt a kinyilatkoztatást nem minden ember tudatosítja mint olyat (miként a transzcendentális tapasztalatot sem). A kategoriális kinyilatkoztatás az, amit általában kinyilatkoztatásnak nevezünk, tehát amely a történelemben látható, artikulált, szóval kifejezett. A transzcendentális kinyilatkoztatás ennek a kategoriálisnak szükséges « háttere » (Hintergrund), és megfordítva: a kategoriális a transzcendentális kifejezése.

A nem keresztények üdvösségének reális lehetőségét állítanunk kell Isten egyetemes üdvözítő akarata alapján; viszont ezzel állítanunk kell azt is, hogy az ember egyáltalán hinni tudja a kinyilatkoztatás szavát; így tehát követelnünk kell azt az előfeltételt, hogy az ember egyáltalán felismerheti a kinyilatkoztatást *mint olyat*. A történelmi, tárgyi, kifejezett (kategoriális) kinyilatkoztatás a természetfeletti-transzcendentális (nem tudatos, nem objektivált) tapasztalatnak objektiválódása, konkrét kifejezése.

Rahner e megfontolások alapján tárgyal a nem keresztény vallásokról és világnézetekről is, kutatva bennük a transzcendentális kinyilatkoztatást, ugyanakkor kiemelve a Jézus Krisztusban adott abszolút, történelmileg visszafordíthatatlan, egyszeri és végleges kinyilatkoztatást. A keresztény sajátosságra még visszatérünk.

Végeredményben Rahner fundamentálteológiai (« apologetikai ») eszmefuttatásai azt a tanítást igazolják, amelyet a II. vatikáni zsinat is magáévá tett (LG 16 és GS 22), és amelyet II. János Pál is kifejezetten hangsúlyozott a *Redemptor hominis*-ban.

Összefoglalásképpen a TK hosszú «Kinyilatkoztatás»-cikkéből idézünk: Az ún. természetes kinyilatkoztatástól (amelyben a szellem az analógia útján megsejti a legfőbb Létezőt, mint léte alapját és érthetetlen Titkot) « különbözik Isten voltaképpeni kinyilatkoztatása. Ez utóbbi nem foglaltatik benne egyszerűen az ember szellemi létezésében, hanem esemény, dialogikus természetű, általa Isten megszólítja az embert (Zsid 1,1-2), tudtul adja neki azt, amit nem lehet egyszerűen kiolvasni a világ dolgaiból, amelyek mindig szükségszerűen Istenre utalnak (ami kiolvasható, az éppen az, hogy Isten kérdés és az, hogy ez a titok kérdést intézett az emberhez), tehát azt adja tudtul, ami a világban és a világ számára a világot már föltételezve is ismeretlen: ez pedig Isten belső valósága

és személyes, szabad viszonya a szellemi teremtményhez. (. . .) Isten ténylegesen kinyilatkoztatta magát ezen a módon (DS 2004), és legalábbis *ebből* levonhatjuk, hogy az ilyen kinyilatkoztatás lehetséges. — E kinyilatkoztatásnak két különböző oldala van: ezek összetartoznak, mindkettő szükséges, és egymáshoz való viszonyuk némiképp változó lehet. »

Rahner ezután leírja a két különböző oldalt, amelyeket az előbb a « transzcendentális » és a « kategoriális » jelzőkkel minősítettünk. Tehát.

a) Isten *kegyelmileg* közli önmagát az emberrel; — abszolút és megbocsátó közelsége az ember belső, szellemi egyszeriségét érinti, éspedig úgy, hogy önmaga közlésével istenivé teszi az embert, és ezért a « meghallás » (a hit) aktusához maga Isten is hozzájárul. « Isten eseményszerű, szabad, kegyelmi önkinyilatkoztatása mindig létezett e kegyelem alakjában, mivel Isten Jézus Krisztusra való tekintettel minden korban és minden embernek felajánlotta ezt a kegyelmet; (. . .) és (. . .) legalábbis az emberek nagy része el is fogadja (akkor is, ha nem tudják tudatosítani ezt a szellemi személyük magját érintő történést), mivel ez a kegyelem megváltoztatja az ember tudatát (. . .). A történelem tehát mindig és mindenütt az üdvösség és a kinyilatkoztatás története. » Ez az oldal tehát Isten kegyelemből származó önkinyilatkoztatásának *nem tudatos, nem tárgyi, nem tételes* kijelentés formájában bekövetkező oldala.

b) « Hogy azonban Isten kegyelemszerű önkinyilatkoztatása az ember konkrét cselekvésének elve lehessen az ember tárgyi, reflektált tudatában és társadalmi dimenziójában, ahhoz az kell, hogy Istennek ez a kegyelemszerű, nem tárgyi és nem reflektált önkinyilatkoztatása *tételesen le legyen fordítva a tárgyi tudatosság* nyelvére... » (TK 404-407).

3. *A kegyelem az emberi lét középpontjában*

Mindaz, amit eddig K. Rahner eszmevilágáról mondottunk, jórészt filozófiai-antropológiai megfontolás volt: amolyan bevezetés a tulajdonképpeni teológiához. Általánosnak és elvontnak tűnhetett, és valójában az is volt a szó szoros értelmében, hiszen az embert és rendeltetését, Istenhez való viszonyát, az üdvösség művét *konkréten* csakis az üdvösség*történet*, a *tényleges* kinyilatkoztatás, a Jézus Krisztus Lelke által közvetített *kegyelem* távlatában mérhetjük fel teljes mivoltában. Mindazt tehát, amit az emberről, az Abszolútumra nyitott szellemről, a hozzá szóló Isten lehetséges partneréről, és egyáltalán a kinyilatkoztatás a priori feltételeiről mondottunk, most a tényleges üdvrendre, az ember — a bűnös és megváltott ember — tényleges helyzetére alkalmazzuk. De még ezek a megfontolások is részlegesek maradnak mindaddig, míg bővebben nem szólunk Jézus Krisztus, az Istenember személyéről és művéről, illetve az Egyházról és a szentségekről.

A filozófia (transzcendentális reflexió) és a teológia viszonyáról írva Rahner leszögezi: « A filozófia tehát önmagában nem olyan alaptudomány, amely azt az igényt támasztatná, hogy képes egyedül megvilágítani és irányítani az ember konkrét létezését. A filozófia — ha helyesen érti szabadságát (melyet Isten titkos kegyelme szabadít fel) — a létezésnek az az első, reflektált megvilágítása, amely felbátorítja az embert arra, hogy komolyan vegye a konkrét valóságot és a történelmet. De ekkor a filozófia azt a lehetőséget nyitja meg az ember számára, hogy a konkrét történelemben találja meg az élő Istent, aki az emberré-levés útján közvetítette önmagát az embernek » (TK 223).

Mindaz, amit most az ember konkrét helyzetéről, a kezdet és a vég között feszülő emberi sorsról, a termé-

szet és a kegyelem, a bűn és megváltás, illetve az Isten melletti és elleni döntésről mondunk, a maga teljességében az Istenember fényében világosodik meg. Teológiai antropológia és krisztológia tehát elválaszthatatlanul összetartoznak. Mégis, *módszertanilag előbb* még általánosságban a természet és a kegyelem viszonyáról kell szólnuk: az emberi lét teljes dimenzióját kell bemutatnunk, azt az emberi létet, amelyet a megtestesült Ige, Isten Fia teljesen magáévá tett. Itt elérkeztünk Rahner teológiájának « szívéhez ». A következőkben a témát három részben fejtjük ki: a) Természet és kegyelem; b) Az ember a kezdet és a vég között; c) A nem keresztények üdvössége.

a) *Természet és kegyelem*

Rahner transzcendentális-antropológiai beállítottságú teológiájának egyik legfontosabb témaköréhez tartozik a természet és a kegyelem viszonya, a teremtő Isten és a megváltó (kinyilatkoztató és önmagát kegyelmileg közlő) Isten művének kapcsolata, ezen belül a « természetfeletti egzisztenciál » fogalma (vagy teologumenonja), amely szétágazó teológiai reflexióiban mindig visszatér. (Vö. I, 323-345; GG 132-139; F 235kk; H 20kk.)

(1) *Természetfeletti egzisztenciál*

« A konkrét teremtésben az emberi természet mindig a kegyelem befogadására hivatott (*egzisztenciál*), és kötelessége igent mondani Isten ajánlatára. Az emberi természet csak ebben az isteni ajánlatban találja meg igazi célját, e nélkül objektíve a boldogtalanság állapotában van. Sőt, egyenesen arra teremtetett, hogy Isten önmagából kilépő (ek-sztatikus) szeretetének (*agapé*) lehetősége nyíljék az abszolút önközlésre, mellyel átadja magát

a nem isteninek. A konkrét világrendben mindenütt, azoknál is, akik nem keresztények, számolnunk kell Isten kegyelmének hatékony jelenlétével; ezért a nem keresztények terveit és tevékenységeit sem tekinthetjük valamilyen 'tiszta természet' puszta produktumainak. Az Egyház számára ebből az a feladat következik, hogy integrálja, de ne szüntesse meg ezeket az értékeket. Ha az ember bűnösen visszautasítja Isten ajánlatát, akkor nem megőrzi, hanem lerontja saját természetét. Az emberi természet ekkor sem tiszta természet, amely maga ellen fordult, mert az ember természete éppen az a képesség, hogy az Istennel való dialogikus kapcsolatban teljesen alávesse magát az Ő rendelkezésének. » (TK 726)

Rahner ebbe a meghatározásba belesűrítette felfogását a természet és természetfeletti konkrét viszonyáról. Most szinte minden fogalmat ki kell fejtenünk, hogy a bonyolult kérdést némiképp megvilágosítjuk.

Itt röviden utalunk arra, amit H. de Lubac teológiájának bemutatásakor mondottunk a « természetfeletti » vitájáról (TKK I/7, 45-51; bővebben: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról*, 56-65.) A « természetfeletti »-ről szóló vitához Rahner először egy 1950-es (a *Humani generis* kibocsátásának éve!) tanulmányában szólt hozzá (I, 323kk; számos hivatkozással, kibővítve az *Orientierung*ban megjelent tanulmányát.). A természetfelettiről szóló vitának kiindulópontja és központi témája az ún. *desiderium naturale* (*visionis Dei*) volt; főképviselői lényegében a Rousselot-Maréchal-Blondel vonal követői voltak (H. de Lubac, H. Bouillard stb.). Láttuk, hogy maga Rahner is ehhez az « iskolához » tartozik, sőt talán következetesebben alkalmazza ezen a ponton is a transzcendentális módszert, mint H. de Lubac, aki nem annyira az emberből (*potentia oboedientialis* stb.), hanem a felülről jövő,

tényleges természetfeletti kinyilatkoztatásból indul ki. H. de Lubac *Surnaturel* c. teológiatörténeti tanulmányában (egyházatyák, középkori teológusok) kimutatta, hogy a természet és természetfeletti viszonyában tarthatatlan az a dualista vagy extrinszecista álláspont, amely a két szintet szinte két emeletként szétválasztja. Nem szükséges az ún. *natura pura* (tiszta természet) hipotézise sem, hogy a természetfeletti abszolút ingyenességét, a kegyelem isteni ajándékának szabad voltát állítsuk. Az ember tiszta természetéről szóló hipotézis ugyanis azt vallja, hogy Isten teremthetett volna olyan világrendet, amelyben nem Isten önközlése, az isteni életre való meghívás lett volna a teremtés értelme. H. de Lubac szerint ez a hipotézis fölösleges, sőt káros, minthogy a természet és természetfeletti szétválasztása a gyakorlati keresztény cselekvésben a földi valóságok és feladatok elhanyagolásához vezet.

A *natura pura* és a természetfeletti szétválasztása történelmietlen szemlélet. Ennek elvetése egyáltalán nem vezet a baianizmushoz vagy modernizmushoz, hanem éppen ellenkezőleg: az igazi keresztény hagyomány alapján a természet és a kegyelem helyes viszonyának felismeréséhez. A *Humani generis* (DS 3891) és egyes teológusok kritikái miatt H. de Lubac 1965-ben kiadott *Le Mystère du Surnaturel* c. könyvében átdolgozta, jobban kifejtette az 1946-os *Surnaturel* gondolatait, de továbbra is fenntartotta azt a véleményét, hogy a hipotézis mögött meghúzódó szemlélet felületes és megtévesztő, mivel nem biztosítja a természetfeletti igazi misztériumát. H. de Lubac 1979-ben *Petite catéchèse sur nature et grâce* c. kis könyvében újra foglalkozott a kérdéssel: most már a zsinati tanítás és a zsinat utáni viták tükrében adja elő kiegyensúlyozott felfogását, rámutatva olyan nézetekre,

amelyek viszont a természetfeletti rend lefokozásához vezetnek. (Pl. K. Rahnerrel együtt állást foglal Küng ellen, 121-123.)

K. Rahner H. de Lubac-kal egyetért az extrinszecizmus (a « két-emeletes ») felfogás elutasításában, bár kezdetben nem tartotta fölöslegesnek a « natura pura » hipotézisét. Bizonyos félreértésre kettőjük között az adott okot, hogy Rahner de Lubac nézetét eredetileg egy akkor névtelen szerző (később kiderült, hogy P. Delaye volt) német összefoglalása (*Orientierung*) alapján ismerte meg. Rahner említett cikkével — másodkézből vett információi miatt — talán hozzájárult a vita elmérgesedéséhez. De — amint későbbi írásaiból és H. de Lubac újabb reflexióiból is kitűnik — lényegében egyetértenek a természet és a kegyelem kapcsolatának értelmezésében, legalábbis, ha az adott, konkrét üdvrendről van szó. Rahner és de Lubac egyaránt elveti a *Potentia oboedientialis* ama értelmezését, amely ezt állítja: a természetben megvan a képesség a természetfelettire, vagy még szétfolyóbban: nincs ellentmondás a két rend között. (E kérdésről még lásd H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961.) H. de Lubac az ember természetfeletti célszerűségéről (*finalité surnaturelle*) beszél, K. Rahner pedig *természetfeletti egzisztenciálról*. (Az egész vitáról és a kérdés mai állásáról lásd: H. Mühlen, « Doctrine de la grâce », *Bilan de la théologie du XXe siècle,* II, 341-411.)

Rahner az « *übernatürliches Existential* » kifejezést Heidegger nyomán alkotta meg (W 79), bár a fogalmat lényegesen eltérő értelemben használja, amint ezt már az Existenzial (Heidegger) és az Ezistential (Rahner) írása is jelzi (lásd Lehmann megfigyelését: RG 32; vö. GG 132kk; LTK IV, 1001kk; III, 105-109, IV, 209kk; V,

122kk stb.) Heideggernél (*Sein und Zeit*) az *Existenzial* az emberi lény (*Dasein*) alapvető (ontológiai) struktúrájához tartozik: azokat az ontológiai összetevőket nevezi egzisztenciáloknak, amelyek az emberi lényt alkotják és amelyek révén az ember különbözik minden más létezőtől.

« A 'természetfeletti egzisztenciál' fogalmának tárgyilag a következő viszony szolgál alapul: az emberre már a megigazulás előtt is — amelyet a szentségi úton vagy anélkül kapott *kegyelem* idéz elő — mindig hat Isten általános üdvözítő akarata; az ember már eleve meg *van* váltva (= a megváltottság *állapotában* van), és feltétlen kötelessége törekedni a természetfeletti célra. Ez a 'szituáció', amely az ember szabad cselekvését megelőző átfogó és elkerülhetetlen adottsága (ontológiai meghatározottsága), amely, jóllehet kegyelemszerűen társul (*hinzutritt*) az emberi természethez (ezért *természetfeletti*), mindazonáltal a létezés reális rendjében ténylegesen sohasem hiányzik. Ezért egy ember ontológiailag és szubjektíve sohasem lehet közömbös természetfeletti rendeltetése iránt: akkor sem, ha a kegyelmet elutasította és ezért elveszett ember. — De az embert ugyanakkor — azáltal, hogy az emberiséghez tartozik — tartósan, elkerülhetetlenül és reálisan meghatározza az emberiség Istennel szembeni engedetlensége is, amelyet a teológiai hagyomány *eredendő bűnnek* nevez. Ezért az 'eredendő bűnt' is 'egzisztenciálnak' nevezhetjük, amelyet természetesen magában foglal és amelyen felülkerekedik az Isten kegyelmén alapuló, erősebb természetfeletti egzisztenciál. » (TK 117)

(2) *A fogalom további tisztázása*

Itt tehát nem arról van szó, hogy az ember, mint Istenre nyitott szellem (*potentia oboedientialis*) *követeli*

a természetfelettit. Másrészt: a konkrét üdvrendben, az ember tényleges természetfeletti rendeltetése következtében (ez ingyenes ajándék!) a természetfeletti egzisztenciál nem pusztán « ráadás » a természethez viszonyítva, hanem ontológiai meghatározója az emberi egzisztenciának. Az a tény, hogy az ember *feltétlenül* a kegyelem Istenéhez van rendelve (mégha a bűn miatt rendeltetése ellen cselekszik is, tehát vissza is utasítja az isteni hívást), állandóan meghatározza belső valóját, « minősíti » cselekvését, egzisztenciáját.

Nem elég tehát azt mondani — magyarázza Rahner Hans Urs von Balthasarral folytatott vitájában —, hogy az isteni kegyelem mint Isten üdvözítő jósága megelőzi az emberi természetet ilyen értelemben: *Isten eleve* azért teremti az embert, hogy isteni életében részesedjék; *ezen túl még* azt is állítanunk kell, hogy magában *a konkréten létező emberben* van valami 'konstitutív ontológiai jelleg'; más szóval: a felülről jövő ingyenességet ki kell egészíteni az alulról jövő ingyenességgel. (Mühlen, i. h. 393; vö. Rahner, I, 338 és H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* 310kk.)

Rahner későbbi publikációiban még világosabban leírta a természetfeletti egzisztenciált « felülről kiindulva », vagyis mint Isten egyetemes üdvözítő akaratának ontológiai hatását az emberben, amely eleve hatalmába kerít minden bűnt, hogy megvalósítsa a megigazulást. Ezen az alapon az ember *tartós* módon (ez az « aktuális kegyelem » mély jelentése!) Isten szerető gondoskodásának és kegyelmi ajándékozásának tárgya. A természetfeletti egzisztenciál így azonos a *megigazulás* kegyelmével, amely mindig *eleve adott* mint transzcendentális szituáció, még ha mindig nem is fogadja el azt az emberi szabadság. (Vö. H. Mühlen, i. h. 394; Rahner: LTK III, 1301; *Schriften* IV, 226kk és 250kk; VIII, 359kk; *Sacr. Mundi* I, 1248kk.)

H. Mühlen (*Bilan...* 394kk) nyomán megjegyezzük, hogy Rahner talán túlságosan a maréchali transzcendentális filozófia hatása alatt áll e ponton. Az újabb *perszonalista* filozófia (Marcel, Buber) integrálása segítségünkre lehet abban, hogy árnyaltabban beszéljünk a kegyelem misztériumáról, amely végeredményben a végtelen Te és a szeretet szabadságának horizontjában sejthető meg leginkább (vö. VI, 277-298: az Isten-szeretet és az emberszeretet kapcsolatáról). A problematika végső tisztázásakor Mühlen összeveti H. de Lubac, K. Rahner és a Barthtal dialogizáló H. U. von Balthasar nézeteit a « natura pura », ill. a természetfeletti kérdésével kapcsolatban. Barth (és más protestánsok) álláspontjával szemben a három katolikus teológus egyetért abban, hogy a « natura » fogalma a teológiában (miként a krisztológiában) csak *analóg* lehet. Mindhárom katolikus teológus hangsúlyozza, hogy csakis dialektikus módon lehet kifejezni a természet és a kegyelem *különbségét* és *egységét*. A világ reális (adott) rendje *de facto* a természet és a természetfeletti egysége: a kettőt *objektív módon* megkülönböztethetjük, mivel ténylegesen különbözők, de nem választhatjuk szét.

K. Rahner maga a *Herder Korrespondez*-nek adott fontos interjújában (1974-ben) így foglalta össze felfogását az emberi egzisztencia középpontjában jelenlevő és működő kegyelemről, illetve a természet és a természetfeletti viszonyáról:

« Abban a pillanatban, amikor az ember azt, amit keresztény nyelven kegyelemnek mondunk — ez pedig a következő: Isten, úgy ahogy önmagában van, közli magát az emberi lénnyel és azt önkiteljesedéséhez segíti (mintegy a kegyelem «hordja » az emberi egzisztenciát) — tehát abban a pillanatban, amikor a kegyelmet az ember konstitutív, transzcendentális módon szükséges alapstruktúrájává tesszük, természetes, hogy a kegyelem

és a teremtés, a természetes istenismeret és a kinyilatkoztatásteológia, a kegyelem és a természet viszonyát többé már nem lehet olyan egyszerűen additív és «emeletszerűen» érteni, mint azt — nem mondom, hogy a nagy skolasztika, ezt megvédik a szakemberek — a barokk kortól kezdve a legutóbbi évszázadokban az iskolás teológia tette. Nincs olyan emberi önkiteljesedés, amelyben ne működne — nem tudatos, nem reflektált módon — Isten önközlése, vagyis a kegyelem, tehát ahol ne játszana szerepet a kinyilatkoztatás egy mozzanata. Az ember számára, aki a kegyelmet mint egzisztenciája elkerülhetetlen egzisztenciálját 'birtokolja', teljesen lehetetlen józanul megkülönbözteni abban, amit reflektált módon magáról vagy világáról verbális módon kifejezésre juttat: mi a kinyilatkoztatás és mit lehet pusztán természetes istenismeretnek felfogni, mi abban a természetes és mi a kegyelem által felszabadított szabadság. Módszertanilag helyes megkülönböztetni a kinyilatkoztatást és a természetes metafizikát, a természetet és a kegyelmet, a természettörvényt és a természetfeletti erkölcsi törvényt, mivel a kegyelem ingyenes ajándék, de ezek másodlagos és viszonylagosan elhanyagolható megkülönböztetések.» (HK 28,85)

Mindezeket az előzőleg elmondottak alapján kell értenünk. Arra a vádra még visszatérünk, hogy Rahner a keresztény sajátosságot «lefokozza», tehát egysíkú humanizmushoz vezet «antropológiai» fordulata. Láttuk, hogy Rahnernél a transzcendentális reflexió csak a dialektikus gondolkodás *egy mozzanata*: csak módszertanilag teszi «zárójelbe» a tényleges történelmi kinyilatkozatást és az adott üdvrendet; ezt a zárójelet rögtön fel is oldja a reflexió további menetében. Amit az előbb mondott, az a jelenlegi, Jézus Krisztusban megvalósuló *tényleges üdvrendre* vonatkozik. És ebből a szempontból ugyanezt tanítja a Zsinat (LG 16; GS 22).

Rahner most ismertetett felfogásának alapja a nála központi eszme, Isten önközlése. Szemében a *kegyelem* elsősorban Isten önközlése a legszorosabb értelemben, a maga szentháromságos valóságában (GG 139-142). Ezzel Rahner nem akarja tagadni vagy elhomályosítani a « teremtett kegyelem » elemét, amely a teremtetlen kegyelem kihatása. De nem akar tudni egy *Istentől különböző teremtett kegyelemről,* mert hiszen minden Istentől teremtett tőle különböző, és lényegileg a teremtményi, nem isteni létmódhoz tartozik. (W 97) « Isten nem csupán *valamilyen* üdvös szeretettel és közelséggel ajándékozza meg az embert, nem csupán valamilyen üdvös jelenléttel tünteti ki (mint ahogy ez létszerűen szükségképpen benne van már a Teremtő és a még bűntelen teremtmény viszonyának elvont fogalmában is), hanem magának a saját természetének részesévé teszi, a valóságos Fiú társörökösévé fogadja, Isten örök életére hívja meg, Isten közvetlen színelátásában, tehát saját életében részesíti. (. . .) A '*kegyelem*' (a *megigazulás* kegyelme) mint szigorúan természetfeletti kegyelem elsődlegesen nem más, mint maga a tulajdon lényegét közlő Isten: a teremtetlen kegyelem. Ezzel elvileg minden tekintetben kizártuk a kegyelem dologi és tárgyszerű felfogását, amely a kegyelmet az ember autonóm rendelkezésére bocsátaná. A tridenti zsinatnak a 'lélekhez tapadó' kegyelemről szóló tanítása (DS 1520 és köv. 1561) nem cáfolja ezt, sőt, ennek előterjesztésénél még csak nem is gondoltak a teremtett és teremtetlen kegyelem megkülönböztetésének problémájára (a teremtetlen kegyelemről is szó esik: DS 1528 és köv. 1677 és köv.); e tanítás csak azt az igazságot akarja kimondani, hogy a valóságos újjászületés által történő megigazulás nem más, mint egy új teremtménynek, valóban Isten Lelkétől lakott templomnak, oly embernek a megalkotása, aki Isten Lelkétől felkenten és megpecsételten született, és hogy

az ilyen igaz embert nem csupán úgy 'tekinti' Isten, 'mintha' jogi értelemben igaz volna, hanem az ilyen ember valóban *az is* (DS 1528 és köv. 1561). Éppen a 'teremtetlen' kegyelem fogalma fejezi ki azt, hogy Isten önközlése valóban újjáteremti *magát az embert önmagában,* hogy tehát ebben az értelemben van 'teremtett' és 'akcidentális' kegyelem. » (TK 373, 375-376)

Világos tehát, hogy Isten önközlése az embernek 'teremtett' következményt is kivált az emberben, ezzel azonban nem szűnik meg Isten önközlése (teremtetlen valóság) lenni; mindaz ugyanis, amit Isten önközlése által eszközöl, azt « formális okság » révén fejti ki. Rahner « *quasi-formális* okságról » is beszél: ez azt jelenti, hogy Isten önközlését nem szabad a *causa efficiens* módjára elgondolni, hanem úgy, hogy valami konstitutív principium másikká lesz, anélkül, hogy megszűnne önmaga lenni. Ez az « okság » végső eredményben Isten abszolút kiváltsága, mert egyedül Isten abszolút léte képes nemcsak — egyszerre — az önmagától különbözővé válni, anélkül, hogy különbség jönne létre, hanem önmagát mint önmagát közölni is, anélkül, hogy ebben a közlésben elveszítené önmagát (GG 127).

b) *Az ember a kezdet és a vég között*

Jóllehet itt már a természetfeletti rendben mozgunk, nem feledhetjük azt, amit filozófiai antropológiájában Szent Tamás és Maréchal, illetve részben Heidegger nyomán Rahner az ember ontológiai struktúrájáról kifejtett. Eicher (*Die anthropologische Wende*) hosszú kritikai elemzései után könyve IV. részében felvázolja a rahneri filozófiai antropológia kapcsolódási pontjait az egyes teológiai témákkal. E fejezet élén megállapítja: « Karl Rahner nem szorítkozik gondolkodásában arra, hogy az emberi lét sajátos jelenségeiből kihámozza az ember ontológiai alapstruktúráját: éppen az ontológiai

nézőpontból kiindulva kereste azt, hogy az embert sokrétű egzisztenciális vonatkozásában — a biológiai létezőkkel, a társadalommal az állami és a vallási intézményekkel való összefonódásában — új módon és gyökeresebben megértse. Akár a személy szabad magatartásáról, a saját halálához való viszonyáról van szó, akár a hominizáció problémájáról vagy az emberi történetiségről, a filozófiai elemzéseket mindig kettős szempont kíséri: az emberi törekvéseket és életviteleket (önkiteljesedési mozzanatokat) az ember ontológiai lényegébe ágyazza, és az a szándék vezeti, hogy az emberi *vonatkozások* teljes valóságát azok kimeríthetetlen gazdagságában karolja át. Mégis, ellentétben az egzisztenciális és strukturális antropológiával, Rahner még itt sem keresi azt, hogy az embert életvonatkozásainak szövevényéből értse meg, hanem megfordítva: személyes és természetes vonatkozásait az ember kidolgozott alapstruktúrájából kiindulva tekinti » (Eicher 337). Ebben áll Rahner ontológiailag megalapozott antropológiájának eredetisége pl. K. Barth dogmatikai antropológiájával szemben, amely lényegében a jelenlegi és történeti ember képét veszi alapul. Ugyanakkor Eicher hozzáfűzi (338): Saját törekvése, ti. hogy Rahner antropológiáját a filozófiai síkon mutassa be, hiányos, hiszen Rahner későbbi életművének egész iránya és gondolatvilága *teológiai* jellegű; éspedig nemcsak a teológiában *csúcsosodik ki,* hanem egész filozófiai alapvetése is csak *teológiai* (és ettől függően etikai) összefüggésében érthető teljesen. Így mondhatnánk: antropológiájának végső jelentése Krisztus fényében tárul fel.

(1) *Az ember teremtése és az eredendő bűn*

Isten szabadon hozta létre a mindenséget és benne az embert: minden Isten *teremtő* tette folytán *létezik*

és minden pillanatban *létében Tőle függ* (DS 3025; vö. 790 és 3003); és *éppen mivel* tőle függ a teremtés, azért *valóban önállóan* létezik (TK 719). « Dieu fait *se faire* les choses » (Teilhard de Chardin).

A *protológia* (a kezdetek teológiája, az *eszkatológia* mintájára, amely a végső dolgokkal foglalkozik) az ember jelenlegi üdvhelyzetének értelmezéséből következtet vissza a kezdetre, « illetve az üdvösség hiányának jelen helyzetéből arra, hogy milyennek kellett lennie a kezdetnek ahhoz, hogy a jelent meg lehessen érteni az őt megalapozó múltból » (TK 601). Anélkül, hogy most a teremtéstörténet értelmezésével részletesebben foglalkoznánk, egészen jelzésszerűen felsoroljuk Rahner elgondolását, amely természetesen mindig az Egyház által előadott hitigazságok távlatában mozog. Nem szólunk most a teremtés és a fejlődés kapcsolatáról: Rahner a tudomány által gyakorlatilag elfogadott evolúcionizmust (fejlődéselméletet) vallva magyarázza meg Isten teremtő tevékenységét, amely — mint sajátos transzcendens okság (létet, több létet adó tett) — e felfelé fejlődés végső alapja: az öntranszcendencia vagy önfelülmúlás tényében fejeződik ki. (Erről bővebben Weissmahr, TKK II/1, 79kk.)

Rahner *az ember teremtésére* (*eredetére*) vonatkozó egyházi tanítást így értelmezi: « 1) Az ember olyan szubsztanciális egység, amelyben az egység ontológiai értelemben megelőzi lényegi mibenlétének igazi és valódi, redukálhatatlan pluralitását; az ember egységes eredetében, mibenlétében és végleges rendeltetésében (DS 502, 900 és köv. 1440 és köv. 2828, 3221 és köv. 3224). Ez azt jelenti, hogy minden olyan állítás, amely az ember valamely részére vonatkozik, tartalmaz valamilyen állítást az ember egészéről is. — 2) Az emberben mégis több, egymásra visszavezethetetlen valóság van. Amit az emberben szellemi léleknek nevezünk, az nem

puszta jelenségformája anyagiságának és testiségének (DS 1440 és köv. 3022, 3220 és köv. 3896) és megfordítva. — 3) Az embernek szellemi, egyszerű, szubsztanciális lelke van, ez a lélek az egész lényének sajátos, lényegét meghatározó, konstitutív eleme, és lényegileg különbözik az anyagtól anélkül, hogy ez által az *egy* ember egysége csorbát szenvedne; ezért a lelket csak az az aktus hozhatja létre, amelyet teremtésnek nevezünk — mivel különbözik a már meglévőből és adottból egyszerű kombináció útján történő alkotástól —, ez az aktus tehát feltételezi azt a teljesen független hatalmat, amelyet Istennek nevezünk. De Istennek ezt a teremtő impulzusát — mivel *egységes,* szellemi és anyagi lényt eredményez — ebben a működésében az anyagi lét öntranszcendenciájaként értelmezhetjük. Azaz: ahol egy olyan, lényegileg új lény keletkezik, mint az ember, ott Isten 'teremtő beavatkozásának' fogalmát alkalmazzuk (megkülönböztetésül attól a tartós alapítástól, amellyel Isten egyáltalán fenntartja a világ anyagát). De ezt a 'teremtő beavatkozást' nem kell kívülről történő beavatkozásnak tekinteni, amely valami újat tesz hozzá az adott létezőhöz, amely eközben tisztán passzívan viselkedik, hanem úgy foghatjuk fel, hogy ez a beavatkozás előidézi valami új — mondjuk, a 'szellemi' lélek — evilági eredetének öntranszcendenciáját, mivel közvetlenül e lényege szerinti újat szándékolja... — 4) Mivel az ember, ontológiai pluralitásában, testi és anyagi lény, oksági összefüggésben van az anyagi világ egészével. Ezt az Egyház nem csak *nem* vitatja, hanem *pozitíve* tanítja is (DS 800, 3002; Ter 2, 7; 3, 19). » (TK 162-163).

Az Egyház a mérsékelt evolucionizmust nem ítéli el, de őrködik afelett, hogy bizonyos tudományos elméletekből kiindulva ne tanítsanak a teológusok a kinyilatkoztatott igazságnak ellentmondó tételeket. A mi esetünkben a szellemi lélek 'közvetlen' teremtésén kívül az

eredendő bűn (monogenizmus), illetve a halál és a feltámadás teológiáját érinti a probléma. (Ez utóbbiakról a következő paragrafusban szólunk.)

Az *eredendő bűn* lényegében az az *állapot,* « szituáció », amelybe minden ember beleszületik, amelyiben ez az állapot « Ádám » ősbűne által keletkezett. Ősbűn: az első embereknek az a szabad döntése, hogy elfordulnak Istentől (Róm 5; DS 800); ennek következtében veszítette el « Ádám » a szentséget, az igazságot és a haláltól való mentességet (DS 370 és köv. 399 és köv. 1511, 3514). Az *ősbűn* tehát Ádám személyes bűne, ellentétben Ádám utódainak *eredendő* bűnével, amely csak analóg értelemben nevezhető bűnnek, hiszen itt nincs szó személyes felelősségről (DS 780, 1006).

A *monogenizmus* azt tanítja, hogy az egész élő emberiség biológiailag egyetlen emberpártól származik (szám szerint). Ezzel szemben a poligenizmus azt vallja, hogy az átmenet az állatvilágtól az emberhez az evolúció során egy és ugyanazon állatfajnál több esetben is bekövetkezett. Tudjuk, hogy XII. Piusz 1950-ben kiadott *Humani generis* kezdetű körlevelében elutasítja a poligenizmust, *mivel és amennyiben* nem világos, hogyan egyeztethető össze az eredendő bűn egyházi dogmájával (DS 3897). Rahner ezzel kapcsolatban megállapítja: « időközben a katolikus teológia fejlődése annyira előrehaladt, hogy kezd világossá válni, hogyan egyeztethető össze a poligenizmussal az áteredő bűn dogmája. A teológiának nem kell természettudományos érveket előterjesztenie. Ha a természettudomány előadja a poligenizmus hipotézisét, akkor a teológia ezzel kapcsolatban a következőket mondhatja: — a) Az emberiség a biológiai monogenizmus feltételezése nélkül is igazi egység, mert az egy Istentől származik, akinek *egy* terve van az emberiség törté-

nelmére vonatkozólag és akinek üdvözítő akarata egyetemes akarat. (. . .) — b) Ebben az egységben és ezen egység által minden egyes ember konkrét üdvhelyzetére hatással van valamennyi ember összes személyes döntése, amelyek nem maradnak meg az egyes emberek belső világában, hanem az egy emberiségnek és kölcsönös érintkezésének létterébe épülnek be. — c) Ennek az egyetlen « szituációnak » a történelme során szükségképpen kellett, hogy legyen egy átmeneti szakasz a még egészen ártatlan emberiségtől ahhoz az emberiséghez, amelynek szituációját már a bűn is meghatározza. Minthogy *minden* ember rászorul a megváltásra, ezért ennek az átmenetnek már az emberi történelem kezdetén be kellett következnie. (. . .) — d) Az eredendő bűn tanában az is benne van, hogy Isten nem azért adja meg a megszentelő kegyelmet az egyes embernek, mert hozzátartozik ehhez az emberiséghez, hanem csakis azért, mert Jézus Krisztusra van vonatkoztatva. (. . .) — e) Ennek a bűn által kezdettől fogva meghatározott léthelyzetnek a kialakulása szempontjából közömbös, hogy *egy* embernek az akarata vagy több embernek a bűne idézte-e elő, annál is inkább, mivel nem a kezdetben elkövetett bűn*tett* öröklődik, és Isten nem ezt rója fel az utódoknak. » (TK 508-510; vö. I, 253kk; GG 113kk.)

Az *eredendő bűn* tehát azt jelenti, hogy az ősbűn által keletkezett « szituáció » miatt az ember olyan bűnös és gyötrelmes helyzetbe kerül, amely belső lényegét érinti, jóllehet az ősbűn tettéért ő maga nem felelős személyesen. Isten a Jézus Krisztus által adott kegyelmet (pneumát) — a kinyilatkoztatás szerint — feltételhez szabta: az első emberek próbatételétől tette függővé. « Az embereket mint olyan embereket, akik leszármazási-történelmi kapcsolatban állnak az emberiség kezdetével,

nem illeti meg az isteni pneuma. Az emberek « öröklik » az áteredő bűnt. A pneumának ez a nem szükségszerű hiánya az ember sajátos, benső állapota (valamilyen fajta negatív egzisztenciál). Mivel a pneuma az *egész* ember üdvösségét jelenti, a pneuma hiánya a halál legyőzésére képes dinamikának a hiánya (a *halál* az eredendő bűn következménye és megnyilvánulása). Bár az ember, a katolikus tanítás szerint, az eredendő bűn állapotában is az marad, amivé 'természete' teszi (DS 1955), mégis érezheti magát 'sérültnek' és érezheti úgy, hogy természetes képességei meggyengültek (DS 1511), ha azokkal az 'igényekkel' méri magát, amelyek a természetfeletti egzisztenciál következtében vannak meg benne: ez ugyanis arra rendeli az embert, hogy a kegyelem és annak (esetleg nem is reflektált) tapasztalata által magának Istennek az életében vegyen részt » (TK 172-173).

Az ember üdvhelyzetét tehát nemcsak Isten egyetemes üdvözítő akarata határozza meg (természetfeletti egzisztenciál), hanem az a negatív egzisztenciál is, amelyet az ősbűn következtében az eredendő « bűn » teremt. Az ember Istennel szembeni szabad döntésében határoz: személyes tettével (hit és szeretet) szabadon beleegyezhet abba, hogy megváltott ember legyen (= elfogadja a kegyelmet), avagy visszautasítja Isten szeretetét, és így mintegy « ratifikálja », jóváhagyja az ősbűnt.

(2) *Szempontok a halál teológiájához*

A megváltottak teológiai antropológiája keretében beszélnünk kell a *halál teológiájáról* (lásd Rahner vázlatát egy új, « egzisztenciális » dogmatikához, amelyet részben H.U. von Balthasarral dolgozott ki: I, 9-47). Rahner Heideggertől vett át bizonyos nézeteket az emberre mint halálra szánt lényre (*Sein-zum-Tode*) vonatkozóan (vö. Heideggerről szóló cikkét: *Rech. de Sc. Relig.*, XXX

[1940], 152kk). A német filozófus hatása főleg a halálteológiával kapcsolatos megfontolásaiban érezhető. A következőkben röviden összefoglalom a *Vigilia* 1972/11. számában megjelent tanulmányomat: « A halál teológiája K. Rahnernél » (= *Párbeszéd a hitről,* 98-114). T = Rahner, *Zur Theologie des Todes* (*Quaest. disp.,* Herder, 1958).

« Ha az ember megnézi a halál teológiájára vonatkozó bibliográfiákat, meglepődve tapasztalja, hogy milyen kevés, vagy hogy teljesen hiányzik a dogmatikai reflexió ezzel a témával kapcsolatban. Költők és filozófusok reflektálnak a halál misztériumára. De a mai teológiában legfeljebb csak hidegen megállapítják, hogy a halál az eredeti bűn büntetése. És 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. » (I, 20-21) Rahner ezt az 50-es évek elején állapítja meg említett dogmatika-vázlata bevezetésében. A helyzet azóta némileg megváltozott. R. Troisfontaines, L. Boros a 60-as évek elején továbbvitte Rahner gondolatait; később pedig főleg Krisztus hálála (szótériológia) ill. az ún. « keresztteológia » kérdéskörében számos tanulmány foglalkozott a szenvedés és a halál teológiai szempontjaival. (Lásd: M. Flick-Z. Alszeghy, *Il mistero della croce,* Brescia, 1978.) Rahner 1970-es előadásában újra összefoglalta gondolatait, hivatkozva pl. többek között Boros László nézeteire is (X, 181-199; vö. XIII, 269-304.)

Rahner előbb meghatározza az emberi halál igazi természetét, majd pedig a történelem — az üdvösségtörténet — keretében vizsgálja a meghalás jelenségét és tettét, megmutatva, hogy a meghalás lehet a legfőbb *tett,* a szabad teremtmény végső döntése, a szerető engedelmesség legfőbb kifejezése. Jézus halála (és a vértanúké) a bizonyság erre.

A halál (meghalás) olyan esemény, amely az *egész embert* érinti, tehát az embert mint természetet és mint személyt. « Mivel a biológia 'voltaképpen' nem tudja, miért hal meg minden többsejtű élőlény, kiváltképpen az ember, ezért a halál vitathatatlan *általánosságának* egyetlen megokolása a hit magyarázata, amely a halált az emberiség erkölcsi katasztrófájából vezeti le (Róm 5). » (TK 247-248)

A) Rahner *a halál lényegének formális leírásában* bírálja és kiegészíti a két hagyományos meghatározást: a) a halál a test és a lélek különválása; b) a halál a « status viatoris » (vándorállapot) vége. Az első meghatározás bírálatában radikalizálja a test és a lélek szubsztanciális egységéről alkotott tomista tanítást (T, 21); a másodiknál pedig azt hangsúlyozza, hogy a meghalás «személyes tett » is, az *én halálom* személyiségem beteljesedése, egész életem és sorsom végleges összefoglalása lehet, ugyanakkor szenvedés is: biológiai szakadás, mely megfoszt minden hatalmamtól. A halál (meghalás) tehát lehet a bűn büntetése és kifejeződése, és lehet a bűn csúcspontja is: halálos bűn a szó legigazibb értelmében (elszakadás az élő Istentől), ugyanakkor — mint Krisztusban való halál — lehet a szeretet és az engedelmesség teljes kifejezése. Lássuk most mindezt részletesebben.

a) *A test és a lélek szétválása?* — A hagyományos leírás (nem teológiai definíció) kifejezetten nem található a Szentírásban (bár bizonyos helyeket így értelmeztek). Rahner megengedi, hogy van részigazság a leírásban. Csakugyan, az ember « életelve », a « lélek » egészen új vontakozásba kerül a halál révén azzal, amit földi élete során « testnek » neveztünk. A lélek többé már nem ad formát, önálló strukturát a testnek, tehát a test nem él többé; ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a lélek különválik a testtől. A kérdéses leírás

kifejezi a katolikus tanításnak azt az igazságát is, hogy a szellemi lélek nem tűnik el (semmisül meg) a testi struktúra felbomlásával, hanem továbbra is fennmarad a létben, jóllehet létmódja, a mindenséghez való viszonya egészen más lesz.

De ez a leírás elégtelen — folytatja Rahner —, mert nem fejezi ki azt, ami sajátosan emberi az ember halálában. Nem emeli ki azt az alapvető igazságot, hogy a « meghalás » az egész embert érinti, tehát a személyt is, minthogy az emberi halál nem csupán egy biológiai lény vége, hanem a *Dasein* (szellemi létező) végső aktusa. A halálban nemcsak valami « történik » a lélekkel (= a lélek « elválik » a testtől, de ez amolyan « járulékos » esemény . . .), az ember nem csupán « elszenvedi » a halált, hanem maga cselekszik, a meghalás *aktusával* véglegesen meghatározza létét.

Rahner még hozzáfűzi: a most bírált leírás (« a lélek elválik a testtől ») azért is elégtelen, mert szétfolyó, mert jelentése nem pontosan meghatározott. Csakugyan többféleképpen értelmezték. Vajon a lélek az « elváláskor » teljesen elszakad az anyagi világtól (az univerzumtól), amelyhez csak a test kapcsolta, tehát ezentúl a kozmoszhoz semmi kapcsolat sem fűzi; avagy — éppen ellenkezőleg — a tér-idő korlátaitól megszabadulva mélyebb és egyetemesebb kapcsolat fűzi a kozmoszhoz? (Rahner szójátékával: *a*-kosmisch — *all*-kosmisch.) Rahner — radikalizálva a test-lélek szubsztanciális egységéről szóló skolasztikus tanítást —, azt bizonyítja, hogy a második alternatíva a helyes (Vö. T, 19-21).

Lássuk most röviden azokat a teológiai érveket, amelyekkel Szerzőnk alátámasztja ezt a hipotézisét (T, 22-26):

1) A Szentírásra támaszkodó újabb teológia kimutathatná, hogy az *angyalok* — egzisztenciális döntésük

révén — befolyást gyakorolnak erre a világra, az egész kozmoszhoz oksági kapcsolat fűzi őket. Más szóval: az angyalok az ember környezetéhez (*Umwelt*) tartoznak. Jóllehet, vagy inkább: mivel nincs testük, az emberiség kozmikus környezetét képezik, ők a világ « Fejedelemségei » (Vö. Kol 1,16; 2,10; 2,15; Ef 1,22; 3,10; Gal 4,3; 1 Pét 3,22 . . .), vagyis: ők a világ princípiumai, « ősalapjai » (*Urgründe*). Ha tehát a szellemi lények ilyen kapcsolatban vannak a kozmosszal, teológiai szempontból nem elképzelhetetlen, hogy az ember szellemi princípiuma is teljesen megnyílik a halálban a kozmosz felé, egyetemes vonatkozásba kerül a világmindenséggel.

2) Ha elfogadjuk ezt a hipotézist, jobban megértjük a *tisztítótűzről* szóló egyházi tanítást is. Minthogy a tomista felfogás szerint a bocsánatos bűnök lehetőségének alapfeltétele a testben való létezés (az ember szabadságát a test korlátozza, ezért lehetnek olyan aktusai is, amelyekkel nem dönt véglegesen örök sorsáról), lehetséges az, hogy a bocsánatos bűnök büntetése is egy bizonyos « testi mivolthoz » van kötve, jóllehet ennek különböznie kell a földi élet korporalitásától (Vö. LTK, IV, 51-55).

3) A harmadik érv a *test feltámadásának* dogmájával kapcsolatos. Rahner itt hangsúlyozza a keresztény antropológia egyik alaptételét (szemben a neoplatonizmussall): a lélek és a test szubtanciális egységét következetesen állítanunk kell, akkor is, ha a feltámadásról van szó. Ha a halál csupán a léleknek a testtől való szabadulása lenne (a neoplatonizmus hatására a keresztények is sokszor csak így látják a halált: a lélek megszabadul a test börtönéből . . .), és ha ez lenne az ember által óhajtott végső cél (minthogy a meghalás nemcsak passzivitás, hanem tett is!), nem igen látja az ember, miként vágyakozhatnánk

még a világ végén bekövetkező feltámadásra, menynyiben jelentene a lélek számára beteljesedést a test feltámadása. Ellenkezőleg: ha elfogadjuk a fenti hipotézist, akkor jól megértjük a test feltámadásának jelenségét, amelyről Szent Pál is beszél az első korintusi levél 15. fejezetében. A feltámadott test a megdicsőült személy egyetemességének tiszta kifejezése (*Ausdruck*) lesz, vagyis annak a pánkozmikus viszonynak a megnyilatkozása, amelyet a lélek a halálban elért. (Rahner később visszatér még a kérdésre, amikor Krisztusnak az alvilágba való alászállását értelmezi. — T, 59-61.)

b) A halált formális (nem egzisztenciális) szempontból még úgy is szokták tekinteni, *mint a « status viatoris », a vándorállapot végét.* — Ez a szemlélet azt akarja mondani, hogy a testi halál után az ember már többé nem dönt, érdemszerző cselekedeteket nem végezhet, tehát a halál pillanatában egyszer s mindenkorra megpecsételi örök sorsát (Vö. Jn 9,4; Lk 16,26; 2Kor 5,10; Denz 457, 464, 493a, 530 skk, 693). Ez a felfogás tehát már a *személy* halálát tekinti. A katolikus tanítás ezzel az állítással nem akarja kizárni azt, hogy az ember a halál után valamiképpen « fejlődik », tehát nem akarja azt a benyomást kelteni, hogy a halál utáni létünk Isten közelében valamiféle « halálos » merevség, mozdulatlanság lesz. Hiszen már maga a tisztítótűz tana is feltételez egy bizonyos « mozgást », « fejlődést »; továbbá a jövendő feltámadásba vetett hit és a világ végső átalakulásának várása is magába zárja a « változás » gondolatát, még ha az a túlvilági « fejlődés » lényegesen különbözik is az evilágitól. A « status viatoris vége » kijelentés lényegében ki akarja emelni azt, hogy az ember a halálban véglegesen dönt örök sorsáról, tehát hangsúlyozza, hogy ez az élet igen komoly, hogy történetünk vissza-

fordíthatatlan. Az emberi történés nem « örök visszatérés », hanem igazi történelem, amelyet a teremtő szabadság alkot, amely a Kezdet és a Vég között feszül.

A világgal együtt teremtett idő az ember szabad tevékenysége révén lesz történelem (*Geschichte*). Ez a történés a világ végén az Isten örökkévalóságába torkollik, de nem lesz « halálos » mozdulatlanság, hanem létteljesség, mert az Istenben beteljesül. A világ teremtésétől a parúziáig nyúló történelem lényegében üdvtörténet (*Heilsgeschichte*), hiszen Isten örök üdvözítő terve irányítja. Az ember története a születéstől a halálig ebbe az üdvtörténetbe ágyazódik be. A halálban az ember megpecsételi, összefoglalja földi sorsát: halála nem puszta átmenet ebből a világból a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete, ha ugyan beszélhetünk « kezdetről » az örökkévalósággal kapcsolatban.

E ponthoz érkezve Rahner felvet egy kérdést, amelyre különbözőképpen válaszolnak a katolikus teológusok. A halál jelentése ettől a választól függ, ezért érdemes itt elidőznünk. A kérdés így hangzik: vajon az emberi személy végleges önmeghatározása szükségszerűen benne foglaltatik a meghalás aktusában, vagy pedig csupán Isten szabad döntése kapcsolja a halálhoz, de önmagában ez az aktus nem von magával ilyen végleges önmeghatározást? Vagy még konkrétabban: vajon Isten azért tekinti a halál aktusát ítéletnek, mert az ember ezzel a tettel véglegesen meghatározza önmagát; avagy: az ítélet de facto azért követi a halált, mert Isten így akarja? E második esetben Isten ítélete nem lenne immanens, a halál aktusában benne foglalt, hanem Isten egyszerűen a halál után véglegesen rögzítené az ember örök sorsát. A most felvetett probléma egy másik teológiai kérdéshez kapcsolódik: vajon Isten azért veti el az embert az ítéletkor, mivel már az ember véglegesen elvetette őt a

halál aktusában; avagy: az ember nem tud, nem akar elvetettségéből visszatérni Istenhez, mert Isten véglegesen elvetette őt?

Rahner Damaszkuszi Szent János és Szent Tamás nyomán azt vallja, hogy az ember végleges döntése a meghalás aktusában magában benne foglaltatik, tehát a halál aktusa maga a szellemi lény végső önmeghatározása (T, 29). Csakugyan, mivel az ember szellemi, tehát nemcsak biológiai lény, hanem személy, halála sem csupán biológiai « esemény », nem olyan « incidens », amelyet csak elvisel, hanem a személy önmeghatározó tette: a legfőbb tett, amellyel az ember összefoglalja egész életét és véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene (T, 29-30 és 76-77).

Rahner perspektívájában tehát a halál úgy tekinthető, mint Isten igazságosságának és irgalmának végső hívása, — az utolsó esély az ember számára, hogy IGEN-t mondjon a Szeretetnek.

B) Miután megvizsgálta a halált formális szempontból, Rahner *az üdvösségtörténet távlatába állítja a misztériumot*; a halál mint Ádám bűnének következménye, Krisztus halála és a keresztény halála « Krisztusban ».

a) *A halál: Ádám bűnének következménye.* Tapasztalatból tudjuk, hogy minden ember halandó. De a halál egyetemes szükségszerűsége a hivő számára nem valami indukció eredménye, hanem a hit állítása. A keresztény tudja, hogy minden embernek meg kell halnia, mert tudja (hiszi), hogy *miért* kell az embernek meghalnia. *A bűn miatt* vagyunk alávetve a halál törvényének: a halál az eredeti bűn büntetése és azoknak a személyes bűnöknek a kifejezése, amelyekkel ratifikáljuk, jóváhagyjuk (magunkévá tesszük) Ádám bűnét (T, 15-17).

A Szentírás szerint (Róm 5,12 skk; 6,23; Bölcs 2,24; Gen 3,17 és 19) a halál Ádám vétke következ-

tében lépett a világba. A meghalás szükségessége tehát egy « történeti » tény következménye (és nem csupán az ember végességéből következik). A halál büntetés: kizárás abból a kiváltságos (bukás előtti) állapotból, ahol az élet vége az ember beteljesedése lehetett volna (Vö. T, 33, 40, 44-45).

A halál tehát nem « természetes » olyan értelemben, ahogy ezt egyes materialisták vagy idealisták (panteisták) veszik, hanem valóságos katasztrófa: erkölcsi katasztrófa következménye. Nem beteljesedés, hanem szakadás, « elidegenedés »: annak a « halálos » bűnnek (*Todsünde*) a kifejezése lehet, amellyel az ember eltávolodik Istentől, elszakítja magát az élő Istentől. A fizikai halálban tehát a lélek halála « ölt testet » és a földi halál az örök halált jelzi előre [(Vö. Róm. 1,32; 7,9-10; 8,13 stb; Jak 1,15 és Szent János) (T, 46-37)].

Rahner kiemeli azt is, hogy a katolikus teológia nem tekinti a halált kizárólag a bűn büntetésének és kifejezésének, hiszen — ez a közös emberi természetből következik — van minden halálban egy közös, egyetemes, « természetes » elem is (*naturales Wesensstück*). Hogy mindjárt elejét vegye a protestáns ellenvetésnek, Rahner rögtön hozzáfűzi: a katolikus teológus nem akarja « semlegesíteni » a halált, tehát nem akarja tagadni a meghalás személyes és természetfeletti vonatkozását: hiszen XY (a konkrét ember) halála mindig morális állásfoglalás, tehát az üdvösség vagy a kárhozat eseménye, minthogy (ezt fentebb láttuk) az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene.

Mi tehát a közös vonás (« természetes elem ») minden meghalásban? Nem más, mint a tapasztalati halál (a konkrét emberek halálának) « lefátyolozottsága » (*Verhülltheit*): az a tény, hogy a konkrét esetekben

sohasem tudhatjuk biztosan, vajon ennek az embernek a meghalás üdvössége avagy kárhozata lett-e? Azt tudjuk, hogy az ember a halál után is tovább létezik (*den Tod überdauert*), de azt nem tudjuk, hogy hogyan folytatja létét: hogy Istenben megtalálta-e a létteljességet, avagy a végső « elidegenedés », az Istentől való elszakadás következményeként önmaga létüresség ébe zuhant.

b) *Krisztus halála és a keresztény halála « Krisztusban »*. A hivő számára a halál nem csupán a bűn büntetése és kifejezése, hanem lehet a Megváltásban (Krisztus halálában) való részesedés « szentsége » is: « halál Krisztusban ».

Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve. A megtestesült Ige teljesen magára vette az emberi állapotot, halandó sorsunkat. Krisztus halála igazi emberi halál volt. (Ezzel persze nem akarjuk azt mondani, hogy Krisztus halála minden szempontból hasonló volt a miénkhez, hiszen Ő az Isten Fia volt.) Amit az emberi halállal kapcsolatban elmondottunk (a halál lényegéről van szó), az — *mutatis mutandis* — áll Krisztus halálára is. Tehát Krisztus sem csupán elszenvedi a halált, hanem számára is ez *a legfőbb tett,* egész életét és küldetését összefoglaló, megpecsételő aktus.

Ezen a ponton Rahner bírálja a Krisztus megváltó művével, az elégtétellel kapcsolatos hagyományos teóriát (T, 53-61). Nem részletezzük itt ezt a kitérést. Jegyezzük meg csupán azt, hogy Rahner igazolni akarja, miért éppen Krisztus *halála* váltott meg minket. (A hagyományos felfogás szerint az Istenember, személyi méltósága következtében, bármelyik erkölcsi tettével megválthatott volna bennünket.) Rahner nem azt a kérdést teszi fel: ki váltott meg minket, hanem arra irányítja figyelmét, hogy mit tett a Megváltó értünk. Természetesen az első kér-

dést sem tehetjük zárójelbe; de — hangsúlyozza Rahner — ha jól megértettük ezt a második kérdést, akkor belátjuk azt is, hogy egyedül Isten tehette azt, amit Krisztus tett értünk a halálban (Vö. I, 215-216; IV. 157-172).

Szemléljük tehát Krisztus keresztjét. Ez a szemlélődés új fényt vet az emberi halál jelentésére is. Minthogy a bűnös képtelen önmagát megszabadítani (a bűnös önelégültségének « pokoli köréből » képtelen kitörni, minthogy nem fogadja el, hogy szüksége van a megváltásra), Isten irgalmas szeretete szükséges szabadulásához (Vö. Ef 2,4-8). Az Istennel való kiengesztelődést az emberré lett Isten Fia, a mi Urunk Jézus Krisztus vitte végbe, aki « . . . kiüresítette önmagát . . . engedelmes lett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig » (Fil 2,6-8). Minthogy a testté lett Ige teljesen vállalta az emberi állapotot (beleértve a bűn következményeit is), tökéletes választ adott az isteni hívásra, amikor a halálban kimondta a teljes IGEN-t. « Isten Fia, Jézus Krisztus ugyanis . . . nem volt majd Igen, majd Nem, hanem az Igen valósult meg benne. Ezért hangzik föl általa az ajkunkon az Amen Isten dicsőségére » (2 Kor 1,19-22). Az emberiség Feje a halálig menő engedelmessége által megfordítja Ádám bűnét, « megtéríti » Istenhez a Tőle elfordult emberiséget: megváltoztatja az emberi állapotot — *in melius*. (Ez a változás a feltámadásban lesz nyilvánvaló.) Ezért mondhatjuk, hogy Krisztus halála a mi megváltásunk.

Krisztus halála tehát annak a szerető engedelmességnek tökéletes kifejezése, amely a teremtmény igazi magatartása: a teljes ráhagyatkozás Istenre, teljes önátadás; tehát kitárulás Isten ajándékának (a kegyelemnek) és ugyanakkor önmagának elvesztése a szeretetben. Teljes passzivitás és teljes aktivitás: ez az önkiüresítő szeretet extázisa a Kereszten (T, 57-60).

A Szentírás több helyütt beszél *az « Úrban » való halálról* (Jel 14,13; 1 Tessz 4,16; 1 Kor 15,18). Ez a

halál tulajdonképpen nem is halál, hiszen nem az örök halál kezdete, hanem éppen az örök életre való születés. « Mindaz, aki belém vetett hittel él, nem hal meg sohasem » — mondja Jézus Lázár feltámasztásakor (Jn 11,26). Mindaz, aki « Krisztussal » hal meg, közösségbe lép az élő Istennel (2 Tim 2,11; Róm 6,8-11).

Láttuk, hogy az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene. Mivel szabadságunk sebzett (a bűn miatt), csakis « Krisztusban » vagyunk képesek kimondani az IGEN-t Istennek, csakis *a kegyelem szabadít fel bennünket,* hogy hivő engedelmességgel fogadjuk az « elidegenítő », látszólag megsemmisítő halált (T, 78-79). A meghalás mindig az üdvösség eseménye. Rahner meghatározása szerint: « A keresztény halála a hit szabadsága (*freie Freiheit des Glaubens*); ez az aktus valójában és igazában az egész életet átfogja, amennyiben elfogadja a halandó ember elkerülhetetlen sorsát mint Isten értelemmel és szeretettel teljes akaratát » (T, 86). Azok, akik hittel fogadják a halált, « Krisztusban halnak meg » nemcsak azért, mert Krisztusban éltek, hanem azért is, mert haláluk is részesedés Krisztus halálában. A keresztény meghalása tehát olyan esemény — a szabad szabadság legfőbb tette —, amely átfogja az egész emberi egzisztenciát, meghatározza örök sorsát, minthogy az üdvösségben való részesedés csúcspontja. A végső passzivitás és elhagyatottság — Krisztussal és Krisztusban — az Atyával való kommunió, egyesülés, — tehát az örök élet kezdete.

Mivel azonban a konkrét halál mindig « lefátyolozott », a keresztény halálának konkrét jelentése is rejtve marad a mindennapi tapasztalat számára. Isten irgalmasságában bízunk, de kifürkészhetetlen ítéletének mélységébe nem látunk be. Van azonban egyetlen kivétel, ahol a keresztény jó halála áttetsző, ahol a

« misztikus halál » áttetszik a « fizikai halálon »: ez a *vértanúság*. A keresztény vértanú tökéletesen részesedik Krisztus halálában « aki Poncius Pilátus előtt szép tanúságot tett — martyrein tén kalén homologian » (1 Tim 6,13). A halál előtt való szabadság és az önkéntes vértanúság legszebb példája Jézusé: « Senki sem veszi el tőlem életemet, önmagam adom oda » (Jn 10,17). És a keresztény vértanúk az ő nyomdokain járnak (T, 87). Az igazi vértanúságról az egyház tesz hitelesen bizonyságot, minthogy az egyház az Isten szentségének « Ősszentsége ». A vértanúk viszont tanúskodnak az egyház szentségéről: a történelem során jelenvalóvá teszik a Keresztrefeszített halálát, amelyben megváltásunk van (T, 88 skk).

Rahner a vértanúságot « *Übersakrament* »-nek nevezi (T, 92). Ezután röviden szól a többi szentségről is, amelyek hathatósan jelzik azt, hogy a keresztény részesedik Krisztus halálában: a keresztség (Vö. Róm 6), az Eucharisztia és a szent kenet szentsége a keresztény élet kezdetén, az élet folyamán és végén hathatósan jelzi azt, hogy a keresztény részesedik Krisztus halálának és feltámadásának láthatatlan kegyelmében. Szent Pál így fejezte ki a keresztény meggyőződést (bizonyára egy őskeresztény himnuszról van szó): « Ha vele halunk, vele is fogunk élni; ha kitartunk, vele is fogunk uralkodni... » (2 Tim 2,11-12)

C) Rahner halálteológiájának összefoglalása után néhány *kritikai megjegyzést* teszünk. (K. Rahner és Boros László *Mysterium mortis* c. könyvében előadott nézeteit összevetettem a *Vigilia* említett cikkében; erre most nem térek ki.) Rahner egyik kedvenc gondolata: a test és a lélek « különválása » nem jelenti azt, hogy a lélek a halál után teljesen elszakad a kozmosztól, tehát akozmikussá válik, miként azt az újplatonizmus nyomán gondolni

szokták. « Mivel a léleknek a testtel való kapcsolata tartja fenn és össze a testi alakot a világ egészétől elhatárolt létezőként, ezért e kapcsolat megszűnését inkább úgy kell elgondolni, hogy ezzel mélyebben és átfogóbban kibontakozik és realizálódik a lélek kapcsolata a világgal, a kozmosz egészével. (. . .) A lélek kapcsolata a kozmosz egészével azt jelenti, hogy a lélek — amely a halálban feladja elhatárolt testi alakját, és ezzel nyitottá válik a mindenség iránt — befolyásolja a világ egészét, mégpedig annyiban is, amennyiben a világ a többi testi-szellemi lény személyes életének az alapja. Erre utal például sok parapszichológiai jelenség, valamint a tisztítótűznek, a szentek közbenjárásának egyházi tana stb. » (TK 249-250)

Úgy tűnik, hogy Rahner nem tisztázta még önmaga számára sem az angyalok és a tisztítótűz teológiai kérdéseit (Vö. LTK I, 533-538: « *Angelologie* »; LTK IV, 51-55: « *Fegfeuer* »). Ezt a két témát itt most nem is vitatjuk. Inkább néhány megjegyzést teszünk még a feltámadás és Krisztus pokolra szállása kérdéséhez.

Részben igazat adva egyes protestáns teológusoknak (pl. O. Cullmann), Rahner helyesen visszaállítja az Újszövetség felfogását az emberről; — a katolikus teológiában gyakran beszüremkedett neoplatonista tendenciával szemben erőteljesen hangsúlyozza a test és a lélek szubsztanciális egységét, következésképp azt, hogy a halál az egész embert érinti (tehát a lelket is) és hogy a lélek halhatatlansága helyett inkább *a teljes ember feltámadásáról kell beszélnünk.* A protestánsokkal szemben azonban a katolikus teológus megjegyzi: a « Lélek halhatatlanságáról » vallott katolikus tan nem a természetfeletti üdvösségre vonatkozik, hanem a szellemi lélek transzcendenciáját jelző filozófiai tétel: antropológiai állítás. A katolikus teológus is vallja a Szentírás alapján, hogy az egész embernek, a testnek és a léleknek egyaránt szüksége

van a megváltásra, és hogy a természetfeletti halhatatlanság a test feltámadásával együtt Isten újrateremtő aktusának műve.

Amikor Rahner a « különvált » léleknek az univerzumhoz fűződő egyetemes kapcsolatáról beszél, lényegében nem tesz mást, mint radikalizálja a test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tomista tanítást (T, 21). Kétségtelen, hipotézise szokatlan; számos más kérdést is felvet (pl. a halál után már mindjárt bekövetkezik « egy bizonyos fokú » feltámadás, amely a végső feltámadáskor lesz nyilvánvalóvá mindenki számára?). Mindenesetre, az egyre divatosabbá váló parapszichológia és bizonyos kétségtelen okkult jelenségek figyelmeztetnek bennünket arra, hogy még igen kevéssé ismerjük a « lélek » és az anyagi világ kapcsolatait! Tegyük még hozzá azt is, hogy Rahner egyáltalán nem akarja azt mondani, hogy a halál után mintegy a kozmosz lesz az ember « teste »; nincs arról sem szó, hogy a lélek mindenütt jelen lenne a mindenségben, hiszen — jóllehet fennmarad a létben — a lélek test nélkül képtelen megmutatkozni ebben a tapasztalati világban. Miután megszabadult a téridő korlátaitól, a lélek kapcsolatba léphet a « világ szívével », a világ tapasztalaton-túleső központjával. De hogyan?

Erre a kérdésre némi választ találunk azokon a lapokon, ahol Rahner Krisztusnak a « poklokra » való alászállásáról beszél. Krisztus emberi lelke a halálban megnyílt az egész univerzum felé és ontológiai kapcsolatba került a « világ szívével » (Vö. Mt 12,40). Rahner szerint Krisztus pokolra szállását nem szótériológiai szempontból kell tekintenünk (a régiek szerint Krisztus halála után leszállt a Seolba, hogy kiszabadítsa az Ószövetség igazait...), hanem Krisztus meghalásának (transitusának) belső mozzanataként a halál teológiájában kell róla tárgyalnunk (T, 59-60). Krisztus emberi valósága

beteljesedett a halálban és az emberek számára olyan végleges ontológiai meghatározás (*Existentiale*), olyan Központ lett, amellyel minden ember szükségszerűen kapcsolatba kerül és amelynek révén mindenki eléri az üdvösséget. Krisztus emberségében is az lett, ami istenségében volt: a « világ Szíve », minden teremtett valóság belső Miliője (T, 60-61).

(3) *A nem keresztények üdvössége és az « anonim keresztények »*

A természet és a kegyelem viszonyával, a természetfeletti egzisztenciál gondolatával függ össze mindaz, amit Rahner a nem keresztények üdvözüléséről előad (vö. H IV. fejezet.) Főleg ezen a ponton bírálták nézeteit olyan neves teológusok is, mint H. U. von Balthasar (*Cordula oder der Ernstfall,* 1966; vö. M 1967/1, 87, és Rahner megjegyzései ezzel kapcsolatban a *Mérleg*-interjúban: M 1967/2, 118-120.) H. U. von Balthasar *Cordula* 3. kiadásának utószavában kitért nézeteltéseikre.

A) *Üdvösség az Egyházon « kívül »?*

Láttuk, hogy Rahner teológiájának « szíve » a természetfeletti egzisztenciállal kapcsolatos kérdéskör: Isten (felajánlott) kegyelme mint az emberi egzisztencia középpontja. Természetesen, itt csak egy szempontról van szó: a kérdés szétágázik, a reflexiónak megvannak a mozzanatai, — mindent nem lehet egyszerre kimondani. Azok, akik « antropológiai redukciót » vetettek Rahner szemére, általában nem vették figyelembe azt, hogy gondolatmenetének csak egy mozzanatáról van szó. Mindig szem előtt kell tartanunk egyrészt Isten egyetemes üdvözítő akaratát, másrészt az üdvösség konkrét, történelmi

megvalósulását Krisztus, az Istember közvetítésével, illetve az Egyházban működő isteni Lélek erejében. Figyelembe kell vennünk az ember (szellem) ráhangoltságát Istenre (*imago Dei,* ezért *capax Dei*), képességét az Ige meghallására, de ugyanakkor a « negatív egzisztenciált », a bűnös szituációt is. A konkrét ember hivő engedelmességgel igent mond az őt megszólító Istennek, kitárul Isten önközlésének, avagy nemet mond, fellázad, elutasítja az üdvösséget, amelyet Isten mindenkinek felkínál.

Láttuk, hogy Rahner számára a történelmi kinyilatkoztatásnak két, egymással szorosan összefüggő (megkülönböztethető, de szét nem választható) mozzanata, « szintje » van: az egyik a transzcendentális (nem tudatos, nem tételes, tematizált), a másik a « kategoriális » (a szóba foglalt, az egyház által hirdetett, kifejezett). A nem keresztények vagy Egyházon kívüliek üdvössége mindig is foglalkoztatta a hivőket, az egyházi teológiát. (Az egyházatyák felfogásáról lásd: Szabó F., *H. de Lubac az Egyházról,* 173-197.) A zsinati teológia világosan állítja (lásd: GS 22, LG, 16; *Ad Gentes* 7), hogy az üdvösség lehetséges az « Egyházon kívül » állók, más vallásúak, politeisták, sőt jóhiszemű ateisták számára is. Az « extra ecclesiam nulla salus » cipriáni elv tehát nem jelenti azt, hogy az Egyházon « kívül » nem hat a kegyelem (DS 2429), hanem: « hogy a kegyelem, amelyet Isten, emberré lett Fiában való önközlése által, az egyes embernek megigazulására felajánlott, mégpedig végérvényesen és a történelemben maradandóan kézzelfogható formában — történelmileg jelenvaló és kézzelfogható módon az Egyházban marad meg, és ha ezt a kegyelmet valaki *kézzelfogható* kegyelemként keresi, akkor csak Jézus Krisztus Egyházában, és a hozzá tartozó realitásokban (Szentírás, szentségek, a keresztény életvitel mint példa) találhatja meg; ha pedig ez a kegyelem Isten tetszése folytán az Egyházon « kívül » működik, akkor

mindig olyan kegyelem, amelynek belső dinamikája e kegyelemnek az Egyházban való megtestesülése felé visz. » (TK 203)

A cipráni elvet tehát — miként az ide tartozó « anonim kereszténység » gondolatát is — mindig egy átfogóbb hitigazság: Isten egyetemes üdvözítő akarata távlatában kell értelmeznünk. Az « anonim kereszténység » kifejezés annak a vitathatatlan tényállásnak megjelölésére használt formula, hogy « egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat és ezért az üdvösségét megtalálhatja, ha szociológiailag nem tartozik az Egyházhoz — feltéve, hogy ez nem az ő bűne —, ha nincs megkeresztelve, sőt, ha úgy véli, hogy önmagát ateistának kell tartania. » (TK 31; Vö. VI, 545-554). Természetesen, itt a teológiai kérdés a *hogyan*ra vonatkozik: Hogyan lehetséges ez, amikor az üdvösség feltétele a hit (és a keresztség). Végső soron « Isten tudja, hogyan » (GS 22: *Ad Gentes* 7). De Rahner ezen túl — transzcendentális teológiai módszerét alkalmazva igyekszik kimutatni, « hogy minden egyes, a lelkiismeret szavának engedelmeskedő pozitív erkölcsi döntésben — mivel az ilyen döntést a kegyelem hordozza — implicite már benne van a kinyilatkoztatásban való hit valamilyen formája, mert ez a 'felemelő' kegyelem magával hoz egy végső, a priori megértési horizontot (az Istenben való üdvösség feltétlen *reményének* megértési horizontját), amelyet (transzcendentális) *kinyilatkoztatásként* lehet értelmezni. » (TK, 31-32)

B) *Rahner és H. U. von Balthasar vitája*

E kijelentésnek tartalmát lényegében elfogadja H. de Lubac és H. U. von Balthasar is, jóllehet a kifejezés használatát helytelenítik, és bizonyos megszorításokat tesznek.

Ha H. U. von Balthasar (és mások) ellenvetéseit megvizsgáljuk, világosabb lesz a kérdés (nehézség) « státusa », és jobban látjuk azt is, pontosan mit is akar Rahner állítani. Mindenesetre K. Rahner a Mérleg-interjúban határozottan állítja, hogy H. U. von Balthasar félreértette gondolatait. Egyébként 1971-es cikkében válaszolt a különböző félreértésekre és kritikákra (X, 531-546).

H. U. von Balthasar *Cordula, avagy a döntő pillanat* c. kis könyvében tulajdonképpen a zsinat utáni elhajlásokat, egy bizonyos « neokatolicizmust » bírál. A svájci teológus (régebben jezsuita volt) korábban az « új teológia » hullámához tartozott. (Életművének rövid összefoglalása: Szabó F., *Jézus Krisztus megközelítése* 273-291 = *Mérleg* 1975/4.) A hit tisztaságát akarja megvédeni bizonyos redukciós törekvésekkel szemben. Más kérdés persze az, hogy pl. Rahner valóban azt vallja-e, amit neki tulajdonít. Egyébként von Balthasar megengedi, hogy « több Rahner » van, és hogy « tanítványai » szélsőségesen eltúlozták antropocentrizmusát; mindenesetre ő felelős a rossz szellemek « elszabadulásáért » (C 125).

A *Cordulá*-ban mintegy félszáz Rahner-idézet szerepel: a szerző bírálja Rahner misztériumteológiáját, a megtestesülésről, a felebaráti szeretetről, az abszolút jövőről és a névtelen keresztényekről szóló tételeit; természetesen a maga kereszt-teológiájának szemszögéből. Az igazi kereszténység szinte egyetlen, döntő kritériumának a vértanúságra való készséget teszi meg. Ezzel szemben a modern katolikusok azt hangoztatják: nem a Krisztus keresztje melletti — az élet feláldozásáig menő — döntés, a « csupasz hitből » fakadó döntés a lényeges, hanem a felebaráti szeretet, tehát az önzés és a szeretet közötti választás. « Karl Rahner megszabadít bennünket a szorongató lidércnyo-

mástól az anonim keresztényekről szóló teóriája által, amely mindenképpen fel van mentve a vértanúság kritériumától; szerinte az is, akit a teljes értelemben vett keresztény megjelölés csak rejtetten illet meg, akár tudatosan, akár öntudatlanul megadja a dicsőséget Istennek (VI, 550). Ugyanis 'mindenütt', ahol az ember szabad önkiteljesítésének teljes bevetésével egy pozitív erkölcsi aktust hajt végre, ez a tényleges üdvrendben egyben pozitív természetfeletti üdvtett is, mégha annak a posteriori tárgya és kifejezetten a posteriori adott indítéka foghatóan nem is származik a pozitív szóbeli kinyilatkoztatásból, hanem, ebben az értelemben, a tárgy és az indítóok csak természetes ». Ezért ahol egy abszolút, pozitív jellegű erkölcsi elkötelezettség előfordul a jelenlegi üdvrend világában, ez egyben üdvesemény is, ... tehát caritas teljedik be. (VI, 285-286; V, 221). Kétségtelen, ez nem menti fel a névtelen kereszténytt az alól a kötelesség alól, hogy « az emberi lét döntő egzisztenciálját: Krisztust, amelyet nem tudatosan, transzcendentálisan, nem tételesen már magában bír, lehetőleg történelmi úton is kutassa, és ezzel e kereszténységnek 'magasabb fázisába' menjen át (IV, 153; V, 155). De ez csupán 'tárgyi-megragadható kifejezése annak, amit ez az ember szellemi lényének mélyén már beteljesített'. » (C 85)

H. U. von Balthasar így « rekonstruálja » (a Schriften jelzett helyeire hivatkozva) Rahner elgondolását. Majd a következő lapokon idéz Rahnernek az Isten- és emberszeretet *gyökeres egységére* vonatkozó gondolataiból (VI, 280-282 stb.). HUvB megjegyzi (C 87), hogy Rahner ezt az elméletet két elem: az « erkölcsi rend » és a « természetfeletti egzisztenciál » segítségével építi meg, anélkül, hogy kifejezetten hivatkozna a krisztológiára. De utána — mindjárt ellentmondva önmagának — Rahner krisztológiáját foglalja össze

(erre később visszatérünk). Világos, hogy Rahner « konstrukciójában » nem vonatkoztat el a Jézus Krisztusban adott kegyelemtől.

HUvB a pamflet-vitairat stílusú *Cordula* 3. kiadásának utószavában higgadtabban mondja el kritikáját, figyelembe véve Rahner időközben kifejtett válaszát is. HUvB elismeri Rahner spekulatív erejét és apostoli szándékát, de egyrészt — szerinte — vitatható Szent Tamás maréchali értelmezése, amelyet Rahner elfogadott (a német idealizmus, Fichte és Kant hatása nem mindig szerencsés), másrészt a Rahner-tanítványok (Metz, Schlette) még jobban radikalizálták vitatható nézeteit az anonim kereszténységre vonatkozóan. Így a « neokatolicizmus » lefokozza Isten és Krisztus személyes szeretetét a felebaráti szeretetre; új « kánont » állít fel az életszentség kritériumául, jóllehet az egyháztörténelemben *minden* szent életének középpontjában a kereszt állt: a szeretet válasza Isten szentháromságos megfeszített szeretetére. (C, 126)

Ezután H. de Lubac tanulmányára hivatkozik (« Az emberi vallások az egyházatyák szerint », fordítása: Szabó, *H. de Lubac az Egyházról,* 173kk), amely a két vitafél között a « békeközvetítő » nézetet képviseli. A következő *dinamikus* ítéletet idézi H. de Lubactól: « Krisztus Egyházának — gondolják az atyák — integrálnia kell Krisztusban való hitében az emberiség egész vallási erőfeszítését, megtérítve azt. Ez az integráció két egymással összefüggő követelményt jelent; az egyik: tisztogatás, harc és elvetés, mivel a vallásokba több-kevesebb tévedés vagy rossz keveredik; a másik: felvétel, asszimilálás és átváltoztatás... » HUvB tehát Krisztus abszolút mivoltát hangsúlyozza (C, 127); az Egyháznak ezt kell képviselnie, nem szabad elveszítenie a keresztény sajátosságot. Sze-

rencsésnek tartja H. de Lubac megkülönböztetését az « anonim keresztények » és az « anonim keresztény-ség » között.

C) *Megoldás felé*

A HUvB által idézett (C, 129) H. de Lubac-szöveg valóban kibékíti az ellenfeleket: « Nem lehet felfedezni azt, hogy az üdvösség teljesen Krisztustól jön, és ugyanakkor azt az általános elvet vallani, hogy ez az üdvösség lehetséges Krisztus tanítása nélkül is. Az emberi nem számára nincsen 'üdvösség az Egyház nélkül'. A keresztény hagyomány sohasem választotta szét az egyetlen Közvetítő hitében azt, Akitől a belső kegyelem jön és azt, Akitől az objektív fény jön, jóllehet (. . .) ez a két elem szétválasztható egyéni terminusában. Amint egyetlen Megváltás van, ugyanúgy egyetlen Kinyilatkoztatás van, és az egyetlen Egyház kapta a megbizatást, hogy mindkettőt továbbadja. Ha igaz ez megállapítás, a jelenlegi teológiai vitákban tapasztalható félreértésekre is fényt vet. Hogy Krisztus kegyelme a látható Egyházon, tanításán és szentségein kívül is működik, ezt az igazságot mindig is elismerték, — jóllehet bizonyos korszakokban igen homályban hagyták. A híres axióma: '*extra Ecclesiam nulla salus*', az egyházatyáknál nem hordozott olyan általános jelentést, ahogy ezt sokan ma képzelik: az ő konkrét helyzetükben a szkizma, a lázadás és az árulás szítóira célzott. Hogy léteznek 'anonim keresztények' bizonyos körökben, akik — ilyen, vagy olyan módon — befogadták az Evangéliumtól jövő fényt, ezt egyetlen keresztény sem tagadhatja. Sőt Krisztus Lelkének titokzatos működése támaszthat ilyen 'névtelen kereszténye-ket' másutt is, ezt is megengedhetjük. Mindenesetre, senkinek sincs joga ahhoz, hogy magának tartsa vissza a Megváltás kegyelmét. De helytelen okosko-

dás lenne az, ha ebből azt következtetnénk, hogy az 'anonim kereszténység' mindenfelé elterjedt az emberiségben; vagy, ahogy még mondják: mindenütt jelen van egy bizonyos 'implicit kereszténység', és az apostoli prédikáció szerepe csupán az lenne, hogy ezt az implicit kereszténységet, anélkül, hogy megváltoztatná, explicitté (kifejezetté) tegye, — mintha Jézus Krisztus kinyilatkoztatása nem lenne más, mint annak a napfényrehozása, ami már mindig is létezett burkoltan. »

H. de Lubac megkülönböztetése valóban megvilágosító: eloszlat bizonyos félreértéseket Rahner tézisével kapcsolatban. Nem szabad összekevernünk két problémát: egyrészt egy adott vallási tanítás és szervezet igazságának és üdvhozó hatékonyságának, másrészt az üdvösség egyéni elsajátításának problémáját. Ez utóbbi ugyanis csak az isteni kegyelem segítségével lehetséges (a hitetlenek üdvösségének problémája). Helytelen lenne Rahner felfogása, ha csak az *a priori* reflexió síkjára korlátozódnék és elhanyagolná az emberiség reális történetének, és a tényleges kinyilatkoztatásnak vizsgálatát. Láttuk, hogy erről szó sincs; csak a reflexió egy mozzanatáról, a transzcendentális reflexió « bevezető » fázisáról *. A tényleges üdvrendben pedig mindig működik Isten kegyelme láthatatlanul, titokzatosan. A kizárólagos « transzcendentális kinyilatkoztatás » alapján ugyanis arra lehetne következtetni, hogy minden vallás végeredményben egyenlő (= viszonylagos), vagyis bármelyik alkalmas arra (objektíven), hogy az üdvösség eszköze,

(*) Az viszont igaz, hogy ha Rahner reflexióit a *Geist in Welt* és a *Hörer des Wortes* « mozzanatában » és elszigetelten tekintjük, bizonyos kiegészítésekre és pontosabb meghatározásokra szorul, amint ezt Eicher és B. van der Heijden kimutatta. Egyes Rahner-tanítványok e szinten rekedtek meg, ezért alkalmat adnak az « antropológiai redukció » vádjára.

« útja » legyen. Így a kereszténység elveszítené sajátosságát, Krisztus abszolút üdvhozó szerepe és az Egyház missziós tevékenysége is « jelentéktelenné » válna (vö. *Ad Gentes* 7). A kereszténység « forradalmi » újsága eltűnne, nem lenne szükség az evangéliumi « metanoiára », megtérésre. Valójában a Krisztushoz való megtérés nem csupán egy már létező valóság tudatosítása, hanem « szakadást », gyökeres átalakulást követel: egyszóval halált Krisztusban.

Ugyanakkor igaz marad, amit VI. Pál pápa (és a Zsinat) hangsúlyozott: « Minden vallásban vannak olyan fénysugarak, amelyeket nem szabad megvetnünk, sem kioltanunk; minden vallás felemel minket a lét transzcedenciája felé, amely nélkül értelmetlen a létezés, a gondolkodáshoz, a felelős munkához és az illúzió nélküli reménységhez. Minden vallás a hit hajnala, és mi a szebb hajnalhoz várjuk őket. » (VI. Pál, 1964. húsvéti üzenete.)

4. *Jézus Krisztus, az Istenember*

Az ember alapvetően Istenre tájolt lény: szellemiségénél fogva nyitott a Végtelenre (*capax Dei*), olyan titok, amelyet az abszolút Titok, Isten nélkül nem érthetünk. A szellemi teremtmény gyökeres Istenhez rendeltségének és « titok »-voltának nyitja végső soron az Istenember: az élő Isten, a Szeretet történelmi önközlésének csúcsa, netovábbja, — Jézus Krisztus. Az emberi történelem — a felfejlődő világot beteljesítő emberi genezis — végeredményben üdvösségtörténet, mivel minden Jézus Krisztus jövetelét készíti elő és minden — a vajúdó világmindenség (Róm 8) — azt a pillanatot várja, hogy reménysége beteljesedjék a « teljes Krisztus » megvalósulásakor, amikor majd Isten lesz minden mindenben (1Kor 15). A világ genezisében (fejlődő teremtésében) a

természet és a szellem története összefonódik: az önmagát felülmúló anyag és élet — Isten teremtő tette következtében — a szellemben olyan fokra jut el, ahol lehetővé válik Isten önközlése. Isten Jézus Krisztus Lelke által szuverén szabadsággal közli önmagát és ez az élet végső beteljesedése, az örök élet megkezdése. (VI, 171-184)

Krisztus végeredményben az Ómega-pont, akiben a kinyilatkoztatástörténet és a világba kiáradó isteni kegyelem csúcspontját éri el: ő, az Istember az « abszolút Üdvösséghozó»; Isten önközlésének történeti, felülmúlhatatlan, visszafordíthatatlan és ezért eszkatologikusan győzedelmes megnyilatkozása (vö.: « Jesus Christus », *Sacramentum mundi* II, 920-975). Hogy mennyire lényegesnek tartja Rahner művében a krisztológiát, azt az az egyszerű tény is jelzi, hogy a *Grundkurs* kb. egyharmadát Jézus Krisztusnak szenteli (VI. Gang: « Jesus Christus », 178-312). Vö. I, 169-222; IV, 137-155; VIII, 213-217; XIII, 172-187 stb.

« Jézus titka tehát abban van, hogy ő valóban két oldalán áll annak a határnak, amely Isten és a teremtmény között húzódik: Jézus az Isten Fia és az ember fia. Ha az ember lényege az Isten abszolút létére irányuló nyitott, személyesen megvalósítandó transzcendencia, akkor a megtestesülés (szabad, meg nem érdemelt, egyszeri) legmagasabb rendű megvalósulása annak, amit az 'emberi' szó egyaránt jelent. Jézus Krisztus 'embersége' éppen az a valami, ami akkor jön létre, ha Isten a maga Igéjében a szó szoros értelmében saját maga válik külsővé és saját maga megy át a (teremtményi) másikba (wenn Gott in seinem Wort streng sich selbst in das [kreatürlich] Andere entäussert). Ily módon Jézus Krisztus a teremtés csúcspontja, az emberiség tagjaként annak Ura és Feje, közvetítő Isten és a teremtmény között. » (TK 354)

A következőkben lényegében ennek a tömör kijelentésnek tartalmát bontjuk ki három fázisban: a) antropológia és krisztológia; b) szisztematikus krisztológia; c) Rahner transzcendentális krisztológiájának korlátai.

a) *Antropológia és krisztológia*

Az újabb krisztológiai irányok között kiemelkedő helyet foglal el Rahneré, aki transzcendentális antropológiája távlatában igyekszik megközelíteni az Istenember titkát. (Lásd: A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens,* 1974, Rahnerről: 80-89; Szabó F., *Párbeszéd a hitről* 143-163 és *Jézus Krisztus megközelítése* II. rész.)

Korábban láttuk, hogy Rahner a teológia és az antropológia viszonyáról írva (VIII, 43kk.) hangsúlyozta: a teológiai antropocentrizmus nem áll ellentétben és nem verseng a krisztocentrizmussal, hanem a kettő kölcsönösen feltételezi egymást, ha helyesen értjük mind a kettőt. Ha el akarjuk kerülni a « mitológiai » szemléletet, akkor meg kell világítanunk az embernek és történelmének transzcendens látóhatárát kegyelmi mivoltában és az Istenember (közvetítő) eszméjének jegyében. Rahnert újabb írásaiban az a gond is vezeti, hogy a krisztológiát beillessze az evolúciós világképbe (V, 183 kk. Kétségkívül e ponton Teilhard de Chardin nézetei is befolyásolták.) Rahner W. Thüsing exegétával közösen kiadott munkájában (*Christologie-systematisch und exegetisch,* Quaest. disp. 55, 1972 = RT) összefoglalja és kiegészíti korábbi krisztológiai nézeteit. Bár korábbi írásait is figyelembe vesszük, főleg ezt az összefoglalást követjük, amelyet beépített a GG-be (vö. 8. l.).

A transzcendentális krisztológia feladata szerinte ebben áll: az Egyház dogmáját — 'Isten emberré *lett,* és ez az emberré lett Isten konkréten Jézus Krisztus' — úgy kell megfogalmaznunk, hogy a mondat állítása

érthető legyen, és hogy kizárjuk a ma már elfogadhatatlan mitológia minden látszatát. Így tehát a mai embernek is érthetővé tesszük a klasszikus krisztológia és szótériológia maradandó értékeit, ugyanakkor kiegészítjük és elmélyítjük azt.

Rahner már 1951-ben, a khalkédóni zsinat 1500. évfordulója alkamával felhívta a figyelmet arra, hogy Khalkédon kezdet és nem vég, vagyis a zsinat dogmáját kiindulópontnak kell tekinteni a további krisztológiai kutatáshoz (A. Grillmeier/A. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon,* III, 3-49). Azóta a teológusok egyre többet vitatják azt, hogy mi az érvényes, maradandó a dogma megfogalmazásában, és mit kell jobban kifejteni. (Vö. B. Sesbouë, « Le procès de Chalcédoine », RSR 65 [1977] 45-54.) « Az Ige testté *lett* »: ezt a kijelentést kell igazában megérteni; vagyis Jézus Krisztus az emberré *lett* Isten. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a krisztológiában mindig tiszteletben kell tartani (a khalkédóni dogma értelmében) a kettősséget (különbség Isten és az ember között), még ha a zsinat az « összeadás » bírálható szkémájával fejezte is ki ezt a kettősséget. Ha hűségesek akarunk maradni a Szentíráshoz (Jn 1,14: Róm 1,3-4; Fil 2,6-7 stb.), akkor nem zárhatunk ki minden dualitást. Az immanencia-transzcendencia helyes viszonyának megértése vezet bennünket a helyes látásmódhoz; persze amennyire az értelem megközelítheti a titkot, hiszen a megtestesülésnél az Isten és az ember (Teremtő és teremtmény) egészen egyedülálló « esetével » állunk szemben.

Az ember részesedik Istenből, de nem azonos vele. Isten szándéka az, hogy a teremtéssel létrehozza az embert mint másikat, szabad személyt, hogy Neki, az egészen Másnak szabad partnere legyen. A szerető

Isten akarja a másságot, ajándékként létrehozza partnerét, az embert. Minden az Istentől jön, és mégis (pontosabban: nem *mégis,* hanem *éppen ezért*) az ember, Tőle függve, önálló, szabad. « A teljes függőség és az igazi valódiság nem fordított, hanem egyenes arányban vannak egymással » (TK 719). Hasonlóképpen a szövetségben is ott van a dialektikus feszültség: minden Istentől jön, és mégis minden kétoldali. Krisztus, az új Szövetség személyesen: egyszerre ember Isten előtt és emberré lett Isten. Benne, Rahner szerint, az ember viszonya Istenhez a legteljesebben és egyedülálló módon megélt valóság: az Istenben való egység a teremtmény legtökéletesebb autonómiáját valósítja meg. Mindez azt jelenti, hogy a krisztológia a lét és az idő, az esetleges és a szükségszerű problémái elé állít bennünket. Végső soron pedig a Szeretet-Isten, az Atya, Fiú és Szentlélek misztériumához vezet.

Csakis e misztérium fényében (vakító fény!) sejtjük meg Isten *mássá-levésének,* emberré *levésének* titkát. Rahner, miként a protestáns W. Pannenberg, hegeli gondolatot vesz át (*Logik,* Teil I, Phil. Bibl. Bd. 56, 104kk), amikor a Logosz *önkiüresítéséről* és mássá *levéséről* ír a megtestesülés teológiáját fejtegetve. « Amikor a Logosz emberré lesz, akkor ez az embersége nem az előre adott, hanem az, ami lesz és lényegileg és emberi létként (*Dasein*) létrejön, akkor és amennyiben a Logosz önmagát kiüresíti (*sich entäussert*). Ez az ember pontosan mint ember Isten kifejezése önmaga *kiüresítésében,* mert Isten pontosan *önmagát* fejezi ki, amikor *kiüresíti* önmagát, *önmagát* nyilvánítja ki mint Szeretet, amikor e Szeretet fenségét elrejti, és az ember megszokott formájában mutatja meg magát. Egyébként embersége csak látszat lenne, Isten elkendőzése, olyan jelzés, amely vala-

minek a létét ugyan jelezi, de abból, ami igazi lénye, semmit sem fed fel. » (IV, 149-150)

Rahner e fontos és nehéz szövegben lefordíthatatlan szójátékot használ, amely — a Hegel által profanizált — *kenózis*ra utal (Fil 2,7): *Selbstäusserung* = önkifejezés; *Selbstentäusserug* = önkiüresítés. Mindezt a felfoghatatlan és abszolút Szeretet műveli; a Szeretet viszi végbe a csodát, hogy Isten a « semmibe » kimondja magát és mássá lesz, az emberben (Jézus Krisztusban) fejezi ki és közli magát az Ige megtestesülésekor (IV, 150).

Az Megtestesülés titka magyarázza, hogy a krisztológia az antropológia vége és kezdete, és hogy ez az antropológia legradikálisabb megvalósulásában, a krisztológiában mindörökre teológia (IV, 151).

b) *A szisztematikus krisztológia*

Mindebből az is következik, hogy a krisztológiának, amely Jézus Krisztus, az Istenember személyéről és üdvözítő művéről (ez utóbbit a szótériológia jelöli) tágyal, « elsősorban a *szentháromságtannal* kell szoros összefüggésben állnia, és annak alapján kell megvilágítania, hogy az üdvrendi Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, és megfordítva: habár Isten emberré levését abszolút szabad cselekedetnek kell gondolnunk, a kinyilatkoztatás *után* és annak alapján mégis látnunk kell, hogy éppen a Fiú az, akiben Isten más valóságot vesz fel, mint ami öröktől fogva volt, és e más valóságot az Őt valóban megmutató jelenlét magnyilvánulásává teszi. Ebben már az is benne van, hogy a szentháromságtannak és a krisztológiának ebben az összekapcsolásában keresendő a keresztény történelem- és világmagyarázat voltaképpeni kiindulópontja. Magának a krisztológiának a kijelentései a kalkedoni zsinat óta egészen csekély számú fogalomra épültek, amelyek azt fejezik ki, hogy

Jézus Krisztusban két természet és egy hüposztazisz van, és hogy az isteni Logosz személye felvette az emberi természetet (*unio hypostatica*). Ámde a krisztológia fejlődése ezzel nem zárult le egyszer s mindenkorra. Nyitottsága, mely az értelmezés különböző típusait teszi lehetővé, abból adódik, hogy tárgyi körülményekben rejlő feszültség van a 'felülről' kiinduló krisztológia és az 'alulról' kiinduló krisztológia között. A 'felülről' kiinduló krisztológiának ama tény elvi lehetőségét és jelentőségét kellene kimutatnia, hogy maga Isten lesz saját magának tőle különböző mása (amit nem csupán az adekvát szentháromságtan vesz alapul, hanem a teológiai antropológia is): erre céloz az Újszövetség a 'Fiú' és az 'Ige' bibliai fogalmával... » (TK 432-433)

Rahner transzcendentális krisztológiája végeredményben 'felülről' kiinduló krisztológia, jóllehet antropológiai/fundamentális-teológiai megfontolásokkal közelíti meg az Istenember titkát, tehát az exegézist, történeti-kritikai módszert, Jézus életének (misztériumainak) elemzését meglehetősen elhanyagolja. (Ezért is kérte pl. W. Thüsinget, az exegétát, szisztematikus tételeinek kiegészítésére.) *Felülről* indul ki olyan értelemben, hogy elfogadva az Ige megtestesülésének kinyilatkoztatott igazságát, az üdvösségtörténet adottságát, azt keresi, hogy miképpen lehet az Ige megtestesülését (a szentháromságtan és a transzcendentális antropológia segítségével) elgondolni. Az antropológia segítségével közelebbről megvilágítjuk azokat a *feltételeket*, amelyek lehetővé teszik, hogy Isten (*ha* egyszer szabadon elhatározta a megtestesülést), megjelenjék az időben és kifejezze magát emberi alakban. Így eltávolítjuk az egyház dogmájának értelmezéséből a félreértést, mert megmutatjuk: az ember mivolta (kapacitása) megengedi, hogy Jézus Krisztusban, az Istenemberben, ellentmondás nélkül egyesüljön Isten és az ember (vö. « potentia oboedientialis »). Másrészt az antro-

pológia kimutatja a következő igényt: az ember konkrét (testi) állapotában vágyakozik az üdvözítő Isten testi-történeti megnyilvánulására, tehát egész egzisztenciája rá van irányítva, hangolva egy emberi alakban megjelenő, abszolút üdvösségközvetítőre. Csak e feltételek után lehetséges az, hogy megragadjuk a *történeti Krisztus-esemény* jelentését, tehát mint olyan üdvösségeseményt, amely betölti a népek és idők reménykedését, sóvárgását, amely egyedül képes értelmet adni az emberi létezésnek. Krisztológia és szótériológia itt összefonódnak.

Rahner azt is kimutatja, hogy a hit, amely meg akarja ragadni Jézusban az abszolút Üdvözítőt, nem mellőzheti *a priori* a húsvét előtti Jézus történetét és Jézus önértelmezését. Ez a történet szükséges a krisztológia kidolgozásához, hacsak nem akar mitológia lenni. Rahner szerint meghatározhatunk egy « történelmi minimumot » (a történeti-kritikai módszer segítségével), amely biztosítja a folytonosságot és az alapvető azonosságot a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. (E problematikáról lásd: Szabó F., *A rejtett Isten útjain* 64-76. és *Jézus Krisztus megközelítése* 221-238.) Mert Jézus földi életében tanúsított magatartásai nem mondhatnak ellent a személyéről kialakult felfogásnak. Az a tény, hogy nem írhatunk meg egy Jézus-életrajzot, még nem jelenti azt, hogy semmit sem tudhatunk Jézus történetéről. Bultmannnal és egyes szélsőséges követőivel szemben Rahner lehetségesnek tartja az említett történelmi minimum felvázolását (RT 25kk: « A húsvét előtti Jézus élete és halála történetének teológiai megértéséhez ».) Ehhez a kérdéskörhöz — Jézus önértelmezéséhez — tartozik Jézus *öntudatának* (és tudásának) nehéz kérdése is, amelyről korábban Rahner tanulmányt közölt (vö. V, 222-245).

Rahner hangsúlyozza, hogy Jézus öntudatát nem foghatjuk fel « monofizita » módra, tehát mintha tisz-

tán és egyszerűen a Logosz öntudata lenne. Jézus *emberi* öntudata abban hasonló volt az emberi öntudathoz, hogy Istentől függő teremtményi, imádkozó, szabad, engedelmeskedő tudat volt. Ugyanakkor ez az öntudat mély — nem reflektált — radikális Isten-közelséget árult el: senkinek sem volt hozzá hasonló kapcsolata Istennel. Ennek az öntudatnak az objektivált kifejezés mozzanatában története van, tapasztalatokra tesz szert, fenyegeti az azonosságválság is. Ebben az összefüggésben kell megértenünk az Ország közeli elérkeztének várását. Jézus ezáltal az Isten-közelséget fejezte ki, amely feltétel nélküli döntést követelt. Igaz az is, hogy Jézus az Isten országát és nem önmagát hirdette, de nem egyszerű próféta követelményeivel lépett fel, amennyiben üzenete elválaszthatatlan személyétől.

Rahner a szisztematikus krisztológia vázlatában ezután (RT 35-50) Jézus halálának és feltámadásának teológiájával foglalkozik, éspedig az ún. primitív krisztológia szintjén. A krisztológia általános kiindulópontja Jézus feltámadásának eredeti teológiája. Jézus feltámadásának újszövetségi értelme: « az ember konkrét egzisztenciájának Isten által adott és Isten előtti végérvényes üdvössége, és az emberi történelem maradandó érvényessége, amely nem a folyton üresben megy tovább és nem is múlik el » (RT 37). Jézus feltámadását a feltámadás transzcendentális reményének távlatában lehet megérteni. Ezzel a reménységgel és a bennünk tanúskodó Lélek erejében hallgatjuk a feltámadás üzenetét és fogadjuk el az apostolok tanúságtételét a Feltámadottról. Itt egyedülálló esetről van szó: a feltámadásról szóló evangéliumi elbeszélések elemzése is megmutatja, hogy a szerzők tudatában voltak a húsvéti esemény egyedülálló jellegének. Ez a tapasztalat « kívülről » volt adva; jóllehet csak a hitben volt megragadható, mégis ez a tapaszta-

lat alapozta meg a hitet. Amikor azt mondják, hogy az, ami történelmileg elérhető, csak a tanítványok szubjektív tapasztalata, akkor nem akármilyen élményre (*Erlebnis*) kell gondolni, hanem arra, amit a tanítványok leírnak. Pontosan elemezni kell tehát a Jézus feltámadására vonatkozó tapasztalat, tanúságtétel és hit tartalmát. Rahner az előbbiekből kiindulva értelmezi teológiailag Jézus halálát, rávilágítva arra, hogy miért halála üdvösségünk szerzője. (Lásd amit korábban a halál teológiájáról és ott Jézus haláláról mondtunk.) Halál (Jézus szabad önátadása Istennek, szeretetből vállalt engedelmesség) és feltámadás szorosan összetartoznak: Jézus életének (odaadottságának) és szabadon vállalt halálának jelentése csak feltámadása által teljesedett be és lett számunkra történelmileg megragadhatóvá. Jézus élete és halála (együtt) quasi-szakramentális « oka » üdvösségünknek, mert Jézus életében és halálában Isten általános üdvözítő akarata (a jelzett dolog) hozza létre a jelet (Jézus halálát és feltámadását), és általa (nem nélküle) eszközli önmagát.

Miután így kimutatta az egységet Jézus húsvét előtti önértelmezése és feltámadása (ill. az apostoli tanúságtétel) között, majd rávilágított arra, hogy az Istennek teljes igennel válaszoló Jézus élete a szabadon vállalt halálban teljesedett be, a halál pedig mint egész életet összefoglaló, önátadó engedelmesség a feltámadás által teljesedik be (Isten elfogadja Jézus válaszát) és nyilvánul meg, Rahner « vázlata » V. részében (RT 51-69) rávilágít a klaszszikus (« alá szálló », megtestesülési) krisztológia és szótériológia maradandó érvényességére és korlátaira, illetve egy új, « ortodox » szótériológiai krisztológia lehetőségeit mutatja meg.

Az elmondottak alapján lehetséges egy « felfelé emelkedő » (alulról kiinduló) krisztológia. Rahner hangsúlyozza, hogy nincs lényeges különbség az Újszövetség

kései és az óegyház krisztológiai kijelentései között. Ezt a túlzottan funkcionális krisztológiákkal szemben állítja. Rahner szerint az előbb jelzett kiindulópont igazolásával túlhaladunk a « funkcionális » és « esszenciális » krisztológia dilemmáján. A klasszikus, dogmatikus krisztológia kifejezetten lefelé ereszkedő: « Az Ige testté lett » kijelentést, vagyis a megtestesülés hitét igyekszik kifejteni. Az alulról kiinduló krisztológiák viszont az ember Jézus életén és halálán, személyén és művén keresztül nyitnak rá Isten titkára. A megtestesülés krisztológiája kifejezetten feltételezi a klasszikus szentháromságtant; maradandó értéke az, hogy határozottan *garantálja* azt, hogy Isten Jézusban *egyedülálló* és végérvényes módon közölte magát.

Lehetséges másfajta krisztológia is, de mindig tiszteletben kell tartani az egyházi tanítást, a krisztológiai dogmát mint kritikai normát. Rahner rámutat a klasszikus krisztológia korlátaira: többek között a mitologikus és monofizita értelmezésnek kedvez. Vagyis nem ismeri el kellőképp *Jézus igazi emberségét* — innen számos nehézség adódik pl. Jézus emberi tudata, sorsa értelmezésében —, és nem egészen világosan mondja ki azt, hogy *az ember Jézus közvetlenül nem azonos Istennel.* Ma már nem elég a régi formulák ismételgetése (RT 55-58). Rahner a következőkben jelöli meg az új krisztológia feladatait: a) Újragondolni az Újszövetség krisztológiai felfogásainak lényeges pontjait; b) szorosabban összekapcsolni a fundamentális teológiát és a dogmatikus krisztológiát egy transzcendentális krisztológia távlatában; c) lehetővé tenni a tudat krisztológiáját az « ontikus » krisztológia mellett; d) utat törni az «alulról» kiinduló vagy felfelé emelkedő krisztológia számára, amely ma sokkal fontosabb, mint régen (ez magában foglalja az « Isten látásának természetes vágyát » kibontó antropológiát); e) nagyobb elővigyázattal és világosabban tárgyalni Krisztus

praeexistentiájának kérdését (ez viszont szükséges a dogma megőrzéséhez, és nem pusztán tetszőleges modell); f) kibontani azt az igazságmagot, amelyet az Isten halálának eretnek teológiája tartalmaz.

Ez a program részben visszautal Rahner korábbi krisztológiai tanulmányaira, részben újat is hoz, nevezetesen integrálni akarja a korábban elhanyagolt exegézist és fokozottaban hangsúlyozza az «alulról» kiinduló krisztológia jogosultságát; ugyanakkor a túlzott (protestáns és katolikus) funkcionalizmussal szemben továbbra is meg akarja őrizni a klasszikus (ontológiai) krisztológia maradandó és kötelező tartalmát.

c) *A transzcendentális krisztológia korlátai*

Már az a tény, hogy Rahner egy szakexegétával, Thüsinggel együtt adta ki röviden bemutatott szisztematikus krisztológiai vázlatát, azt jelzi, hogy maga is tudatában van egyoldalúságainak. Persze, e ponton sem, más témakörben sem állította soha, hogy mindent elmondott, *nem zárta ki soha, hogy más utak és módszerek is lehetségesek*. Sőt, amint az előbb az új krisztológia feladatainak jelzésekor láttuk, kifejezetten szükségesnek tartja különböző szempontok kidolgozását, hogy az összkép teljes legyen.

Maga W. Thüsing, aki a könyv háromnegyed részét írta (RT 79kk), megkísérli az újszövetségi kinyilatkoztatás oldaláról megközelíteni Rahner transzcendentális krisztológiáját. Néha megkérdőjelezi Rahner tételeit, de a legtöbbször magáévá teszi őket, és megmutatja azok bibliai hátterét. A rahneri kulcsfogalom: Isten önközlése (*Selbstmitteilung Gottes*) megfelelőjét János első levelében látja: « Isten Szeretet » (1Jn 4,8.16). Rahnerrel ellentétben felhívja a figyelmet arra, hogy meglehetős eltérés van az Újszövetség kései krisztológiája és az első

századok klasszikus krisztológiája között; ő inkább az Újszövetség «korai» és «késői» krisztológiái között látja a kapcsolatot. Thüsing lényegében alátámasztja azt, amit Rahner Jézus haláláról és feltámadásáról állít. Hivatkozva W. Pannenbergre is, azt tágyalja, hogy miként fedezhetjük fel Istent Jézus Krisztusban. Talán Rahner transzcendentális krisztológiája nem eléggé teocentrikus az újszövetségi krisztológiához viszonyítva. Thüsing szerint a mai krisztológia központi problémája a következő: Hogyan lehet összeegyeztetni a Krisztusban való hitet (úgy, ahogy az Újszövetségben látjuk) az Ószövetség monoteizmusával? Hogy erre a kérdésre válaszoljon, Thüsing végigjárja Rahner nyomán a történeti Jézustól a hit Krisztusához vezető utat; sorraveszi azokat a szövegeket, amelyek az Újszövetségben úgy mutatják be Jézust, mint Isten előtti, Istenért élő, teljesen Isten felé forduló embert. *Jézus öntudata radikális teocentrizmust fejez ki.* Ezzel pedig eljutunk a *szentháromságtanhoz.*

Rahner maga nem mellőzi ezt a szempontot sem. De a Szentháromság teológiájában is az antropológiai-transzcendentális megfontolásokat alkalmazza. (Láttuk már, hogy részben Hegel eszméi állnak megfontolásai mögött.) « Ha a Szentháromság tanában is érvényesül az antropológiai 'fordulat', úgy minden érthetőbbé válik (ti. érthetőbbé, mint pusztán a Szentírásra támaszkodó bibliikus teológiában), anélkül, hogy megszűnnék a tanítás hittitok-jellege. Csak azt kell feltételeznünk (amire egyébként minden okunk megvan), hogy a 'teremtetlen' kegyelemben *önmagát* közlő Isten mint immanens Háromság szigorúan azonos az 'ökonómiai' Háromsággal és megfordítva. Így lehetőségünk nyílik arra, hogy a Szentháromság tanát 'antropológiailag' értelmezzük, anélkül, hogy meghamisítanánk. Ha ugyanis a kegyelemre (és ennek történelmi megjelenéseire) épülő kapcsolatunk Istennel közvetlenül a Háromságra utaló struktúrával

bír, — ha ez a kapcsolat mindig a megfoghatatlan Istenhez való viszony marad, — ha ezt számunkra a Jézusban történelmileg megjelenő, az önmagát feltétlenül megígérő isteni igen közvetíti, — ha a megígért személye, anélkül, hogy szigorú értelemben vett isteni mivoltát elveszítené, létünk legbelsejébe mint Szeretet 'jön el', — ha a kegyelmi istenközösség háromságos felépítése éppen, mert az Isten közvetlen önközlése, magára Istenre 'önmagában' is érvényes, — akkor lehetséges az '*immanens*' Háromság *változatlanul fennálló* titkának megértése. Ez megszabadít bennünket attól a benyomástól, hogy a tanítás csak játék a fogalmakkal. Megérteti azt is, hogy ennek a titoknak az üdvtörténet ama pillanatában kellett megnyilvánulnia, amikor kifejezetten tudatossá vált: az üdv teljes ajándéka nemcsak Istentől Isten által adatik, hanem maga az Isten. Így egyáltalán nem veszteség, hogy a Szentháromság ilyen felfogása szerint kegyelmi kapcsolatunk a három isteni személlyel nem jelent csupán tulajdonítást. A megtestesülés, valamint az ember kegyelmi átistenülése sokkal szorosabban függ össze, mint általában az iskolás teológia tanította.» (VIII, 48-49; magyar ford. M 1972/1, 41-42; vö. I; 169-222; 344-375; IV, 103-133; *Mysterium Salutis* II, 317-401) Rahner szentháromságtanának rövid összefoglalása: Nemeshegyi P., TKK II/3,95-102.)

A. Schilson Rahner krisztológiájának összefoglalása után rámutat arra, hogy — jóllehet mindig megőrzi az antropológiai-transzcendentális gondolatformákat — egy bizonyos fejlődés tapasztalható nála. Későbbi korszakában «perszonalistább»: a szeretet, a halál megtapasztalása és a reménység egzisztenciánkat meghatározó élményeit jobban elmélyíti és ezek fényében mutatja meg Jézus Krisztusnak, az Istenembernek, az « abszolút Üdvösségközvetítőnek » egyetemes jelentőségét (persze, a funkción túl mindig az ontikus valóságot is figyelembe

veszi). Másrészt viszont Rahner krisztológiája egyre jobban megvilágítja antropológiáját: Krisztus nélkül az emberiség a szó szoros értelmében üdv-nélküli, elveszett lenne; az ember szeretetre való képessége, a halál szabad vállalása és a reménység előre lendítő ereje az üresbe vetne bennünket. Rahner egyre inkább kidomborította az Istenember üdvösségközvetítő szerepét (a szótériológiát a krisztológiába szervesen beépítette); ezenkívül Teilhard de Chardin evolúciós világképének ihletése alatt újragondolta a megtestesülés, az anyag-szellem viszonya és a világfejlődés (az önfelülmúlás) problémáját. Az emberi szellem, mely a világfejlődésbe ágyazódik a test révén, kibontakozásának csúcsát a kegyelmi beteljesedésben éri el; a kozmikus fejlődés (a teremtés) Jézus Krisztusban, az Ómegában éri el tetőfokát. Rahner sokban hozzájárult a khalkédóni dogma újszerű megértéséhez (nevezetesen az emberré *levés*ről, valamint Jézus tudata és öntudata nehéz kérdéséről kifejtett nézeteivel). Ugyanakkor bizonyos hiányosságokra is rámutathatunk Schilsonnal: fokozottaban figyelembe kellene vennie a biblikus tényeket, következésképp nagyobb hangsúlyt adni az « alulról kiinduló » krisztológiának. Bár az is igaz, hogy Rahner újabb írásaiban Jézus feltámadásának (és azon belül Jézus halálának) központi jelentőséget tulajdonít. (A. Schilson/W. Kapser, *Christologie im präsens,* 84-89.)

Mindehhez még hozzáfűzzük W. Kasper néhány meglátását (uo. 133kk; bővebben, *Jesus der Christus,* Mainz, 1974). A mai krisztológia feladatairól írva Kasper többek között hangsúlyozza, hogy a krisztológiának történelemnek kell lennie («narratív krisztológia», Metz kifejezésével), és ezen belül konfrontálni kell a történelmi Jézusról szóló problematikát (az újabb kutatásokat) a korábbi krisztológiai hitvallásokkal; ez viszont követeli — a « felülről kiinduló » krisztológia mellé — az « alulról kiinduló » krisztológiát. A krisztológia kiindulópontja te-

hát a földi *és* a felmagasztalt Krisztus, vagy helyesebben: az az *egy* történet, az az *egy* sors, az az *egy* út, amelyet Jézus Krisztus a keresztig és a feltámadásig megélt és megjárt. A másik feladat, és itt Rahner kitűnt: megmutatni Jézus Krisztus egyedülálló történetének és sorsának *egyetemes* jelentőségét. Ezen belül jobban kibontani azt, mit jelent Isten emberré *levése,* és milyen értelemben lehet Isten szenvedéséről és haláláról beszélni. Rahner antropológiai beállítottságú krisztológiáját még tovább kell fejleszteni; nem annyira (vagy nem csak) Hegelt követve, mint azt Rahner és Pannenberg teszik, hanem a kései Fichtet és Schellinget (is), akik az élet (lét) értelmét mint *szeretetet* gondolták. Vagyis: az ember nem *egy* ember, hanem: én-te-mi, *emberek* vagyunk, személyi közösséget alkotunk (vö. M. Buber). A személyközösség, *interszubjektivitás* szemszögéből sokkal inkább megközelíthetjük Isten levésben levő mivoltát (« *Gottes Sein im Werden* », E. Jüngel), hiszen Isten három személy szeretetközössége. A krisztológia nem létezhet a szentháromságtan nélkül. Ezen belül pedig az eddiginél sokkal fontosabb szerepet kell adni a *pneumatológiának,* a Szentlélek szerepének, ahogy ezt H. U. von Balthasar és H. Mühlen hangsúlyozzák, mert Jézus Krisztus üdvösségközvetítő szerepét a Szentlélek nélkül nem érthetjük.

W. Kasperrel így egészíthetnénk ki Rahner krisztológiáját: A személy lényege a szeretet. Az emberi személy önmagát egyszerre korlátoltnak és a Végtelenre nyitottnak fogja fel. « Isten szeretet », ez Jézus végleges kinyilatkoztatása. Isten Fia a szeretetből vállalt megtestesülés által betölti az emberi lehetőséget (amelynek aktualizálását semmi sem követelheti bennünk); ezzel emberi természetének lehetővé teszi azt, hogy a legmagasabb fokban személyes legyen. *Jézus emberi öntudata közvetlenül nem a Logoszra, hanem az Atyára irányul.*

Isten szabadon önmagát adó szeretet. Jézus ezt a szeretetet nyilatkoztatja ki és közli, éspedig végleges módon önmagát kiüresítő, kereszthalálig menő engedelmességében. Ebben az aktusban nyilvánítja ki radikális különbözőségét (függését) az Atyától, és ugyanakkor ebben az engedelmességben kifejezi a teremtmény legtökéletesebb igenjét Istennek. A halálig menő engedelmességben az ember Jézus megmutatja, hogy gyökeresen egy az Atyával (Jn 10,30), tehát az Atya szeretetének megtestesülése. Ebben az engedelmességben teljesen az Atya (Isten) önközlése. Jézus emberi sajátosságának megjelölésére az ágostoni formulát használhatjuk: « *ipsa assumptione creatur* » (PL 42,688). Jézus emberségének felvétele, vagyis a leggyökeresebb egysége az Igével, egyben a legnagyobb szabadságot és önállóságot biztosítja emberlétének. Jézus embersége ezért emberi módon — vagyis úgy, hogy magába zárja az emberi öntudatot és szabadságot is — van egybekötve a Logosszal. Így nemcsak azt mondhatjuk: Jézus emberségéből semmi sem hiányzik, mivel a Logosz Személyén keresztül emberi személyisége van, hanem sokkal inkább ezt kell mondanunk: az önmagában meghatározatlan és nyitott, ami az emberi személyhez tartozik, a Logosszal való személyi egység révén végérvényesen meghatározott, úgyhogy Jézusban az *unio hypostatica* révén az emberi személyiség páratlanul egyedülálló teljességre jut. (Ezt Rahner helyesen kifejtette.)

Végső soron pedig Isten és az ember « közvetítését » Jézus Krisztusban mint a « *Szentlélekben való történést* » kell értenünk. Jézus személyesen Isten önközlése a szeretetben. Ez a felismerés a kiindulópont. De ez a tény nemcsak azt jeleníti meg, ami Istenben már mindig volt, hanem valami egészen új, « le nem vezethető » történelmi megvalósulást. Krisztus Isten szabadságának kinyilatkoztatása is szeretetében. Ez a szabadság is Isten örök

lényegéhez tartozik. Ez azt jelenti, hogy az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetükben nem merítik ki gazdagságukat. Ez a kölcsönös egymásbaáradás — a szentháromságtan szerint — a Szentlélek. A Szentlélek Isten szabad szeretetét « kifelé » hajtja. Isten csak *mint szabadság a szeretetben* bírja azt a lehetőséget, hogy egy « külsőt », vagyis egy teremtményt létrehozzon és ugyanakkor megőrizve annak teremtményi tulajdonságát, szeretetébe visszavonjon. Ezért *a Szentlélek is transzcendentális-teológiai lehetősége (feltétele) annak, hogy szabadon közölhesse magát a történelemben.* A Szentlélekben Isten szabadságát a szeretetben történelmileg nemcsak ki tudja nyilatkoztani, hanem meg is tudja valósítani. A Szentlélek mint a közvetítés az Atya és a Fiú között egyben Isten közvetítése is a történelemben. (W. Kasper, *Jesus der Christus,* 284-300).

K. Rahner főleg egyháztanában és a lelki élet teológiájában, újabban — a karizmatikus megújulás hatására — a Lélek megtapasztalásáról írt cikkeiben foglalkozott a Szentlélekkel (vö. pl. VII 185-196; XIII, 207-268).

5. *Krisztus Egyháza és a keresztények*

Rahner utolsó nagy témakörével foglalkozó pontunk elején szeretnénk eloszlatni egy félreértést: a témakörök kiválasztása és bemutatása egyáltalán nem tükrözi *arányosan* a teológus életművét. Ennek gazdagságát alig tudjuk megsejtetni. De nem is ez volt a célunk. Inkább azt az eszmei «struktúrát » — a transzcendentális módszert és annak állandó jelenlétét — akartuk bemutatni; így is mondhatnánk: azt az egyébként legelvontabb és legnehezebben megközelíthető « gondolatvázat », amely az egész rahneri « corpust » hordja. Mintegy « kulcsot » kívántunk adni Rahner művei olvasásához. Kétségtelen, hogy

a német jezsuita lelkipásztori és lelkiségi írásai, valamint a mai világban élő Egyház legkülönbözőbb problémáival foglalkozó eszmefuttatásai a leginkább alakították a zsinati egyház arculatát. Mindebből most éppen *csak ízelítőt* adunk. (A fontosabb témák összefoglalása a TK-ban olvasható.)

Rahner a Zsinat előtt, alatt és után sokat foglalkozott az Egyház mivoltával, struktúrájával, az Egyház és a szentségek viszonyával; de az elvont megfontolásokat mindig a mai egyházi életre alkalmazta (kegyelmi élet és elkötelezettség a világban, a diaszpóra-kereszténység nehézségei, pluralizmus a teológiában és a közéletben, ökumenikus párbeszéd és dialógus a nem hivőkkel stb.) Bizonyos időszerű problémák (*Humanae vitae* és kísérletezés az emberrel, pápai csalatkozhatatlanság és Küngügy, a Paulus-Gesellschaft álltal szervezett eszmecserék a marxistákkal, a karizmatikus mozgalom által felvetett teológiai és lelki problémák stb.) mindig megnyilatkozásra késztették Rahnert. De az aktuális kérdések tárgyalásában mindig visszahajol eredeti, ifjúkori meglátásaihoz, antropológiai-transzcendentális kérdésfelvetéséhez; sokszor ismétel, de az új megfogalmazások során világosabban, pontosabban adja elő nézeteit.

Rahner a Zsinat szellemében sürgeti az egyházi reformokat: « szólásszabadságot » kíván az Egyházban is, de kritikája, « kontesztálása » sohasem romboló, teológiájában és gyakorlati magatartásában a *konkrét Egyháznak* mond igent (vö. IX, 479-497).

Ebben az utolsó pontban a következő témákat mutatjuk be röviden: a) Az Egyház és a szentségek; b) Az Egyház a mai világban; c) Az Egyház és az ateizmus.

a) *Az Egyház és a szentségek*

« Az Egyház *lényegét, első megközelítésképpen,* legjobban a kinyilatkoztatás lényege felől lehet meghatározni: az Egyház az a legitim módon megszervezett közösség, amelyben a Jézus Krisztusban bekövetkezett eszkatologikus és tökéletes kinyilatkoztatás a hit által a világ számára mint igazság és valóság jelen van. Az Egyház tehát csak a kinyilatkoztatásnak mint Isten győzelmes önközlésének végleges szakaszában, Isten hatékony Igéjében létezhet, amelyben mint emberi szóban Isten mint megkönyörülő kegyelem véglegesen odaígéri magát a világnak, tehát abban az igében létezhet, amely a hivők *közösségének* szól, az ő hitvallásukban reflektált adottsággá változtatja a kegyelem ígéretét, és amelyet e közösség, hivatalos vezetése segítségével (tanítóhivatal), helyesen őriz meg és fejt ki. Az Egyház a világnak szánt végleges (ezért expliciten kifejezhető) igének maradandó jelenléte a világban és a világ számára. Mivel ez az Ige végső soron Jézus Krisztus, ezért valóságával ő alapította az Egyházat (DS 1330, 3050-3075, 3537-3542 stb; *Ad Gentes* 5: az Egyházat Jézus Krisztus alapította feltámadása után). » (TK 121)

A *Grundkurs* Egyházról szóló részének bevezetőjében lényegében hasonló meghatározást olvashatunk, azzal a különbséggel, hogy Rahner itt betoldja kétszer is a *reménységet* és a jövőről is beszél. (A « kései » Rahnernél ez nyilván a reménység-teológiák hatásának köszönhető.) Jellemző viszont, hogy a meghatározásban nem szerepel kifejezetten a Szentlélek. Természetesen, Isten kegyelmi önközlésében bennefoglaltan ott van a Lélek is. De a transzcendentális módszer és a rahneri krisztológia fentebb jelzett hiányossága következtében a Szentlélek kifejezetten nem szerepel az első *megközelítő* meghatározásban. A további kifejtésben is a főhangsúlyt az

Egyház krisztusi alapítására, valamint a protestánsokkal folytatott párbeszéd legnehezebb témáira (az Egyház *egy*sége; sola Scriptura — sola fides, Írás és tradíció, tanítóhivatal stb.) helyezi.

Viszont az is igaz, hogy már 1956-ban egyik « teológiai elmélkedésében » (ezt felvette a *Schriften* VII. kötetébe, 183kk) arról ír, hogy az Egyház a Szentlélek elküldésének a helye (« Die Kirche als Ort der Geistsendung »). Rahner Szent János alapján megmagyarázza, hogy a Lélek pünkösdi kiáradása csak Jézus halála és megdicsőülése után történhetett (Jn 7, 37-39). « A kereszten átszúrt oldalából víz és vér folyt ki annak jeléül, hogy a Lélek élő vize, amely örök életre szökellő vízforrás és amelynek a Messiás szívéből kell kiáradnia, csak a « megdicsőült » Keresztrefeszítettől ered, csak vízben és vérben jön el. *Azért* van Pünkösd, *mivel* Húsvét, vagyis halál és feltámadás volt; és Pünkösd olyan esemény, amely felé minden húsvéti esemény irányul, hogy benne megtalálja teljességét. (VII, 185).

Egyébként láttuk, hogy Rahner teológiai doktori disszertációját is az említett János-szöveg patrisztikus értelmezéséről írta. Tehát régi, kedvenc témát elevenített fel most idézett cikkében. A pünkösdi eseményt magyarázva Rahner kiemeli: A láthatatlan Lélek látható jeleken, a hiteles megtérést kifejező keresztségen keresztül nyilatkozik meg. Péter végeredményben csak egyetlen üzenetet hirdet: « Keresztelkedjetek meg! » « A szentségi jel 'itt és most'-jában történik a pünkösdi esemény. És azóta is mindig és mindenütt abban. Így tehát, amikor a látható hírnököknek látható jele történik, Pünkösd van, tehát van Szentlélek. Mivel Jézus halála és a megdicsőülése előtt nem volt így, ezért nem volt még Szentlélek. Korábban is volt Isten Lelke, de nem volt az emberré lett Isten Lelke. A Logosz megtestesülése előtt nem volt meg a Láthatatlan *tartós* láthatósága. Volt egy jogi rend,

amelyet Isten Izrael népében felállított, de ez nem volt Egyház, ez a jogrend kötelezett minden embert, de nem eszközölt kegyelmet, nem közvetítette a Szentlelket. Volt Lélek, de csak fújt és sehol sem szállt le, sohasem volt 'látható'. Most azonban, az idők teljessége elérkeztekor megtörtént ez a láthatóság: a testté lett Logoszban és testében, az Egyházban. Ubi est ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic et ecclesia et omnis gratia, mondja Irenaeus: Ahol az egyház, ott a Szentlélek, és ahol a Szentlélek, ott az egyház és minden kegyelem. In ecclesia posuit Deus... universam operationem Spiritus, az egyházba helyezte le Isten a Lélek egész hatóerejét. És ahol a Lélek működik (hat), ott történik, legalább is távolról az Egyház látható testének a részleges képződése. Így a katolikus lelki élet mindig és mindenütt az Egyházban van. Minden más nem a Szentlélek élete, hanem csak lelkendezés. Nincs Szentlélek a szent test, az Egyház nélkül... » (VII, 186)

Rahner a szép szövegbe belesűrítette egyháztanának és lelki teológiájának lényegét. Ő volt az egyik hangoztatója annak a felfogásnak, amelyet a II. vatikáni zsinat is magáévá tett, ti. hogy az Egyház alapszentség vagy « ősszentség » (*Ursakrament*): Isten hatékony, istenemberi, hallás útján megismert és hirdetetett igéjének maradandó jelenléte a világban, így bizonyos értelemben 'szentségi' egysége a jelnek és a dolognak, amelyeket sem azonosítani, sem egymástól elválasztani nem lehet; látható társaság (közösség) és kegyelmi valóság egyszerre (vö. LG 1, 9, 48; GS 42 stb.) Az Egyház látható felépítése (Péter és utódai, püspökök), legalábbis bizonyos elemeit tekintve, Krisztusra megy vissza (DS 3050 kk.).

Ebben az egyházban látható a kultusz és a hitvallás közössége. « De éppen mindez együtt jele annak, hogy Isten hatékonyan odaígérte magát a világnak: jele

Isten igazságának, mely az Egyház tévedhetetlen tanításában található meg, kegyelmének, mely a *szentségek* hatékony igéjében működik, szeretetének, mely a hivők kegyelmi egységében és a világban végzett szolgálatuk ban mutatkozik meg. És éppen ez a realitás maga — amelynek hatékony jele az Egyház (létében és működésében) — tartozik az Egyházhoz. » (TK 121-122) vö. *Kirche und Sakramente, Quaest. disp.* 10,21-22)

Rahner (és a II. vatikáni zsinat) az *Ursakrament* fogalmával azt is állítja, hogy Isten Jézus Krisztusban véghezvitt önközlése (üdvözítő műve), nemcsak történelmieszkatológikus jelleggel bír, hanem a kegyelem *inkarnatorikus* (megtestesülési) struktúráját is kidomborítja, éspedig abban az értelemben, hogy az Egyházon belül van olyan « hely », ahol ez a kegyelem győzelmesen érvényre jut, annak ellenére, hogy ebben az Egyházban — egyénileg és közösségileg — a *bűnösség* is tapasztalható. A II. vatikáni zsinat világosan kijelentette, hogy ez az Egyház, amely a történelemben vándorol az örök haza felé, szent is, de bűnös tagokat is foglal magában. « Az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg ő el nem jön » (vö. 1Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában » (LG 8). A kereszt útját járó Egyházat a Szentlélek állandóan megújítja (LG 9). « Már elérkezett a végső idő (vö. 1Kor 10,11), visszavonhatatlanul le vannak rakva a világ megújításának alapjai. Mindez valamiképpen elővételezve meg is valósult a világon, hiszen az egyházat már a földön ékesíti az igazi, bár még nem tökéletes szentség. Amíg azonban meg nem lesz az új ég és új föld, amely az igazságosság hazája (vö. 2Pét 3,13), addig a zarándokló egyház — a jelen világhoz tartozó szent-

ségeiben és intézményeiben — ennek a világnak múlandó alakját hordozza, és maga is ott él a teremtmények között, amelyek a világ végéig sóhajtoznak, vajúdnak és várják az Isten gyermekeinek megnyilvánulását (vö. Róm 8,19-22). » (LG 48)

Rahner már 1947-ben cikket írt a «bűnösök egyházáról » (VI, 301-320); a Zsinat után pedig értelmezte az ide vonatkozó kijelentéseket (VI, 321-347; itt további irodalom: H. U. von Balthasar, Congar, Daniélou, Küng, H. de Lubac, J. Ratzinger és Rahner több tanulmánya, valamint Stefan László zsinati felszólalása: « Bűnösök az Egyházban »).

Az Egyház tehát a látható, konkrét alakban létezik (nem valamilyen láthatatlan, « spirituális » alakban); állandó megújulásra szorul, és ebben a Szentlélek ereje segíti. « Az Egyház belső dinamizmusa egyrészt a hit és kegyelem felől e belső valóság szakramentálisan megfogható ábrázolása felé halad, másrészt az egész 'látható' Egyháznak ettől a szentségi jellegétől visszafelé is a hit és a kegyelem irányába, és mindkét mozgás együtt az eszkatologikus beteljesülés felé halad. Az Egyház tehát három létszférában él: a hit és a kegyelem benső szférájában, a benső realitást megjelenítő hivatalok és szentségi cselekvés látható szférájában, és végül az itt és most tettre váltott, elkötelezett szeretet által egyre növekvő mértékben részesedik az eljövendő aiónban, amelyben már nem különbözik a jel és a jelzett dolog. » (TK 122-123).

Ebből az ekkleziológiai beállítottságból (amelynek alapja Rahnernél a kegyelem inkarnatorikus struktúrája) következik a rahneri szentségteológia. Láttuk, hogy Rahner történeti tanulmányokat is végzett a bűnbánat szentségéről (XI), ezenkívül lelkipásztori szempontból is hozzászólt időszerű szentségtani kérdésekhez (gyónás-problémák, liturgia, Eukarisztia, mise, illetve általában a szent-

ségek mint Krisztus halálának és feltámadásának megjelenítései, vö. a halál teológiája). Elmélyítette a jel teológiáját (IV, 275kk). Sokat foglalkozott az *opus operatum* és *opus operantis* viszonyának kérdésével, hogy egy bizonyos mágikus szentségfelfogást kiküszöböljön. De lényegében az Egyházból mint alapszentségből « vezette le » a szentségeket. « Mivel Jézus Krisztus közösségformáló életével, keresztjével és feltámadásával eszkatologikusan győzelmes üdvössége jellegzetes jelenléteként akarta az Egyházat, ezért lényegében véve már Jézus Krisztus 'megalapította' a szentségeket mint ennek a győzelmes kegyelmi jelenlétnek abszolút megvalósulásait, tekintettel az egyes emberek életének döntő szituációira. Ezenkívül Jézus történetileg megőrzött alapítási igéi is fennmaradtak (habár ezt nem kell *minden* szentségnél feltétlenül szükségesnek nyilvánítanunk) a keresztség (Mt 28,19), az eukarisztia (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Lk 22,19-20; 1Kor 11,24kk) és a bűnbánat szentsége (Mt 16, 18kk; Jn 20, 22kk) esetében (. . .). Az érvényes rítus közelebbi meghatározása konkrét részleteiben vagy a szentségi cselekvés felosztása több szakaszra (egyházirend) az ilyen társadalmi történés természeténél fogva az Egyház dolga. » (TK 671-672) Az Egyház történetileg hét olyan (*ex opere operato*) hatékony kegyelmi jelet ismert el, amely a hozzátartozó ige erejében közvetíti a kegyelmet az üdvösségre (vö. DS 1601kk; GG 396-413).

Rahner az egyháztanban és a szentségtanban is transzcendentális módszer alkalmazásával hozott új meglátásokat. A szentségtanban ilyen megfontolásokkal javasolja e módszert: « Hogyan lehetne másként a szimbólum mivoltát, lehetőségét és szükségességét, jelző hatásának alapvető fogalmát és közölhetőségének szerepét megfelelően kidolgozni? Ha a szentségtan megvilágítaná, hogy a kegyelem nem dologi jellegű, hanem onto-logikus, Isten közvetlenségéből kiinduló és Isten közvetlenségére irá-

nyuló szellemi-személyes cselekedetek feltétele, úgy sokkal érthetőbb volna, hogy igazi modellje nem a gyermekek keresztsége. A szentség Isten állandóan felajánlott önközlésének történeti, szimbolikus és interkommunikatív evilági (kategóriális) közvetítése, amely az ember transzcendentális mivoltának szól, konkrét döntéseiben és szituációiban megnyilatkozó szabadságának. Így válna érthetővé, hogy a szentségeknek tényleg semmi közük a mágiához. » (M 1972/1, 49)

Itt nem foglalhatjuk össze mindazt, amit Rahner az Egyházról, illetve az egyházi kereszténységről írt. Az Egyház *történetisége* kapcsán különösen a következő kérdések foglalkoztatták: az egyháztagság, az egyház története « fundamentális teológiájának » kidolgozása, dogmafejlődés, a kezdetek Egyháza és ennek kapcsán a Szentírás sugalmazottsága, illetve a kánonképződés, majd a Zsinat alatt a püspöki kollégialitás, aztán a tanítóhivatal, csalatkozhatatlanság stb. Pl. az egyház csalhatatlanságának kérdésében is a transzcendentális módszert alkalmazva különbözteti meg annak lényegét és torzképét. Ugyanígy ezt a módszert alkalmazza erkölcsi kérdésekben, az Isten- és az emberszeretet egységének kibontásában, az Egyház és a « névtelen keresztények » kapcsolatának (párbeszédének) fejtegetésében. (Ez utóbbira még visszatérünk.)

Az egyházi élet és az apostolkodás, a legkülönbözőbb lelkipásztori kérdések szíve pedig a kegyelemről alkotott felfogása, a természet és a kegyelem helyes viszonyának értelmezése (« természetfeletti egzisztenciál »). A kegyelem jelen van világunkban, természetfeletti hivatásunk « léthatározmány »; e miatt semmi sem « semleges »: az erkölcsi egyenesség és a bűntudat, a munka és a kutatás, a lelkiismeret és a szolidaritás, felebaráti szeretet, hitvesi szerelem, hűség, halál, — mindezek olyan emberi valóságok, — amelyekbe Isten beleállította kegyelme

« antennáit ». Az Isten kegyelmére való alapvető ráhangoltságunkat tudatosítanunk kell, ki kell tárulnunk Isten önközlésének (a Léleknek), hogy megvalósíthassuk önmagunkat.

K. Rahner a *Grundkurs*-ban a keresztény életről szóló 8. « menet » végén, a szentségekről szóló rövid összefogalás után így következtet (413, « Reductio in mysterium »): « Ha ezeket a keresztény életre vonatkozó megjegyzéseket helyesen megértettük, akkor világos, hogy a keresztény, jóllehet — mint ezt már a szentségek is mutatják — megragadható, egyházi életet él, ennek az életnek végső keresztényi mivolta azonos az emberi lét misztériumával. Így az ember azt is mondhatná, hogy a keresztény lét legvégső és legjellegzetesebb mivolta ebben áll: a keresztény hagyja, hogy belevesszen a Misztériumba, amelyet Istennek nevezünk; hittel és reménnyel meg van győződve arról, hogy ez a beleesés az Isten megfoghatatlan és megnevezhetetlen Misztériumába nem más, mint a beleveszés a boldogító, megbocsátó és minket megistenítő Titokba; és a keresztény ezt öntudata reflektált és kifejezett hite szintjén is tudja, kifejezetten reméli, és nem csupán tényleges léte névtelenségében éli meg. És amennyiben a keresztény mégis egyszerűen ember is, azt is tudja, hogy ez az élet, amelyet beteljesít és amelynek beteljesedését ismeri, ott is megtörténhet, ahol nincs explicit keresztény és az ember reflektált módon nem keresztényként ismeri magát. »

b) *Az Egyház a mai világban*

Ez az utolsó mondat visszautalt az « anonim keresztényekre ». Rahner — láttuk — sokat foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy van-e üdvösség a látható egyházon kívül, ki tartozik az Egyházhoz, miként működik Isten győzedelmes kegyelme a Lélek titokzatos erejében a vi-

lágban. A probléma körüli vitát ismertettük. Most inkább Rahner alapelgondolásának gyakorlati következményeire szeretnénk rávilágítani. Utaltunk arra is, hogy végeredményben — a mai jeles teológusok véleménye alapján — a II. vatikáni zsinat is magáévá tette azt a gondolatot, hogy — jóllehet az Egyház és a szentségek szükségesek az üdvösségre — Isten kegyelme (a Szentlélek) mindenkinek módot ad arra — Isten tudja miképpen — hogy húsvét titkában részesedjék (GS 22). Ez a meggondolás, amely Isten egyetemes üdvözítő szándékának hittitkából folyik (1Tim 2,4-6), egyáltalán nem teszi fölöslegessé az Egyház evangélizáló működését. Hiszen nincs üdvösség senki másban, mint Jézus Krisztusban (Csel 4, 12). « Mindenkinek meg kell tehát térnie hozzá, ha az egyház igehirdetése révén megismerte őt, megkeresztelkedve pedig be kell épülnie Krisztusba és az egyházba: az ő testébe. Krisztus Urunk kifejezetten megmondta, hogy szükséges a hit és a keresztség (Mk 16,16), és ezzel éppen azt is hangsúlyozta, hogy az egyház is szükséges, hiszen a keresztségen mint ajtón át az egyházba lépnek be az emberek. Nem üdvözülhetnek tehát azok, akik nem akarnak belépni az egyházba, vagy nem akarnak megmaradni benne, noha jól tudják, hogy Isten Jézus Krisztus által az üdvösségre szükséges intézménynek alapította a katolikus egyházat (LG 14). Isten egyedül az ő általa ismert úton elvezetheti a hitre azokat is, akik hibájukon kívül nem ismerik az evangéliumot (. . .), mégis, az egyháznak kényszerítő kötelessége (1Kor 9,16) és szent joga, hogy az evangéliumot hirdesse. » (*Ad Gentes* 7)

Jóllehet az egyre terjedő szekularizáció és ateizmus az egyházi életben is érezteti hatását, és a mai világban a keresztények sokszor « diaszpóra »-helyzetbe szorulnak, sürgető kötelességük a tanúságtétel Krisztusról és következésképp testvéreik szolgálata. Egyháziaknak és világiaknak

megvan sajátos küldetésük ebbene a szolgálatban. Rahner egész antropológiájából következik az, hogy a testben élő szellem, a kozmikus fejlődésbe és a történelembe ágyazott, társadalmat alkotó és a teremtést befejező embernek el kell köteleznie magát az evilági feladatokban, és ha keresztény, Isten kegyelmének erejét kell szétárasztania a világba. Ha az Egyház a reális emberhez akar fordulni üdvösségüzenetével, minden földi valóságot figyelembe kell vennie, érdeklődnie kell a « világ » iránt. Isten örök szeretete egy és ugyanazon aktus által akarta a teremtést és annak felemelését a természetfeletti rendbe. A két rend nem alkot « két emeletet »; megkülönböztethetjük a természetet és a kegyelmet, szükséges is ez a kegyelmi ajándék ingyenességének állítása miatt, de a két « rend » összetartozik. *Gratia perficit naturam.* Láttuk, hogy a természetfeletti egzisztenciál erejében (végső természetfeletti rendeltetésünk miatt) a teremtett dolgok világában mindig több van, mint puszta « természet »: nyitottság a kegyelem, Krisztus kegyelmi hívása felé.

Mindez nem pusztán a legmélyebb emberi valóságokra vonatkozik, mint pl. szeretet, szenvedés és halál, hanem minden dologra. Rahner az ignáci elv alapján lelkiségi írásaiban éppúgy, mint teológiai reflexióiban azt hangsúlyozza, hogy « mindenben Istent kell keresnünk », Őt kell hitben, reményben és szeretetben megtalálnunk. A technika, a művészet és az irodalom alkotásai, a társadalmi kapcsolatok, a közélet megszervezése, politika... mind-mind « más » lett Krisztus eljövetelével. Mindenben ott van jelen Isten hívása; a vallásosat nem lehet azonosítani a kereszténnyel; mindenütt titokzatosan ott működik Isten kegyelme, ezért semmi sem « semleges ».

Ez méginkább igaz, ha az ember arra gondol, hogy a *bűn,* elhomályosítva az ember szellemét és még a természet struktúráit is megrontva, mennyire igényli Krisz-

tus fényét és kegyelmét. Nélküle az ember nem tudja igazában, micsoda, és állandóan elfordul a természetfeletti rendtől, egyedül akarja építeni világát és sorsát saját boldogtalanságára. Isten nélkül az ember nem teljesedhet be. Láttuk, hogy Rahner gondolkodásában — miként az Egyház mai tanításában is — állandóan visszatér ez a téma. A természet és a kultúra területének « autonómiája » nem jelenti azt, hogy mindezek elérhetik végső rendeltetésüket Jézus Krisztus kegyelmén kívül. Aki elmulasztja a természetfeletti üdvösséget, természete megvalósítását is elmulasztja.

A természet és a kegyelem, természetfeletti hivatásunk távlatában jelöli meg Rahner az *Egyház feladatait* a mai világban.

1) A *világ gondját* magára kell vállalnia papjainak és világi hivőinek egyaránt. Igaz, hogy a *pap* elsősorban az igehirdetés és az oltárszolgálat embere, de az üdvösség, amelyet közvetít *közvetve,* a szó és a hit közvetítésével jut el az emberekhez. Ez azt jelenti, hogy nem elég a szentségi szolgálatot gyakorolnia, — nem lehet amolyan egyházi « funkcionárius », adminisztrátor. Elő kell készítenie az embereket a szó meghallgatására és meghallására, fel kell ébresztenie bennünk a szentségek utáni vágyat. Mindezt pedig csak úgy teheti, ha szava hiteles és hihető, ha egyben tanúságtétel is élete.

Kétségtelen, hogy papi működésének, így az Egyházszentség létének is középpontját az Eukarisztia alkotja. Ez jeleníti meg a Kereszt misztériumát, ahonnan az Egyházat megelevenítő Lélek fakad. Az Eukariszta anyaga az emberi munka gyümölcséből, a kenyérből és a borból készül: az eukarisztikus közösség a tér az idő egy pontján az Egyházat képviseli tagjai változatosságában, akiket az Úr megtisztít, táplál és az örök életre vezet. A plébánia éppen ezért az Egyház kiváltságos, ha nem is

kizárólagos « megvalósulásának helye »: itt hirdetik az igét, itt születik, él, szenved, szeret és hal meg a hivő, itt bontakozik ki a keresztények természetfeletti élete a hitben, reményben és szeretetben.

De az Eukarisztiának, Krisztus halála és feltámadása misztériumának, illetve az általa képviselt üdvösségnek nem csupán az egyéni lelkiismereteket kell áthatnia, hanem az emberek egész világát, munkáját, kultúráját, — *a hivők életén keresztül,* akiknek küzdeniök kell azért, hogy ezt az emberek által lakott földet, az emberek egész környezetét (a tudomány, a művészet, a politika... világát) átalakítsa a kegyelem és bevezesse Isten szférájába: hogy a világ láthatóan visszatükrözze Isten láthatatlan dicsőségét.

Rahner már jóval a Zsinat előtt kiemelkedő szerepet szánt e feladatban a *világi* hivőknek, akik « otthon » vannak a világban családi életük, foglalkozásuk révén. A « Katolikus Akció » mozgalmán túl (amely még a klerikális szférában mozgott), a « katolikusok akcióját » hangsúlyozta, amely nem más, mint a világ megszentelése a keresztény család, a munka, a kultúra, a társadalmi és politikai tevékenység gyakorlása révén. Mindez most, a Zsinat után már természetesnek tűnik. De a korábbi « klerikalizmus » idején nem volt annyira magától értetődő. Az emberi végesség és bűn miatt az Egyház látható szervezetében nemegyszer egy bizonyos klerikális hatalmi törekvés érvényesült, az intézmény elfojtotta a Lelket, az atyáskodó autoritarizmus kiskorúakként kezelte a világi hivőket. Mindez súlyos terhet jelentett a « bűnösök Egyházának », és megakadályozta a kegyelem működését. Az egyházi türelmetlenség és uralkodásvágy természetesen útját állta a más keresztényekkel és más vallásúakkal, illetve a nem hivőkkel folytatott párbeszédnek.

Rahner XII. Piusz egy 1950-ben elhangzott beszédére hivatkozva követelte a « szabad szólást az Egyházban ». Nem kell elfojtani a Lelket, a karizmákat. Egy bizonyos autoritárius szellem és az intolerancia (pl. új teológiai nézetekkel szemben) meggátolta azt az egészséges pluralizmust, amelyet ma már szintén természetesnek veszünk. Az alázat, a szeretet és a szolgálat szelleme szükségesek a helyes magatartáshoz. E nélkül az ökumenizmus és a más világnézetűekkel folytatott párbeszéd lehetetlen.

c) *Az Egyház és az ateizmus*

Egyik legújabb cikkében (« Kirche und Atheismus », *Stimmen der Zeit,* 1981. január, 3-13) K. Rahner a mai evangélizáló Egyház egyik legégetőbb kérdéséről tárgyal: a kereszténység és a tényleges, társadalmilag mindenfelé elismert ateizmus viszonyáról, ennek teológiai vonatkozásairól, valamint a keresztények és nem hivők párbeszédéről. Rahner életművének mintegy *vezérmotívuma* tér itt vissza.

Rahner hangsúlyozza, hogy a napjainkban tapasztalható ateizmus — Nyugaton és Keleten — sajátos vonásokat mutat. Bár gyökerei a felvilágosodás koráig nyúlnak vissza, különbözik a felvilágosodás korának és a XIX. század valláskritikájának (Feuerbach és Marx) ateizmusától. Sajátossága abban áll, hogy napjainkban a racionalista és technikai társadalom mindenütt mintegy « polgárjogot » biztosít a széles körökben elterjedt hitetlenségnek. Nyugaton a pluralista polgári társadalom közömbös a vallási kérdésekkel szemben, és a teizmust a magánélet, az egyéni meggyőződés tényének ismeri el, másutt — Keleten — a lelkiismereti szabadság hirdetése mellett államilag propagálják az ateizmust. A világ különböző részein — a civilizáció és a fejlődés különböző fokai szerint — eltérések mutatkoznak ugyan, de *lényegében úgy*

tekintik az ateizmust, mint a modern társadalmi, racionális, technikai fejlődés természetes következményét. Az ateizmus ma már nem egyesek felfogása, hanem világméretű társadalmi jelenség.

Ezzel pedig adva van az a tény, hogy a kereszténységnek egy eddig nem tapasztalt jelenséggel kell szembenéznie. Rahner véleménye szerint az egyházi kereszténység eddig még nem mérte fel a világméretű ateizmus horderejét; mindeddig csupán többé-kevésbé védekező álláspontot foglaltak el az egyházak, vagy önmagukat vigasztalták azért, hogy a társadalomból kiszorultak. A földműves és kispolgári társadalom rétegeit még nem hatotta át ez az ateista szellemiség, de nem vigasztalhatja az egyházi kereszténveket az a tény, hogy a hagyományos vallásosság nyomai még bizonyos társadalmi rétegeknél megtalálhatók. Lehetséges, hogy napjainkban e « még » vallásos társadalmi rétegeken túl is jelentkeznek bizonyos vallási áramlatok. Pl. Latin-Amerikában az Egyháznak sikerül társadalmi-politikai harcok céljaira befogni a hagyományos vallásosságot, és így elkerülnie azt a sokkot, amit Európában és Észak-Amerikában a felvilágosult racionalitás és a hagyományos vallásosság közötti ütközésből származott; de mindez nem változtat azon a tényen, hogy a mai technikai-racionalista mentalitás — nem szükségszerűen, de ténylegesen — az egyre nagyobb méreteket öltő ateizmust szüli.

Nem láthatjuk előre a jövőt, és senki se mondhatja, hogy nem lehetséges egy gyökeres történelmi fordulat, amely túlhalad az emberi történelem e krizisjelenségén, a jelenlegi ateizmuson. De a polgári keresztényekkel és az átlagos keresztényekkel szemben, akik ezt a világot nem veszik kellőképp komolyan, azt állíthatjuk, hogy még beláthatatlan időre számolnunk kell e világméretű és társadalmilag legitimált ateizmussal, és nem igen tudjuk kifejezni az ateisták és teisták közötti arányszámot, tehát

nem igen tudjuk megítélni, előre látni az Istent tisztelő világvallások jövő sorsát sem.

A kereszténységnek számolnia kell ezzel a mai ateizmussal, és a keresztény reménység ellenére sem gondolhatja azt, hogy ezt a világméretű *társadalmi* ateizmust teljesen sikerül legyőznie. Ez persze nem jelenti azt, hogy a szellem és a szeretet fegyvereivel és minden más megengedett eszközzel nem kell harcolnunk az ateizmus ellen, úgy, ahogy a II. vatikáni zsinat ezt minden korábbi hagyománnyal ellentétben kívánja: vagyis alapvetően tiszteletben tartva a lelkiismeretek szabadságát. Ilyen feltételekkel az ateizmus elleni harc az Egyház embereinek szent kötelessége. De az ateizmus és a teizmus (különösen is a keresztény istenhit) maradandó együttélése azt követeli tőlünk, hogy dolgozzuk ki ennek a viszonynak — az ateizmussal való együttélésünknek — *teológiáját*. Rahner tehát ehhez ad néhány szempontot, minden rendszeresség igénye nélkül.

Készség a párbeszédre

Mindenek előtt a II. vatikáni zsinat tanítására hivatkozik, amely az igazság szeretetéből fakadó okos párbeszédet sürgette: « Az egyháznak az a küldetése, hogy az egész földkerekségre eljuttassa az evangélium fényét, és hogy egyazon Lélekben egyesítsen minden embert, bármelyik nemzethez, fajhoz vagy kultúrához tartozzék is. E küldetés folytán az egyház jele annak a testvériségnek, amely lehetővé teszi és erősíti az őszinte párbeszédet. » (GS 92). Ez a párbeszéd kezdődik az egyházon belül (kölcsönös megbecsülés, tisztelet és egyetértés); folytatódik keresztény testvéreinkkel, akik nincsenek velünk teljes egységben; kiterjed az Istent elismerő vallások híveire; végül a nem hivőkre is: « Olyan párbeszédre

vágyódunk, amelyet — a kellő okosságon kívül — csakis az igazság szeretete vezérel. E vágyakozásunk senkit sem mellőz, tehát azokat sem, akik az emberi szellem csodálatos értékeit megbecsülik ugyan, de azok Teremtőjét nem ismerik el; azokat sem, akik ellenfelei az egyháznak és különféle módokon támadják. Az Atyaisten mindennek kezdete és végső célja, valamennyien arra vagyunk tehát hivatva, hogy testvérek legyünk. Éppen azért, ha egyszer ugyanaz az emberi és isteni hivatás szólít mindnyájunkat, akkor erőszak és hátsó gondolatok nélkül együttműködhetünk, és együtt is kell működnünk, hogy igazi békében épüljön a világ. » (GS 92).

A *Gaudium et Spes* befejező szakaszában olvassuk ezeket a szavakat, amelyekre Rahner röviden utalt cikkében. Hivatkozik még a GS 21. pontjára is, amely az Egyház ateizmussal szembeni magatartásáról ír: Az Egyház, bár fájdalommal és teljes határozottsággal nemet mond az ateizmusra, « igyekszik mégis felderíteni, hogy az ateisták gondolatvilágában mik az istentagadás mélyebb okai, amelyeket megítélése szerint komolyan és mélyrehatóan elemezni kell; jól tudja ugyanis, milyen súlyos kérdéseket vet föl az ateizmus; de vizsgálódásra készteti minden embert átfogó szeretete is. » A Zsinat tehát a leghatározottabban nyilatkozott a párbeszédre való készség kötelezettségéről; valójában azonban — állapítja meg Rahner — még elég keveset tettek az egyházi keresztények ezen a téren. Itt Rahner utal arra, hogy néhány évvel ezelőtt maga megjelentetett egy Nemzetközi Dialógus-folyóiratot, amely főleg az ateista szocializmus képviselőivel folytatott párbeszédet kívánta szolgálni. Ez megszűnt, mivel egyrészt a német püspököktől nem kapta meg a szükséges pénzbeli támogatást, másrészt mivel a materialista szocializmus táborából hiányoztak a partenerek-munkatársak.

Rahner szerint ettől függetlenül keresnünk kell, hogy *a mi részünkről* miért nem eredményes a párbeszéd. Nem csupán arról van szó, hogy a nem hivők Vatikáni Titkársága mennyire viszi előre a párbeszéd ügyét, hanem általánosságban a keresztények hozzáállásáról: a keresztények tudatáról, az igehirdetésről, általában a hivatalos egyház gyakorlati magatartásáról. Igaz, napjainkban más súlyos problémák is vannak, mint pl. az emberi jogok védelme, vagy a harmadik világban tapasztalható igazságtalanságok legyőzése. Mégis az élő Isten hirdetése és ezen belül *az ateizmussal folytatott párbeszéd az egyház alapvető feladatainak első vonalában áll.* Pl. a katekizmusokban hogyan beszélünk az Isten-kérdésről: nem elég azt állítani, hogy Isten megismerése lehetséges, hanem az élő Isten megtapasztalásáról kell szólnunk, és más ezzel kapcsolatos kérdésekről.

Alapjában véve — állapítja meg Rahner — még mindig a felvilágosodás korának teizmusával van dolgunk, amely magától értetődőnek vette, hogy Isten léte az emberek legnehezebb kérdéseit is megoldja. A modern egzisztenciális filozófia, a nyelvfilozófia, az angolszász pragmatizmus még nem kapta meg a kellő helyét a keresztény filozófiában, fontosságuk tudata nem hatotta át az Egyház széles rétegeit. Még nagyon is a kritikus mentalitás *előtti* szakaszban élünk, ahol Isten a teljes valóság egy darabja volt. Megállapítjuk ugyan, hogy Istent és a világot nem lehet egy univok fogalom alá vonni (tehát szükség van az analógiára), de gyakorlatilag Istenről szóló kijelentéseinkben elfelejtjük ezt a tételt, és úgy beszélünk Istenről, mint a valóság egy lokalizálható darabjáról, a tapasztalat egy eleméről.

Márpedig az Istenről szóló beszédben mindig jelen kell lennie Isten « megfoghatatlanságának », — nem elég, hogy egy tézisben kijelentjük: Isten megragadhatatlan. A keresztény filozófiának és teológiának állandóan figyel-

meztetnie kell arra a veszélyre, hogy ha Istenről naív és nem kritikus módon beszélünk, az ateistákat nem tudjuk meggyőzni, vagy másképpen: *helytelen istenfogalmunkkal nem készülünk fel az ateistákkal folytatandó párbeszédre.* Pontosabban a következőről van szó: A mai ateistáknak jórésze — Keleten és Nyugaton — olyan emberekből áll, akiket nem gyötör az istenkérdés. Egyáltalán nem tudatosították azt, hogy a mély tapasztalatban az istenkérdés egzisztenciálisan elkerülhetetlennek mutatkozik. Az átlagos iskolás filozófia és teológia, amelyekre általában az igehirdetés támaszkodik, még nem dolgozott ki komolyan egy olyan *misztagógiát,* amely bevezet az egzisztenciális Isten-tapasztalatba. Pascal, Newman, Gabriel Marcel stb. beállítottságától eltérően a hagyományos keresztény tan a racionalista ízű istenérveket adja elő, amelyek érvényesek lehetnek (ha racionálisak, de nem racionalisták), de távol állnak attól, hogy konkréten segítenék az embereket Isten egzisztenciális megtapasztalására, illetve Isten misztériumának megsejtésére. A hagyományos igehirdetés tehát vagy racionalista alapokon épül, vagy egyszerűen (néha panteista meggondolásból) az Isten létét ténynek veszi, illetve legalább a teizmust hasznosnak vallja. Az Egyháznak tehát még igen sok tennivalója van ezen a téren, hogy az ateistákkal igazi párbeszédet folytathasson, hogy képesek legyünk a párbeszédre.

Az Egyház mint az üdvösség egyetemes jele

Rahner második kijelentése az Egyház és az ateizmus viszonyára vonatkozóan így hangzik: *Az Egyház az üdvösség szentsége az ateisták számára is.* Mit jelent ez a kijelentés? Helyes megértéséhez emlékeznünk kell mindarra, amit a kegyelemről szóló harmadik pontban mondottunk, amikor Rahner nagy témaköreit bemutattuk. Kövessük Rahner gondolatmenetét. Először a II. vatiká-

ni zsinat kijelentéseit idézi, amelyekre korábban már többször hivatkoztunk.

A Zsinat elismerte, hogy az Egyház a világ üdvösségének egyetemes szentsége (LG 1). Persze, ezt a mondatot nem könnyű megértenünk. De később a Zsinat pontosabban meghatározza, miről is van szó. Isten egyetemes üdvözítő szándéka kiterjed nemcsak a katolikusokra, illetve azokra, akik a keresztség által az Egyház látható közösségéhez tartoznak, hanem azokra is, akik e látható Egyház keretein kívül élnek: minden emberre, akár Krisztus előtt, akár Krisztus után éltek. Következésképp az Egyház üdvösségközvetítő szerepe minden emberre vonatkozik, az ateistákra is. Az emberi történelem üdvösségtörténet. Íme néhány (Rahner által idézett) zsinati szöveg. A *Gaudium et Spes* 19. pontja leírja az ateizmus válfajait és gyökereit. A Zsinat azt az ateizmust tartja súlyosnak és bűnösnek, amely kifejezetten elutasítja a Teremtő elismerését és visszautasítja szeretetét, tehát: « nem mentesek a bűntől azok, akik szánt-szándékkal igyekeznek távoltartani Istent a szívüktől, és szánt-szándékkal kerülik a vallási kérdéseket, hiszen ezek *nem követik lelkiismeretük szavát* ». De ebből a kijelentésből következik az is, hogy vannak olyan emberek, akik ugyan ateistáknak vallják magukat, de hallgatnak lelkiismeretük szavára, és szánt-szándékkal nem cselekszenek a felismert igazság ellen, mégha kifejezetten nem is vallják meg Istent, Krisztust. Ezekről állítja a Zsinat, hogy az üdvösség reális lehetősége adva van számukra: « Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik *önhibájukon kívül* nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de — éppen nem az isteni kegyelem nélkül — *iparkodnak becsületesen élni.* Mert ami jó igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház, és az Isten adományának tartja; Isten pedig megvilágosít minden egyes embert, hogy vé-

gül is élete legyen. » (LG 16). Ez tehát az ateistákra is áll, akik igyekeznek becsületesen (az igazság szerint) élni. Mert minden jószándékú ember « szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindekiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra — Isten tudja, miképpen —, hogy a húsvét titkában részesedjék. » (GS 22). « Isten egyedül ő általa ismert úton elvezetheti a hitre azokat is, akik hibájukon kívül nem ismerik az evangéliumot... » (*Ad gentes* 7).

Tény tehát, hogy az ateistáknak az Egyház látható kötelékein kívül is adva van ilyen üdvlehetőség; de ezzel még nincs megoldva az a teológiai kérdés, hogy ha ezeknek a jószándékú ateistáknak is *szükségük van a hitre, miképpen lehet elvezetni őket titokzatos módon ehhez a szükséges hithez?* Mert a Zsinat ezt is mondja: « Nem üdvözülhetnek tehát azok, akik nem akarnak belépni az egyházba, vagy nem akarnak megmaradni benne, noha jól tudják, hogy Isten Jézus Krisztus által az üdvösségre szükséges intézménynek alapította a katolikus egyházat...» és: « hit nélkül lehetetlen neki tetszeni » (*Ad gentes* 7).

Erre a nehézségre Rahner már elővételezve a választ, ezt mondja: az Egyház e jószándékú (saját hibájukon kívüli) ateisták számára a történelmileg megfogható, *szentségi jel ahhoz, hogy a hit titokzatos, üdvösséghozó kegyelme kifejezett ateizmusuk mögött vagy alatt mégis hatékony legyen.* Az Egyház tehát a hit és a kegyelem szentsége az ilyen ateisták számára is. Persze, itt Isten egyetemes üdvözítő akaratából kiindulva és az Egyház egyetemes szentségi jelét tekintve azt mondhatnánk: Krisztus kegyelme mindenütt működik, még az Egyház látható kötelékein kívül is és a pozitíven egyenes lelkiismeret, amelyet az ateistánál is alapvetően elismerhetünk, Krisztus kegyelme révén már *nem reflektált* (unreflex) *anonim hitfolyamat.*

De ezzel még nem világítottuk meg azt, hogy a hithez miért van szükség az *Egyházhoz való tartozásra.* Mindig meg kell gondolnunk tehát, hogy a kegyelem és a hit belső, történelmen túli dimenziója mindig és mindenütt összefüggésben van a kegyelem történeti, társadalmi és végső soron *szentségi dimenzióval,* — a kifejezett szóban, az Egyház látható társadalmi valóságában, a szentségben —, mégha ez a kapcsolat változatos is.

Isten kegyelme, amely mindig az egész történelmi embernek akarja elvinni Isten üdvösségét, lényegénél fogva szóban, Egyházban, szentségben akar történetileg megfogható lenni, *és ez a megtestesülési, történelmiesülési tendencia* különböző stádiumokon keresztül megvalósuló kegyelmi folyamat. Így tehát, az a kegyelem, amely a saját hibájukon kívüli ateistákban ki nem fejezett módon a hitet létrehozza, éppen az a kegyelem, amely az emberiség történetében *inkarnatórikus,* elengedhetetlenül megtestesült és megfogható valóságot, az Egyházat létrehozza. És megfordítva: a kegyelemnek ez a történeti megfoghatósága, amit Egyháznak nevezünk, visszautal saját hatástörténetére, amely még annál a saját hibáján kívüli ateistánál is adva van, aki úgy véli, ateista és semmi más, és aki egzisztenciája mélyét nem kutatja, nem reflektál arra, amit megél, tehát hogy egyenes lelkiismerete mélyén, anélkül, hogy ezt kifejezetten tudná, hittel elfogadja Istent.

Mivel Isten kegyelmével minden embernek meg akarja adni az üdvösséget, nincs az ateizmusnak az az éjszakája, amelyben mélyen ne derengene valami fény, hacsak az ember végső (halálos) bűnnel vissza nem utasítja Istent. És éppen az ateizmus éjének ezt a mindig meglevő hajnali derengését tanúsítja az Egyháznak mint az üdvösség egyetemes szentségének léte. Az ateista bűntelenül tekint éjébe; nem reflektál arra, hogy háta mögött a láthatáron már kelőben a nap és azért kél fel, hogy éje ne legyen

olyan sötét, mint lenne, ha mögötte és letakart szeme előtt Isten nem akarna kegyelme által működni.

Természetesen, maga a — saját hibáján kívüli — ateista, addig, míg az marad, teoretikus reflexiójában elutasítja ezt az értelmezést. Ez azért lehetséges, mivel az ember elméleti reflektált önértelmezése és saját adekvát egzisztenciális megfogalmazása sohasem azonosak, tökéletesen nem fedik egymást. A keresztény viszont másképp értelmezi az ateista állapotát, mivel egyrészt hiszi azt, hogy Isten minden emberrel akarja közölni az üdvösséget Jézus Krisztus által, és e hathatós kegyelemközlés a világban történelmileg állandóan jelen levő Egyházon keresztül történik, másrészt a keresztény remélve bízik abban, hogy Isten kegyelme akkor is győzhet, ha az ember kifejezetten teoretikus szinten önmagát istentelenként és kegyelem nélküliként értelmezi; a keresztény nem tehet mást, mint hogy úgy értelmezi a saját hibáján kívüli ateistát, hogy az ateista ezt az értelmezést teoretikusan elveti.

A saját hibáján kívüli ateista titokzatos üdvösségbe vont létét lehet anonim kereszténységnek nevezni, de ezt a terminológiát félreérthetősége miatt el is lehet vetni, illetve el lehet kerülni az ateistával folytatott párbeszédben; de ez semmit sem változtat a tényen: legalábbis a II. vatikáni zsinat óta az Egyház önértelmezésében meg van győződve arról, hogy vannak saját hibájukon kívüli ateisták, akik Isten kegyelmében állnak és hogy ezt az egyetemes üdvlehetőséget az Egyház a világban mint szentség tanúsítja. Krisztus megjelenése és Egyházában való maradandó jelenléte előtt nem volt tanúsítva történelmi megragadhatóságában az, hogy Isten minden ember üdvösségét akarja. Ez az üdvösség mindig jelen volt, de visszavonhatatlan győzelmes ereje Krisztus előtt nem volt tanúsítva. Éppen ez a tény világít rá az Egyház eszkatologikus valóságára. Az Egyház részleges valóság a vi-

lágban, az üdvösség világában is; nem azonos a világ üdvösségével. De tanúsítja a világnak ezt az üdvösséget, éspedig nem mint valami ezen az üdvösségen kívüli megnyilatkozás, hanem mint Isten kegyelmének történelmi megtestesülése, amely a világra mindenütt kiáradva annak üdvössége. Ebben az értelemben tanúsítja az Egyház az üdvösséget azoknak az ateistáknak is, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett elismerésére; mint a kegyelem történelmi megfoghatósága szerepet játszik az ateisták számára is, mielőtt még az Egyházat kifejezetten megtalálták és elismerték volna. Ez viszont nem zárja ki azt, hogy ezt az üdvösségjelet bűnös módon el is lehet utasítani. De csak bűnös módon lehet elutasítani. Vagyis az Egyházat mint az üdvösség jelét saját személyes elismerésünk *is* alkotja (az elismerés ko-konstitutív eleme a jelnek).

Harc az ateizmus ellen

Rahner reflexiói harmadik részében kijelenti: *Az Egyháznak belső lényegéből kifolyólag bátran és minden törvényes eszközzel harcolnia kell az ateizmus ellen.* Azzal a fenntartással, hogy a vallástörténet és vallásfenomenológia tanúsága szerint Isten képe a különböző világvallásokban nagyon eltérő, azt mondhatjuk, hogy a társadalmilag jóváhagyott és társadalmilag szélesen elterjedt ateizmus csak a felvilágosodás korával kezdődött. Ez azt jelenti, hogy korábban az Egyháznak nem kellett szembenéznie történelmileg a gyökeres ateizmussal, most viszont új és alapvető feladata az ateizmus elleni küzdelem.

De Rahner azt is hangsúlyozza, hogy ez a harc mindenekelőtt *harc a saját hamis istenképünk ellen,* ama törekvés ellen, hogy az igaz és megfoghatatlan Istenből bálványt alkotunk magunknak. Ez a veszély megvan az Egyházban is, hiszen jelen van az ostobaság és a rossza-

ság. Az evangélizálásban, az igehirdetésben különösen is ügyelnünk kell erre a veszélyre. Ezért lenne sürgető szükség, amint Rahner ezt már említette, az Isten egyházi megtapasztalásába bevezető *misztagógia* kidolgozására. Ebben az ökumenikus párbeszéd, a keresztények összefogása is segíthetne, továbbá tanulhatnánk a nagy teista vallásoktól is. Egy teista ökuménét kellene létrehozni: ebben kölcsönösen tanulhatnánk egymástól.

ZÁRÓSZÓ: AZ ABSZOLÚT JÖVŐ FELÉ

Karl Rahner teológiája, amelynek itt csak a « vázát » jelöltük meg, kétségtelenül jelentős hatást gyakorolt korunk szellemiségére. Műveit számtalan nyelvre lefordították, így — jóllehet sokszor nehéz megérteni tömör és bonyolult szövegeit — világszerte elterjedtek eszméi. Sikerének titka minden bizonnyal abban rejlik, hogy ráérzett a mai ember szellemi igényeire; nyugtalan korunk kereső embereit a lényeges világnézeti kérdések felé tájolta be, a kereszténységnek pedig olyan teológia körvonalait rajzolta meg, amely az egyházi megélt hithez vezet, az egzisztenciális kérdésekre keres választ a keresztény hit fényében. Az ember jövője, a kereszténység esélyei és az Egyház jövő sorsa különösen is foglalkoztatták az utóbbi évtizedekben — főleg a Zsinat utáni korszakban. A futurológiákra és utópiákra válaszoló reménység-teológia (és ezzel kapcsolatban a politikai, felszabadítási teológiák, illetve a marxizmus-kereszténység párbeszéde), valamint gyökeres változáson áteső világunk vajúdása arra serkentették, hogy kutassa *az emberi jövő körvonalait a keresztény reménység távlataiban.* (Vö. VI, 13-88; IX, 519-590; X, 503kk, valamint a Pax Romana magyar kongresszusán elhangzott konferenciája: *Katolikus Szemle* 10 [1965], 102-111.)

Amikor Rahner az ember jövőjét kutatja, természetesen reflexiói mindig feltételezik az Isten-kérdést is. Az ember *abszolút* jövője maga az élő Isten. A keresztény eszkatológia ellentétben áll minden olyan emberi utópiával, amely az ember jövőjének csupán földi horizontot jelöl meg, tehát kizárja az igazi transzcendenciát. A keresztény, aki az Apostoli Hitvallásban megvallja hitét az örök életben, tudja, mert hiszi, azt, hogy az emberi történet folyama Istentől ered és Istenbe torkollik. Isten az Ura a történelmi létnek is: az embert végeredményben azért teremtette szabad szeretetből, hogy részesítse a saját isteni életében. A teremtésben minden az emberért — végső soron: az Istenemberért, Jézus Krisztusért — lett, hogy ez az ember, beteljesítve a teremtést, Krisztusban eljusson az isteni élet szeretetközösségébe.

De ha a hit bizonyos is az abszolút jövőt illetően, a folyamatban levő *történeti* jövőről csak annyit tudhatunk, amennyit az abszolút jövő hite biztosít. Ez végeredményben nem több, mint az, hogy a történeti lét folyamán az abszolút jövő sohasem fogja érvényét veszíteni, más szóval: a kereszténység és vele az Egyház az idők végéig megmarad.

Az ember a jövő felé tájolt lény; keresi léte, történelme értelmét. Jelen életét vágyaiban, terveiben éli meg; jóllehet múltját magában hordja, végeredményben mégis csak reményből él. Múltját újra meg újra a kitervezett és részben már megkezdett jövő világánál magyarázza, hiszen a múlt eseményeinek jövőben beteljesedő következményeik adnak értelmet és jelentőséget. A kereszténység is, jóllehet egy múlt eseményre — a Krisztus-eseményre — emlékező vallás, az abszolút jövő vallása; reménykedve várja a véget, Isten fiai dicsőségének megnyilvánulását (Róm 8). Jóllehet vallásunk az anamnézis és a traditio vallása, Isten üdvözítő tetteire csak azért emlékezünk, hogy azokat hathatósan megjelenítsük és előre-

feszüljünk a vég felé, amikor majd a *vita venturi saeculi*-ban, az isteni életközösségben beteljesül életünk. Az Egyház tehát az eszkaton távlatában tekinti történeti sorsát és jövőjét.

Krisztus megígérte, hogy a « pokol kapui nem vesznek erőt » a Sziklára épített Egyházon (Mt 16,18), de ez az ígéret nem zárja ki azt, hogy az időben vándorló, a történelem viszontagságai között sodródó Egyház számtalan előre nem látható tényezővel, megpróbáltatással találkozzék. Így *reménységben* keresi mai esélyeit és jövő távlatait egészen a végső beteljesedésig. « Az egyház 'vándorolva járja útjait, a világ üldözi, az Isten vigasztalja', az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg ő el nem jön (vö. 1Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban Ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában. » (LG 8)

Láttuk, hogy Rahner alapgondolata, amely teológiájának állandó vonatkozási pontja: az ember az Abszolútumra tájolt lény, tehát lényegében képes Isten felismerésére és elismerésére (a kegyelem segítségével). Önmagát és történelmét csak úgy teljesítheti be, ha igent mond Istennek. De az emberi szabadsággal adva van annak lehetősége is, hogy egyesek megtagadhatják ezt az igent. Az ateizmus lehet a « halált hozó bűn » kifejezése (elszakadás az élő Istentől), ugyanakkor vannak olyan « jóhiszemű » ateisták is, akik nem az igaz Istennek, hanem a bálványoknak mondanak nemet. A vallásnak, éppen az ember ontológiai beirányultságánál fogva mindig lesz jövője — különösen is a kereszténységnek, az abszolút vallásnak —, jóllehet társadalmilag egyre szélesebb méreteket ölt az ateizmus, amelyet a technikai

civilizáció embere és társadalma a « nagykorú » ember természetes állásfoglalásának tart.

A teljes evilágiságot, a transzcendens Isten tagadását napjainkban nemcsak a dialektikus és történelmi materializmus (marxizmus) képviseli, hanem olyan jövőutópiák is, mint pl. az ezoterikus marxizmust valló E. Bloch és követői (az « utolsó » Sartre), akik számára az igazi ember, az isteni Ember még hátra van, a jövő produktuma lesz. A teljes evilágiságot valló jövőutópiákkal szemben — az ember transzcendens személyisége nevében — a kereszténység megóvja az embert attól a kísértéstől, hogy jogosult evilági jövőtörekvéseit *olyan* erőszakosan valósítsa meg, hogy az egyes nemzedékeket brutálisan feláldozzák a következő kedvéért és így tovább, s így a Jövő Moloch-há váljék, amely előtt a soha nem valóságos, a mindig csak leendő emberért feláldozzák a reális embert. A kereszténység megérteti, hogy miért őrzi meg méltóságát és érintetlen jelentőségét az az ember is, aki semmi kézzelfoghatóval nem tud hozzájárulni az evilági jövő közelítéséhez. A kereszténység az evilági jövő építésében gyökeresen, a legnagyobb komolysággal elkötelezi megát: az Isten- és a felebaráti szeretet egységéről szóló tanításával megvilágítja, hogy az emberekhez való viszony elengedhetetlen lényegi mozzanat az Istenhez való közvetítéshez, Istenhez, aki az abszolút Jövő, az üdvösség. *Ezt* az embert szereti, tehát ennek evilági jövőjét is akarja, és ezen keresztül készíti elő saját abszolút jövőjét. (Vö. VI, 84-85)

A keresztény ember tehát alapvetően pozitív magatartást tanúsít a földi feladatokkal szemben. A jövő építése, amely elkötelezi értelmét és teremtő erejét, minden olyan erőfeszítés, amely az embereket fel akarja szabadítani a természet szolgasága alól és amely a szocializálódással mindenkinek a maximális szabadságot akarja biztosítani, mindez mintegy a keresztény természetébe

van írva kötelességként a Teremtő szándéka szerint; olyan kötelesség, amely tulajdonképpeni vallási magatartásának integráns része, minthogy ez utóbbi nem más, mint az emberi szabadság, amely a hitben és a reménységben megnyílik az abszolút jövőnek. Minden ember az abszolút jövőre van rendelve Isten által: hitünknek ez a tétele alapozza meg minden emberi lény gyökeres méltóságát. Ebből pedig következik az elkötelezettség a földi feladatok iránt, amelyek célja olyan társadalmi rend megvalósítása, ahol az igazságosság és a szeretet a legteljesebben érvényre jut.

« Ha a reménység az emberi tevékenység, a munka, az önmegtagadás, a haladás lendítője, azt mondhatjuk, hogy az Egyház mindazoknank, akik belé vetik bizalmukat, a leghatalmasabb lendítőerőt ajánlja fel » (VI. Pál). Az abszolút Jövő reményét.

K. RAHNER FŐBB MŰVEI

A következő felsorolásban nem törekedtünk teljességre. K. *Rahner műveinek* (a fordításokat is beleértve) teljes bibliográfiáját az érdeklődők megtalálhatják a következő művekben:

1. *Bibliographie Karl Rahner* 1924-1969; kiadja: Roman Bleinstein, Elmar Klinger; H. Vorgrimler bevezetésével, Freiburg i. Br. 1969.
2. *Bibliographie Karl Rahner* 1969-1974; kiadja R. Bleinstein, Freiburg i. Br. 1974.
3. Bibliographie Karl Rahner 1974-1979; összeállította: Paul Imhof, Heirich Treziak in *Wagnis Theologie.* Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners; kiadja H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1979, 579-597. lapok; ugyanebben a kötetben (598-622) A. Raffelt összeállította a *K. Rahner művével kapcsolatos irodalmat.*

Most ABC-rendben megadjuk K. Rahner műveinek, ill. *könyvalakban megjelent fontosabb* írásainak listáját. Nem soroljuk fel azokat a közös kiadványokat (Zsinati kommentárok, *Lexikon für Theologie und Kirche, Sacramentum mundi, Handbuch der Pastoraltheologie* stb., amelyeknek szerkesztésében K. Rahner részt vett, vagy amelyekbe alapvető cikkeket, tanulmányokat írt.

Alltägliche Dinge, Zürich ^{9}1974 (Benziger) = Theol. Meditationen 5.

Aszese und Mystik in der Väterzeit, *Marcel Viller*rel együtt, Freiburg i. Br. 1939 (Herder).

Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965 (Kösel).

Biblische Predigten, Freiburg i. Br. ^{4}1968 (Herder).

Chancen des Glaubens, Freiburg i. Br. ^{2}1972 (Herder) = Herderbücherei 389.

Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. ^{3}1965 (Herder) = Quaestiones disputatae 5.

Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg i. Br. 1972 (Herder).

Episkopat und Primat, *Joseph Ratzinger*rel együtt, Freiburg i. Br. ^{2}1963 (Herder) = Quaestiones disputatae 11.

Erbsünde und Monogenismus, in: *Karl-Heinz Weger,* Theologie der Erbsünde. Freiburg i. Br. 1970 (Herder) 176-223 = Quaestiones disputatae 44.

Erfahrung des Geistes. Meditation, Freiburg i. Br. ^{2}1977 (Herder).

Gebet zu den Heiligen, in: *Johann B. Metz, Karl Rahner,* Ermutigung zum Gebet, Freiburg i. Br. 1977 (Herder) 41-110.

Gebete der Einkehr, *Hugo Rahner*rel együtt, Salzburg 1958 (Otto Müller).

Gefahren im heutigen Katholizismus, Einsiedeln ^{3}1925 (Johannes) = Christ heute I/10.

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. A szerző megbízásából átdolgozta és kiegészítette *Johann B. Metz,* München ^{3}1964 (Kösel).

Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i. Br. ^{5}1971 (Herder) = Herderbücherei 266.

Glaube als Mut, Zürich 1976 (Benziger) = Theologische Meditationen 41.

Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg i. Br. 1968 (Herder) = Herderbücherei 322.

Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg i. Br. ^{5}1978 (Herder).

Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. ^{10}1978 (Herder).

Heilige Stunde und Passionsandacht, Freiburg i. Br. ^{4}1965.

Herausforderung des Christen. Meditationen und Reflexionen, Freiburg i. Br. 1975 (Herder) = Herderbücherei 538.

Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Újra átdolgozta *Johann B. Metz,* München ^{2}1969 (Kösel). — Zsebkönyvkiadás: Freiburg i. Br. 1971 (Herder) = Herderbücherei 403.

Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968 (Benziger) = Theol. Meditationen 21.

Ignatius von Loyola, *Paul Imhof és Helmut Nils Loose* közreműködésével, Freiburg i. Br. 1978 (Herder).

Im Heute glauben, Einsiedeln [5]1972 (Benziger) = Theol. Meditationen 9.

Kirche und Sakramente, Freiburg i. Br. [3]1968 (Herder) = Quaestiones disputatae 10.

Kleines Kirchenjahr, München 1954 (Ars sacra).

Kleines theologisches Wörterbuch, *Herbert Vorgrimler*rel együtt *Kuno Füssel* közreműködésével Freiburg i. Br. [11]1978 (Herder) = Herderbücherei 557. Magyarra fordította Endreffy Zoltán, ellenőrízte Nyíri Tamás, Budapest, 1980.

Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum, Freiburg i. Br. [2]1968 (Herder).

Das Konzil — ein neuer Beginn. Freiburg i. Br. [2]1966 (Herder).

Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt. Freiburg i. Br. [2]1972 (Herder) = Herderbücherei 363.

Maria, Mutter des Herrn, Freiburg i. Br. [5]1965 (Herder).

Mitte des Glaubens, in: *Adolf Exeler, Johann B. Metz, Karl Rahner,* Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen, Zürich 1971 (Benziger) 39—56 = Theol. Meditationen 27.

Offenbarung und Überlieferung, *Joseph Ratzinger*rel együtt, Freiburg i. Br. 1965 (Herder) = Quaestiones disputatae 25.

Das Problem der Hominisation, *Paul Overhage*val együtt, Freiburg i. Br. [3]1965 (Herder) = Quaestiones disputatae 12/13.

Schriften zur Theologie. 13 kötet. Einsiedeln/Zürich 1954-1978 (Benziger). A *Schriften* I-X. kötetéhez és R. lexikoncikkeihez mutatót készített (*Rahner-Register*) *Karl H. Neufeld SJ.* Bevezette: Roman Bleistein SJ, Zürich 1974 (Benziger).

Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck [4]1966 (Tyrolia).

Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche, München 1974 (Ars sacra).

Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. [3]1973 (Herder) = Herderbücherei 446.

Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil, Freiburg i. Br. 1977 (Herder) = Herderbücherei 596.

Über die Schriftinspiration, Freiburg i. Br. ^{4}1965 (Herder) = Quaestiones disputatae 1.

Die vielen Messen und das eine Opfer, *Angelus Häußling*gel együtt, Freiburg i. Br. ^{2}1966 (Herder) = Quaestiones disputatae 31.

Visionen und Prophezeiungen, Freiburg i. Br. ^{3}1960 (Herder) = Quaestiones disputatae 4.

Vom Sinn des kirchlichen Amtes, Freiburg i. Br. 1966 (Herder).

Von der Not und dem Segen des Gebetes, Innsbruck ^{3}1952 (Felizian Rauch). — Taschenbuchausgabe: Freiburg i. Br. ^{10}1978 (Herder) = Herderbücherei 674.

Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg i. Br. 1974 (Herder) = Quaestiones disputatae 65.

Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg i. Br. ^{3}1975 (Herder).

Was sollen wir jetzt tun? Vier Meditationen, Freiburg i. Br. ^{3}1975 (Herder).

Was sollen wir noch glauben? Ein Theologe stellt sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. *Karl-Heinz Weger*rel együtt, Freiburg i. Br. 1979 (Herder) = Herderbücherei 700.

Worte ins Schweigen, Innsbruck ^{10}1967 (Felizian Rauch). — Magyarul az *Imádság és élet* c. füzetben, München 1967.

Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg i. Br. 1969 (Herder) = Quaestiones disputatae 41.

Zur Theologie des Todes. Freiburg i. Br. ^{5}1969 (Herder) = Quaestiones disputatae 2.

K. Rahner írásaiból kiváló szövegválogatás:

Karl Lehmann/Albert Raffelt, *Rechenschaft des Glaubens.*

Karl Rahner-Lesebuch. Benziger/Herder, Zürich-Köln/Freiburg-Basel-Wien 1979.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 5

Könyvészeti tájékoztató 7

A rövidítések jegyzéke 9

I. Karl Rahner az ember és a teológus . 10

1. *K. Rahner életútja* . 10

a) Az előkészület évei . 10

b) Az innsbrucki dogmatanár . 16

c) A Zsinat teológusa . 20

2. *A teológus profilja és módszere* 24

a) A teológus portréjához 24

b) K. Rahner transzcendentális módszere . 30

(1) Transzcendentális antropológia . 31

(2) Források: Rousselot és Maréchal . . 34

(3) A transzcendentális módszer jelentősége 39

II. K. Rahner teológiájának főbb témakörei . 42

1. *Az ember Istenre tájolt lény* . 44

a) Mi az ember? . 45

b) A keresztény ember 49

2. *Isten önközlése és az « Ige hallgatója »* . . . 53

a) Transzcendentális tapasztalat - Isten megtapasztalása 53

b) Isten önközlése és az « Ige hallgatói » 58

3. *A kegyelem az emberi lét középpontjában* 63
a) Természet és kegyelem . . 64
(1) Természetfeletti egzisztenciál 64
(2) A fogalom további tisztázása . 68
b) Az ember a kezdet és a vég között 73
(1) Az ember teremtése és az eredendő bűn . 74
(2) Szempontok a halál teológiájához . . . 79
(a) A halál lényegének formális leírása . . 81
(b) A halál az üdvösségtörténetben . . . 86
(c) Kritikai megjegyzések 91
(3) A nem keresztények üdvössége és az « anonim keresztények » 94
(a) Üdvösség az Egyházon kívül? . . . 94
(b) Rahner és H. U. von Balthasar vitája . 96
(c) Megoldás felé (H. de Lubac) . . 100
4. *Jézus Krisztus, az Istenember* . 102
a) Antropológia és krisztológia 104
b) Szisztematikus krisztológia 107
c) A transzcendentális krisztológia korlátai 113
5. *Krisztus Egyháza és a keresztények* 119
a) Az Egyház és a szentségek 121
b) Az Egyház a mai világban . 128
c) Az Egyház és az ateizmus . . 133
Készség a párbeszédre 135
Az Egyház mint az üdvösség egyetemes jele . 138
Harc az ateizmus ellen 143
Zárószó: Az abszolút jövő felé 144
K. Rahner főbb művei 149

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
***5. A kinyilatkoztatás kritikája**
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
*8. Mai teológusok 2 (Karl Rahner)

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

*1. Isten léte és mivolta
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
*6. A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

*1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
*3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
*9. Isten népének szolgái
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
***2a. Bevezetés a vallástlélektanba**
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6a. Az elkölcsi élet alapjai
*6b. Élet és erkölcs
7. Teológiai erkölcstan
*8. A lelki élet teológiája
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába;* II/6 *A kezdetek teológiája;* III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a valláslélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*; IV/8 *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

GÁNÓCZY SÁNDOR, tanszékvezető dogmatikatanár a Würzburgi Egyetemen: III/1 *Az Egyház.*

Prof. Dr. A. Gánóczy
Simon-Breu-Strasse 11b
D-8700 Würzburg

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: III/3 *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia*; III/9 *Isten népének szolgái.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok 1*; I/8 *Mai teológusok 2.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6a *Az erkölcsi élet alapjai*; IV/6b *Élet és erkölcs.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe*; II/1 *Isten léte és mivolta.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Ritz S. — Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I - 00187 Roma

SZABÓ FERENC SJ

1931. február 4-én született Kálócfán (Zala m.). 1950-ben érettségizett, majd egy-egy évet az egri és a szombathelyi szemináriumban töltött. 1953-ben belépett a jezsuita rendbe. Francia és magyar irodalmat tanult Budapesten az Idegen Nyelvek Főiskoláján, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Rendi tanulmányait a Leuven melletti eegenhoveni főiskolán végezte (1957-63). 1962-ben szentelték pappá Brüsszelben. 1966-ban teológiai doktorátust szerzett Párizsban az Institut Catholique-on. Tézise: *Le Christ créateur chez Saint Ambroise* (Róma, 1968). 1967-től a Vatikáni Rádió magyar műsorának szerkesztője. Teológiai, filozófiai és irodalmi tanulmányait különböző külföldi és magyarországi folyóiratokban közli. Könyvei: *Mai írók és gondolkodók, Távlatok, Henri de Lubac az Egyházról, Isten barátai, Az ember és világa, Párbeszéd a hitről, H. de Lubac - Y. Congar* (TKK I/7), *Jézus Krisztus megközelítése, A rejtett Isten útjain.* Bibliai összeállítások (Puskely Máriával): *Ábrahámtól Jézusig* és *Életadó Lélek.*