

A KATOLIKUS EMBERKONCEPCIÓ JELLEMZŐI KARL RAHNER TEOLÓGIÁJÁBAN

S. SZABÓ PÉTER

Karl Rahner (1904 – 1984) a huszadik századi katolikus teológiai és filozófiai gondolkodás egyik legnagyobb hatású egyénisége. Jelentős szerepe a II. vatikáni zsinat dokumentumai tartalmának, teológiai arculatának megformálásában. Hatása a magyarországi katolikus teológiai gondolkodásra is igen számottevő.

KARL RAHNER TEOLÓGIÁJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

Ráközelítve Rahner teológiájára, annak **általános jegyeit** keresve, az első dolog, ami szembeötlik **a filozófia és a teológia sajátos összefonódása**. A katolikus teológia mindig is támaszkodott valamilyen filozófiai alapra – leginkább Aquinói Szent Tamás rendszerére –, ezt a hit előcsarnokának tekintette, de Rahnernél ez az összefonódás szervesebb, tudatosabb, programszerűen is megfogalmazott. A hit alapjai című könyve bevezetőjében a II. vatikáni zsinat határozatát idézi: „Az egyházi tanulmányok új szabályozásánál elsősorban arra kell ügyelni, hogy a filozófiai és teológiai tárgyakat jobban egyeztessék.”¹ Ő maga a következőképpen fejt ki ezt az összefüggést: „Először az embernek, mint önmagára feltett egyetemes kérdésre kell reflektálnunk, tehát a szó legigazibb értelmében filozofálnunk kell. Ezt a kérdést úgy kell felfognunk...mint a keresztény felelet meghallásának feltételét. Másodszor a kinyilatkoztatás lehetőségének transzcendentális és történelmi feltételeit kell átgondolnunk...hogyan látni lehessen a közvetítő kapcsolatot kérdés és felelet, filozófia és teológia között. Végül harmadszor: úgy kell felfognunk a kereszténység alapkielentését, mint feleletet arra a kérdésre, amely maga az ember, tehát teológiát kell művelnünk. E három mozzanat kölcsönösen feltételezi egymást és ezért egységet – természetesen differenciált egységet alkot.”²

¹ K. Rahner: A hit alapjai. 19. p.

² K. Rahner: i. m. 27. p.

A filozófiai kérdés – teológiai válasz összefüggésén túl más indoka is van a fent jellemezett összefonódásnak. Rahner a teológia felől is törekszik a filozófiához: „Teológiám második szándéka a filozófiai lenne” – írja törekvéseit jellemezve. Ezzel nem a teológia rendszeressé tétele a szándéka. „A filozófiai teológia inkább azt jelenti, hogy Isten Lelke” még a kinyilatkoztatás előtt „kiárasztotta kegyelmét az emberre” – és ezért a filozófia „mindig is tartalmaz teológiai mozzanatot” – „a teológia nem lehet más... mint a kegyelmet nyert ember gyökeresen önmagához térő filozófiája.”³ Emellett van egy olyan funkciója is a „filozófiaiságnak”, hogy a „pozitív teológia” tanai mellett „mindig újonnan kell felfedezni a kereszténység tulajdonképpeni, egyszerű és élő magvát” mert „csak ez érteti meg és hitelesíti a teológiai tételek sokaságát.”

Sajátos jegye Rahner teológiája filozófiai törekvésének, hogy nem korlátozódik egy filozófiai irányzatra, hanem a **filozófiai pluralizmust** veszi alapul. „A filozófiai pluralizmus arra kényszeríti a teológust, hogy lemondjon a bölcsélet szolgálatáról – saját maga gondolja át hitét. A mai teológia úgy van a filozófiával, mint a nagyvárosi ember a szomszédjaival: nagyon sok a szomszédja ahhoz, hogy egy igazi legyen. A hit ügye nem bízható egy filozófiai rendszerre; világosságát – mivel valamennyin túllép – csak sok filozófia szemléltetheti.”⁴

A rahneri teológia fent jellemzett sajátossága mellett igen erőteljes általános meghatározó jegye, hogy **antropológia**, pontosabban filozófiai (illetve az előzőekben kifejtettek szerint) teológiai antropológia, azaz emberkoncepció. A filozófiai antropológia lényegét és történetét Rahner teológiájáig Nyíri Tamás a következőképpen összegzi: „A filozófiai antropológia nemcsak az ember testére vagy lelkére, hanem az egész emberre reflektál: a személy történelmi, nyelvi, kulturális és társadalmi létére, valamint transzcendenciájára. M. Scheler érdeme, hogy az antropológiának sikerült kiszabadulnia a természettudomány halálos öleléséből, s az első világháború után kialakulhatott, a német idealizmusra adott különféle válaszokat (Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche) a konkrét történelmi emberre alkalmazó filozófiai antropológia. A mai filozófiai reflexió a kultúrából és a történelemből (Dilthey, Rothacker), a biológiából (Plessner, Gehlen), az orvostudományból (Weizsäcker, Binswanger, Frankl), újabban pedig a szociológiából indul ki. Döntő jelentőségű a M. Heidegger „Sein und Zeit” (1927) c. művében kifejtett hermeneutikai szempont. Heidegger óta mind a protestáns (Bultmann), mind a katolikus (Rahner) teológiának nélkülözhetetlen segédtudománya a filozófiai antropológia.”⁵

A katolikus teológiának az antropológia felé fordulását a II. vatikáni zsinatnak a papképzéssel kapcsolatos határozata is tükrözi: „a filozófiai tárgyakat úgy kell

³ K. Rahner: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*, 1972/11. sz. 721. p.

⁴ Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. *Vigilia* 1972/11. sz. 723. p.

⁵ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 8. p.

tanítani, hogy a növendékeket elsősorban az ember, a világ és Isten megalapozott és összefüggő ismeretének megszerzésére vezesse.⁶

Rahner külön tanulmányt szentel a teológia és antropológia viszonyának tisztázására, melyet a következő célkitűzéssel indít: „Ennek a rövid tanulmánynak az a célja, hogy megmutassa; a dogmatikai teológiának ma teológiai antropológiává kell lennie, és hogy ez az „emberközpontú” fordulat szükségszerű és termékeny. Az emberre vonatkozó kérdésnek és az erre adott feleletnek tehát nem szabad tartalom és kiterjedés szempontjából a többi teológiai kijelentéstől különböznie, hanem át kell hatnia az egész dogmatikai teológiát.”⁷

Az antropológiai fordulat szükségességét konkrét történelmi okokkal is indokolja: „Végül is azonban ki kell mondani; bármint áll is a dolog a történelmi adottságok körül, a mi korunk situációja megkívánja a transzcendentális – antropológiai kérdésfelvetést és módszert. Platón, Arisztotelész, Tamás mindig élő filozófusok maradnak, akiktől tanulnunk kell. Ez azonban nem változtat azon a tényen (még ha ezt az egyházban végzett bölcselet mindössze csak kb. 40 éve veszi is tudomásul), 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.”⁸

A teológia tehát az antropológiával is sajátosan összefonódik Rahnernél. Ennek egyfajta „kommunikációelméleti” alapja is van, ami a következőképp jellemezhető: „ha a teológia Istenről való beszéd, s a beszéd mindig kommunikáció, akkor a teológia mivoltánál fogva feltételezi a figyelőt vagy hallgatót, annak ismeretét, akivel kommunikál.”⁹

Rahner teológiájának általános jellemzőit vizsgálva feltétlenül szólni kell – már szorosan az emberkoncepció lényegéhez közelítve is – annak **transzcendentális** jellegéről. Maga Rahner így jellemzi antropológiáját:

„Ezt az antropológiát természetesen transzcendentális jellegűnek értjük. A transzcendentális kérdésfeltevés azt jelenti, hogy az ismeret vagy cselekvés lehetőségének szükséges feltételeit magában az alanyban kutatjuk.”¹⁰ Miután ez a transzcendentális jelleg vagy módszer a tomista filozófiának a kantival való szintéziséből származik, az ismeretelméleti problematika igen jelentős helyet foglal el benne, kiinduló pontjának is számít. „A modern transzcendentális irányzatú filozófia kifejti, hogy a megismerés és a megismert között nincs olyan nagy szakadék, mint Kant gondolta. A saját megismerésére reflektáló ember ugyanis a

⁶ Idézi Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 88. p.

⁷ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg, 1972/1. sz. 38. p.

⁸ K. Rahner: i. m. 39. p.

⁹ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok 292. p.

¹⁰ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg 1972/1. sz. 38. p.

valóság megismerhetőségének kérdésére mindig igenlő választ ad. A létkérdés és annak igenlő megválaszolása minden emberi tevékenységben, amelyben az értelem szerepet játszik, szükségszerűen adott.¹¹

Rahner szerint minden megismerésünkben két elem található. Konkrét valami megismerése és az az állítás, hogy ez a valami létezik. Az ember nem szűnik meg kérdezni, minden esetben a létkérdést veti fel. Minden kérdés azonban előzetes ismeretet tételez fel, mert a teljes ismeretlen után nem tudunk érdeklődni – fogalmazza meg Heidegger nyomán. A kérdés elemzéséből kitűnik, hogy az emberi ismeret egyrészt mindig is útban van a megismerés felé, másrészt a létre, a végtelenre történő előzetes, nem tematikus, transzcendens kinyúlás /Vorgriff/ révén minden egyedi megismerést megelőzően birtokolja a létet. Ez a létbirtoklás a legalapvetőbb ismeret, hiszen a tomista ismeretelmélet szerint a megismerés lényege szerint nem valami külsőre való rábukkanás, hanem elsősorban létazonosság, „cum intellectus et intelligibile in actu sunt idem” – a létet birtokló megismerő és a megismert lét azonossága a megismerés aktusában. A létre való kinyúlás /Vorgriff/ rahneri fogalmából viszont a megismerés történetisége is következik, mivel az előzetes létismerettel rendelkező ember csak a megismerés folyamatában, a világon át jut el előzetes transzcendens tudása konkrétá, tematikussá, kategóriálissá tételéhez.¹²

A transzcendencia azonban azáltal, hogy az embernek egy eleve meglévő, nem tematikus tudását jelzi, mely a végtelenre, az abszolútra irányul, azt is jelenti, hogy az ember létismerete, transzcendenciája nem más, mint az ember előzetes és alapvető Istenre irányultsága.¹³ A transzcendentális filozófia is vallja Tamás nézetét, mely szerint az ember minden ismeretében tud együttal Istenről is. Ha pedig a transzcendencia folytán az ember Istenre irányul, akkor nyilvánvaló Rahner következtetése; „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 sem érthető a másik nélkül.”¹⁴

A rahneri antropológia transzcendens jellegét vizsgálva tehát megint a kiinduló gondolathoz, teológia és transzcendentális jellegű filozófiai antropológia összefonódásához jutottunk. Ez a kör nagyon jól jellemzi Rahner teológiáját: „bármelyik lényeges fogalmából elindulva beláthatóvá lesz gondolatainak egész kristályrácsa” – írja egy méltatója.¹⁵

¹¹ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 38. p.

¹² V. ö.: Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. 536. p. és: A mai tomizmus vezető irányzata a transzcendentális módszer. Mérleg, 1969/1. sz. 65. p.

¹³ V. ö.: Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 291-292. p.

¹⁴ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg 1972/1. sz. 38. p.

¹⁵ Lukács László: Az „anonim keresztények” felfedezése. Vigilia 1972/11. sz. 721. p.

A RAHNERI EMBERKONCEPCIÓ TOVÁBBI JEGYEI

A rahneri emberfelfogás bemutatása nem könnyű feladat, hisz az életmű jellege nem rendszerezett, nem található meg egyhelyütt ez, hanem különböző művekben. Rahner maga mondja munkásságáról, hogy „teológiai munkám zömében eleve nem rendszerezhető tanulmányok gyűjteménye.”¹⁶ Az ember Rahner értelmezésében többretű létező. „Egységében és egysége ellenére számos és nagyon különböző dimenzióban terjed ki: anyag és szellem, természet és személy, akció és passzió.” Az emberi lét lényeges vonása a tér és időbeliség, a biológiai alkat, az élet kezdete és vége: ezen a zárójelen belül a végsőség könyörtelen indexe alatt van minden. Az anyagi világ az emberben ébred öntudatra, az anyag magára találó alaptörékvése, önfelülmúlása révén véglegesen érvényesül a szellemenben. Az ember testi anyagi lény, többdimenziós egység, szellemi és történelmi személy s a legmélyén Istenre irányuló dinamika.¹⁷

Amint az már az eddig mondottakból is nyilvánvaló, Rahnernél az ember vizsgálata teológiai indíttatású. „Mint Szent Ágoston, Pascal, vagy Blondel, Rahner is az emberen keresztül, az ember szellemi struktúrája révén jut el az embert megszólító Istenhez.”¹⁸ A hit alapjai című mű első fejezete – „Az üzenet hallgatója” – azért veszi vizsgálat alá az embert, hogy megtudja, milyen előfeltételek szükségesek ahhoz, hogy egyáltalán meghallható legyen a kereszténység üzenete. Ezek az előfeltételek egyrészt eleve „megvannak az emberi egzisztencia végső alapjában”, másrészt maga a kereszténység üzenete teremti meg felhívásával ezeket az előfeltételeket. A teológiai igényből fakadó filozófiai antropológiai vizsgálódás az ember lényegére irányul, hisz Rahner kijelenti: „az előfeltételeken melyeket itt meg kell vizsgálnunk, az ember lényege értendő.”¹⁹ Ezek szerint nyilvánvaló, hogy az ember lényegét a keresztény hit befogadását lehetővé tevő előfeltételek alkotják.

Ezek után Rahner megfogalmazza, hogy mi az az első feltétel, amely lehetővé teszi az üzenet befogadását: „ha a kereszténység kinyilatkoztatott üzenetének előfeltételeit vizsgáljuk, akkor először azt kell kijelentenünk, hogy **az ember személy és szubjektum.**”²⁰ Ez alapvető fontosságú a kereszténység szempontjából, hisz enélkül az ember nem lehetne partnere Istennek. A kereszténység olyan kijelentései, mint: személyes viszony Istennel; az Isten és az ember közötti dialogikus üdvtörténet; az Isten előtti felelősség fogalma – továbbá a szóbeli kinyilatkoztatás elemei: Isten

¹⁶ K. Rahner: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*. 1972/11. sz. 721. p.)

¹⁷ V. ö. Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. *Vigilia*. 1972/11. sz. 723-725. p.

¹⁸ Viola Kálmán: K. Rahner. Szolgálat. 1969/1. sz. 39. p.)

¹⁹ K. Rahner: A hit alapjai. 41. p.

²⁰ K. Rahner: i. m. 42. p.

megszólította az embert; színe elé hívta; az ember beszélt Istennel az imádságban, stb. – mind azt feltételezik, hogy az ember személy és szubjektum.²¹

Ezt az is alátámasztja, hogy az ember személynek, szubjektumnak tapasztalja önmagát. Ez a tapasztalat főleg azáltal áll elő, hogy maga elé állítja önmagát, mint tőle egészen idegen valóság produktumát, elemzi, analizálja, majd ismét összerakja magát, teret ad a különböző részantropológiáknak. Azáltal viszont, hogy az ember kérdéssé teszi önmagát és megnyitja a kérdezés határtalan horizontját, már át is fogja önmagát. Ebből pedig kiderül, hogy több, mint a valóságát alkotó tények összessége. Egy véges rendszer nem tudja önmagát mint egészet maga elé állítani, nem kérdez rá önmagára, mint szubjektum.²²

Ezek után az érvek után Rahner felbontja alkotóelemeire az embert, mint személyt, pontosabban különböző lényeges jegyeit vizsgálja. Ezek az összetevők: az ember transzcendenciája; függő lény mivolta; szabadsága és felelőssége; történelmisége és társadalmisága; felfoghatatlan titokhoz utasított lény mivolta.²³ Ebből kitűnik, hogy itt a „személyes lényegen a konkrét emberi valóság sokféle, részben ellentmondó hangoltságának (egzisztenciál) az összhangját érti.”²⁴

Az elemzés további menetében Rahner eljut azokhoz a fogalmakhoz, melyekben megragadható emberértelmezésének lényege. Az eddigiekből megállapítja, hogy az ember személy volta egzisztenciájának levezethetetlen adottsága, a priori feltételként velejárója minden tapasztalatnak. Szubjektív voltunk transzcendens tapasztalat, hogy mit értünk pontosabban az ember szubjektum, személyi voltán, azt világossá teszi, ha azt mondjuk, hogy **az ember transzcendens lény**.²⁵ Miben ragadható ez meg? Rahner itt az emberi megismerés transzcendens struktúráját állítja középpontba, melynek lényege, hogy az ember „mindent kérdéssé tud tenni, legalábbis valamennyi egyedi kijelentést, mert már ezeket megelőzően nyitott, kivétel nélkül minden kérdésre. Azzal, hogy lehetségesnek tételezi fel a kérdezés pusztán véges horizontját, már túl is ment ezen a lehetőségen, máris végtelen horizontú lénynek bizonyult. Saját végességének gyökeres átélése által túlmegy végességén, és transzcendens lénynek, szellemnek tapasztalja magát. Oly horizontnak tapasztalja az emberi kérdezés végtelen horizontját, amely annál messzebbre tolódik ki, minél több kérdésre talált már választ az ember.”²⁶

Itt fogalmazza meg Rahner az ember transzcendenciáját jellemezve az emberi megismerő képesség jellegzetes rahneri kategóriáját, amely nem más, mint „a lét előzetes megsejtése”, a létre való „kinyúlás”, „hangoltság” (Vorgriff). A kiindulás

²¹ V. ö. K. Rahner: i. m. 42. p.

²² V. ö. K. Rahner: i. m. 45-46. p.

²³ V. ö. K. Rahner: i. m. 42. p.

²⁴ Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. Vigilia 1972/11. sz. 725. p.

²⁵ V. ö.: K. Rahner: A hit alapjai. 48. p.

²⁶ K. Rahner: A hit alapjai. 48. p.

tehát ismeretelméleti természetű (a már korábban mondtak alapján is), mely szerint „az ember transzcendens lény, mivel azon alapul minden ismerete és megismerő tevékenysége, hogy rásejt a létre általában, hogy nem tematikus módon, de elkerülhetetlenül tudomása van a valóság végtelenségéről.”²⁷ Ez az alapjaiban ismeretelméleti kiindulópont a továbbiakban ontológiai színezetet kap: „De mivel a megsejtés merőben kérdésként nem magyarázza meg magát, ezért magának a létnek a működésének kell felfognunk a megsejtést, amelyben az ember magára erre a létre nyílik meg.”²⁸ Magától értetődik – folytatja Rahner – „hogy az emberi transzcendencia transzcendentális tapasztalata nem egy bizonyos egyedi tárgyságról való tapasztalat, amelyet más tárgyak mellett tapasztalunk, hanem alapvető létállapot, amely megelőz és átjár minden tárgyi tapasztalatot. Újból és újból hangsúlyozni kell, hogy transzcendencián nem a transzcendencia tematikusan elképzelt fogalmát értjük itt, hanem a szubjektum a priori nyitottságát a létre általában”²⁹

Az emberértelmezésnek következő dimenziója úgy értelmeződik, mint szabadság és felelősség dialektikája, vagyis; „**az ember mint felelős és szabad lény.**”³⁰ A felelősség lényege itt elsősorban az Isten előtti felelősség. „Az embert nyitottá teszi transzcendenciája, ezáltal felelős is önmagáért, mégpedig nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is, és éppen abban tapasztalja felelősségét és szabadságát, hogy számot kell adnia magáról.”³¹ Miként az emberértelmezés egésze, a szabadság lényege is végül az önértelmezésben való választás szabadságára vonatkozik elsősorban. „A szabadság, ha helyesen fogjuk fel, nem az a képesség, hogy ezt tehetjük, vagy azt, hanem az a képesség, hogy döntünk önmagunkról és megvalósítsuk önmagunkat.”³² A szabadságnak ezt az értelmezését alátámasztja az üdvösség jelentésének teológiai és antropológiai megközelítése. Maga az üdvösség sem képzelhető el az emberi szabadság nélkül, és miután az üdvösség a szabadságon alapul, ez a tény a szabadság lényegét is meghatározza. „Annyiban beszélhetünk az ember üdvösségéről, és arról, hogy a személyes létkérdés voltaképpen az üdvösség kérdése, amennyiben felelős önmagáért és rá van bízva önmagára, amennyiben saját maga a tárgya voltaképpen...emberi létezésének egészét meghatározó személyes alaptettének. Ahol nem látják az üdvösség megértésének ezt az eredeti, az ember szubjektum voltával összefüggő és a szabadság lényegén alapuló kiindulási pontját, ott csak valamilyen furcsa, mitológiai színezetű esemény lehet az üdvösség.”³³

²⁷ K. Rahner: i. m. 49. p.

²⁸ K. Rahner: i. m. 50. p.

²⁹ K. Rahner: i. m. 51. p.

³⁰ K. Rahner: A hit alapjai. 52. p.

³¹ u. o.

³² K. Rahner: i. m. 56. p.

³³ K. Rahner: i. m. 55. p.

A transzcendencia és a szabadság lényegének – ami egyúttal az ember lényege is – elemzésénél lényeges tartalmi elem, hogy a transzcendencia és a szabadság a **történelemben** valósul meg. Az emberi megismerésnek azon túl, hogy transzcendentálisan rásejt a létre, magában a történelmi folyamatban kategorikusan, tárgyyszerűen is meg kell ismernie a megsejtett tartalmakat. Ez a történelmiség nemcsak a megismerésre érvényes, hanem az ember egész tevékenységére, önmegvalósítására is, sőt maga az üdvtörténet is a történelemben megy végbe. A történelmiség fogalma úgy ragadható meg, „az egy emberiségen belüli szabad és megismételhetetlen személyek tevékenységének a kölcsönhatása.”³⁴ Tehát a **történelmiség társadalmiság is**. „Maga a történelem is történelmi, és éppen a történelmileg, tehát már tudatosan megvalósuló ember önfelfogásának a része. Az embernek azáltal van eleve adott, szabadságára és tudatos gondolkodására bízott lényege, hogy átéli, elszenvedi és alakítja történelmét. A történelmiség az ember sajátos alapmeghatározása: ez helyezi az embert éppen mint szabad szubjektumot az időbe, és ez állítja a mindenkori világba, amelyet szabadon kell alakítania, és elszenvednie és mindkét esetben vállalnia is.”³⁵

Az embernek szabadsága mellett azt is tapasztalnia kell, hogy ugyanakkor **az ember függő lény**. „Szabadsága és szubjektum volta ellenére is tapasztalja az ember, hogy függő lény, hogy olyan hatalom rendelkezéseinek van alávetve, amelynek ő maga már nem parancsolhat...Az ember másra utalt lény, nem önmaga szuverén megalkotója, hanem létrehívott és függő lénynek tapasztalja magát, akinek léte a kimondhatatlan titok mélységén alapul.” Ezt a függőséget másutt is megfogalmazza, amikor a „kimondhatatlan titok” olyan dimenzióba állítja az embert, „Ahol velünk rendelkeznek, nem mi magunk vagyunk az intézkedők, ahol imádunk, nem uralkodunk...amelyben nem tudjuk magunktól megtalálni az utat...nem vagyunk kormányzói sorsunknak.”³⁶ A titok, mint Isten szinonimája többször is szerepel még a gondolatmenetben, a misztikus elemet többen Loyolai Ignác hatásának tartják.

Az eddig bemutatott gondolatmenetből talán érzékelhető, hogy az emberértelmezés folyamatos gazdagítása, kibontakoztatása egyre jobban előkészíti az értelmezés teológiai oldalának kibontakoztatását. Ez a folyamatosan érlelődő, az eddig mondottakkal (a lét végtelen horizontjának önfeltárulkozása; kegyelemből kapott lét; felelősséggel tartozás; üdvözülés; kimondhatatlan titok) folyamatosan előkészített teológiai következtetés „**az ember abszolút titok előtt**” dimenzióban fogalmazódik meg egyértelműen: „Ha az ember valóban szubjektum – vagyis felelős, szabad és transzcendens lény, aki önmagára bízott szubjektumként ugyanakkor meg is van fosztva önmagától, olyannyira, hogy nem rendelkezhet magával – akkor

³⁴ V. ö. Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. Vigilia. 1972/11. sz. 723. p.

³⁵ K. Rahner: A hit alapjai. 57. p.

³⁶ K. Rahner: Tudományos világkép és vallás. Szolgálat, 1972/13. sz. 10. p.

lényegében már azt is kimondtuk, hogy **az ember Istenre irányított lény**, aki oly módon van az abszolút titokra irányítva, hogy ez a ráirányítottság lényé állandó alapjaként és tartalmaként magának a titoknak az ígérete.³⁷

Ilyen módon az ember lényegét vizsgáló filozófiai antropológiai jellegű vizsgálódás gondolatmenete elérkezett a teológiai válaszhoz. A kör tehát bezárult, a teológiai igényből fakadó filozófiai elemzés meghozta a teológiai eredményt, az ember lényege, hogy partnere Istennek, Istenre irányított lény, az antropológia teológiába torkollik.

Ezt az alapvető Istenre irányultságot két jellegzetes, az ember lényegét megvilágító rahneri fogalom teszi igazán plasztikusná, melyek az isteni kegyelem és az emberi természet viszonyát elemzik. Az első a „**potentia oboedientiális**” fogalma, mely az „engedelmesség képességét” foglalja magában. Ez a következőt jelenti: „Az ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti engedelmesség képességének – potentia oboedientiális-nak – nevezzük, ugyanis egész létre irányuló szellemi transzcendenciája következtében nyitott Isten önközlése iránt... ezt a képességet, amely másképp a természet feletti befogadására való képesség, azért nevezzük az „engedelmeskedés” képességének, mert valóságos lényegét tekintve meglétének akkor is volna értelme (mivel lehetővé teszi a szellemi-személyes létezést), ha Isten nem közölné önmagát; úgyhogy ez a közlés e képesség megléte esetén is szabad és ingyenes adomány – éppenséggel kegyelem marad, tehát e képesség semmiféle igényt nem támaszthat Isten iránt, hanem engedelmesen rendelkezésére áll Istennek és szabad tetszésének. Az emberi természet potentia oboedientiális Isten radikális önkimondása számára, amely Jézus Krisztusban válik valósággá (aktussá).”³⁸

Az embernek ez a lényegét jelentő képessége tehát az ember oldaláról meglévő befogadókészséget, nyitottságot jelenti Isten iránt. Ez az ember saját struktúrájában lévő képesség, már természetesen a teremtménység adta önállóságon belül. Az ember másik lényegi teológiai meghatározottsága a „**természetfeletti egzisztenciál**”, amint már a fogalom elnevezéséből is következik, az emberi lényeg Istentől függő sajátossága: „„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, és feltétlen kötelessége törekedni a természetfeletti célra. Ez a szituáció, amely az ember szabad cselekvését megelőző átfogó és elkerülhetetlen adottság, nem csupán Isten gondolataiban és szándékaiban létezik, hanem az ember reális meghatározottsága, amely jóllehet kegyelemszerűen társul az emberi természethez (ezért természetfeletti), mindazonáltal a létezés reális rendjében ténylegesen sosem hiányzik. Ezért egy ember ontológiailag és szubjektíve

³⁷ K. Rahner: A hit alapjai. 61. p.

³⁸ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kiegészítő. 580. p.

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 eredeti bűnt is „egzisztenciálnak” nevezhetjük, amelyet természetesen magába foglal és amelyen felülkerekedik az Isten kegyelmén alapuló, erősebb természetfeletti egtisztenciál.³⁹

Ezzel a két jellemzővel, tehát egyrészt az ember oldaláról az isteni kinyilatkoztatásra irányuló befogadási képességgel, másrészt Isten felől az emberbe plántált, a bűnnél is erősebb kegyelem, üdvözítő akarat révén válik teljessé Rahner emberképe. Míg a filozófiai előfeltevés a megismerő ember végtelenre nyitottsága volt, ugyanez a mozzanat a teológiában mint az engedelmesség, illetve befogadás Istenre irányuló képessége fogalmazódik meg. A természetfeletti egzisztenciál fogalmának révén pedig interiorizálódik, bensővé válik és minden ember struktúrájába beépül a kegyelem.⁴⁰ Ezek az emberbe épített és az embert lényegileg meghatározó jellemzők a cirkáló rakéta irányító szerkezetéhez hasonlóan, mely azt holtbiztosan a célra kormányozza, az ember Istenre irányultságát, hozzá törekvését garantálják.

A rahneri emberkoncepció jellemzése kapcsán még egy sajátos, az eddigiekből következő, azokat tovább magyarázó, és épp ezért sok vitát kiváltó gondolati produktumot szükséges megemlíteni, az „anonim kereszténység” elméletét. Eszerint azáltal, hogy Isten üdvözítő akarata minden egyes emberre kiterjed, mely a bűnnél is erősebb egzisztenciál, további igen messzemenő következtetések erednek. Rahner így határozza meg az anonim kereszténység fogalmát: „Ez a kifejezés annak a II. vatikáni zsinat óta immár vitathatatlan tényállásnak a rövid megjelölése (amely mint minden ilyen kifejezés természetesen félreértéseknek is ki van téve), hogy egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat és ezért 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.”⁴¹

Rahner joggal hivatkozhat arra, hogy ez a koncepció a II. vatikáni zsinat tanításával is egyezik, még akkor is, ha maga az anonim kereszténység kifejezés nem is szerepel a dokumentumok szövegében. A Gaudium et Spes kezdetű konstitúcióban ez áll: „Mivel Krisztus mindenkiért 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.”⁴²

³⁹ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kisszótár 117. p.

⁴⁰ V. ö. Vidrányi Katalin: K. Rahner teológiája. Világosság. 1979/12. sz. Melléklet 11-12. p.

⁴¹ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kisszótár. 31. p.

⁴² A II. Vatikáni zsinat tanítása. 458. p.

ÖSSZEGRZÉS

Karl Rahner már 32 éve nincs az élők közt. Itt elemzett műve, a Grundkurs des Glaubens (A hit alapjai) 1976-ban jelent meg, tehát negyven éve, magyar fordítása 1982-ben. Azok a gondolatai, amelyek megítélésem szerint korszakos jelentőségűek, és a II. vatikáni zsinat nagy horderejű tartalmai megalapozásában is számottevők, immár fél évszázaddal ezelőtt formálódtak. Tehát nem igazán kortárs szerző, viszont a filozófiatörténet tematikájába sorolása is némiképp korainak tűnik. Három egymással összefüggő tartalmi elem miatt tartom fontosnak életműve lényegének felvillantását.

Először is azért, mert azok a tartalmak, amelyek az ő gondolataiban formálódtak, lehetővé tették a katolikus emberkoncepció és vele az egyébként is szó szerint egyetemes jelentő katolicizmus szellemi arculatának valóban egyetemesség tételét. Annak a teológiai igazságnak, hogy Jézus Krisztus minden emberért meghalt a megfogalmazása, komolyan vétele és e tény konzekvenciáinak szisztematikus végiggondolása jelentős mértékben az ő műveinek köszönhető. Persze kockázatos illet kijelenteni, hisz nyilván nem egy ember említhető itt, hanem sok más, a források, az elődök, a tanítók, a munkatársak sokasága, de ebben az egészben a rahneri életmű mégis nagy jelentőségű.

Másodszor, ezzel természetesen összefüggésben, a vallási tolerancia igazi, eddig nem tapasztalt karakterének megalapozása említhető. Igen fontos ez ma, hisz nap mint nap a vallási intolerancia megdöbbentő, szinte hihetetlen példáival szembesülünk. Mi is az igazi vallási tolerancia? Talán az „ha egy vallás a saját teológiájában kidolgozott megváltás és üdvözülés lehetőségét kiterjeszti más vallásúakra, sőt az ateistákra is.”⁴³ Pontosan ez a tolerancia-formálás figyelhető meg a Rahner féle „anonim kereszténység„ elméletben és ennek nyomán a Gaudium et Spes kezdetű zsinati konstitúcióban. Hogy tehát van katolikus módon értelmezett üdvösség a katolikus egyházon kívül is, hogy az egyházon kívül állókra nem a Szent Ágostontól eredő „massa damnata” (elkárhozottak tömege) kitétel a helyes, hanem az, hogy a Szent Lélek mindenkinek módot ad arra, hogy a húsvét titkában részesedjék. Valóban korszakos változásról van szó. Ezt a tényt, például az alábbi sajátos megfogalmazásban, a más világnézetű, ateista meggyőződésű tudósok is elismerték; „a hagyományos katolicizmus számára nem problémamentes, a nem hívő számára elfogadhatatlan, de ha annak fogjuk fel, ami lenni akar, akkor korunk egyik legbátrabb és legbecsületesebb teológiai kísérleteként tarthatjuk számon.”⁴⁴

⁴³ V. ö.: S. Szabó Péter: A filozófiai antropológia adalékai a vallási tolerancia fogalmához. Vallástudományi Szemle 2007/1. sz. 209. p.

⁴⁴ Vidrányi Katalin: Az „anonim kereszténység” elmélete. Világosság, 1977/8-9. sz. 547. p.

Harmadszor azt emelném ki, hogy a rahneri emberkoncepcióban az embert (minden embert) jellemző minőségek, közülük is leginkább az emberi megismerő képesség struktúrája, amely Istenre irányul, végül ontológiailag is Isten léte melletti érvvé, istenérvvé erősödik, mint transzcendentális-antropológiai argumentum, a transzcendentális neotomizmus istenérvvé. Ennek lényege, hogy „az emberi megismerő képesség minden határon túllépő, végtelen dinamikáját regisztrálva véli úgy, hogy ez a „végtelenre irányultság” a Végtelenre, azaz Istenre való törekvés érv arra, hogy ennek célja és tárgya, Isten létezik a valóság transzcendens rendjében.”⁴⁵

E három tartalmi elem kiemelése talán megfelelő argumentáció arra, hogy meggyőzően érzékeltesse a rahneri életmű nagy formátumú karakterét, tartalmainak jelentőségét.

Ez tehát az a gondolati ív, amely bejárható a rahneri megfontolásoktól a zsinat nagy jelentőségű mondatáig. Ma már nehéz a kapcsolódási pontokat meghatározni, hisz nyilvánvaló, hogy teológusok, tudósok sokasága dolgozott, vitázott a zsinati skémák végső formába öntésén. De hogy valamiképp a rahneri életmű forrásnak számít itt, az nagyon valószínűnek látszik. Ezért állítható, hogy az életmű itt felvillantott tartalmi és a zsinati határozatok igen nagymértékben hozzájárultak a katolicizmus szellemi arculatának egyetemessé tételéhez. Az a mély teológiai belátás, hogy Jézus Krisztus minden emberért meghalt, tehát ebből nem marad ki senki, az így hozott megváltás mindenkire érvényes, ezelőtt soha nem mondatott ki ilyen egyértelműen, ezt a tartalmat így soha nem gondolták végig ezzel a következetességgel. És ezzel fogad be mindenkit a katolicizmus. Ezzel válik igazán egyetemessé, azzal, hogy a lehető legtágabban tárul. Így lesz a szó igazi értelmében világvallás, tényleg világméretre szabott jelentést, és egyben egyedülálló tartalmi hitelességet adva a világvallás vallástudományi fogalmának.

Felhasznált irodalom

- A II. vatikáni zsinat tanítása. Budapest, SZIT, 1975.
 Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet. Budapest, L'Harmattan – ZSKF, 2006.
 Lukács László: Az „anonim keresztények” felfedezése. *Vigilia* 1972/11. sz.
 Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. Budapest, SZIT, 1972.
 Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Budapest, SZIT, 1977.
 Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe *Vigilia*, 1972/11.szám
 S. Szabó Péter: A filozófiai antropológia adalékai a vallási tolerancia fogalmához. *Vallástudományi Szemle* 2007/1. sz. 209. p.
 Rahner, Karl: A hit alapjai. Budapest, SZIT, 1983.
 Rahner, Karl: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*, 1972/11. Sz
 Rahner, Karl: Teológia és antropológia. *Mérleg*, 1972/1. sz.

⁴⁵ Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet. Budapest, L'Harmattan – ZSKF, 2006. 76. p.

Rahner, Karl: Tudományos világkép és vallás. Szolgálat, 1972/13. sz.

Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: Teológiai kieszótár. Budapest, SZIT, 1980.

Vidrányi Katalin: K. Rahner teológiája. Világosság, 1979/12. sz. Melléklet

Vidrányi Katalin: Az „anonim kereszténység” elmélete. Világosság, 1977/ 8-9. sz.

Viola Kálmán: K. Rahner. Szolgálat. 1969/1. sz.