

# Karl Rahner krisztológiája

Karl Rahner jezsuita teológus krisztológiáját, ha már mindenáron kategorizálni kell, az ún. „egzisztencialista irányzathoz” szokták sorolni. Rokon ebben az értelemben Barth, Bultmann valamint Tillich teológiai nézeteivel; de legalább ilyen mérvű szellemi rokonságban áll rendtársával Teilhard de Chardin-nal is.

## A Charden-i hatás

Chardin mint paleontológus az anyagi világ tanulmányozása során jutott el ahhoz a krisztológiához, ami – bátran kijelenthetjük – a XX. század egyik legmeghatározóbb teológiai irányzata lett. Chardin teológiájában az anyagi világ a kulcsszó. Sajnálatosan a kereszténység századokon át, sőt mindmáig nem tudott teljesen megszabadulni attól a platonizáló hatástól, amely az első századokban jellemezte. Ennek kapcsán bizonyos dualisztikus árnyalatot kapott a katolikus teológia. Nyilvánvalóan ennek ellensúlyozásként dolgozta ki Chardin teológiáját, és ez mint minden antitézis, talán egyes pontjain feszegeti, vagy akár át is lépi a tanbeli hűség határait. Az anyagi világ apológiája – ez is lehetne a Chardin-i teológia cégére. Ennek jelentősége felbecsülhetetlen. Mindenekelőtt gondoljunk, arra, hogy a XIX-XX. század volt az első a kereszténység történetében, amely teljes mellszélességgel hirdette az anyagi világ örökkévalóságát, egy ilyen történelmi helyzetben teljes joggal merül föl az anyag „érdekérvényesítésének”, ennek kapcsán pedig a teológia szimmetriába hozatalának elemi vágya. Ebből a szemszögből érthető az egész XX. századi katolikus teológiát megtermékenyítő Chardin-i hatás.

## Teológiájának motivációja és jellegzetessége

Rahner teológiájának fő motivációja az a lelkipásztori szempont, amit Szabó Ferenc rendtársáról írt könyvében így összegez: „mindig a mai emberek egzisztenciális problémáira akart választ keresni”<sup>1</sup> – vagyis az ember egzisztenciális léte, önmagához való viszonya, valamint istenkeresése és istenkapcsolata áll életművének homlokterében. Teológiájának fő jellegzetessége pedig a következő: „Amint ezt többen kiemelték és Rahner maga is megvallja, teológiáját mindenek előtt a transzcendentális antropológia jellemzi.”<sup>2</sup> A transzcendentális látásmód és módszer végső soron Kantra valamint a belga Maréchal-ra vezethető vissza. A transzcendentális módszerrel Rahner arra törekszik, hogy kimutassa, nincs éles határvonal az antropocentrikus, valamint krisztocentrikus teológia között. Sőt! „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). [...]”<sup>3</sup> – idézi Szabó Ferenc Rahnert. A jó értelemben vett *profanizáló* szándék kitapintható. Nem állítjuk természetesen, hogy mindebben kizárólag a Charden-i hatást kell látni, Rahner maga is korának érzékeny gyermeke volt, a világban felfedezhető szellemi megmozdulások, tendenciák őt is megérintették. A szekularizmus századában természetesen ő is azon volt, hogy a teológiát

1 Szabó Ferenc, *Karl Rahner*, Róma, 1981., 31.

2 uo.

3 im., 32-33.

„fogyaszthatóvá” tegye kora számára és visszavezesse az eltávolodott világot Krisztushoz. Teológiájának alapvető összetevői, vázlatosan a következők:

- az anyagi világ Krisztusban való fölértékelése (Charden-i hatás);
- antropocentrikus teológia – transzcendentális módszer;
- az anonim kereszténység eszméje (a vallások, és keresők nagyra értékelése).

Nagy érdeme, hogy a teológiát és benne a krisztológiát – melyet igen fontosnak tartott – igyekezett kora vélt elvárásaihoz igazítani, vagyis a hagyományos, bizonyos értelemben exkluzív és világ fölötti teológiai látásmódot szerette volna emberközelibbé tenni. A transzcendentális krisztológia segítségével elmélyítette az *unio hypostatica* fogalmát, melynek következtében értetőbbé vált a kapcsolat – vagyis az egység és a különbözőség – a teremtett világ és a Szentháromság között.

Az érdemek mellett természetesen e törekvés nehézségeit és árnyoldalait sem szabad elhallgatni. Ahogy Weissmahr Béla fogalmaz: „Már Leibniz rámutatott arra, hogy a különböző filozófiai rendszereknek általában igazuk van abban, amit állítanak, ellenben gyakran tévednek abban, amit tagadnak vagy hallgatólagosan kizárnak. Ez az oka annak is, hogy az emberi gondolkodás a maga kifejezett voltában dialektikusan fejlődik: az egyik egyoldalúság, mint *tézis* először a vele ellenkező egyoldalúságot, mint *antitézist* hozza létre, mielőtt a különböző szempontok egyensúlya, mint *szintézis* megvalósul (mely azonban a fogalmi gondolkodás szintjén soha nem lehet véges).”<sup>4</sup> Rahner teológiája ebben az értelemben antitézisnek tekinthető, amennyiben a hagyományos, a rahneri szóhasználatban megtalálható „iskolás” teológia lenne a kiindulási tézis. Rahner a hagyományos teológiában élesen kritizálja az ún. dologi szemléletet, pl. az emberi szabadság kérdésében, továbbá a számára „mitológiai”-nak tekintett üdvösséginterpretációt. Ezen a ponton nyilvánvaló párhuzamot vonhatunk a protestáns törekvésekkel, mindenekelőtt pedig az ún. „mítosztalanítás” teológiájával. Nem állítjuk, hogy a hagyományos teológia ebben a kérdésben már minden további nélkül megtalálta az egyedüli üdvözítő megfogalmazást és szóhasználatot, de az is igaz, hogy a rahneri elgondolás sem tökéletes. A konkrét hiányosságok részletezését itt most mellőzzük, annyit azonban megállapíthatunk, hogy ez a fajta egyoldalúan racionalista, és bizonyos árnyalataiban pelagianista felfogás magán hordozza antitézis voltának minden jellegzetességét.

Szabó Ferenc is rámutat Rahner „transzcendentális krisztológiájának” korlátaira. W. Thüsing meglátásait tolmácsolva így ír: „Talán Rahner transzcendentális krisztológiája nem eléggé teocentrikus az újszövetségi krisztológiához viszonyítva. [...] Jézus öntudata radikális teocentrizmust fejez ki. [...] Rahner maga nem mellőzi ezt a szempontot sem. De a Szentháromság teológiájában is az antropológiai-transzcendentális megfontolásokat alkalmazza.”<sup>5</sup> A másik problémát Rahner üdvösséginterpretációja jelenti – bár ennek csak érintőlegesen van köze krisztológiájához. Úgy véljük, hogy itt a hangsúly az önmegvalósításon van, amelyet Rahner „argumentum ad hominem”-ként alkalmaz abbéli törekvésében, hogy a mai, Istentől elvadult embernek kívánatosá tegye az üdvösséget. A sarkítás miatt háttérbe szorul a kegyelem és a szeretet megfelelő szerepének hangsúlyozása. Számára mitológiai az az üdvösségfogalom, amely ebben a szubjektív transzcendens önmegvalósításban bizonyos szakadásokat enged meg, melyeket a kegyelem és a szeretet hivatott áthidalni. Nem hívja fel pl. a figyelmet a felelősségre történő rámutatásnál az Isten iránti hálára és az iránta érzett szeretetből fakadó kötelességekre.

4 Weissmahr Béla, *Bevezetés az ismeretelméletbe*, Róma, 1978, 91.

5 Szabó, im., 114.

## Krisztológiája

Krisztológiája szervesen illeszkedik egész teológiai koncepciójába, jóllehet egységes, összefüggő rendszert nem alkotott. Egyetlen rendszerező művében, a „Grundkurs des Glaubens” (magyarul: A hit alapjai, Szeged, 1998.) c. munkájában csak a krisztológia a könyv majd egyharmad részét teszi ki. Sajátos ez a krisztocentrikum Rahnernél, pl. abban a vonatkozásban, ahogy a különböző nemkeresztény vallásokra illetve az Ószövetségre tekint. A kulcsszó itt az „egység”, vagyis, hogy a „sok vallástörténelemből összetevődő egyetlen kinyilatkoztatás[-nak] és üdvtörténelem[-nek] végső, egységes szerkezete [van]”<sup>6</sup> A Krisztus előtti üdvtörténeti időszakot elemezve kimondja, hogy önmagában az ószövetség semmi különöset sem nyújtott, ami különlegessé teszi azt, csak az értelmezése. Ebből arra következtet, hogy ugyanígy más népeknél is meglehetett ez a történelem. Az pedig, hogy csak Krisztus felől nézve tudjuk értelmezni az Ószövetséget, mintegy felcserélhetővé teszi a választott nép üdvtörténelmét más népekével. Ha Krisztus nem lenne nem tudnánk különbséget tenni köztük – véli.

Szabó Ferenc idézett művében Rahner krisztológiáját antropológiai nézetei felől ismerteti, ezért most mi is ezt az irányt követjük. P. Szabó így fogalmaz: „Az újabb krisztológiai irányok között kiemelkedő helyet foglal el Rahneré, aki transzcendentális antropológiája távlatában igyekszik megközelíteni az Istenember titkát”<sup>7</sup>

## Antropológiai alapok

*Rahner* a kinyilatkoztatás felől közelít az „Ige hallgatójához”, vagyis a kinyilatkoztatás lehetőségi feltételét kutatja az ember oldaláról. Ugyanis hiába hangzik el a kinyilatkoztatás, ha nincs aki maghallja és befogadja. Ahogy fogalmaz: „Az embernek nyitottnak kell lennie az abszolút létbirtoklásnak a világos szóban elhangzó önkijelentésére. Ez a nyitottság az a priori előfeltétele annak a lehetőségnek, hogy az ember meghalljon egy ilyen szót.”<sup>8</sup> Az embernek a kinyilatkoztatás meghallására való képességét szellemiségében jelöli meg. Az ember, szellemisége által az, ami.

### *Mit jelent az, hogy az ember szellem*

Az ember nem része a természetnek, hanem a dolgokkal szemben állva határozza meg önmagát. Rahner ezt így fogalmazza meg: az ember „tudón önmagában áll”. Önmagában áll, mert a dolgokkal szemben áll, azoktól különbözik, és tudón teszi ezt, hiszen a gondolkodás és cselekvés az az aktus, amellyel az ember ezt az önmeghatározást elvégzi.

Az önmagában állást mindenekelőtt az ítéletben véli bizonyítva látni, mert az ítéletben a dolgot az ember önmagától független valaminek tekint. Az ember minden ítéletben szembesül ezzel a szembenállással, és ezáltal tetten tudja magát érni saját „magányában”. Vagyis az ítéletben nyilvánul meg a mindentől független szubjektum.

A magában állást bizonyítva látja minden cselekvésben is. De ez az ítélettel kapcsolatban leírtakból következik. Az ítéletben az ember megismeri saját függetlenségét a dolgoktól, és azután

6 K. Rahner, A hit alapjai, 142.

7 Weissmahr, im., 104.

8 *Az Ige hallgatója*, 63.

ezekkel, mint független valóságokkal képes cselekedni is.

Az embernek ezt a dolgok tükrében való önmegismerését „reditio completa”-nak nevezi (befezett visszatérés).

Továbbá az ember szellemiségének bizonyításában, a következő felismerés az absztrakció, amellyel az ember az egyedi tárgyat megismeri. Az ítélet feltétele, ugyanis az, hogy az egyedi-ben megragadjuk az általánost. Absztraháljuk, tehát „kioldjuk” a „mineműséget” – forma vagy quidditas a skolasztika terminológiájában – az egyedi létezőből. E fölismerésből, vagyis hogy létezik mineműség, amely különbözik az egyeditől, és egyúttal megtalálható ugyanabban a formában más egyedi létezőben is, Rahner arra következtet, hogy ez a mineműség határolatlan. Az egyedi létezők nem határolják le. Ahogy Rahner fogalmaz: „A mineműséget olyan határozmánynak vesszük, mely elvileg tovább terjeszkedik, mint ez a meghatározott egyedi létező, amelyen föllép, és amelyen az érzékiség által megtapasztaljuk.”<sup>9</sup>

A következő kérdés az, hogy mi a lehetőségi feltétele annak, hogy az ember e határolatlant felismeri, jóllehet ez mint határolatlan, nincs adva a véges és lehatárolt egyedi létezőben. Mi tehát az emberben az absztrakció belső lényege. Mi e fenti felismerés transzcendentális háttere. Az emberi megismerés túlmutat az egyedi létezőn, „többre” mint az. Ezt a többet Rahner a léttel hozza összefüggésbe, vagyis azonosítja vele. Az absztrakció tehát voltaképpen azt jelenti, hogy az emberi értelem „előrenyúl” - ez Rahner kifejezése - a létbe, miközben az egyedi tárgyat megismeri. A lét horizontján látja, értelmezi az adott dolgot. Ezt az „előrenyúlást” a lélek a priori képességének nevezi.

További fejtegetésében, ennek az „előrenyúlásnak” a tárgyalása során eljut odáig, hogy ez az előrenyúlás szükségképpen Istenre, az abszolút létre irányul, még ha áttételesen is. Az ember tehát nyitva áll az Abszolútum felé, sőt „ez a nyitottság minden egyedi megismerés lehetőségének föltétele.”<sup>10</sup>

És ezzel eljutott az ember szellemiségének meghatározásáig. A megismerés folyamatát, vagyis az önmagában állást és a dolgok megismerésének folyamatában való önmeghatározást nevezi egy kifejezéssel az ember szellemiségének. Az ember szellemiségének fő jellemzője, hogy minden megismerésében nyitott az Abszolútum felé. Mivel látjuk, hogy a szellemi tevékenység, vagyis a megismerés, az ember lényegi tevékenysége, ezért az Istenre való irányultság nem választás kérdése, hogy valaki Isten-hívőnek vallja magát, vagy ateistának, hanem az emberi létezés hozománya. „Egyedül az által ember, hogy már mindig úton van Istenhez, akár kifejezetten tudja, akár nem ...”<sup>11</sup>

## Jézus Krisztus, az Istenember

A Grundkurs-ban hosszasan foglalkozik Jézus Krisztus személyével, amiből arra következtethetünk, hogy a krisztológia foglalja el Rahner rendszerében a leghangsúlyosabb helyet. Jézus Krisztus személyének megközelítésében is a transzcendentális módszer siet segítségére. Antropológiai tézise szerint az ember lényege az Istenre való nyitottság – amint ezt fent bemutattuk. Az embernek ezt a hozományát, amely nem szubjektív döntés eredménye, hanem egy objektív

9 im. 68.

10 im. 76.

11 uo.

sajátosság, szellemiségnek nevezi. Ebben a szellemiségben a legmagasabb szint nyilvánvalóan a teljesen felszínre hozott és „színről-színre” megvalósult hüposztatikus egység, melyet az ember itt a földön sohasem érhet el. Kézenfekvő viszont, hogy ebben az értelemben a Krisztusban megvalósult teofánia egyúttal maga az emberi létmód legmagasabb szintje is. Rahner ezt így fogalmazza meg *Teológiai kisszótárban*<sup>12</sup> a „Jézus Krisztus” címszó alatt: „Jézus titka ... 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 'ember' szó egyáltalán 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. Ily módon Jézus Krisztus a teremtés csúcspontja, az emberiség tagjaként annak Ura és Feje, közvetítő Isten és a teremtmény között.”

## Rahner krisztológiájának magja

Ahogy a transzcendentális módszer meghatározta egész embertanát, úgy a Krisztusban jelenlévő személyi egység Rahneri megfogalmazása tekinthető krisztológiája közepének. Ebből vezet le ugyanis mindent.

Rahner fontosnak tartja megvilágítani a kalkedoni dogma kapcsán Jézusban az istenség és emberség viszonyát. Érezhető, hogy zavarja az a dualisztikus kettősség, amely ebben megfogalmazódik, viszont látja, hogy nem lehet a Szentírásban foglaltak sérelme nélkül mindezt eltüntetni. A gondot az jelenti, hogy mindenekelőtt egyedi eseménnyel állunk szemben, ami nehezíti a konvencionális fogalomalkotást a megtestesüléssel kapcsolatosan; de ott van az a probléma is, hogy amennyiben az egységet hangsúlyozzuk, sérül a különbözőség, fordítva pedig az egység. Természetszerűleg Rahner új utat jelöl ki a probléma feloldására, kézenfekvő ui., hogy a megoldást más szinten kell keresni, mint ahogy ezt eddig tették. A feszültség feloldására javasolja az immanencia-transzcendencia fogalom párt, mely jól megvilágítja, hogy nincs ellentét Krisztusban az egység és a különbözőség között. Ennek alapja az az elgondolás, mely szerint „a teljes függőség és az igazi valóság nem fordított, hanem egyenes arányban van egymással.”<sup>13</sup> Az Isten és az ember kapcsolatát, vagyis a szabadság és teljes függés problematikáját a következőképpen gondolhatjuk el: Adott a keresztény ember, aki nyilván szorosabb kapcsolatban van Istennel, mint ateista társa. Ennek ellenére megfigyelhető, hogy a keresztényekre sokkal inkább jellemző a sajátosan egyedi arculat kialakítása, mint az Istentől elfordult emberre. Lehet, hogy ez így első látásra nem tűnik igaznak, de ha a kétféle életforma társadalmi lecsapódását vizsgáljuk – gondolhatunk a jellemzően ateista kommunizmus, vagy a fogyasztói társadalom uniformizmusára, szemben a hajdani keresztény Európa sokszínűségével –, akkor bizonyosan elfogadjuk ezt az állítást. Ezen analógia alapján kell elképzelnünk Krisztusban az Istenség és emberség hüposztatikus egységét illetve különbözőségét. Ha az egységet fokozzuk, nő a különbözőség, ha a végtelenbe tágítjuk, abban az esetben megkapjuk az emberség és az Istenség totális különbözőségét Krisztusban.

Érdekesen láttatja az Istenség önküresítésének megnyilvánulását a megtestesülésben. Mindez a fenti egység szemléltetése a következőképpen: Maga az emberség nem más, mint az Istenség önküresítésének kifejezése. Az Isten a kenózisban fejezi ki híven önmagát, és nem tudta volna

<sup>12</sup> 354.

<sup>13</sup> im., 719.

tökéletesebben megmutatni a maga valóját ennél kézzelfoghatóbb módon, mivel az Isten lényege maga ez a szolgálói létmódban megnyilvánuló önküresítés. Az ember Krisztusban tehát nem más, mint az Isten valódi arca, az emberségben megnyilatkozó önküresítés pedig nem más, mint az Isten önkinyilatkoztatása.

## Összegzés

Ha Rahner krisztológiáját tekintjük, megállapíthatjuk, hogy az bizonyos értelemben „forradalmi” volt a maga korában. Rahner éles kritikával illeti a hagyományos teológiát, mivel azon – szerinte – „mitológiai” szemléletet tükrözött, nem tudta ugyanis kellően szétválasztani Jézusban a két természet sajátosságait, az Istenség dominanciája érvényesült legtöbbször az emberség rovására. Ebben az értelemben a hagyományos tanítás sajátos monofizita színezetet kapott. Rahner ezzel a szemlélettel szembeállítja az immanencia-transzcendencia elgondolást, amely új fénybe állítja a kalkedoni dogmát.

