

Az üzenet hallgatója

Rahner és a transzcendentális antropológia

Szabó Ferenc, rendtársáról írt könyvében ezt olvashatjuk: „Amint ezt többen kiemelték és Rahner maga is megvallja, teológiáját mindenek előtt a transzcendentális antropológia jellemzi.”¹ A transzcendentális látásmód és módszer végső soron Kantra valamint a belga Maréchalra 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). [...]”² – idézi Szabó Ferenc Rahnert. E módszer nyilvánul meg értelem szerint „Az üzenet hallgatójáról” folytatott eszmélődésében is.

Az ember mint szellem

Rahner 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.”³ Az embernek a kinyilatkoztatás meghallására való képességét szellemiségében jelöli meg.

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 tekinti. Az ember minden ítéletben szembesül ezzel a szembenállással, és ezáltal tetten tudja magát érní 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 ezekkel, mint független valóságokkal képes cselekedni is.

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

Tovább lépve az ember szellemiségének bizonyításában, a következő felismerés az absztrakció, amellyel az ember az egyedi tárgyat megismeri. Az ítélet feltétele, ugyanis az, hogy az

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

2 *im.*, 32-33.

3 *Az Ige hallgatója*, 63.

egyediben 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.”⁴

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.”⁵

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 ...”⁶

Visszautalva a bevezetésre, csak akkor van értelme a kinyilatkoztatásnak, tehát csak akkor lehetséges, ha az ember szellem, vagyis nyitott a Létre.

4 im. 68.

5 im. 76.

6 uo.

Az üzenet hallgatója

1. A filozófia és a teológia összefonódása

A szerző logikusan veti fel a teológia és a filozófia kapcsolatának kérdését a téma indításakor. Minden emberről szóló, vagy vele kapcsolatos teológiai megállapítás háttérében ugyanis egy filozófiai előfeltétel húzódik meg kimondva, vagy implicit módon. Gyakorlati példával illusztrálva: az olvasó pl. a marxista bölcselet talaján állva értelem szerint nem fogja megtalálni a kapcsolódási pontot a kinyilatkoztatás és a reális élet között, mivel az ő antropológiai elgondolása szerint az embernek nincs örök szellemi lelke, következésképpen nincs szükség kinyilatkoztatásra sem. Jogos ezért, ha nem lépünk át nagyvonalúan ezen a kérdésen. Rahner megfogalmazása szerint nincs abszolút értelemben autonóm filozófia, csak a teológiával együtt létezhet, ami természetesen nem azt jelenti hogy ne ismerné el a filozófia relatív értelemben vett önállóságát. Ezáltal világossá teszi, hogy az alábbiakban felvázolt téma, vagyis a kinyilatkoztatás és az ember kapcsolata, semmiképpen sem egy lehetséges alternatíva az embert lényegileg érintő kérdések közül. A logikai lépések a következők: 1.) Az ember lényegéhez tartozik a filozófia; 2.) a filozófia egyetemes; 3.) az egyetemes filozófia keresztény gyökerű; 4.) az ebből kiinduló következtetések az emberiséget a maga egyetemességében lényegileg érintik, függetlenül attól, hogy magát istenhívőnek tartja vagy sem. E megállapítás egyúttal felveti a felelősség kérdését is. Hiszen, ha a teológiai megállapítások léttani szinten iránymutatóak, attól kezdve, az embernek így vagy úgy, de foglalkoznia kell ezekkel a kérdésekkel, nem térhet ki előlük felelősség nélkül.

2. Az ember mint személy és szubjektum

„Ha a kereszténység kinyilatkoztatott üzenetének előfeltételeit vizsgáljuk, akkor először azt kell kijelentenünk, hogy az ember személy és szubjektum.”⁷ – írja Rahner, rámutatva a keresztény antropológia alappilléreire. Az ember személy voltának az Istennel való dialógikus viszony miatt van hatalmas jelentősége. A „személy” és „szubjektum” kifejezések a kereszténységen belül olyan jelentésárnyalatokat hordoznak, mint „beszélget Istennel” „imádkozik hozzá” „engedelmesen követi iránymutatásait”. Noha ezek egy nem-keresztény számára tudománytalan és legkevésbé sem egzakt kijelentéseknek tűnhetnek, nem szabad elfelejteni, hogy a kereszténység számára csakis ebben az értelemben használhatóak a fenti terminusok.

A személy kérdéskörének vizsgálatára térve a következőket fogalmazza meg. Az embert önmaga megértésében ún. partikuláris antropológiák segítik. Ide sorolhatjuk a különféle emberrel foglalkozó tudományokat, mint pl. a biológiát, a paleontológiát, a genetikát, a fizikát és a kémiát. A „partikuláris antropológia” a szerző kifejezése és nagyon helytálló, mert kifejezi, hogy ezek csak és kizárólag résztudományoknak tekinthetők, amennyiben egyik sem képes az ember alapvető kérdéseire maradéktalanul választ találni. Mindegyik „résztudomány” különböző szempontból vizsgálja az embert, a saját területén – és ezt nem szabad elhallgatni – kizárólagos illetékességgel és autonómiával. Utalásszinten kitér a vulgarizálódott keresztény – inkább eretnek – dualisztikus antropológiára, mely szerint az emberben a testi és a lelki princípium nem alkot egy valóságot, hanem élesen elkülönül egymástól. Leszögezi ugyanis, hogy nincs ok az empirikus tudományokat az „anyag” illetékességi körébe száműzni, megvonva azok illetékességét az ember „szellemi lelkétől”. Itt azonban egy fontos észrevételt kell tenni.

7 K. Rahner, *A hit alapjai*, Agapé, 1998., 35.

a) *Antropológiai bizonytalanság*

Az igaz, hogy a sokak által kereszténynek vélt dualisztikus szemlélet nem felel meg a valóságnak, tehát az anyagi világ nem „porhüvely” a szellemi valóságoknak, de ebből még nem következik, hogy a szellemi világ vizsgálható az empirikus tudományok módszereivel. Rahner kérdéses mondata így hangzik: „Keresztény álláspontból nézve semmi okunk sincs arra, hogy az emberi élet bizonyos ... körülhatárolt területeire korlátozzuk az empirikus antropológia igényét, és 'anyagnak', 'testnek' valami hasonlóknak nevezzük azt, ahol ezek az empirikus antropológiák illetékesek, majd pedig szembeállítsunk ezzel egy empirikusan egyértelműen elkülöníthető mozzanatot, amelyet 'szellemnek' vagy 'léleknek' nevezünk.”⁸ II. János Pál pápa kitér e kérdésre a Pápai Tudományos Akadémiának címzett egyik üzenetében⁹ megfogalmazva a katolikus álláspontot. Eszerint a pápa világosan különbséget tesz az empirikusan vizsgálható anyagi világ, illetve az ezen módszerek számára megragadhatatlan szellemi világ között. Hogy mit ért „szellemi” alatt, azt a félreértések elkerülése végett magyarázza is: „...az öntudatra és az önreflexióra vonatkozó metafizikai tudás tapasztalata, csakúgy, mint a szabadságé, vagy az esztétikai, ill. vallási tapasztalat...” A pápa tehát ontológiai cezúrát von e két terület között, ti. az anyagi és a szellemi világ között. „Az emberben nincs semmiféle védett terület – írja tovább Rahner –, amely csupán a filozófiára és a teológiára tartoznék, és amely – az ígért földjeként – zárva volna a többi antropológia előtt.” De van elzárt terület, melyhez akkor is ragaszkodni kell, ha az történetesen gyengíti a jezsuita teológus akkomodációs érvelését.

Észre kell venni továbbá, hogy ebben a kérdésben a szerző ellentmondásba is keveredik önmagával. Míg állítja, hogy az ún. partikuláris antropológiák számára az ember testestül-lelkestül kutatható, addig mégiscsak kisajátít egy bizonyos területet előlük megállapítva, hogy az ember önreflexiója több annál, ami vizsgálható benne. Így Rahner: „Ebből [ti. az önreflexióból] pedig az is kiderül, hogy több mint a valóságát alkotó, elemzés által feltárható tényezők összessége.”¹⁰

Mindebből pedig a következő konklúziót vonhatjuk le: A szerző rámutat az antropológiai premissza fontosságára, vagyis arra, hogy a teológiai állításokat mindig bizonyos filozófiai előfeltevéseknek kell megelőzniük. Esetünkben ez a hagyományos katolikus embertan felvázolása lett volna. Ezzel szemben – elhibázott akkomodációs felfogásával – nem a katolikus antropológiát adja elő, hanem éppen ellenkezőleg azt, amelynek tarthatatlanságát implicite szeretné bemutatni, nevezetesen a materialista embertan alapvető tételét. Ebben a megállapításban mindamelllett nem azt állítjuk, hogy Rahner antropológiája nem felel meg a katolikus egyház tanításának, önellentmondásából ugyanis világosan látszik, hogy e témában ortodoxnak tekinthető. A hibát ott követi el, hogy érvelésében a „hamis békülékenység” el nem fogadható esz-közével él.

Természetesen nem tévesztendő szem elől, hogy árnyalatnyi a különbség a fent említett sajnálatosan katolikus véleményként dualisztikus ill. az ortodox katolikus antropológia állításai között. Apológiájában Rahner a materialista világhoz szóló „argumentum ad hominem”-ként az első álláspont tarthatatlanságára mutat rá nagyon helyesen, de érvelésében egy kissé messzire megy, belekaszálván a katolikus tanításba is.

3. *Az ember mint transzcendens lény*

E részben az ember szubjektum és személy volta kap transzcendens megvilágítást. Pontosab-

8 im., 36.

9 magyarul in. *Mérleg* 1997/1, 77. skk.

10 K. Rahner, im., 38.

ban fogalmazva, a szubjektum és személy kifejezések egyenértékűek azzal a megfogalmazással, hogy az ember transzcendens lény. Fejtegetésében az embert önmagában álló, vagyis mindentől független szubjektumnak mutatja be, aki a dolgok fölött ellátó végtelen horizonttal rendelkezik. Az egyes partikuláris dolgoktól világosan elkülöníti magát az ítéletben, ahogy erről már fent szoltunk. Ezen ítéletek sorozatának tükrében tűnik elő függetlensége és személyi mivolta. A transzcendencia ontológiailag adott minden ember számára személy-voltánál fogva, mindazonáltal az ember erkölcsi döntésével kitérhet a transzcendencia tapasztalata elől. Három kategóriát különít el Rahner: 1.) „a legtöbben naivul teszik”¹¹; 2.) Tud a kérdéstről, de lustaságból nem hajlandó szembenézni vele; 3.) Nem tartja értelmesnek az egészre irányuló kérdéseket pl. reménytelenségből, vagy nihilizmusból.

Az egészre irányuló kérdésfeltevést megelőzi „a lét előzetes megsejtése”¹² Az ember meghozott ítéletei során megtapasztalja a transzcendencia horizontját – ahogy ezt fentebb vázoltuk. Vajon ez a horizont a semmi vagy maga a végtelen – teszi föl a kérdést a teológus. A semmi nem lehet, mert az „nem alapoz meg semmit”¹³ A végtelen maga a lét, amely önmagát tárja fel a szemlélőnek, nem pedig fordítva. A létező nem tekinthető abszolút szubjektumnak, csak olyannak, aki létét a kegyelemből kapja.

A létnek ez a megsejtése (transzcendentális tapasztalat) tehát összefüggésben van az ember lényegével, szubjektum voltával. Ez a megsejtés azt eredményezi, hogy az ember saját végségérzéséből megérti, hogy az őt megalapozó lét csak végtelen lehet. A transzcendencia elgondolásában Rahner óva int a tematizálástól, hogy ti. azt tárgyi valóságként gondoljuk el. Sokkal inkább horizontként, vagyis úgy, mint „a szubjektum a priori nyitottságát a létre általában”¹⁴. Ez a transzcendencia teljességgel megragadhatatlan, még a rá irányuló reflexió sem képes megközelíteni.

4. Az ember mint felelős és szabad lény

Rahner egy egészen új szabadságfogalmat határoz meg. A hagyományos iskolás teológia, mint egyedi adottságot igyekezett bemutatni az emberi szabadságot. Rahner elismeri ezen törekvés jó szándékát, ugyanakkor leszögezi, hogy ezzel egy olyan szabadságmeghatározás történt, amely „velejtében ellentmond a szabadság lényegének.”¹⁵ Hát akkor vajon mi a szabadság igazi meghatározása? Rahner kifejti: Az emberi szabadság nem egy adott dolog a többi adomány mellett – így vélekedett az iskolás teológia –, hanem az ember transzcendenciájából adódó alapvető létmód.

Hogy jobban megérthessük Rahner szabadságfogalmát, a fentieket, vagyis az ember szellemi voltáról leírtakat kell áttekintenünk. A szabadság és az ebből származó felelősség, a transzcendentális tapasztalattal adott. Akkor, amikor a körülöttünk lévő világ megismerése közben, annak tükrében ragadjuk meg független önmagunkat. Reflektálok rá, hogy én cselekszem, vagyis a szubjektum, minden mástól függetlenül. Rahner kijelenti, hogy „azért és olyan mértékben tapasztalom magam szabadnak, mert és amilyen mértékben személynek és szubjektumnak tapasztalom magam...”¹⁶

Rahner kétféle szabadságot különít el egymástól. Az egyiket – az ember transzcendens velejáróját – „eredeti szabadságnak”, míg a másikat „eredeztetett szabadságnak”, vagy konkrét, „világban megtestesült szabadságnak” nevezi. E két dologról állítja, hogy nem két különálló

11 im., 40.

12 im., 41.

13 uo.

14 im., 42.

15 im., 43.

16 im. 45.

valóság, hanem egy dolog két aspektusa. Hogy az első hogyan valósul meg egy adott történelmi szituációban, erre Rahner nem tud kielégítő választ adni. Nagyon érdekes viszont az alábbi fejtegetés: Ha valaki szubjektum és független voltát tagadja, vagyis szabadságát és szellemiségét elutasítja, mondván, hogy ő pl. materialista, ezt akkor is szabadon tesz, tehát szabad szellemként transzcendens szubjektumként tagadja szellemi és szabad mivoltát, mert mint ember nem képes másra.

A szabadságfogalom rahneri meghatározása ez: „a szabadság, ha helyesen fogjuk fel, nem az a képesség, hogy ezt tehetjük vagy azt, hanem az a képesség, hogy döntsünk önmagunkról és megvalósítsuk önmagunkat.”¹⁷

5. A személyes létkérdés mint az üdvösség kérdése

Érdekes megkülönböztetéssel él itt a szerző az üdvösség meghatározásának kérdésében. Az üdvösséget úgy fogja föl, mint ami igen szorosan a fent tárgyalt szabadsággal van összefüggésben. A szabadságból felelősség következik (bár itt ez a logikai lépcső kimarad, vagy nem egészen világos), hiszen az ember szabad szubjektumként – hacsak nem kíván önmagának kifejezetten kárt okozni – a saját boldogságát szeretné kieszközölni. Ezt pedig csak felelősen teheti. Ezt alátámasztandó ilyen szavakat használ mint „önfelfogás”, „önlétrehozás”. Ezen üdvösségértelmezést élesen megkülönbözteti a „hagyományos”, általa „mitológiainak” nevezett üdvösségértelmezéstől.

Rahner ezen üdvösséginterpretációja kissé problematikusnak, pelagianista színezetűnek tűnik. Úgy véljük, hogy itt a hangsúly az önmegvalósításon van, amelyet Rahner újra hamis argumentumként 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.

6. Az ember mint függő lény

Az előző gondolatot ellensúlyozva a szerző az emberi függést állítja elénk. Ezt a függést két irányban határozza meg: vertikálisan, az Isten (mint titok), ill. horizontálisan, a világ és a történelem felé. Az Istentől való függést csak általánosan említi, a szeretet és a kegyelem szavak itt sem szerepelnek.

Az ember történelmi és világi függőségéről megtudhatjuk, hogy az emberi szabadság mindig egy adott történelmi helyzetben aktualizálódik. Az ember mint világban élő lény megtapasztalja függőségét, de ezáltal már túl is lendült rajta, hiszen ez a tapasztalás transzcendens tapasztalás. „Ez a végesség és végtelenség közé állított lét az ember...”¹⁸

17 uo.

18 im. 48.