

LIVIU JITIANU

NYITÁS A VILÁGRA. JÉZUS A KRISZTUS KARL RAHNER TEOLÓGIÁJÁBAN



Isten önközlése
és az ember
öntranszcendenciája
mint egy egymásba fo-
nódó és egymástól
elválaszthatatlan
egység jelenik meg.

A jelen tanulmányban egy krisztológiai vázlat bemutatására vállalkozom. Azt a kérdést szeretném körbejárni, hogy ki is a Názáreti Jézus, akit a kereszténység Isten Fiának tart. Segítségül a 20. század egyik legjelentősebb és legbefolyásosabb teológusát, Karl Rahnert (1904–1984) hívom, aki a krisztológia sokszínű világában számomra a legvonzóbbnak tűnik. Rahner a hagyományos és a modern (kiemelten az egzisztencializmus) teológia találkozáspontján fogalmazta meg tételeit, ahogy ő jelezte: „intellektuális becsületességgel”. Tételét az ember transzcendentális nyitottságára építette rá. Meggyőződése szerint az ember (és maga az Istenfiúság kérdése) a Transzcendens (isteni) és az immanens (teremtett világ) találkozáspontján érthető meg és értelmezhető. A léte értelmét kereső, (transzcendensre) nyitott ember választ a Krisztus-eseményben kap, amely az ember létének teljességét biztosítja. A német teológus a Krisztus-eseménynek abszolút jelleget tulajdonít. Ez viszont nem jelent krisztológiai exkluzivitást, nem zárja ki az üdvösség univerzális jellegét.¹ (Erre vállalkozik a tanulmány második része.)

Rahner az ember világából indul ki (transzcendentális antropológia²), és igyekszik „az antropológia segítségével Isten emberben történő megjelenését és önközlését megvilágítani”.³ Antropológia és krisztológiai feltétel nélkül összetartozik teológiájában. Ennek mentén akarja a „felülről” és a „lentől” induló krisz-

tológiát harmonikus egybekapcsolni.⁴ Klasszikus teológiai mester, aki egyrészt kiemeli a klasszikus krisztológiai tételek maradandó értékét (amelyek fő vonala az „alászálló [deszcendens] krisztológia, a preegzisztens Logosz megtestesüléséből kiinduló krisztológia),⁵ másrészt mégis „modern”, a szó nemes értelmében: törekszik kiemelni a krisztológia *ascendens*, azaz felemelkedő vagy felszálló vonalát, alapot mindehhez a kortárs antropológiában találva. Ez utóbbi „nem jelenti azt, hogy az ember minden dolog mércéje”, hanem arra akar rámutatni, hogy „a hit az ember öntapasztalatából kiindulva, a megértés horizontjának történelmi keretében” lel igazi megalapozást.⁶ Célja: egy olyan krisztológiai rendszert alkotni, amelyben lüktető erőként hat a kinyilatkoztatás belső dinamikája, és amely képes „az Ige hallgatóját” létében megszólítani. Az ember mint „transzcendentális kényszerben létező”, „a végtelen teljes titokra utaltság”⁷ Jézus Krisztusban kap végső választ, és nyer „beteljesedést”.⁸ Ennek ősmintája a megtestesülés, amikor is „egyedi és legtökéletesebb fokon megvalósul az emberi valóság, és kiteljesedik az emberi lét”.⁹

Rahner tézise szerint az emberi és az isteni *kompatibilis*, összeegyeztethető létformák. Az ember lényegéhez tartozik az önmaga fölülmúlásának lehetősége: képes Istent befogadni – hangsúlyozza. Ezen képessége olyasvalami, amely ugyan „tisztázatlanul”, de mégis létének mindig legalapvetőbb tartozékát képezte.¹⁰ Isten már a „Szóban és tettben” elhangzó Kinyilatkoztatás előtt megszólította az embert: létre hívta. Maga az emberi lét nem egyéb – sugallja Rahner –, mint válasz az isteni megszólításra. Az ember önmegvalósítását az adott történelmi keretben látja ő a Krisztus-eseményben megvalósulni. Benne (Krisztusban) Isten, az embernek adott abszolút válasza hangzik el, most ugyan konkrét történelmi keretben, gyökerében viszont már a teremtés aktusában. Jézusban az lesz jelenvalóvá, „ami minden ember legbensőbb lehetősége, de ami csak benne valósult meg: »felülről« Isten kegyelmi, ajándék jellegű önmaga feltárulkozása, maradandó, legbensőségesebb odafordulása a világhoz és az emberhez, »alulról« a maradéktalan és végleges elfogadása Isten ezen önmaga-kimondásának, szabad engedelmségben és teljes önátadásban, amint ez Jézus Krisztus emberségében megvalósult”.¹¹ Ebben a „krisztológiai momentumban” valósul meg Isten és ember legbensőségesebb együtt-volta és egymásban-levése.

A Krisztus-esemény teológiai megközelítése

■ A kereszténységben a teremtő Isten és teremtett ember kapcsolata kettős irányt feltételez: egyrészt Isten önközlését, önmaga feltárását, másrészt az ember közeledését Istenhez. A kapcsolat kezdeményezője Isten, aki létre hívta, kiválasztotta az embert, és akivel szövetséget kötött. Isten szóban és tettben történő önfeltárásának egésze a kinyilatkoztatás (*revelatio divina*). Az isteni önközlés az isteni benső élet, életforma kiáradását jelenti: „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtukra adja akaratának szent titkát” (DV 2). Isten önmagát ismerteti meg, nem valamit önmagából vagy önmagáról. Önmagát (Szentháromság) és a teremtett világot, az embert megcélzó akaratát (részesezni a kegyelem által az isteni életben) tárja fel. Akarata a világot és magát az embert átforgató erő. A világ, amelyben Isten megmutatkozik, az üdvemények helye, az ember pedig az üdvösség megcélzottja és hordozója. A második irány Isten és ember kapcsolatában egyértelműen nem öntranszcendenciát, önfelülmúlási mechanizmusok (egzaltáció, extázis, révület

stb.) sokféleségét, hanem az ember létének, lényegének megnyitását, önmaga „kiszolgáltatottságát”, „életáldozatát” jelenti.

A keresztény teológia tanítása szerint a teremtés egésze és maga az ember Isten önközlésének helye. Maga a teremtés, a kiválasztás, a szövetségekötés Isten gondviselő tettei, amelyekben feltárja önmagát: szuveranitását, hatalmát, szentségét, hűségét, irgalmát és szeretetét. A Szentírás isten önfeltárukozásának csodás dinamikájáról beszél: az örök isten „isteni pedagógiával” adja tudtára kilétét a kinyilatkoztatás megcélzottjának, az embernek (Zsid 1,1–2). Isten világ felé való fordulásának csúcseménye Fia megtestesülése. Isten a megtestesült Igében valóban és teljesen kimondja, feltárja önmagát. Krisztusban, a tökéletes istenemberben pedig legbensőségesebb módon talál az ember az ő istenére. Krisztus élete, tettei, halála és feltámadása az ember tökéletes megnyílása isten előtt. Benne az „alászálló” (= önmagát kinyilatkoztató) Isten és a „felszálló” (= Isten kegyelmi adományainak útján kiteljesedő, megistenülő) ember találkoznak.

A kereszténység önazonosságának egyetlen kritériuma éppen ezért a Krisztus-esemény. A kereszténység (és az Egyház) alapja „semmiképp sem valamilyen eszme, nem valamilyen elv vagy program, nem is egyes dogmák és erkölcsi parancsok, még kevésbé bizonyos egyházi vagy társadalmi struktúrák összessége”. Csak egy személy függvényében beszélhetünk róla: „akinek egészen konkrét neve van: Jézus Krisztus”.¹² Jézus Krisztus minden kor hittudatának és teológiájának központját képezi.¹³ A teológusgenerációk és minden egyes hívő ember feladata pedig egy helyes krisztuskép kialakítása.¹⁴

Újabb és újabb krisztológiai munkák látnak napvilágot. Nyitást jelent ebből a szempontból (is) a II. vatikáni zsinat. A megújulási folyamat hangsúlyos szerepet kap a zsinaton, amely fordulópontot jelent a teológiatörténetben. Szinte dátumhoz kötve (1965) kezdetét veszi a ma is dívó teológiai pluralizmus, ami nem annyira a szerteágazó „teológiák” egymásmellettiségét jelenti, hanem sokkal inkább a teológiai kérdések egyes aspektusaira való koncentrációt.

Karl Rahner, egy a khalkédoni zsinat 1500. évfordulójára (451–1951) írt cikkében¹⁵ rámutat arra, hogy mi is az ő szándéka: az első századok dogmatikai kijelentéseinek aktualizálása. A klasszikus krisztológiai meghatározások¹⁶ tartama maradandó. A zsinatok tanítása ennek megfelelően minden krisztológiai tétel mércéje.¹⁷ A teológus „józan és önkritikus” feladata a múlttal szembeni felelős magatartás, hisz a múlt olyan „eleven nagyság”, amelynek gazdagságából mindig tanulni lehet és kell.¹⁸ Igaz ugyan, hogy a klasszikus krisztológia sok szempontból (különösen nyelvezetét nézve) behatárolt. Magán hordja a hellenizmus pecsétjét. Éppen ezért nem jelenthet lezárt, megmerevedett, dogmatizált rendszert, amelynek egyes tételeit ismételtetni kell, hanem *kezdet*, mert igazságát a mai ember kérdéseinek horizontján kell közvetíteni.

Rahner a krisztológiai modellek közepében találja magát. Egyes teológusok a krisztológiát a hit, a hívő ember szemszögéből tárgyalják (R. Bultmann, G. Ebeling). Szerintük Krisztus feltétlen hite a „mintája” a hívő ember isten-hitének. Mások a krisztológiában a szentháromságos Isten-tan kibontakozását látják¹⁹ (A krisztológia Isten önfeltáruzásának végleges és tökéletes helye – hangsúlyozza K. Barth. Hasonlóképpen gondolkozik H.U. von Balthasar, aki szerint a krisztológia célja az istenfiúság hiteles bemutatása.) Ismét mások a krisztológia univerzális jellegére teszik a hangsúlyt.²⁰ Előtérbe itt a megváltás egyetemes volta kerül. (P. Teilhard de Chardin a kozmikus megváltásra összpontosít. Tétele: „Krisztológia a kozmológia horizontján”. W. Pannenberg modelljének – „egyete-

mes történelmi krisztológia“ – középpontjába a emberiség történelmét helyezi, amelyet belülről minősít át a Krisztus-jelenség. J. Moltmann krisztológiai tételében – „eszkatológiai és politikai krisztológia“ – az eszkatológiai jellegre kerül a hangsúly. A Krisztus-esemény politikai üzenete fontos.) A felsorolt modellek nem abszolút igénnyel fellépő rendszerek, hanem a krisztológia egyes aspektusait kidomborító tézisek. Mindenik a krisztológia „egészének” egy részét mutatja be. Helyesen látja Romano Guardini, aki szerint a különféle elképzelések gyökere az újszövetségi Krisztus-képek sokszínűsége, ami viszont nem eredményez pluralizmust. Az újszövetségi Krisztus-képek, címek az Ősegyház *egyetlen* hitének kifejezőmódjai. A modellek sokasága arra vezethető vissza, hogy az isteni Szó a maga teljességében nem fordítható le emberi szavakra. Mindennek „ki-mondhatatlan középpontja”²¹ az egész Krisztus-jelenség.²²

Rahner Krisztusa: Isten végleges emberigenlése

■ Az ember Jézus az isteni Logosz „reálszimbóluma” – emeli ki Rahner. Jézus története nem más, mint a „Logosz önmagát kinyilatkoztató jelen-léte” a mi reális történelmünkben. Isten jelenléte az Ő Fiában.²³ A megtestesült, konkrét, történelmi Jézus Krisztus kilétét kutatva fontos elfogadni – hangsúlyozza –, hogy az „belső szentháromságos ökonómiai”, és az „immanens”, a megtestesült isteni Logosz „szigorúan ugyanaz”.²⁴ Az üdvtörténetben tehát az immanens Szentháromság mutatkozik meg. Az örök isteni lényeg nyilatkoztatja ki önmagát történelmi keretben Krisztusban, az Isten-Fiában.²⁵ Jézus Krisztus Isten megtapasztalhatóságának „helye”. A Jézussal való találkozásban tehát maga Isten jön el hozzánk. Jézus Krisztus embersége az Istennel való találkozás maradó helye. Nemcsak Jézus szavai és tettei, hanem teljes embersége, sorsa a megtestesülés örömhírét hordozza. Jézus életének minden mozzanatában megtapasztalható az ittlevő Isten. „Aki az ember Jézussal találkozik, valójában az élő Istennel találkozott.”²⁶ A megtestesülésben az Isten-Fiú az egész emberi valóságot átjárja: Az „abszolút, teljesen más, transzcendens, megfoghatatlan magára vállalta a megfoghatóságot, a közelséget; részese lett a ,hozzánk-mindenben-hasonló’ létnek”.²⁷ Ez a megromlott emberi természet jóságának helyreállítását (restauratio) eredményezi. Az ember a „kezdet” szépségét, istenképűségének teljességét kapja vissza.

„Jézus titka valójában abban keresendő, hogy ő Isten és teremtménye közötti határvonal mindkét oldalán ott található: Isten Fia és ugyanakkor az ember fia.”²⁸ Ha az ember lényegi vonását abban látjuk, hogy léteiben nyitott, és hogy személyi volta a transzcendens, az isteni abszolútum felé való irányultságában valósul meg, akkor kijelenthetjük, hogy Jézus Krisztus személyében az ember-volt maximuma mutatkozik meg. Az emberi jelenség a Krisztus-jelenségben talál értelmet és teljeseedik ki. Jézus „valós emberségében” az ember transzcendens irányultsága jut tökéletes megvalósulásra. Benne az ember nyitottságára a „valós Isten” ad választ. A Jézus Krisztusban önmagát kinyilatkoztató Isten *emberi*, és az ember, aki Jézusban és általa feltárja önmagát, *istenti*. Ebben gyökerezik az ember legalapvetőbb méltósága.²⁹ A megtestesülés belső isteni logikája ezek szerint: feltárni az ember-volt, az emberi egzisztencia lényegét; rámutatni az ember gyökereire és megnyitni az ember önmegvalósításának isteni horizontját. Jézus Krisztusban az emberi lét teljessége mutatkozik meg. Benne valósul meg az ember létének legalapvetőbb hordozója: transzcendens nyitottsága, az abszolútum-

ra való irányultsága. Ennek létfeltétele – amint ezt Rahner felvezeti – Isten „nyitása” az ember felé, ami a megtestesülésben valósul meg.³⁰

Krisztus szolidaritást vállal az emberiség egész családjával, és ebben a szolidaritási aktusban megszólította léte legmélyén az embert, amire ő, „szolidarizálva” (a Krisztus-követésben) a megtestesült Logossszal, léte válaszát adja. Rahner meglátása szerint mindez az ember „legsabadabb” aktusában, magában a halálban valósulhat meg a legtökéletesebb módon: „Ez az embert megcélzó üdvösség a mi emberi helyzetünkben [...] leginkább a halálban történik meg, amelyben a történelem beteljesedik, a szabadság végleges volta megvalósul, és az ember önmagát szabadon és véglegesen átadja magát az isteni titoknak.”³¹

Krisztus az abszolút üdvösségkövetítő – hangsúlyozza Rahner: „Üdvösséghezónak nevezzük azt a történelmi személyiséget, akiben, térben és időben, Isten abszolút önközlése kezdetét veszi.”³² Ez viszont nem azt jelenti, hogy Isten önközlése, önfeltárukozása a világ számára egy adott időben, kizárólagos jelleggel, vele venné kezdetét. Az abszolút üdvösséghezó személyét ugyanis olyan „szellemi szubjektumként” kell elgondolnunk, aki az emberiség és a világ egész történelmével együtt létező (coexistens) valóság. Isten abszolút önfeltárukozása az ember számára egyaránt „abszolút lehetőség és követelmény”. Lehetőség, hisz benne, az abszolút üdvösséghezóban Isten reálisan emberközelpelbe kerül. Követelmény, mert kikerülhetetlen. Realitása „kényszerítő” jellegű, ugyanis döntéshozatalt követel. Ezért mondhatni, hogy az emberiség történelmének olyan „csúcseménye”, amelyben Isten az egész emberiséget megszólítja. Ebben a személy-eseményben Isten az egész emberiséggel közösségre lép. Csúcsemény tehát, amely önmagában áll, áthatja a történelem és az emberi jelenség egészét, de mégsem azonosítható a történelemmel vagy Isten egyetemes önfeltáruzásával.³³

Az üdvösséghezó Isten üdvözítő tetteinek, önmaga feltáruzásának történelmi momentuma, amelyben „a kozmosz történelmének részévé lesz”.³⁴ Helytelen lenne e kérdés kapcsán Istent a világon kívüli valóságnak elképzelnünk, aki a kozmikus történéssel semmilyen formában nem lép kapcsolatba. A megtestesülésben Isten a kozmosz részévé lett. A „krisztológia alapkijelentése Isten megtestesülése, az ő anyaggá-levése”.³⁵ A Logosz anyaggal való egyesülésében Isten „magához ragadja” a világot.

Szabad önközlés ez, mint ahogy az ember öntranszcendenciája is szabad történés. Az ember önmagának fölülmúlási folyamata dinamikus történés, amely magában hordozza a bűn, a „nem” lehetőségét. Sőt elképzelhető a végső, az abszolút cél végérvényes nem-akarása is. Ahol viszont ez isten életébe torkollik, ott „az ember öntranszcendenciája belesimul Istenbe”.³⁶

Krisztológia egy evolutív világnézet kereteiben

■ Rahner (Teilhard de Chardinhez hasonlóan) a Krisztus-eseményt evolutív világgépen belül tárgyalja. Nem profán evolúcióról beszél, hanem Isten és a kozmosz harmonikus együttlétéről, kiemelve Isten gondoskodó hatalmát, amely a kozmikus evolúció irányadója és végcélja. Ebben a keretben hangsúlyozza a teremtés krisztológiai irányultságát. A teremtés maga a Krisztus-eseményt előkészítő keret; Isten önközlésének „első foka”. A teremtés története folyamatosan, isteni pedagógiával előkészített, Isten önfeltáruzásáról tanúskodik. Mindennek beteljesedését, „utolsó mozzanatát” a Krisztus-eseményben látjuk teljessé. A te-

remtett világ értelmes létezője, az ember Krisztusban elnyeri léte teljességét. Az emberi lehetőségek kegyelmi beteljesedése, az emberi léte teljességének kibontakozása, az ember megistenülése valósul meg benne. Így valósul meg a krisztológiai kozmikus evolúció.³⁷

Rahner a kozmológiai krisztológiához csatolja történelemteológiai fejtegetéseit. Az evolutív krisztológiai világnézet ugyanis nehéz kérdést vet fel: Ha minden Krisztusra irányult, benne teljeseedik ki, akkor mi az értelme a további fejlődésnek? Mondhatni, hogy Krisztus után nincs fejlődés a kozmoszban?

Rahner meglátásában, a világ nem egy statikus, önmagában álló, zárt rendszer, hanem dinamikus, nyitott valóság. Dinamikája, nyitottsága „előre” irányult. A történelem nyitottsága „a valóban új”, „valami magasabb rendű» felé, az „átmenet egy állapotból és fázisból egy másikba” csakis „mint »öntranszcendencia’ jellemezhető”.³⁸ Ez pedig nem a történelem önerejének eredménye, hanem a történelemben jelenné lett Isten tette. (Ennek kapcsán a teológia óvatosságra int. El kell kerülnünk azt a veszélyt, hogy Istenben a világ „immanens hatóókat” lássuk. Ő nem csupán létében, de a világba belenyúló tetteiben is transzcendens marad. A teremtett világ dolgait hatja át, és arra képesíti őket, hogy „teremtő” szerepet vállaljanak magukra. Még az is elképzelhető – hangsúlyozza néhány teológus hogy a világ az önmaga felülmúlásának képességét is megkapja.³⁹ „A magasabb rendű valóságra irányuló öntranszcendencia csakis az abszolút létező, Isten erejéből valósulhat meg, viszont, hogy ő a véges változó lét lényeges eleme lenne [amint ezt az okkazonalizmus állította],⁴⁰ de mégis lényegében irányítva és megvalósítva ezt a történet, amennyiben a világot létben tartja és együttműködik vele.”⁴¹)

A teremtett lét abszolút öntranszcendenciájának végcélja a „közvetlen részesedés Isten létének végtelen titkában”.⁴² Ennek pedig abszolút feltétele „Isten közreműködése”, amely leginkább „Isten kegyelemteljes önközlésében” mutatkozik meg.⁴³ Isten önközlése és az ember öntranszcendenciája mint egy egymásba fonódó és egymástól elválaszthatatlan egység jelenik meg. A kettő abszolút egysége érthetővé és elérhetővé lesz számunkra a megtestesülésben. Ebben a történésben Isten, maga a transzcendens tér és idő keretében jelenvaló. Az ember pedig mint a „megtestesülés helye” és mint Isten önközlésének abszolút hordozója „befogadja” Istent.⁴⁴ „Ezáltal a kozmikus és a történelemben önmagát szabadon feltáró krisztocentrizmus egységeként a világ részévé lesz.”⁴⁵ A megtestesült Logosz pedig csúcspontja és ugyanakkor központja a világ történésének, amelynek végső (már tér és idő feletti) mozzanata a világ át-lényegülése, „megistenülése”. „Isten önfeltárása a Krisztus-esemény forrása, és ez nem csupán az üdvösség egy lehetséges eszköze, hanem maga az önközlés, amely visszavonhatatlanul és történelmileg jelenvalóvá lett.”⁴⁶

Az üdvösség ezen történelmi személy-realitása Isten egyszeri és szabad tette, amely teremtő aktus, az „új teremtés” kezdete és megvalósulása. Olyan realitás, amely a történelem egészét áthatja, letörölhetetlen pecséttel illeti, és a történelem „történését” átminősíti. Minden történelmi tett ugyanis az üdvösség lehetőségét hordozza magában. Nyugodtan beszélhetünk ebben az összefüggésben a történelem szentségi vonzatáról. A történelem Isten „közelségének” abszolút helye. A történelem részesévé lett, megtestesült *személy-üdvösség* pedig nem csupán Istenre mutató *szentségi jegy*, hanem maga a *jelzett*, maga Isten.⁴⁷ Isten üdvössége az emberlét vagy emberi egzisztencia reális része – emeli ki Rahner.

A teremtett világban Rahner végtelen ő-s-lehetőséget lát, Krisztusra-irányultságot, amely az emberiség történelmét „meghatározza”: „Valójában az emberiség

egész történelme az Isten-gyermekségről beszél, amely történelem legbensősége-
sebb központját Isten abszolút, teljesen szabad, kegyelmi önközlése képezi, aki
teljes valóságában a történelem részese, és mint annak végső elve és lüktető ere-
je azt hatékonyan irányítja.”⁴⁸ Isten nem a világ fölött álló „első ok”, aki transz-
cendenciájába burkolódzva a világ számára „érintetlen” marad. Szeretetének
„eksztázisában” a világ „legbensőségeesebb értelmi és irányt adó forrása”, aki a
teremtés egészét azon „pont” felé irányítja, amelyben a világ megistenül. Ebben
a pontban létünk Isten jelen-létében beteljesedik.⁴⁹ Ebben a folyamatban fontos
az ember szerepe: az ember ugyanis a teremtésben hatékony, tudatos, szabad
egységesítő faktor, aki mint szellem és anyag legkomplexebb találkozási helye
önmagában egy, és aki egységet megcélzó akaratával a teremtett világot minden
egyes dimenziójában áthatja.⁵⁰

Rahner számára evidens a teremtett világ megváltottságának végleges volta.⁵¹
A megtestesült Logoszban, az Isten-emberben Isten a világot elfogadta, és dicső-
ségének részesévé teszi. Krisztusi korban élünk, és ezért mondható, hogy a jelen
történései végidőbeli események.⁵² „[...] a világtörténelem egy végső és meg-
szüntethetetlen fázisba érkezett, és így a világ kétségbeesett és sötét szíve jóvá
lett.”⁵³ Világunkat ugyan még „megzavarja a bűn”, még nem teljesen nyilvánva-
ló „a kegyelem átlényegült testisége”.⁵⁴ A világ a „már” és a „még nem” feszült-
ségében található. „Még a régi és az új között zárandokolunk”, még „úton va-
gyunk Ádám és Krisztus között”.⁵⁵ Mindent áthat viszont a reménység.⁵⁶

Nem szabad szem elől tévesztenünk – figyelmeztet Rahner, hogy „Jézus éle-
te, halála és feltámadása egy olyan esemény kezdete, amely a maga teljességé-
ben és végleges voltában csupán akkor bontakozik ki, amikor a világ egésze át-
lényegülve közvetlen kapcsolatba kerül Istennel, amikor Jézus »másodszor hoz-
zánk érkezik.«”⁵⁷ A Krisztus-esemény ugyanis nem véget vet a történelemnek,
hanem olyan keretet biztosít neki, amely lehetővé teszi a világ Istenhez való ér-
kezését. Az egység Isten és a világ között adott, olyan lehetségesség, amely meg-
valósítandó feladat az ember számára. Az ember az egységesedő folyamat aktív
forrása. A „megvalósítandó egység” nem kényszerítő jellegű, meghagyja az em-
ber szabad akaratát. Lehetséges az is, hogy az ember nem az egységen munkál-
kodik, hanem a világ szétesését eredményezi. A Krisztus feltámadása és máso-
dik eljövetele „köze” eső idő tehát az ember szabad döntésének nyitott történel-
me, amelyet áthat az isteni kegyelem. Krisztus „kora” – jelenthető ki – a kegye-
lem és a döntés ideje. Ezért szükségeszerű a történelmet „nem csupán mint fej-
lődési folyamatot szemlélnünk, hanem mint Isten és ember közötti »dialógust«
vagy [...] »drámát«” elfogadnunk.⁵⁸

Érdekes, hogy Rahner szemében, ha mindez csak egy bizonyos vallásra szű-
külne le, a vallásos ember behatároltságát, transzcendens nyitottságának egyol-
dalú elferdülését eredményezné. Éppen ezért kardoskodik krisztológiai tézisé-
nek egyetemes nyitottsága mellett. Az üdvösség útján senki sincs egyedül, min-
den egyes ember embertársára irányult, érte felelős. Az üdvösség interkommun-
nikáció és kommunió.⁵⁹ Rahner szerint: „Az individuális üdvtörténetben meg-
valósuló üdvösség üdv-közvetítő jellegű minden ember számára.”⁶⁰

Evolutív krisztológiája záradékként Rahner a kinyilatkoztatás-történelem
„végének”, lezártságának értelmezésére vállalkozik. A „kinyilatkoztatás lezártsá-
ga” helyett a kinyilatkoztatás „felülmúlhatatlan voltáról” beszél. Szerinte egyér-
telműen hozzáférhetőbb az értelmén számára, „hogy egy időben meghatározott
történelmi esemény minden időkre mérték jellegű [...] lehet, mint az, hogy egy

történelmi esemény, habár egyszerűen befejeződött, és nem tart tovább, mégis azal az igénnyel lép fel, hogy jelentőséggel bír a rákövetkező időkre.”⁶¹ Jézus Krisztusban Isten a világ számára történelmileg megtapasztalhatóan közölte, benne az üdvösséget visszavonhatatlanul összekapcsolta a teremtett világgal. A világ „abszolút jövője” nem más, mint üdvösség Krisztusban. Önközlése nem lezárult, hanem teljességében feltárta magát. Ebben rejlik „a végtelen jövő” titka. És ezért jelenthető ki: az üdvösség beteljesedése Krisztusban fölülmúlhatatlan.⁶²

Az ember történelme Krisztus halálával nem zárult le, tovább tart, történik. A teológia szerint eszkatológiai feszültségben történő kinyilatkoztatás- és üdv-történelem. „Isten önközlésének a világhoz intézett visszafordíthatatlan győzelmes eszkatológiai Szava” olyan „ajánlat”,⁶³ amely nem „végső és fölülmúlhatatlan” potenciális kínálat, hanem megvalósult, beteljesedett valóság.

A kinyilatkoztatás Krisztus utáni „sorsát” értelmezve⁶⁴ Rahner a történelmet két korszakra osztja fel, és Krisztus *előtti* és *utáni* korszakokról beszél. Mindkettő mércéje, kánonja és választóvonalja Jézus Krisztus. Ennek megfelelően beszél Krisztus előtti és a Krisztusban történő Kinyilatkoztatásról: „A Krisztus előtti Isten és ember közötti történelmi dialógus, amelyet a világ és az üdvösség történelmének mondunk, minden pillanatában nyitott és szabad volt Isten az ember számára még elfátyolozott, még a várakozás jegyét magán hordó és csak egy történelmi eseményben megjelenő döntésére. Krisztus előtt, anélkül, hogy a történelem realitása feloldódjon, megvolt a lehetőség, hogy üdvtörténeti szempontból valami történjen, ami addig még nem volt, ami az ember-jelenséget az Isten-kérdés függvényében lényegesen megváltoztatja.”⁶⁵ Rahner kijelentésének egyértelmű a szándéka: igyekszik megvilágítani a kinyilatkoztatás folyamatának isteni pedagógiáját. „*Most* pedig, Krisztussal és Krisztus »után«, az idők végezte érkezett hozzánk, Isten emberiséget megcélzó üdvtettei Krisztusban döntő, alapvetően fölülmúlhatatlan és végleges fázisát érte el. Krisztusban a »végső idő« lesz jelenvalóvá, és ez nem átmeneti, hanem végleges formájában, úgy, hogy a krisztusi korban már semmire se várhatunk, ami üdvösségünk tényét lényegesen megváltoztatná.”⁶⁶ Rahner ebben a kijelentésében rámutat a Krisztus *után* folyamatosan megvalósuló teológiai eszkatológiára, amely a Krisztus *előtti* egzisztenciális teológia helyébe lép. A kinyilatkoztatás teológiája tehát nemcsak visszafelé tekint, hanem előre is.⁶⁷

Az anonim kereszténység

■ Karl Rahner tételei közül valószínűleg egy sem annyira vitatott, mint az „anonim kereszténységről” alkotott elgondolása. Ezen tételében Rahner a nem keresztények üdvözülésének lehetőségét tárgyalja. Megpróbál, egyrészt, minden merev, statikus egyházképet feloldani, állítva az Egyház univerzális voltát.⁶⁸ Az univerzalitás ebben az összefüggésben nemcsak a katolicitás egyetemességét hangsúlyozza, hanem tágabb értelemben vett egyetemességre összpontosít, amely függvényében az üdvösség egyházon kívüli lehetőségességét is állítja. Rahner megpróbálja a II. Vatikáni Zsinat a nem keresztény egyházakról és Isten egyetemes üdvözítő akaratáról szóló tanítását⁶⁹ továbbgondolni. Szándéka felfeztetni és bizonyítani, „hogy az Egyház tanítása szerint minden ember megszentelő kegyelemben részesül, képes a megigazulásra és megszentelődésre, Isten gyermeke és a mennyország örököse, a kegyelmi életben a természetfölötti örök üdvösségre irányult, még mielőtt kifejezetten elfogadná a keresztény hitvallás

tételeit és részesedne a keresztség szentségében. Az »anonim keresztség« mindenekelőtt a keresztség előtti megistenülést és megbocsátást kieszközölő belső kegyelemre mutat rá.⁴⁷⁰

Az anonim keresztségéről alkotott tétel sokakban visszatetszést szült. Jó néhány katolikus gondolkodó ezt úgy értelmezte, hogy Rahner feladja az egyház abszolút jellegét. Mások szerint a tétel fölöslegessé teszi az egyházat, ha amúgy is minden ember „egyházon kívül” üdvözülhet. Ismét mások úgy látják, hogy az „anonim keresztség” elgondolás erőszakosan mindenkit egyetemesen az egyház részévé tesz. Rahner maga is belátja az általa használt fogalom félreérthetőségét: „A szoros értelemben vett keresztség reflektált hitbeli öntudatot, explicit keresztény hitvallást és egyházhoz tartozást hordoz önmagában, és éppen ez az, amit az »anonim« szó kizár.”⁷¹ Ezen megfontolás indítja arra Rahnert, hogy tétele tartamát más fogalmakkal is körbeírja. Így beszél „implicit”⁷², „az ember szívében elrejtett keresztségéről”⁷³, „nem hivatalos keresztény voltról”⁷⁴ vagy „elközelgő keresztény magatartásról”⁷⁵.

Az anonim keresztség tételében Rahner a következőket szeretné kiemelni: a Krisztusban megvalósult üdvösség, az egyetemes megváltás részévé szeretné tenni mindazokat, akik „saját hibájukon kívül” nem jutottak el Krisztus ismeretére. Nagyon sok ember ugyanis „egyházon kívüli”. Nem jutnak el a keresztény örömhír ismeretére. Ennek ellenére Istennel való kapcsolatuk „pozitív”. A „megszokott és kissé lerövidített terminológia” szerint „megigazultak, a kegyelem állapotában élnek”.⁷⁶ A rahneri „anonim keresztény” fogalom arra az emberre utal, aki „[...] a hit, remény és szeretet által Krisztus kegyelmi állapotában él, annak ellenére, hogy létének a Jézus Krisztusban megvalósuló kegyelemteljes üdvösségére való utaltságáról kifejezetten valamit is tudna”.⁷⁷ „Nincs tehát abban az állapotban sem – vonja le Rahner következtetését –, hogy önmagáról azt mondja, hogy »keresztény«.”⁷⁸ Számára mégis egyértelmű: elképzelhető, és van is erre példa, hogy számos ember eljut a megigazulásra, a természetfeletti üdvösségre, Isten színe látására, aki „sem megkeresztelve nincs, az egyház által meghirdetett evangéliummal sem kerül közvetlen történelmi-kategorikus érintkezésbe, sem nem tagja a történelmileg megtapasztalható keresztségnek.”⁷⁹

„A nem keresztények üdvössége a kifejezett hit megvalósulásának alapján történik”⁸⁰ – vallja Rahner. – A megigazulásra és végleges üdvösségre „senki sem juthat csak azért el, mert nem vét erkölcsös lelkiismerete ellen.” Senki sem üdvözül „teológiaiilag, a szó szorosán vett értelemben hit nélkül”.⁸¹ Minden ember esetében szükséges a természetfeletti hit („fides supernaturalis”) megléte – hangsúlyozza, és rámutat arra, hogy ebben az összefüggésben nyugodtan beszélhetnénk egy „egyházon kívüli egyházzal”, amelynek minden jóakarató ember tagja.⁸² Kiemeli, hogy „Isten kegyelme, az üdvösség és töredékesen az evangélium” az egyházon kívül (extra ecclesia) is megtalálható. Ebben látja ő az anonim keresztség lehetőségét és egy „latens” egyház alapjait.⁸³ Isten megtapasztalható a Krisztus által alapított egyházban, mégsem azonosítható ezzel, végtelenül „nagyobb az üdvösség eszközénél”. Minden az emberre és a világra jellemző kategória fölött áll.

Amikor Rahner „anonim hitről” beszél, azt szeretné kiemelni, hogy a természetfeletti és ennek megmutatkozását lehetetlenség olyan mértékben bármilyen egyházhoz kötni úgy, hogy a transzcendens (Isten) az immanenstől (egyháztól) „függő” legyen. Mindkettő: az Isten-tapasztalat és az Istenbe vetett hit túlnövi az

Egyház kereteit. Az anonim hit éppen ezért az Isten-tapasztalat, a hit végtelen „szabadságát” emeli ki. Ennek megfelelően, a teremtett világ egésze az Isten-hit alapját képezheti. Rahner az ember számára, akit ő úgy próbál meghatározni mint „határtalan transzcendentalitást”, „abszolútumra, abszolút reményre és jövőre irányultságot”, az egyházon kívül (is) lehetséges „hitet” akar biztosítani. Ha az ember „önmagát, határtalan transzcendentalitásával szabadon elfogadja”, végső soron Istennek mond igent. „Ezt teszi, amikor szabadon valóban lelkiismeretét követi, hisz minden ilyen tettében a radikális [Isten melletti] döntés nem tematikus lehetősége adott”, és így, habár nem tematikusan (az egyház tanításának megfelelően), de mindig „Istennek mond igent”.⁸⁴

Ideális állapotot ír le Rahner, tudva persze, hogy az Isten-tapasztalat nem minden emberben, legyen keresztény vagy nem keresztény, egyformán megvalósított, „adottság”.⁸⁵ Az Isten-tapasztalat nem konstans adottsága az embernek. Nem is olyasvalami, amivel folyamatosan „rendelkezünk”, hanem dinamikus történés, ami az ember „történő” szabadságára támaszkodik. Ennek megfelelően Isten-tapasztalatunk elhomályosodhat, háttérbe szorítható. Bizonyos viszont, hogy életünk döntő pillanataiban mindig és ellenállhatatlanul tudatosodik.

Az istentapasztalatban Isten hitre szólítja fel az embert, megérinti őt a konkrét történésekben. Az erre adott válasz „anonim hitnek” nevezhető – jelenti ki Rahner. Erre, a nem behatárolható, tételesen nem felvezethető hitre építi „kereső krisztológiáját”: „[...] minden ember, minden kereső és várakozó, aki valami konkrét ismeretlen valóságot keres, ezzel [...] egzisztenciálisan és valóban kapcsolatba kerül, még akkor is, ha még nem talált rá a keresett valóságra, és éppen ezért kapcsolata ezzel teljes lényegében még nem tudott kifejlődni”.⁸⁶ Az ilyen ember már keresztény, hisz léte Krisztusra irányult, aki minden emberi lényeges irányultság végső célja. A kereső krisztológia kapcsolatban van Jézussal, még akkor is, ha őt nem képes néven szólítani.⁸⁷ A kereső személy tud keresésének mi-benlétéről, de nem tud keresésének végső személyes céljáról, nem tud a keresett személyről.⁸⁸ Az „anonim keresztényekről” szóló teória tehát, anélkül, hogy föltétlenül ragaszkodna a fogalomhoz magához, anonim Krisztus-hitet állít. Azt a lehetőséget hangsúlyozza, hogy a kereszténységen kívül is beszélhetünk „krisztusi közösségről, egyházzal”, Isten kegyelméből eredeztetett megváltottságról, a Lélek kegyelmi kiáradásáról, egyszóval: üdvösségről.

Az anonim kereszténységről alkotott tételét Rahner összekapcsolja az emberiség összetartozásának kérdésével. Az ember nem önmagában áll, önmagába zárt individuum, hanem személy, akinek gyökere, létfeltétele a közösség, és aki önmagát kizárólagosan közösségre irányultan képes megvalósítani. Ebben az összefüggésben beszél az emberek közötti szolidaritásról. Ez kell kifejeződjön különösen akkor, ha olyan létkérdésekről beszélünk, ami embervoltunk alapját képezik, és amelyek önmegvalósításunk szempontjából végleges jelleggel bírnak. Ennek tudatában jelenti ki: „Ha ő [a szolidárisan cselekvő ember] a kereszténység abszolút jellegének igényével lép fel, és ennek az egész emberiséget és minden egyes embert érintő univerzális jelentőséget tulajdonít, ha az emberiség történelmének egészében értelmet és dinamikát vél felfedezni, ami a keresztény embernek szükségszerűen adott, akkor meg kell tudnia válaszolni, hogyan és milyen formában testvére neki a másik ember, hisz a kereszténység nem humanista beállítottsága, hanem krisztusi volta miatt lát minden emberben testvért.”⁸⁹

Rahner jól látja, hogy a mai keresztény egyre fokozódó diaszpórahelyzetbe került,⁹⁰ ami társadalomformáló erejének veszteségét (is) jelenti. Ez viszont nem

ment fel az isteni örömhír meghirdetésének parancsa alól. Gondoskodó, törekvő kötelessége az igehirdetés, azon emberek megszólítása, akik a „szükséges igazságot” nem képesek az evangéliumi örömhír tükrében felismerni.⁹¹ A missziós küldetés maradandó krisztusi parancs. Az anonim kereszténység nem teszi hatálytalanná vagy fölöslegessé az explicit kereszténységet,⁹² hanem erre kihívásként, serkentőleg hat.⁹³ Teljesen félreértelmezzük az „anonim kereszténységet” figyelmeztet Rahner, ha a kereszténység mentőövét véljük benne felfedezni. Ez a tétel, nem „egy kétségbeesett, utolsó kísérlet végső értelmében az Egyház számára a világunkból egyre inkább eltűnő keresztény hit javait és az emberit magát »megmenteni«.”⁹⁴

Rahner tudatosan szembenéz azzal a ténnyel, hogy a kereszténység az emberiség nagy családján belül kisebbséggé vált, hogy „a missziótörténelem egy meghatározott periódusa is lezárult”, hogy „Nyugaton a keresztény hagyományos társadalomból történő csendes exodus továbbra is tart”⁹⁵, és erre próbál reagálni. „A kereszténység és a nem keresztény vallások” tanulmányában a következőképpen ír: „A kereszténység önmagáról állítja, hogy olyan, minden embert megcélzó, abszolút vallás, amely semmilyen más vallás vele való egyenrangúságát nem ismerheti el. Ez a kereszténység önértelmezésében önmagától értetődő és alapvető kijelentés.”⁹⁶ A nem keresztények mégsem az üdvösségtől elesettek, nem a missziós buzgóság alanyai, sem az eltévelyedettek tábora, hanem Isten egyetemesen felkínált üdvösségének megcélzottjai, akik, ha nem is kifejezetten, de a Krisztusban közénk érkező Istent keresik. Ha a keresztény ember számára tudatossá lesz, hogy a nem keresztények is bizonyos értelemben keresztények, azaz ők is Isten megszólítottjai, akiknek Isten kegyelmi ajándékait felkínálja, „akkor az egyház nem úgy tekint magára mint az üdvösség őrzőinek exkluzív közösségére, hanem sokkal inkább, mint egy történelmileg megragadható elő-csoportra, mint annak a történelmileg és társadalmilag szerveződött valóságnak kifejeződésére, amit a keresztény ember mint rejtőző valóságot az egyház láthatóságán kívül is adottnak hisz.”⁹⁷

Kicsoda Jézus Krisztus?

■ A kérdés megválaszolása nem könnyű feladat. Még a hívő ember számára sem. Ebben a folyamatban segítséget jelenthet egy teológiai kompozíció. Így Karl Rahner is. Gondolatait nehéz feltörni. Nem a hétköznapi teológusa. Értelmiségiek hatalmas táborát viszont elvarázsolta. Teológus nemzedékeknek lett „atyja”. Töretlen fáradozása volt egész életművében egy elmélyített Krisztus-képet megvalósítani. Két mozzanatát emeltem ki ennek: az emberiség történelmében megjelent Krisztust, akiben a nyitott, kereső ember önmagára találhat, és az üdvösség egyetemes voltát. Mindkét tézis átnyúlik a hagyományos egyházkép keretein, megcélzottja ugyanis minden kereső ember. Rahner, a Feketeerdő egyszerű embereként (gyakran nevezte így magát) az emberiség nagy családjának lett teológusa. Teológiájának alapmotívuma: hinni az emberben, a benne rejlő lehetőségekben és abban, hogy a sokszínűség ellenére egy nagy családot alkotunk.

■ JEGYZETEK

1. Részletesebben erről: G. Wassilowsky: *Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum (1959, 1962, 1965)*. In: G. Wassilowsky (Hg.) *L. Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreitungen (Questiones disputatae 207)*. Freiburg, 2004. 31–54.
2. G. L. Müller szerint Rahner mesterhez illő módon elkerüli „Isten naiv eltárgyasítását” és a Krisztus-esemény elmitoszosítását. Ennek érdekében dolgozza ki a „transzcendentális-antropológiai metafizika” rendszerét. Vö. G. L. Müller: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg–Basel–Wien, 2003. 369.
3. A. Schilson – W. Kasper: *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*. Freiburg–Basel–Wien, 1974. 80.
4. A fentről induló krisztológiát nevezzük „leszálló”, „alászálló”, „descendens” krisztológiának. Kiindulópontja a szentháromságos Isten önközlése. Isten Fiában, az örök isteni Logoszban önmagát végérvényesen, visszavonhatatlanul és fölülmúlhatatlanul kimondta. A letről induló krisztológia „felszálló”, „ascendens”. A megtestesült Isten-Fiú a történelem részese lett, magára véve az emberi természetet.
5. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus: *Katholische Dogmatik IV. A. Ziegenaus: Jesus Christus. Die Fülle der Zeit. Christologie und Erlösungslehre*. Aachen, 2000. 107.
6. Uo. 109.
7. Rahner: *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: *Schriften zur Theologie* (a továbbiakban: *Schriften*) IV. 137–155, 141.
8. G. L. Müller: *Katholische Dogmatik* 369.
9. Rahner: *Zur Theologie der Menschwerdung* 142.
10. Uo.
11. Schilson–Kasper: *Christologie im Präsens*. 82sk.
12. Walter Kasper: *Jézus a Krisztus*. 13. és Uő: *Aufgaben der Christologie heute*. In: A. Schilson – W. Kasper. *Christologie im Präsens* 133–151.
13. A. Grillmeier: *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*. In: *Fragen der Theologie heute*. (Hrsg. J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle), Einsiedeln–Zürich–Köln 1958. 265–300, itt: 265.
14. W. Kasper: *Jézus a Krisztus*, 15sk. „Egzisztenciális” törekvés jellemzi ezt a teológiát: szándéka bemutatni azt, hogy mit jelent a hit a mai embernek, és milyen választ képes adni az emberek egzisztenciális kérdéseire. A „forrásokhoz” való visszatérés is tetten érhető („Zurück zu den Quellen”), amely jegyében jelentkezik az újszakaszitika. A teológiai gondolkodás középpontjába a hagyomány, a gondolkodás történelemfölkötti igaza kerül. Érvényesül a hermeneutikai szándék, miszerint a teológia „értelmező beszéd” (discours) és nem csupán „a mindig azonos hittartalom különböző kifejezése”, hanem „a hit tartalmának aktualizáló értelmezése”. A teológia a maga egészében a kinyilatkoztatás értelmezésére irányul. A hermeneutizáló törekvés egyrészt szembehelyezkedik a szélsőséges historizmussal, amely a természettudományokra jellemző objektív tudást hangsúlyozza, másrészt kétségbe vonja azt a spekulatív tudást, amely mellőzi a történetiséget. Az „új teológia” (*nouvelle théologie*) elindítója a protestáns teológia formatörténeti módszere (Bultmann, Dibelius) és a vallásfenomenológia. A megújulás gyökere a bibliakutatásban, a biblikus teológiában keresendő. (Kiemelkedő szerepet kap a *Jeruzsálemi Biblikus Iskola*, a *Revue Biblique* folyóirat, az *Etudes Biblique* könyvsorozat, a leuveni *Nouvelle Revue Théologique*.) A biblikus teológia szabadságát biztosítja XII. Pius *Divino afflante Spiritu* (1943) c. körlevele. A bibliakutatás mellett hangsúlyozott szerepet kap a patrisztika – gondoljunk elsősorban H. de Lubac, J. Daniélou munkájára (a *Sources Chrétienne* sorozat), a középkori teológia újraértékelése (E. Gilson, M.D. Chenu, Y. Congar) – ezen belül az újtomizmus (P. Rousselet, J. Maréchal) és nem utolsósorban a liturgikus megújulás (O. Casel, J.A. Jungmann, R. Guardini, P. Parsch). Nem elhanyagolható a megújulási folyamat filozófiai vetülete sem. Különösen az egzisztencializmus, a perszonalizmus, az antropológia, a történelemfilozófia bír nagy jelentőséggel. A tudományos krisztológiai gondolkodás új szakaszának kezdete E. Käsemann nevéhez fűződik. Meglátása szerint a megváltozott, „új” teológiai feltételek között Jézus Krisztus történetiségének kérdését újból fel kell vetni. Hatására újra központi kérdéssé lesz a történeti Jézus kutatása. Protestáns részről A. Schweitzer, R. Bultmann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann, H. Braun, J. Robinson, G. Ebeling, F. Gogarten, W. Marxen, katolikus részről J.R. Geiselman, A. Vögtle, H. Schürmann, F. Mussner, R. Schnackenburg, R. Pesch említhető meg.
15. K. Rahner: *Chalkedon – Ende oder Anfang?* In: *Das Konzil von Chlakedon III*. (Hrsg. A. Grillmeier – H. Bacht), Würzburg, 1954. 3–49. (Uő: *Probleme der Christologie von heute*. In: *Schriften* I. 169–222.)
16. Az „egy és ugyanazon Fiú”, aki „tökéletes az istenségben és tökéletes az emberségben, valóban Isten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember”, a megváltó egyetlen személy, benne két természet, amelyek „össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul” alkotnak egységet, és amelyek hiposztázisa az örök Logosz – DH 302.
17. K. Rahner – W. Thüsing: *Christologie – systematisch und exegetisch*. Freiburg, 1972. 55.
18. K. Rahner: *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*. In: *Schriften* XV. 225–235. itt: 225; és *Christologie heute*. 217–224. itt 217.
19. Vö. uo. 51–70.
20. Vö. uo. 71–114.
21. H. U. von Balthasar: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*. München, 1970. 91.
22. R. Guardini: *Das Bild von Jesus Christus im Neuen Testament*. Freiburg, 1963. 133–141.
23. *Schriften* IV. 123.
24. Vö. uo. 115sk. A kérdéshez lásd Rahner szentháromságtani fejtegetését: K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzcendenter Ursprung der Heilsgeschichte*. In: *MySal 2*. Einsiedeln, 1967. 317–401. 336.
25. W. Kasper: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz. 1982. 336.

26. Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie.* Mainz, ⁵1987. 41.
27. L. Boros: *Im Menschen Gott begegnen.* Mainz, 1967. Ssk.
28. K. Rahner, *Erfüllung des Menschseins*, in: *Forum Religion 3: Christus erkennen.* Szerk. W. Trutwin, Düsseldorf, 1983. 115.
29. A katolikus teológiában a megtestesülés, az emberré válás ezen aspektusa gyakran háttérbe szorult. A megtestesülés/megváltás az ember bűnösségének megváltására irányult. Ezért óv Rahner a magváltás e leszűkített értelmezésétől, és hangsúlyozza: „Az a veszély fenyeget, hogy Istent dicsérve (vagy legalábbis ezen irányú törekvésünk mellett) magát a világot Isten nélkül hagyjuk.” In: *Schriften* III. 54. Igenis gyakran előforduló teológiai veszély: Jézus emberségét isteníteni, míg a magunk emberségét elhanyagoljuk, sőt leértékeljük.
30. Rahner: *Christologie im Horizont der Anthropologie.* In: *Christologie im Präsens.* 80–89.
31. Uo. 176.
32. Rahner: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung.* In: *Schriften* V. 183–248. 202.
33. Vö. uo.
34. Uo. 204.
35. *Schriften* V. 204.
36. Uo. 238sk.
37. E kérdés kapcsán beszélhetünk a rahneri krisztológiai tételek és Chardin „kozmosz krisztológiája” konvergenciájáról. Chardin Krisztusa a teremtet világ középpontja. A kontingens, változó világ célja Jézus Krisztus. A világ, amely az ősananyagból, az „alfa” pontból bontakozik ki, az „omega” pont felé tart – állítja Chardin. Az „omega” nem végpont, hanem az evolúció irányító elve. Az evolúciós folyamat „szakaszokra” osztható: geoszféra (az élettelen/previtális matéria), bioszféra (az élőlények összessége), nooszféra (a gondolkodó szellem megnyilvánulása) és végül „a világ vége”, amelybe minden beletorkollik, a krisztoszféra. Mindenik szakasznak végcélja, beteljesedése a következőképp alakul: geoszféra › kozmogenezis, bioszféra › biogenezis, nooszféra › noogenezis, és végül a krisztogenezis. Vö. P. Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos.* München, ⁴1959, különösen 292skk.
38. SM II 837.
39. Vö. Gál Ferenc: *A teremtet és megváltott ember.* Bp., 1970. 43; J. Feiner: *Der Ursprung des Menschen.* In: *MySal* 2. 562–582.
40. Az okkazonalisták a deistákkal szemben Isten a világtól való „függőségét” állították. A világban történő események és Isten direkt kapcsolatát hangsúlyozták, mintha a világ eseményei „lehetőségek/occasiones” lennének, amelyeken keresztül Isten cselekszik. Szentírási hivatkozási helyük az 1Kor 12,6: „Ő [Isten] mindenben minden.”
41. SM II 837.
42. SM II 837.
43. Uo. 838.
44. Vö. uo. 838sk.
45. Uo. 839.
46. Uo.
47. Vö. Rahner: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde.* In: *Schriften* VIII. 395–408, különösen 407.
48. *Schriften* IX. 212. Kiindulópontként elfogadjuk, hogy Isten nem csupán a teremtet világ kezdete (causa prima et exemplaris) és végső pontja (causa finalis), hanem annak központja is (causa efficiens). Isten hatékony ebben a világban. Folyamatosan terem (creatio continua: sustentatio/a világ létbenntartása, gubernatio mundi/a világ kormányzása, concursus/együttműködés a világgal, providentia divina/kegyelmi adományainak ajándékozása), és arra képesíti az embert, hogy kegyelmi adományaival együttműködve az üdvösség szolgáltatója legyen.
49. Vö. uo. 212sk.
50. Rahner: *Art. Erlösung.* In: SM I. 1159–1176. 1171.
51. Uő: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch.* München, 1965. 247.
52. Vö. uo. 249.
53. Uo. 247.
54. Uő: *Sendung und Gnade* 70.
55. Uő: *Betrachtungen* 261.
56. Uő: *Zur Theologie der Hoffnung.* In: *Schriften* VIII. 561–579, különösen 563sk.
57. Uő: *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses.* In: *Schriften* IX. 227–241. 240.
58. Schwerdtfeger: *Gnade und Welt.* 294sk. A „dialógus fogalomhoz”: *Schriften* IX. 317; a „dráma” címszóhoz: *Schriften* I. 126; *Schriften* VII. 192; *Schriften* X. 415skk.
59. Rahner: *Christliches Leben. Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten.* In: *Schriften* V. 494–517.
60. Uo.
61. Uo. 161.
62. Uo. 162.
63. Uo. 164.
64. Vö. Rahner: *Visionen und Prophezeiungen.* (= *Questiones Disputatae* 4), 2. unter Mitarbeit von P. Th. Baumann ergänzte Aufl. Freiburg, 1958. 24–30.
65. Uo. 25.
66. Uo.
67. Uo. 26.

68. Tagadhatatlan, hogy a katolikus ekkleziológia hosszú évszázadokon át túlzott rigorista egyházképpel dolgozott. A kezdetben Origenész és Cyprian által képviselt tételt: „Extra ecclesiam nulla salus” / „Egyházon kívül nincs üdvösség” magáévá téve tanította, hogy a szentségi-intézményesített egyház látható keretein kívül abszurditás az üdvösség elérése. „Isten országának” ezen túlzott ekkleziológiai behatároltsága lényegesen elmentmond a Szentírásban megmutatkozó Isten egyetemes üdvözítő akaratának. Lehetetlen Isten országát az „egy, szent, katolikus, apostoli” Anyaszentegyházzal teljességében azonosítani, minthogy azt is, hogy az üdvösség egyetlen, kizárólagos intézménye az egyház. Vö. W. Beinert: *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und röm.-katholischen Theologie*. Essen, 1964. II. kötet, 544. skk.; Y. Congar: *Außer der Kirche kein Heil*. Essen, 1961; J. Ratzinger: *Kein Heil außerhalb der Kirche?* In: *Uó: Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf, 1969. 339–361; W. Kern: *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg, 1979; M. Figura: *Außerhalb der Kirche kein Heil?* In: *ThPh* 59 (1984) 560–572. 69. Kehl: *Die Kirche* 366–384.
70. K. Rahner: *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*. In: *Schriften* IX. 498–518, 502.
71. Uo. 500. Nem véletlenszerű, hogy számos teológus a fogalom kapcsán értetlenségét fejezi ki. Hans Küng a következőket írja: „Az anonim kereszténység minden erről gondolkodó ember számára *contradictio in adiecto*: fából vaskarika.” (Küng: *Christ sein*. München, 1974. 118.). Az anonim kereszténység tétele a nem keresztények „bekebelezését” jelenti (uo. 90). Nem keresztények a tételt magát „egy többé-kevésbé szemtelen elképzelésnek tartják, amely alapján, annak ellenére, hogy kifejezetten és teljes akarral nem akarnak Krisztus egyházának tagjai lenni, egy tudatalatti egyház utáni »vágyódást« akarnak rájuk diktálni, akaratuk és határozott vétőjük ellenére szép csendesen kivetnék rájuk az egyház hálóját, mintha ez a hátuk mögött egyáltalán lehetséges lenne.” (H. Küng: *Die Kirche*. Freiburg, 1967. 376.)
72. Rahner: *Atheismus und implizites Christentum*. In: *Schriften* VIII. 187–212.
73. Uó: *Leben in der Welt. Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*. In: *Schriften* III. 419–440. 437.
74. Uó: *Der Einzelne in der Kirche. Die anonymen Christen*. In: *Schriften* VI. 545–554. 546.
75. Uó: *Von den Ständen und Berufe in der Kirche. Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein*. In: *Schriften* VII. 386–400. 390.
76. Uó: *Kirche in der Welt. Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*. In: *Schriften* X. 531–546. 533.
77. Uo. 534.
78. Uó: *Atheismus und implizites Christentum* 187.
79. Uó: *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*. 531–546. 534. A II. vatikáni zsinat tanítása szerint a katolikus egyház hittudatának szerves része azon kitétel, amely alapján a meggazulás, a természetfeletti üdvösség elérése minden jóakarátú ember számára lehetséges. Gondoljunk elsősorban a *Lumen Gentium* és *Dei Verbum* dogmatikus konstitúciókra és a *Nostra Aetate* kezdetű rendelkezésre. LG 1, 16, DV 3, 6, NA 1.
80. Uó: *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“* 536.
81. Vö. uo.
82. Vö. Uó: *Kirche außerhalb der Kirche*. In: Rahner: *Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*. Freiburg, 1970. 38–39.
83. Uo. 38. Rahner óvatosságra int az „egyház” fogalom használatánál. Teológiai szempontból az egyház fogalom teljes értelemben csak ott használható, „ahol az evangéliumot kifejezetten és tisztán hirdetik meg, a szentségeket érvényesen szolgáltatják ki, és mindettől alapját a legitím. Jézustól származó megbízás képezi”. Rahner az egyházi reformtörekvések alapvető követelményének tartja a megnyilvánuló (manifest) és lappangó (latens) egyház kiengesztelődését. „Az egyházi reform követelményének egyik mércéje, a latens és a lényegében megmutató egyház kapcsolatát tisztázni. Az egyház alapvetően nem mondhat le arról, hogy a »latens« egyház minél több tagját megnyerje a tulajdonképpeni egyháznak.” Uo. 39.
84. Uó: *Glaube und Geist. Anonymer und expliziter Glaube*. In: *Schriften* XII. 76–84. 78.
85. Vö. N. Schwerdfeger: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (= Freiburger Theologische Studien 123)*. Freiburg–Basel–Wien, 1982. 363–365.
86. *Schriften* XII. 278.
87. *Schriften* XII. 279.
88. Vö. Uó: *Ich glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln, 1968. 48–65.
89. Uó: *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“*. 545. sk.
90. Vö. Uó: *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*. In: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck, 1966. 13–47.
91. Vö. Uó: *Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“* 552.
92. Ebben áll H. U. von Balthasar ellenvetése is. Rahner „antropológiai irányultságú teológiájában” azt a vesztély véli felfedezni, hogy végkicsengésében „az egész kereszténység humanizmusra redukálódik”. In: H. U. von Balthasar: *Cordula oder Ernstfall*. Einsiedeln, 1966. 104.
93. Vö. Rahner: *Ekklesiologie. Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*. In: *Schriften* IX. 498–518. 512.
94. Vö. uo. 551.
95. H. Waldenfels: *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra Aetate“*. In: *Glaube im Prozess*. 757–778. 761. skk.
96. *Schriften* V. 139.
97. Uo. 156.