

Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar
kibékítésének lehetőségei a teológiai antropológia játékterében

Jelige: RBM 428

Dolgozat lezárva: 2014. február 10.

Bevezető

Talán nem jogos két olyan ember egymás elleni szócsatáiból idézni, akik már jópár éve meghaltak és ezért kibékülni már nem tudnak egymással, hiszen mondhatjuk, hogy ez az ő dolguk volt és ehhez másnak nincs köze. Egyébként sem illik ítélkezni bárkiről, de főleg nem illenék így *posthumus*. Ám ha a teológia, mint az isteni tudomány és annak megközelítése a vita tárgya, már nem magánüggyel állunk szemben.

Tanulmányaim során először Karl Rahner teológiájával ismerkedtem meg, és korán magaménak éreztem gondolatait, majd később Hans Urs von Balthasar svájci teológus könyveit olvasva került hozzám közel az ő gondolatvilága. Két más vérmérsékletű, más beállítottságú, és másképpen gondolkodó, de két katolikus teológusról van szó. Egy-egy odavetett véleménynyilvánításukból hamar megtudtam, hogy nem szívlelték egymás gondolati struktúráját,¹ vagy ahogy Puskás Attila idézi Herbert Vorgrimlert: „Világok választják el Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar gondolkodásmódját és hívő beállítottságát”². A teológia vizein evezve azonban mégis találtam olyan szigeteket, amelyen mindketten elférnek. Az egyik ilyen az antropológia helye, ahol az emberre irányulnak gondolataink. Úgy tűnik, talán egymástól teljesen függetlenül mindketten megfogadták a II. Vatikáni Zsinat utolsó lekipásztori konstitúciójának, a *Gaudium et Spes*-nek a tanácsát, és mindketten Krisztusra való tekintettel vizsgálták az ember személyvoltát. A zsinati szöveg így fogalmaz: „az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán.”³

Az Isten titkának kutatása közben – vagy ki tudja, mi a valódi sorrend– mi leendő teológusok az ember titkára is rákérdeznünk. De az ember nem csupán az emberi faj egyetlen darabja, hanem egyénisége, egyedisége személyvoltában lelhető fel, így nem azt kell megkérdeznünk, hogy ki az ember, hanem azt kell kérdeznünk, hogy „ki vagyok én?”⁴ Evezzünk hát kicsit a teológiai antropológia vizein!

¹ Balthasar például azért vádolta Rahnert, hogy azzal, hogy megalkotta az „anonim kereszténység” fogalmát, túlságosan hangsúlyozza az egyetemességet, a valódi kereszténységgel szemben, így alig marad hangsúly az Egyház kegyelmet közvetítő szentségein, annak üdvösségre segítő hatásain.

² PUSKÁS Attila: *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar: alternatíva a magyar teológia számára?*, in: *In Memoriam Karl Rahner*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2006. 213.

³ *Gaudium et Spes* (GS) 22. pont, in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 666.

⁴ BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik I.* (Prolegomena), Einsiedeln, 1973, 453.(TD I)

Felépítés

Dolgozatomban, mielőtt bemutatnám két teológus-óriás antropológiáját, első lépésként (1) az Egyház tanítása alapján felvázolom, mit takar az istenképiség, miben nyilvánul meg, és miben kellene megnyilvánulnia, mit mond a II. Vatikáni Zsinat az emberi személy méltóságáról. Ezután (2) Karl Rahner transzcendentális antropológiáját vázolom fel főként *A hit alapjai* -ből, majd (3) Hans Urs von Balthasar *Theodramatik* című művének 2. része alapján mutatom be az általa feltárt, Krisztusban gyökerező személyfogalmat. Majd (4) Rahner egy- egy tézisére Balthasar dramatikus eszközeivel próbálok reflektálni, bemutatva, hogy nem kell feltétlenül szembeállítani nézeteiket csupán a kiindulópontjuk megválasztása miatt, hanem mintegy egymást jól kiegészítő ellenpontok lehetnek Rahner és Balthasar kijelentései. A dolgozat végén (5) szót ejtek arról is, hogy Rahner illetve Balthasar gondolkodása hogyan él tovább a mai egyházi pasztorális gyakorlatban.

Végére kivilágosodik előttünk, hogy tulajdonképpen mindketten arról az emberi személyről beszélnek, aki arra vágyik, hogy hasonlóan Krisztushoz, átadja magát teljesen a Szent Titoknak, az Istennek.

1. A mai Egyház emberképe

1. 1. Az emberi személy méltósága a *Gaudium et Spes*⁵-ben

Mielőtt a *Gaudium et Spes*-ben megjelenő emberképről, az emberi méltóságról szólunk, elengedhetetlen, hogy a II. Vatikáni Zsinat szellemiségéről, annak egész miliőéről beszéljünk. Amit az „*anathema sit*”⁶ záradék jelentett a korábbi zsinati határozatokban, azzal ellentétes egyházi hozzáállással találkozhatunk itt. Ugyanis az egészet áthatja három olyan alapelv, amely általános érvényű, egyetemes, *mindenki* számára pozitívumot mutat. Nem kiközösítésről határoz, hanem a *mindenkit* felölelő Krisztusról és a *mindenkiért* levő Egyházzal beszél.

A *Gaudium et spes* dokumentum hangulatát meghatározza ugyanis a szolidaritás, az egyetemesség és a szolgálat alapelvei.

Már a legeleje a Krisztusban gyökerező *egységről* tanúsodik, amely aztán visszavisszatér egészének folyamán. Ez már nem csupán a keresztények egysége, hanem immár az emberiség egysége. Krisztus tanítványainak közössége „az egész emberi nemmel és annak történelmével valóban bensőséges kapcsolatban érzi magát.”⁷ De miért fontos ez a jelen dolgozat szempontjából? Azért, mert az emberi személy lényege immár az Egyház tanítása alapján a teremtettségében, a Krisztus-képűségben rejlik. Ezt pedig nem sajátíthatjuk ki magunknak, hanem a zsinati atyákkal, és majd később láthatjuk, hogy a XX. század teológusaival együtt nekünk is arra a Krisztusra kell tekintenünk, aki *mindenkiért* meghalt és feltámadt, aki személyében mutatta meg az emberiség *egységét*.

A zsinati dokumentum elején felsorolt visszasságok, a világ egyensúlyzavarai, az emberekben feltörő ellentétes vágyak ambivalenciát mutatnak: „a mai világ egyszerre mutatkozik hatalmasnak és erőtlennek, képesnek a legjobbak vagy a legrosszabbak megtételére; egyformán nyitva van számára a szabadságra vagy a rabszolgaságra, a fejlődésre vagy a visszaesésre, a testvériségre vagy a gyűlölködésre vezető út.”⁸ Esendő és bűnös, és gyakran nem azt teszi, amit akar.⁹ „Ezért igazában (az ember) kérdéseinek tárgya – önmaga.”¹⁰ Mikor tud az ember visszatérni önmagához? Ha beteljesíti hivatását¹¹, ezt pedig

⁵ Lásd 3. lábjegyzetben: GS. 605-740.

⁶ „legyen kiközösítve”

⁷ GS 1.

⁸ GS 9.

⁹ Vö. GS 10.

¹⁰ GS 9.

csak úgy tudja, ha Krisztus a Szentlélek által erőt és világosságot ad az embernek, hogy megfelelhessen ennek. Hiszen Krisztus az, aki nem változik, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké- írja a *Gaudium et Spes*. Majd hozzáteszi: „A Zsinat tehát Krisztusnak, a láthatatlan Isten képmásának és az egész teremtés elsőszülöttének fényességével mindenkihez szólni akar, hogy megvilágítsa az ember misztériumát, és együttműködjék korunk fő kérdései megoldásának megtalálásában.”¹²

A *Gaudium et spes* első részének első fejezetében az emberi személy méltóságáról olvashatunk. A zsinati atyák mindenek előtt fontosnak tartották, hogy az Isten által eredetileg szándékolt embert a maga teljes ragyogásában mutassák meg. Az alfejezetek közül azokat mutatom be röviden, amelyek valahogyan hatással lehettek Rahner vagy Balthasar antropológiájára illetve valamiféleképp az ő gondolkodásukban is fellelhetők.

1. 1. 1. Isten képmására teremtetten ember

A Szentírás legelején olvasható kifejezés ez. „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá”(Ter 1,26)¹³. Az *Ő képe* és *hasonlatosságára* lettünk megalkotva. E két fogalom megkülönböztetett értelmével később fogok foglalkozni, ám ami e fogalom fényében megvilágosodik itt előttünk, az a *Jó* Istenhez hasonlóságára *jónak* teremtetten ember felfoghatatlan méltósága. Hiszen így minket tett úrrá minden más teremtmény fölött. Ennek a képmási létnek az Isten szentháromságos szeretetközösségén alapuló „hozádéma” a társas lét, miként ez Rahner és Balthasar antropológiájában is megmutatkozik majd a lenti sorokban.

1. 1. 2. A bűn

A bűn valóságát kell vallanunk, amióta az ember visszaélt a szabadságával, és Isten ellen fordult. „Drámai küzdelemben”¹⁴ éli az életét *mindenki*, önmagában megosztottként és a támadásokat egyedül nem verheti vissza *senki*. Maga az Úr az, aki belsőleg megújít minket és legyőzi a világ fejedelmét. Jézus megszabadít minket a bűn szolgaságából, így a személy szabadsága immár nem csupán a választási és akarati szabadságát jelöli, amellyel akár a rosszat is választhatja, hanem Krisztus óta a bűn és a halál által megfertőzött léthelyzettől való szabadulást is.

¹¹ Bár Balthasar nem volt ott a Zsinaton, így nem az ő „ötleteként” kerülhetett be a szövegbe ez kifejezés, de majd látni fogjuk, hogy ő is az ember hivatásának, küldetésének beteljesítésében látja az ember eredeti lényegének önmegvalósítását.

¹² GS 10.

¹³ Szentírás, Szent István Társulat, Budapest, 2013.

¹⁴ GS 13.

A szabadság fogalma főleg Balthasar teológiájában nyer krisztusi értelmet, amikor Krisztus szabadon vállalt küldetéséről ír. Ezt is később fejtem ki bővebben.

1. 1. 3. A test-lélek ember

Amíg korábbi századokban a kereszténységben is uralkodó, már-már a dualizmust közelítő gondolkodás nemcsak hogy elválasztotta az emberben levő testet és lelket, hanem a testet, a testit kevesebbre is tartotta a léleknél, vagy egyenesen elítélte, addig a II. Vatikáni Zsinat arról ír, hogy az ember testében dicsőíti Teremtőjét, a test pedig jó és tiszteletreméltó.¹⁵

Ebben a test-lélek egységben képes az ember arra a transzcendenciára, ami Rahner teológiájának kiindulópontja, hiszen amikor az ember szellemisége folytán „benső valójával [...] a dolgok teljességét meghaladja”¹⁶ Rahner szavával élve előrenyúl a létbe és rásejt az Istenre. A balthasari személyfogalomnak is részét képezi a testben való ember átszellemesült többlete.

1. 1. 4. Az értelem méltósága

Az ember „értelme révén meghaladja az anyagi világot.”¹⁷ Az anyagi világot kutatja, ezáltal a mélyebb igazságokat keresi, gazdagodik szelleme. „A láthatókon keresztül eljut a láthatatlanokhoz.”¹⁸ Rahner épp az érzékileg megragadható jelenség és a transzcendencia viszonyát vázolja fel, amelyet később a kategorialitás- transzcendencia összefüggésében, a világ és az Isten elválaszthatatlansága kapcsán fogok tárgyalni.

1. 1. 5. A lelkiismeret méltósága

Az, hogy van olyan törvény, amely az ember szívébe van írva, evidens volt a mindenkori embernek. Ez az a hely¹⁹ - írja a zsinati szöveg- ahol az ember egyedül van az Istennel, vagyis ez a transzcendencia megtapasztalásának a helye. A transzcendentális tapasztalat Rahnernél jelenti egyrészt a megismerőnek önmagáról való tudását és ezzel összefüggésben egyfajta nyitottságot a Végtelen felé; vagyis Isten megtapasztalásának lehetőségét, de szükségszerűségét is. Lelkiismeretünk *a priori* alkata Isten eredendően bennünk levését jelenti.

¹⁵ Vö. GS 14.

¹⁶ GS 14.

¹⁷ GS 15.

¹⁸ GS 15.

¹⁹ Vö. GS 16.

1. 1. 6. A szabadság értéke

A személy mivoltához hozzátartozik a szabadság, mert Isten nem akarja, hogy csupán kötelességből akarjuk őt. Azt akarja, hogy szabadon jussunk el hozzá. „Az igazi szabadság az istenképiség nagy jele az emberben.”²⁰ Amikor hozzá igyekszünk, akkor valósítjuk meg önmagunkat. Az emberi személy megvalósulásának igenlésekor, vagy akár az Isten visszautasításakor ezzel az ajándékkal állunk szemben: a szabadságunkkal. A XX. századi teológia nagyra becsüli ezt.

1. 1. 7. A halál misztériuma

A halálban válik az ember kikerülhetetlen kérdéssé önmaga számára. Az ember joggal borzad meg saját elmúlása miatt, hiszen az örökkévalóságra van beprogramozva. Ez a pont az, ahol az ember megáll, és felteszi önmagának azt a kérdést, amelynek megválaszolására ez a dolgozat is kísérletet tesz: Ki az ember? Ki vagyok én? Tulajdonképpen a vég felől értelmezhetjük leginkább önmagunkat, ahogy Jézus Krisztus halála és feltámadása felől értelmezzük az Ő földi létét, küldetését is.

1. 1. 8. Az ateizmus

Leginkább ebben az alfejezetben tűnik ki az Egyháznak az emberi egységre mutató hangvétele, és Krisztus lelkületét tükröző szeretete. Az ateizmus aláássa az emberi méltóságot, megfosztja az embert attól, ami leginkább, ezért ezen a területen van az Egyháznak legnagyobb feladata. Ezen a területen érezhető és elvárható leginkább az a három alapelv, amelyet fentebb az egész dokumentum egészére érvényesnek írtam le: a szolidaritás, az egyetemesség és a szolgálat. Az Egyház „szeret minden embert”²¹, és ebben rejlik az Egyház krisztusképüisége.

Az általam vizsgált két teológus közül Rahnerhez áll közelebb ez a gondolat. Az ő általa kreált „anonim keresztények”²² fogalma éppen azt takarja, hogy a Krisztusban nemhívó jóakaratú emberek is Krisztus miatt, a megtestesülés okán „valahogyan” keresztények. Az egység és szolidaritás szép gondolata ez. Bár Rahner feltárja *A hit alapjai*-ban az ateizmus okait, rámutat antropológiájában az embernek Istenre irányítottságára, függetlenül attól, hogy tud erről vagy nem tud, hisz ebben vagy nem.

²⁰ GS 17.

²¹ GS 21.

²² Ezt a fogalmat az utolsó fejezetben tárgyalom részletesebben.

1. 1. 9. Krisztus az új ember

Az előző alfejezetek *egységre* és *egyetemességre* utaló mondanivalóját mintegy záróakkordként összefoglalja ez a mondat: „Mindez nemcsak a Krisztus-hívőkre érvényes, hanem minden jóakarátú emberre is, kiknek szívében láthatatlanul munkálkodik a kegyelem.”²³ Krisztus ugyanis *mindenkiért* vállalta a szenvedést, keresztényekért, és nem-keresztényekért egyaránt. Krisztusban foglalható össze az emberi személy méltósága: „Ilyen és ily nagy az ember misztériuma, mely a keresztény kinyilatkoztatás által fölragyog a hívőknek.”²⁴ A bajokra vigaszt találunk Krisztusban: „Krisztus által és Krisztusban megvilágosodik számunkra a fájdalom és a halál talánya, mely az evangélium nélkül eltípor bennünket. Krisztus föltámadott, halálával megölte a halált, és életet ajándékozott nekünk”.²⁵ Krisztus titkát kutatva (azaz teológiát művelve) fogjuk egyre inkább megérteni az ember titkát. Krisztusra, az igazi képmásra tekintve érthetjük meg, mit is jelent tulajdonképpen az „Isten képére és hasonlatosságára” kifejezés, amelyet az emberre vonatkozólag a Biblia első oldalain olvashatunk.

1. 2. Imago, similitudo

A Septuagintában már megtalálható e két fogalom, megkülönböztetésük pedig már a patrisztikus egzegézis eredménye, amely azt szolgálta, hogy ezáltal ez kifejezze az embernek ama teremtésben meglévő adottságát, amely által képes istenivé válni, de kifejezze azt is, hogy ez nem egy statikusan meglévő adottság, hanem megvalósítandó, az embert cselekvésre ösztönző feladat.

„Krisztusban megalapozott lehetőség van arra, hogy a szellemi személy természetfeletti személlyé emeltessen fel. Az *imago*, az Istennel szemben levő teremtet szellem *képmás*-sága pozitívumként; az Istenhez való hasonlatosság, a *similitudo* azonban hiányként, negatívumként jelenik meg, ami még befejezetlen, és amit csakis Isten tud (Krisztusban) beteljesíteni.”²⁶

Az ember képes arra, hogy kibontakoztassa istenképiségét, vagyis az igazi emberségét, ami Isten eredetileg szándékolt, teremtésben adott lényege volt. Ez feladat számára, egy fejlődési folyamat. Ezt rejti a *similitudo*, ami ugyan megromlott az ősbűn következtében, de

²³ GS 22.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ TD II/2. 191.

mivel bennünk van az *imago*, ami miatt még minidig képesek vagyunk *similitudo*-vá válni, így van remény, hogy egyre jobban megvalósuljon bennünk az elrejlő istenkép.

Az, hogy imago-k vagyunk *mindannyian*, hogy minden ember arra van beállítódva valahol a lelke mélyén, hogy a Végtelent elérje, Karl Rahner teológiájában úgy van jelen, hogy azt az Isten *egyetemes* üdvözítő akaratára alapozza.

A krisztusképiség megújítja és felemeli az eredeti istenképiséget. Isten ember-képű lesz Krisztusban (Ő az igazi képmás, az ikon), ezért az ember Krisztus- képűvé kell, hogy legyen. (Vö. Fil 3,21; Gal 4,19; Ef 4,13).

2. Rahner

Karl Rahner teológiájának összefoglalása *A hit alapjai* című műve, amely eredetileg *Grundkurs des Glaubens* címmel íródott 1976-ban, a magyar fordítása 1982-re készült el. Rahner neve összefonódott a transzcendentális (alulról kiinduló) teológia fogalmával. Teológiájában az ismeretelméletben megismert transzcendentális filozófia alapjait találhatjuk meg. Immanuel Kant –a transzcendentális módszer felett bábáskodó filozófus- szerint ugyanis az emberi megismerés végső alapja, végső lehetőségi feltételei, amelyek lehetővé teszik a megismerést, olyan *a priori* struktúrák, amelyek miatt a tárgyak „alakulnak” az ismereteinkhez, a megismerő alany eleve adott feltételeihez, méghozzá az emberi ítéletek segítségével. Ahogyan az emberi személy megismerésének mozgása így mindig túlszárnyalja a konkrét ismeretet- ő maga a megismerés lehetőségi feltétele - úgy az emberi szellem dinamikája valójában a Végtelenre van beállítva. (A mindig „többre való túllendülés”²⁷, mint ahogy a megismerésben is túllendülünk az egyedi tárgyon.) Puskás Attila így írja ezt: „Bizonyos értelemben ez a kanti ismeretelméleti fordulat visszafordítása, hiszen éppen az ismeretelméleti elemzés, a megismerés szubjektív a priori feltételeinek vizsgálata visz el a megismerés nem pusztán alanyi, hanem az alanytól különböző metafizikai feltételének, Istennek az állításához.”²⁸

Ám a Végtelen nem ellentétes értelmű a végessel, hanem épp a végességek legbelső valóját, vagyis a Létet jelenti, a túllendülés végső horizontját, magát Istent. „Rahner a véges téridőbeli embertől kiindulva éri el az Isten végtelenségét, akit az ember minden tettében igenel.”²⁹

Karl Rahner nem változtatja meg a filozófia módszerét, hanem azt a kinyilatkoztatás fényében használja már nemcsak a megismerésünk megértéséhez, hanem az ember minden törekvésének, szellemi dinamizmusának megértéséhez.

Rahner teológiája a transzcendentális antropológiára épül – ahogy ezt ő maga is megfogalmazza. Alapvetése, hogy az ember lényege az Istenre irányuló transzcendencia, így az emberközpontúság és az istenközpontúság nála egyáltalán nem áll egymással ellentétben, hanem e két fogalom a rahneri teológiában egy és ugyanaz- két különböző szempontból nézve.³⁰ Tömören úgy lehetne összefoglalni, hogy nála a teológia tulajdonképpen

²⁷ RAHNER, Karl: *Az Ige hallgatója*, vallásfilozófiai alapvetés, Gondolat, Budapest, 1991, 69. (Továbbiakban IH)

²⁸ PUSKÁS: *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar?* i. m. 217.

²⁹ BOKWA, Ignacy: *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie*, Frankfurt am Main [u.a.], Lang, 1990. 48.

³⁰ Vö. SZABÓ Ferenc: *Karl Rahner*, Róma, 1981, 31-32.

antropológia.³¹ Így ő maga is arra törekszik, amire ez a dolgozat is: kimutassa, hogy nem kell élesen elhatárolni az antropocentrikus teológiát és a krisztocentrikus teológiát. „Az emberről csak úgy tudunk beszélni, ha egyben Istenről is beszélünk, és Istenről is csak úgy tudunk beszélni, ha egyidejűleg az emberrel kialakított viszonyáról is szólunk.”³² Karl Rahner tehát antropológiájával megokolja az ember méltóságát, rámutat arra, hogy az ember „valóban a Végtelenre utalt”.³³

Az úgynevezett *antropológiai fordulat* a teológia legtöbb kérdéskörében új meglátásokat hozott. Rahner teológiájában mindenütt fellelhető a transzcendentális módszer. Isten transzcendentális kinyilatkoztatása révén- a kegyelem által- szólítja meg az embert, így az embernek transzcendentális tudata van³⁴, amely miatt, vagy amely segítségével a történelemben valaha élt minden ember rá van irányulva az Isten titkára.

2. 1. Az üzenet meghallója

Az ember személyvonta a keresztény hagyomány értelmezése alapján evidenciával bír. Személy, hisz a kinyilatkoztatás neki szól; személyes kapcsolatot ápol a keresztény ember Istennel, vagyis dialógus van Isten és ember között, amely pedig csakis két személy közt létezhet. Rahner az embert ezért az „üzenet hallgatójának” nevezi. Az ember tulajdonképpen a kinyilatkoztatás lehetőségi feltétele olyan értelemben, hogy egyedül ő képes befogadni nem csak az önmagán kívüli, nem objektíválható, nem konkrét világot – hanem ezeken túlmenően az Istent is. Istent nem akarja Rahner alávetni a mi *a priori*knak, de az üdvtörténet mégiscsak az Isten és az ember között zajló dialógus, vagyis a kimondott szóhoz kell egy meghalló is. Mondhatnánk, hogy Isten *nem a levegőbe beszél*, amikor önmagát kimondja, hanem valakinek, aki az ember.

Az objektíválható tárgyi valóság megismeréséhez rendelkezünk olyan regionális antropológiákkal, amelyek az embert megmagyarázzák, mint pl. szociológiai, pszichológiai, biológiai, társadalmi stb. jelenségeként, ám az egész embert, mint személyt nem tudják átkarolni. Mivel az ember rá tud kérdezni önmagára, akár a fenti tudományok segítségével kívülről tudja önmagát szemlélni, eljut egy olyan nem-tárgyi valóságból származó

³¹ MUNTEANU, Daniel: *Was ist der Mensch?* Grundzüge und gesellschaftlich Relevanz einer ökumenschen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Ziziulus, Neukirchener Verlag, 2010. 12.

³² HILBERTH, Bernd Jochen: *Karl Rahner, az ember- az Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006., 32.

³³ PUSKÁS: *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar?* i.m. 236.

³⁴ Uo.

tapasztalathoz, amit transzcendens tapasztalatnak nevezünk. Amikor az ember „elemezgeti” önmagát, egyre inkább kérdésessé válik önmaga számára, az „emberi értelem előrenyúl a létbe”³⁵ és - legalább is- megsejti a Végtelent. Rahner egy olyan minden emberben meglévő *a prioritásról* beszél, amely épp a megismerésünk lehetőségi feltétele (de ez az előrenyúlás [*Vorgriff*] nem egy tárgy *a priori* tudása!), ami okán szükségszerűen képesek vagyunk önmagunkat szubjektumnak felfogni.³⁶ „Szubjektum voltunk tapasztalása transzcendentális tapasztalat.”³⁷ Önmagunk szubjektum- voltát minden mással szemben állva, mindig független szubjektumként tapasztaljuk. Az, hogy az ember transzcendens lény, vagyis hogy Rahner szerint ontológiailag minden embernek adott a transzcendencia, kérdésessé tehetné például az ateizmus valóságát.

2. 1. 1. ... aki transzcendentalitással bír

Rahner transzcendentális létezés (Wesen) fogalma Losinger szerint úgy értendő, hogy az embereknek *alkatilag* adott teológiai meghatározását az isteni kinyilatkoztatás kezdőpontjaként kell meghatározni, vagyis az emberi létezés megváltoztathatatlan magjaként kell ezt szemlélni, ami őt szükségszerűen és kikerülhetetlenül az isteni szentségből való részesedéshez juttatja.³⁸

Az ateizmus létét, mármint azt, hogy az ember miért tér ki a transzcendencia tapasztalata elől, Rahner háromféle módon magyarázza. Először is egyesek szerinte naivul nem is törik ezen a fejüket, belefelejtkezve a sok fontos tennivalójukba. Másokat a hétköznapi feladatai mellett mindig is foglalkoztatja az a végső kérdés, amelybe minden beletorkollik, de ezt megválaszolatlanul meghagyják kérdésnek. A harmadik csoportba tartozók reménytelenségből, kilátástalanságból nem tartják megválaszolhatónak azt a kérdést,³⁹ amire a transzcendens tapasztalat és tulajdonképpen ez a dolgozat is irányul. Vagyis elfojtják azt a kérdést, hogy a látható, tapasztalható valóságon túl, lényegileg *ki az ember*.

Karl Rahner teológiája az ember transzcendentalitását⁴⁰ kimutatva azt az Istentől kapott mindent felülmúló ígéretet tartalmazza, amelyet a bűn sem képes eltörölni, amely istenivé

³⁵ IH, 69.

³⁶ Vö. RAHNER, Karl: *A hit alapjai*, Bevezetés a kereszténység fogalmába, Agapé, 1998, 34-39. (Továbbiakban: HA)

³⁷ HA, 39.

³⁸ LOSINGER, Anton: *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, EOS Verlag, Erzabteil St. Ottilien, 1991, 28.

³⁹ Vö. HA, 40.

⁴⁰ „A transzcendentalitás egy meghatározott gondolkodási módot jelöl, főként pedig azt a lehetőségi feltételt, amely ezzel a módszerrel feltárható. Rahner konkrétan az Abszolútum megtapasztalása lehetőségének feltételét kutatja, Isten megtapasztalásának lehetőségi feltételét.” HILBERATH: i.m. 62.

teszi az embert már eredetében. Rahner azzal, hogy megmagyarázza az ateizmus okait, teszi egyetemessé, minden ember számára elérhetővé, a transzcendens tapasztalat által megsejthető Istent, akit ő sosem nevez meg. Írásaiban Őt Szent Titoknak, Névnélkülinek, Megragadhatatlannak nevezi anélkül, hogy Isten létezésében kételkedne, vagy hitében bármikor meginogna. Ám az isten, mint Isten megsejtése előtt az ember elsődlegesen a létet sejtí meg, valamint annak végtelen horizontját, amelyből ő maga is véges létét kapja. (A véges, mint geometriai fogalom is értelmetlen a végtelen fogalma nélkül). Az embernek nem jár a lét, hanem kegyelemből van neki. Márpedig, ha ajándék, akkor valami dolga van vele. Eszerint a Végtelen Lét előtt felelős vagyok a saját ajándék- létemért, ez a felelősség pedig az emberi szabadságomból származik, illetve azzal szorosan összefügg, hiszen mindkét fogalom a személy alapvető sajátossága és nem csupán tulajdonsága.

2. 1. 2. ... akinek szabadsága van

„A szabadság- írja Rahner- , ha helyesen fogjuk fel, nem az a képesség, hogy ezt tehetjük, vagy azt, hanem az a képesség, hogy döntsünk önmagunkról és megvalósítsuk önmagunkat.”⁴¹ Az igazi szabadságot így akkor élem meg, ha azzá leszek, amivé lennem kell. Az, hogy én szubjektum vagyok, hogy egyszeri, megismételhetetlen önmagam vagyok, ennek a felismerése mutat rá szabadságom lényegére, és felelősségem súlyára. Ezt a szabadságot a körülöttem levő világtól függetlenül élem meg, hiszen ez a szabadság (amit Rahner eredeti szabadságnak hív) nem függ semmitől, szubjektum-létem velejárója, Istennek olyan kegyelmi megnyilvánulása, amellyel mindenekelőtt kedvet szít fel az emberben ahhoz, hogy megvalósítsa személy és szubjektum voltát. Ám az eredetített szabadság, mint a világban megtestesült szabadság jelenik meg konkrét formát öltve. Ez az a szabadság, amellyel az ember reflektálhat az eredeti szabadság objektivációira.⁴²

2. 1. 3. ... akinek történelmisége van

Ha tehát leegyszerűsítve szemléljük szabadságunkat, kategoriális térbe kell beszorítani, hiszen az az időbeliségben és a történelmiségben realizálódik. Történelmi, világban való közvetítés által hatja át az egyént, a szubjektumot, annak minden tettét, önmegvalósítását. Rahner teológiájában a kinyilatkoztatásnak is két oldala van. A transzcendentális és a kategoriális oldal. Értsük ezt úgy, hogy mivel az ember felől értelmezi az isteni önközlést, maga az ember,

⁴¹ HA, 45.

⁴² HA, 44.

aki természeténél fogva transzcendens lény, ő is kategorialitásán, történelmiségén keresztül valósítja meg önmagát, jut el önmagához. Ezek a személy szabadságának is *a priori* mozzanatai. (E két mozzanat olyannyira összetartozik az emberben, mint ahogy az ember test-lélek egységéről beszélünk.) Érdekes módon Rahner arra következtet ebből, hogy még az üdvösséget is a történelem felől értelmezhető valóságként szemlélhetjük. Hiszen- mondja- a történelmiség is a szellemi és szabad szubjektum belső alkotóeleme, így a történelem sem maradhat ki az üdvösség kérdésből.⁴³ A transzcendentalitás és a kategorialitás Rahner gondolkodásában annyira közel kerül egymáshoz, hogy a hús-vér ember számára kézzelfoghatóvá, tapinthatóvá teszi a Szellemet. Isten így mindenki számára elérhető Valóság, de mégis Titok. Rahner ezeket az istentapasztalásokat a „hétköznapi misztikájának” nevezi, amely nem az elitkeresztények kiváltsága, hanem mindenki részesedhet benne.⁴⁴ Eszerint az Istennel való találkozás nem egy új dolog az ember életében, ami egyszer mindenkivel megtörténik, kivel előbb- kivel később, hanem az ember önmagára ébredése, önnön maga lényegének megtalálása, amely eleve benne lakik, aki teremtettsége révén az ember létének legvégső Alapja, az Isten örökös rejtőzködő jelenléte az emberben.

2. 1. 4. ...aki transzcendens és történelmi lény egyszerre

Rahner egy korábbi könyvében *Az Ige hallgatójában* (1941) fejti ki a fenti gondolatokat, és *A hit alapjai* megírásakor ezekről már evidenciával beszél. Dolgozatom tartalmának szempontjából azért tartom fontosnak, hogy itt a két pólus – transzcendencia és történelem–összefüggéséről részletesebben írjak, mert épp ebben rejlik Rahner emberképének, személy-fogalmának egyik lényegi jellemzője; és majd később látni fogjuk, hogy ha másként is, de Balthasar is ezt a kettős egységet tanítja.

Anima forma materiae, a lélek az anyag formája (alakja). Vagyis– állapítja meg Rahner– „az ember olyképpen szellem, hogy belép [...] a másságba, a materiá-ba, s így a világba. E meghatározás– folytatja– nem olyan kijelentés, amelyet az ember szellemiségéhez amolyan kiegészítésként illesztünk, hanem annak belső definíciója.”⁴⁵ A materia az időbeli és térbeli létezés alapja. Az ember is térbeli és időbeli lény, de e téridőbeliség belső, antropológiai tulajdonsága és nem csak ”amúgy mellékesen találja magát cselekvése közben valamiféle

⁴³ HA, 47.

⁴⁴ A szöveg eredeti helye: RAHNER, Karl: *Erfahrung des Geistes*, Herder, 1977, 38., forrás: LUKÁCS László: *Biográfia és doxográfia, Karl Rahner misztagógikus teológiája*, in: *In Memoriam Karl Rahner*, Vigilia, Budapest, 2006, 203.

⁴⁵ IH, 140.

téridői színpadon.”⁴⁶ Rahner szerint ez (mármint a történelmisége) az ember szellemiségéből következik. Hogyan is indokolja ezt a német teológus? Bár a természetben is megtalálhatók mozgások, változások, ám ezek „csupán a kezdeti állapot szükségszerű mozzanata és folyománya, s így valamely általános törvény esete”⁴⁷ A történelemben viszont egyszerűséget és önértéket tapasztalunk a személyek szabadsága miatt. Mivel azt mondtuk, hogy egy szellemi szubjektum sajátja a szabadsága, akkor a történelemben a szabad személyek együttes cselekvése valósul meg. Így hát a szellemiség és történelmiség szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Ennek bizonyításában Rahner az érzéki megismerésből kiindulva olyan utat tár elénk, amelynek ívén „a szellem belép az anyagba, hogy szellemmé váljék; az ember belép a világba, hogy általa eljusson a léthez.”⁴⁸ Mivel az érzékiség képessége is a szellemiségből fakad, vagyis a szellem egyik képessége, az anyagi létezők, a materia téridőbeli megismerése folytán önmagunkhoz jutunk el, ezáltal nyílik meg a lét és maga az Isten. Az általunk megismert világ tőlünk elkülönítve jelenik meg– Rahner *jelenségnek* nevezi– és ezután a transzcendencia és e jelenség (a világ) viszonyát határozza meg. Azt írja, hogy magát a megismert *jelenséget* egyrészt az érzéki tárgyi *világ* alkotja, amely számunkra megjelenik, másrészt a szellemnek a létre irányuló dinamizmusa általi *kitekintés a létre*, végül maga a *létező* a jelenség alkotóeleme, mint az érzéki jelenség és a létről való tudás szintézise. „Maga a lét- tehát- az ember számára csak a jelenségben nyílik meg.”⁴⁹ Ebből következik, hogy fogalmaink az érzéki megismerésből erednek akkor is, „ha olyasvalamit kell megragadni, amely saját lényege szerint nem lehet téridőbeli jelenség, mert nem anyagi.”⁵⁰ És itt érünk el okfejtésünk lényegéhez, illetve lényegi kérdésének megválaszolásához. Az lett volna ugyanis a kérdés, hogy Isten, mint nem-megjelenő létező hogyan ragadható meg, miként ismerhető meg az ember számára, illetve, hogy mi Isten lehetséges kinyilatkoztatásának helye az emberben? Azt a választ kaptuk erre, hogy az ember transzcendenciájának megvalósulásának közege maga az emberi történelem. Így – Rahner szerint– a történelem az a hely, ahol az embernek várnia lehet és várnia kell az Isten kinyilatkoztatását.

Teológusunk továbbfűzi gondolatmenetét ennek a lehetséges történelemben végbemenő kinyilatkoztatásnak a hogyan– jával. Eljut oda, hogy mivel az ember számára a *szó* az, ami bemutatja a létezőt, így a világon kívüli létező is a szó által lehet adva számára. Az ember az a lény– írja– „akinek a szabad Isten emberi szóban elhangzó kinyilatkoztatására kell feszülten és

⁴⁶ IH, 144.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ IH, 152.

⁴⁹ IH, 156.

⁵⁰ IH, 157.

engedelmesen várakoznia.”⁵¹ Figyelnie kell az Isten esetlegesen elhangzó szavára. Nem kell, hogy gondot okozzon az embernek az sem, hogy nem a saját történelmében történik a kinyilatkoztatás—bár szükségképpen mindenki a saját történelmére figyel—, hanem tőle időben távol, mert az előző megállapítások értelmében az ember, amikor odafordul a dologi világhoz, mint jelenséghez, ekkor magához a léthez fordul, amely átfogja az ember történelmét is, valamint az emberiség egész történelmét is.⁵² Ez a feszült várakozás az Isten szavára tulajdonképpen az ember önazonosságának keresése, ez saját lényegén belüli törekvése.

Rahner itt nagyon is egzisztenciális síkon tárja elénk az Isten kinyilatkoztatását. Rávilágít, hogy minden embernek saját történelme okán saját útja van, amin mindenki eljuthat az isteni önközléshez. És ezáltal kapcsolódik össze a kategoriális és a transzcendentális kinyilatkoztatás és így lesz az teljes: a transzcendentális kinyilatkoztatás az emberi tapasztalatban kapott isteni kinyilatkoztatás, amely lehetőségi feltétele, hogy a konkrét szavakban történt, történelemben megragadható isteni kinyilatkoztatást az ember valóban Isten önközléseként tapasztalja meg.⁵³

2. 1. 5. ...aki függő lény

Bár azt láttuk, hogy a kategoriális, történelmi közeg a transzcendencia megvalósulásának helye, mégis tudjuk, hogy épp a világ végessége, korlátoltsága függő viszonyba kényszeríti az embert. Hiszen mindannyian függünk történelmi, személyes körülményeinktől, de erről a szubjektumnak mindig tudomása van, így még a legkiszolgáltatottabb helyzetben is szabadon állást foglalhat, ítéletet mondhat. Végességünk, függőségünk alázatra int a Végtelen előtt.

⁵¹ IH, 167.

⁵² Vö. IH, 173.

⁵³ Vö. HILBERATH: i. m. 34.o

3. Balthasar

A magyar gyökerekkel is rendelkező⁵⁴ Balthasar életét, munkásságát nehéz lenne röviden tárgyalni, ezért ebben a dolgozatban leginkább az antropológiáját bemutató „*Theodramatik*” II/2-es kötetére fogok hivatkozni. Bár, főleg egy ilyen gondolkodásában szerteágazó és teológiájában is a mindenséget felölelő tudós esetében nehéz lenne izoláltan az embert, mint embert nagyító alá venni, elkerülhetetlen– és talán egy jó tanulmány sikere ebben is rejlik– hogy egy–egy pillantást ne vessünk „isteni drámájának” egészére.

Balthasar egészen egyedi megközelítési módot talál arra, hogy az üdvtörténetben megjelenő, megtestesült Isten és az ember kapcsolatára tekintsen. Bölcsészként, színházi élményei hatására kezdte foglalkoztatni az a gondolat, hogy teológiájában a színház eszköztárát használja fel. A dolgozat elején felsorolt, a világban tapasztalható visszasságok ugyancsak drámai hangot ütnek meg. Vajon nem dráma-e az egyes ember életútján megélt csalódás, kiengesztelődés, öröm vagy bánat? Ahogy az egyén megéli a drámaiságot, úgy az egész emberiség történelmében felfedezhetjük ugyanezeket az élményeket. Így a „játéknak”– ami maga Isten üdvselekvése– van rendezője, szerzője és vannak színészei, szereplői, valamint vannak nézők. „Jóllehet a színház metaforája nem képezhető le egy az egyben a teológia területén, mindenképpen értékes lehetőségek rejlenek benne a teológia számára.”⁵⁵ Ám ebben a színdarabban nem mindig különülnek el ezek a szerepek, úgy ahogy a színpad és a nézőtér sem. A Rendező maga is Szereplője lesz a darabnak, és a szereplők is átrendezhetik- szabad akaratuk révén– a darabot, a nézők sem passzív résztvevői az előadásnak. Mindenkinek megvan a maga szerepe, és „mindenkinek vállalnia kell a szerepét és Balthasar szerint mindenkinek abban a mértékben alakul ki a személyes identitása, ahogyan vállalja azt a szerepet, amelyet Isten (a Rendező) szánt neki.”⁵⁶

Bár a balthasari személyfogalom bemutatásához talán elég volna, ha a II/2-es kötet megfelelő helyeire hivatkoznék, röviden mégis felvázolom a *Theodramatik* mind az öt „felvonását”⁵⁷ Jan- Heiner Tück, Puskás Attila tanulmányai és Thomas Krenski könyve alapján, hogy szélesebb kontextusban láthassuk az ember személy-voltának kérdését, amely egyébként a *Theodramatik* közepén, mintegy fókuszpontban „fénylik”: az ember, mint az

⁵⁴ Vö. KRENSKI, Thomas: *Krisztus minden felől*, Hans Urs von Balthasar párbeszédei, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 9.

⁵⁵ TÜCK, Jan- Heiner: *A szabadság szédítő mélysége. Az Isten és az ember közötti dráma- kísérlet öt felvonásban*, in: *In Memoriam Hans Urs von Balthasar*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2007, 31.

⁵⁶ Vö. TÜCK: im. 34.

⁵⁷ Vö. TÜCK: im. 35.

Istenember képmása. Az öt felvonásos darabban az első és az ötödik, valamint a második és a negyedik valamiféleképp megfelelnek egymásnak.⁵⁸ A kezdeti isteni ősdráma, ami *csak-Isten*, a dráma végén visszatér az Istenbe, végül „Isten lesz mindenben minden” (1Kor 15,28).

3. 1. Kezdetben

A Teremtés könyvének és a János-prológus⁵⁹ első szavainak összecsengése nem a véletlen műve. János ezáltal, ezzel az egy szóval mutatja fel a teremtés krisztológiai voltát. Ezt gondolja tovább Balthasar is, de már trinitárius szemléletben, amikor a *Theodramatik* elején a belső isteni drámát mutatja be. Ez az „ősdráma”, vagyis Isten szentháromságos léte, a Szentháromságban működő dinamikus szeretet szükségszerű feltétele annak, hogy Isten teremtsen; annak, hogy a Szeretet kiáradhasson. Istennek ugyan nem volt (már ha lehetne múlt időt használni Istennel kapcsolatban, aki az örök Most-ban létezik...) szüksége a teremtményre, hiszen Ő nem lett tökéletesebb és másmilyen azáltal, hogy létre hívta a világot; az öröktől zajló „dráma” mutatkozik meg a világ színpadán, amikor Isten létrehozza az önmagán kívüli *nem-Istent*, úgy hogy közben Isten és a világ együttvéve sem lesz több, mint az Isten. Bibliai paradoxon– írja Balthasar: „Noha Isten *minden*, az ember ennek ellenére *valami*...”⁶⁰ Istenről a létanalógia értelmében egyszerre kell állítanunk a transzcendenciát, a világ felettséget, és az immanenciát, a világban való létet. Így az ember bár Istenben van, mégis Tőle különböző *valaki*.

És, hogy a teremtésben már mennyire a megváltás drámája játszódik le és a második isteni személy küldése nem csupán egy hirtelen jött ötlete az Istennek, azt Balthasar így írja le: „A Fiú önfelajánlása éppúgy ennek a műnek őseredete, mint a Lélek önmagát-adása...de ez ajánlat az Atyának sem kerülhetett kevesebbe, mint amit a Lélek segítségével a Fiú véghezvitt”.⁶¹ Abban a szóban, hogy *Selbstangebot*, benne rejlik a Fiú szabad elhatározásán alapuló teremtés–akarása, ami az atyai kérés elfogadásnak akarása, amit átfog a világ megváltására vonatkozó fiúi készség.⁶² Balthasar teremtésteológiájában benne foglaltatik

⁵⁸ TD I, 149.

⁵⁹ „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (Ter 1,1); „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” (Jn 1,1)

⁶⁰ TD II/1, 173.

⁶¹ BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik* II/2 (die Personen in Christus), Johannes Verlag Einsiedeln, 1978, 172 (Továbbiakban TD II/2).

⁶² Vö. PUSKÁS Attila: *A megváltó isteni szeretet drámája*, in: Megismertük és hittük a szeretetet, Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából, Szent István Társulat, Budapest, 2012. 113.

szentháromságteológiája, szótériológiája is, és ebből sarjad majd ki krisztológiai vetületű antropológiája is.

„Mennyei előjáték: Isten végzése, hogy a világ által egy színdarabot rendez magának [...] ebben az ősi történésben már benne van a színpad és a darab struktúrájának felvázolása.”⁶³ De mielőtt belevágnánk a krisztusi „kalandba”, nézzük, meg miről szól az isteni dráma második felvonása.

3. 2. Alkossunk embert

Bár Isten az, aki kiosztja a szerepeket és hivatalba helyezi a színészeket⁶⁴, Ő maga rejtekben marad, hogy a szereplők szabadok maradjanak a szerepük eljátszásának *hogyan*jában. Isten nem dróton rángatja bábit, hanem *igazából* szabad emberek játékát indítja el, ezzel a személylétnek egy sarkalatos velejáróját adja az embernek: a szabadságot. „A személy fogalmához – írja Puskás – lényegileg hozzátartozik a valódi szabadság, az önállóság és a szellemi természet.”⁶⁵ Balthasar hosszú oldalakon keresztül ír arról, hogy az isteni végtelen szabadság és a teremtetten végleges szabadság között milyen kapcsolat van. Ezt néhány mondatban azért foglalom itt össze, mert a következő fejezetben az ember küldetéséről, ti. szerepünk eljátszásáról írok, amely megvalósításakor lényeges a szereplők *társrendezői* tevékenysége, ami a teológia nyelvén az emberi szabadság és az isteni kegyelem együttműködését jelenti.

A végleges szabadság az abszolút végtelen isteni szabadság ajándékaként létezik; szabadsága és teremtetten istenképisége miatt a szabad ember a saját szabadsága révén „teremtheti” meg önmaga lényegét, szabadsága révén válik drámai személlyé, végső soron az *imago*-ja így lesz *similitudo*-vá. Ez az isteni méretű ajándék nem kevesebb feladattal ruházza fel az embert, minthogy Istenhez váljon hasonlóvá! Ám ennek az ajándéknak kibontásakor mindig mellettünk áll az Ajándékozó, még akkor is, ha néha elhagyatottságot érzünk: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk 15,34.) Mellettünk áll, hiszen nem Tőle függetlenül létezik immár a végleges szabadság, hanem az Ő végtelen szabadságából részesülünk. Éppúgy, ahogy a Szentháromságon belüli valóságosan három személy más-más módon birtokolja ezt a szabadság-teret, ugyanúgy más módon birtokoljuk mi is azt, ám emberi módra.⁶⁶ Jézus ennek az igazi példája: Ő is Istennel szemközt állva saját emberi

⁶³ TD I, 149.

⁶⁴ Vö. uo.

⁶⁵ PUSKÁS Attila: *Az emberi személy fogalmának teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, in: In Memoriam Hans Urs von Balthasar, Vigilia, Budapest, 2007, 189.

⁶⁶ Vö. TD II/1, 233.

szabadsága révén mondta ki az Atyának az igent. Emberként is többször meg kellett ugyanis újíttatnia a fiúi küldetésének elfogadását. És itt érkezünk el a balthasari személyfogalom magvához, amikor Jézus önként vállalt küldetésére, vagyis szerepének megvalósítására tekintünk saját emberi küldetésünk, szerepünk beteljesítésekor.⁶⁷

A személylét tárgyalásának szánt következő fejezetünkben a személy fogalmának meghatározása előtt azt kell tisztázni, miként viszonyul az ember, mint cselekvő ahhoz a szerephez, amit el kell játszania. Balthasar Krisztus küldetése felől értelmezi ezt a sokszor egymáshoz oly távol eső két fogalmat: az ember léte és feladata. Az ember Én-je és szerepe között drámai különbség feszül. Feladatként áll előttünk így ezek egymáshoz való közelítése.⁶⁸ Jézusban ér össze a kettő: Az Ő személye és küldetése ontológiai egységet mutat. Ha Őt akarjuk követni, törekednünk kell arra, hogy létünk és dolgunk, Énünk és küldetésünk közeledjenek egymáshoz. Így válunk egyre inkább Isten képmásává.

3. 3. A Mi képmásunkra

Mielőtt saját dolgunkról bármit is megtudhatunk, Balthasarral együtt arra a Valakire tekintünk, Akinek léte egy volt a küldetésével, hiszen Ő maga volt a Küldött. Jézus Krisztus személyén keresztül érthetjük meg mi is saját küldetésünket. A következő alfejezetben tehát a balthasari antropológiát megalapozó krisztológiába kapunk betekintést.

Isten megjelenik a színpadon, Jézus Krisztusban, aki valóságos Isten a valóságos Istentől, született, de nem teremtmény, és az Atyával egylényegű...⁶⁹

3. 3. 1. Jézus küldetésének „árnyékában”?

Bár Jézus és a (többi) ember megfeleltetését szeretném a küldetés felől szemléltetni, mégis egy alapvető különbséggel kezdi Balthasar krisztológiai áttekintését. Az Újszövetség, de

⁶⁷ Balthasar fogalmának vitathatatlan erőnye van a e fogalom (Sendung) bevezetésénél: Egyedül ez a fogalom volt képes Jézus (isteni) fenségének és (emberi) kicsinységének paradoxonát megvilágítani. Balthasarnál az egész Krisztus -eseményt a küldetés fogalmával lehet jellemezni. Az, hogy ez a balthasari krisztológia alapfogalma lett, némi kritikát is vonz: akár egy történelem nélküli, statikus „létkrisztológiát” is jelenthet ez a szó, hiszen ezáltal Jézus személye már a dramatikus üdvtörténet legelején (eleve) ezzel lenne definiálva lenne. Vö. Son- Tae Kin : Christliche Denkform, Theozentrik oder anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1999,93-94.

⁶⁸ Vö. PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 191.

⁶⁹ Vö. Nikaiai hitvallás in: DENZINGER/HEINRICH, HÜHNERMANN/PETER (szerk.), *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs/Szent István Társulat, Bánytereny/Budapest, 2004, (Továbbiakban DH) 125-126; KRENSKI, Thomas: *Krisztus minden felől*, Hans Urs von Balthasar párbeszédei, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 83.

főleg János apostol krisztológiájának középpontja, hogy Jézus az Atyától jött. Neki isteni preegzisztenciája van. Őt úgy küldte az Atya, hogy Önmagát küldte. Ezért adtam e gondolatmenet címének, hogy mi csupán Jézus küldetésének árnyékában, ám majd alább látjuk, hogy mégis az ő fényében kell, hogy tegyük a dolgunkat.

Jézus ezért semmit sem tesz úgy, hogy az ne a Küldött- mivoltát jelölne. Erre számos jánosi rész utal.⁷⁰ Küldetéséből származó feladatai, *dolga* pedig a szinoptikusoknál több helyen olvasható.⁷¹

Balthasar jánosi küldetés– krisztológiáról beszél. Arról, hogy miként volt Jézus lényege küldetése. Jézus ugyanis „nemcsak mellesleg teszi az Atya akaratát, hanem aszerint él, azt teszi, mindvégig azt keresi, nem is tehet máshogy.”⁷² Ugyanitt nem csak arról van szó, hogy Jézusnak bizonyosan Küldött-tudata van, hanem hogy Jött-tudata van (*Gekommensein*)⁷³. Őt nem, mint egy másikat küldte a Valaki, nem csupán missziót teljesít, mint pl. a korábbi próféták, hanem ő *Istenből* jött, amit svájci teológusunk a processzió szóval világít meg.⁷⁴ Ez az a szó, ami által „tapinthatóvá válik”⁷⁵ számunkra az *igazi* Képmás igazi küldetésének és a mi küldetésünk közti különbséget (ti. Jézus preegzisztens létét), ám épp az igazi Küldött az, aki a mi küldetésünket igényli és adja, szavatolja és jóváhagyja, hiszen ő (mégiscsak) egy volt közülünk.

Jézus Küldött voltát már az angyal, fogantatása pillanatában Istentől hozott névadással jelezte (Lk 1,32). Emlékeztethet minket ez más névmegváltoztatásokra, amelyeket Jahve eszközölt ki prófétái, választottai számára.⁷⁶ Ám ebbe az identitás- kimondások sorába végérvényesen és mindent felülmúlóan beleszól az Atya hangja ott a Jordánnál Jézus alámerítésekor: „Te vagy az én szeretett fiam, benned telik kedvem”(Mk 1,11), és ezt a Tábor hegyén meg is ismétli.⁷⁷ Ebből is kiderül számunkra, hogy a Fiú egész személye, egész emberi természete öröktől fogva az isteni művet szolgálja. És mivel öröklétről beszélünk, személyének meghatározásakor nem csak létének evilági, időbeli részét kell szemügyre vennünk, hanem mint előfeltételt, a Szentháromságban való időtlen vagy idő feletti létét.

⁷⁰ Pl. Jn 3,17; 3,34; 13,16;

⁷¹ „Más városokban is hirdetnem kell az Isten Országát, hiszen ez a küldetésem”(Lk 4,43); „azért jöttem, hogy tüzet dobjak a Földre.”(Lk 12,49); „Az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse azt, ami elveszett.”(Lk 19,10); „Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon másoknak és odaadja az életét váltságul sokakért.”(Mt 20,28)

⁷² TD II/2,140.

⁷³ „Eljöttem az Atyától” (Jn 16,28)

⁷⁴ Vö. TD II/2,140.

⁷⁵ JAKAB Krisztina Franciska: *Az ember személylétének teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, Dissertatio ad Baccalaureatum, PPKE HTK, kézirat, 2007, 34.

⁷⁶ Pl. Ábrám-Ábrahám (Ter 17,5), Jákob- Izrael (Ter 32,28).

⁷⁷ Vö. TD II/2, 142.

Balthasar szívesen idézi ezzel kapcsolatban ismét a tamási missio-processio fogalompárt, amikor így ír: „A Fiú missziója (küldetése) az Atyától való örök processziójának (kijövetelének) ökonomiai (üdv történeti) alakja.”⁷⁸ Mit is jelent ez? Azt, hogy „Balthasar szerint a küldetés a Fiú örök személyvoltának modalitása. A küldetéstudat az éntudattal már az örökkévalóságban egybevág, és nem arról van szó, hogy a küldöttnek csak egy meghatározott történelmi szituációban vált tudatossá, ki is ő valójában.”⁷⁹

Így éppen a küldetés által tudjuk megvilágítani az istentudat és az emberi öntudat viszonyát. Emiatt drámai esemény az üdv történet. Dráma, mert az időben, az emberi történelemben történik; dráma, mert a történelemben maga a végtelen Isten cselekszi. A drámának pedig akkor leszek valódi szereplője, ha én is megcselekszem a magamét, amit az örök Tervező/Rendező belém álmodott. Vajon megtalálhatom én, a teremtetten a valódi szerepemet? Rálát-e mindenki a küldetésére? Van-e olyan szerep, ami végérvényesen csakis az enyém, vagy ez Krisztus kiváltsága volt? Balthasar szerint Krisztus küldetése mértékként és eredendő vonatkoztatási pontként áll előttünk.⁸⁰ Ő a főszereplő és minden további szereplő ösképe, akitől a szereplők a személyi identitásukat kapják.⁸¹ Jézus az archetípusa így minden személynek, hiszen egyedül nála valósul meg az, amit Balthasar így ír le: „Ott, ahol Isten egy szellemi szubjektumnak megmondja, kicsoda ő az Ő számára... amikor az ember Istentől hitelesített küldetést nyer, ott mondhatjuk ki egy szellemi szubjektumról, hogy ő személy”.⁸² És ez az Istentől való kimondás leghitelesebben, legmegragadhatóbban Jézus Krisztus Istentől kapott örök „definíciójában”⁸³ ismerszik meg: „Te vagy az én szeretett fiam” (Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22).

Bár a baseli teológus ismét rámutat Krisztus Istentől kapott „neve” (vö. küldetése) és a mi küldetésünk közötti alapvető különbségre: Krisztus küldetése és személye *a priori* szintézisben állnak egymással, míg mi, teremtetten szellemi személyek *aposteriori* módon kerülhetünk küldetésünkkel szintézisbe (bűnösségünk miatt valószínűleg ezt csak részben teljesítjük). De az Isten a szellemi szubjektumot éppen azért teremti, hogy személylétévé tevő küldetése megvalósuljon.⁸⁴ Vagyis a teremtésünk célja már elsődlegesen is az, hogy Isten által számunkra megálmodott küldetésünket megtegyük, istenivé váljunk. Küldetésünk nem egy

⁷⁸ TD II/2, 184.

⁷⁹ Son- Tae Kin : i. m. 99.

⁸⁰ Vö. TD II/2, 152.

⁸¹ Vö. TD II/2, 184.

⁸² TD II/2, 190.

⁸³ Uo.

⁸⁴ Vö. TD II/2, 190.

utólagosan ránk aggatott ruhadarab, amit bármikor kicserélhetünk másikra. Személyesen csak nekem szóló meghívás a krisztusi, örök életre.

3. 3. 2. Jézus küldetésének fényében

Balthasar teodrá mája– írja Steffen Lösel– azon alapszik, hogy az emberi lét leginkább tragédiaként érthető meg.⁸⁵

Homérosz óta a görög tragédiákban közvetlenül, explicit módon, az ószövetségben implicit módon, közvetetten kerül a fenti mondat kifejezésre. Balthasar számára az Újszövetség összefogja a görög és a héber gondolkodási módot. Ezért az üdvtörténetet Isten drámájaként értelmezi. Jézus Krisztus minden világtragédia örököse, a görögöké, a zsidóké, az úgymond hívőké, és a hitetleneké is.⁸⁶

Bár Eugen Biser véleménye szerint a küldetésnek kevésbé van teológiai karaktere, inkább hétköznapi értelme van, hiszen a Biblia a küldetés fogalmát már a prófétizmus korában kifejti, ezért– Biser szerint– nem jogos, hogy Balthasar a küldetés fogalmát Jézus Krisztus egyedülálló szerepéből származtatja, és vezeti be a Szent drámába.⁸⁷

Lösel ezután Biser kritikáját cáfolva, megindokolja, hogy a svájci teológus hogyan jut el a küldetés Krisztusi értelmétől az emberi személy– fogalomhoz.

„Balthasar hivatkozik Szent Ignác *Lelkigyakorlatok* (Exercitia spiritualia) c. művére, amelyben az individuum küldetésének fogalma, Isten által, az egyén személlyé válásában központi szerepet játszik. A *Lelkigyakorlatok* az egyént a saját életében az isteni akarat engedelmes elfogadásához indítja meg [...] hiszen csakis az Istennek való abszolút engedelmesség által tudjuk a hívást és az isteni küldetést megérteni és megfogadni és ezáltal tud az ember hivatása az egyházban és a világban megnyilvánulni. Így lesz az ember *homo ecclesiasticus*.”⁸⁸

Személlyé tevő hivatást – írja Lösel– az embernek az isteni kegyelem ajándékozza, ám a küldetést először is az embernek, önmagának kell elsajátítania, hogy személlyé váljon. A személlyé válásához az embernek szabad akaratával kell hozzájárulnia. A személyes elsajátítás képessége életünk folyamán fejlődik, ám mindig tökéletlen marad. Az isteni kegyelem és az emberi akarat együttműködése által az ember felemeltetik.⁸⁹

⁸⁵ LÖSEL, Steffen: Kreuzwege, ein ökumenische Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Schöningh, Paderborn-München, Wien, Zürich, 2001. 164.

⁸⁶ Vö. LÖSEL: i. m. 164.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ LÖSEL: i. m. 166.

⁸⁹ Vö. Uo.

A fentiek szerint a küldetéshez tudatosságra van szükség, ám ez felvetheti azt a problémát, hogy az az ember, akiben az isteni küldetés még nem tudatos vagy ahhoz csak részben járult hozzá, az még nem személy. Ám Lösel kijelenti, hogy az Istentől kapott személylét feltétel nélküli, amely független a képességeinktől, sőt az egyén akaratától is. A személyesség (*Personalität*) és ezzel a személyes lét (*Personwürde*) az Istentől ingyenesen adott: ajándék.⁹⁰

Azt kell mondanunk Lösellel, és Balthasarral együtt, hogy az ember az Isten által (ajándékként) adott küldetése által már eleve személynek lett alkotva (*zur Person*), ám a küldetés folyamatos szubjektív megvalósítása által lesz valódi személlyé (*als Person*).⁹¹

Steffen Lösel írásából optimizmus sugárzik. Dacolva a kritikákkal, elfogadja és helyénvalónak érzi a balthasari küldetés fogalmából kialakuló személyfogalmat. Ám, ha már a kritikai hangoknál tartunk, lássunk két olyan megközelítést, amely szintén egy-egy oldalról megvilágítja az emberi személyt, de a teológia számára mégsem kielégítő módon.

3. 3. 3. Szereplők és szerepek

Bár Balthasar is számot vet azokkal az empirikus körülményekkel valamint az interperszonális kapcsolatokkal is, amelyek az ember Én-jét alakítják, egyik szempontrendszer sem találja elegendőnek.

Az emberi én kialakulásához emberi tapasztalatok is szükségesek. Olyan történelemben ágyazott hatások ezek, amelyek valamennyire valóban meghatározzák valónkat. Tágabb és szűkebb környezetünk, egy családhoz egy néphez való tartozásunk, tehetségünk, génjeink, stb. Jézusnak is szüksége volt emberi megtapasztalásra ahhoz, hogy az Isten által öröktől rárótt küldetése tudássá érjen benne. Vagyis „az öröktől fogva jelenlevő küldetése emberi-történelmi közvetítéssel válik egyre inkább explicitté”.⁹² Legmeghatározóbb történelmi közvetítője Mária, akinek *külső* ráhatása (ti. Izrael hitének áthagyományozása) összhangban van azzal a *belső* küldetéstudattal, amelyet Jézusban a Szentlélek felülről világít meg.⁹³

A perszonalista filozófia eredményei akár meggyőző válaszok is lehetnének a „ki vagyok én?” kérdésre. Azt mondják ugyanis ki, hogy az ember én-jét egy másik te mondja ki. Piet Schoonenberg így ír erről: „Azáltal leszek én önmagam, ha kapcsolatba lépek nem Vele, hanem Veled. Akkor vagyok Én, ha ezt tudom mondani, hogy Mi. A személy (tehát) a

⁹⁰ Vö. Uo.

⁹¹ Uo.

⁹² JAKAB Krisztina: i. m. 41. és vö. TD II/2, 159-160.

⁹³ Vö. TD II/2, 161.

személyek közösségében létezik”.⁹⁴ Ha ez a gondolat valakinek a Szentháromságban levő szeretetközösséget juttatná eszébe, akár el is fogadhatja, le is képezheti az emberek közti szeretetkapcsolatokra.

Balthasar sem száll szembe radikálisan a perszonalizmussal, ám túllép az ember–ember közti dialóguson. Hiszen azt mondja, hogy ha az ember mindig másik ember által értelmezné önmagát, akkor az önmagunk megismerése sosem lenne objektív valóság, hiszen mindvégig szubjektív viszonyulások határoznák meg az ember Én–jét. Az én valódi *nevet*, aki igazán *én* vagyok, másvalaki nem tudja megmondani, legfeljebb azt, hogy számára ki vagyok én. De ez az emberek és az emberi kapcsolatok változékonysága miatt igencsak labilis lehet. A legszemélyesebb vallomást csakis Egyvalaki mondhatja ki számomra: aki valamiért akart engem, aki valamire szánt engem, aki valami miatt küldött engem. Isten szava hozzám szól, csakis nekem szól, így szubjektív, ám objektivitását Isten változhatatlansága, örökérvényűsége szavatolja. Jézus végső tudását sem nem önmagától, nem is a világtól, az embertársaktól szerezte, hanem– számunkra elgondolhatatlan módon– mindig az Atyával egynek tudta magát.⁹⁵ Az Atyától magával hozta azt az öröktől elhatározott, változhatatlan küldetést, ami/aki Ő maga volt. Bár ezt az isteni küldetést magával hozta, de ugyanúgy *időben* kellett neki ezt véghezvinnie, ahogy bármely más embernek a rábízott feladatát, aki nem akar az időben előreszaladni, hanem türelemmel, a nehézségeken átvergődve, meg-megbotolva, de újból felállva teszi a dolgát. „Balthasar olyan színészhez hasonlítja Jézust, aki a szerepet, amelyet első ízben játszik le, jelenetről-jelenetre, sorról-sorra, –„sugalmazás”– alapján sajátítja el [...] a megtestesüléssel nem sokadszorra kerül színre egy olyan tragédia, amely már régóta megvan az örökkévalóság archívumában.”⁹⁶ Jézus létezésével mutatja meg nekünk az ember eredendő küldetését, ti. azt, hogy életünkben mi is lépésről-lépésre, jelenetről-jelenetre tegyük a ránk bízott feladatot, és mindeközben figyeljünk a Lélek sugalmazására, Isten akaratára. Nem kell ezt külön feladatként megélnünk, nem erővel ránk aggatott küldetésről van szó. Az ember belső, folyton (kimondva, kimondatlanul) Isten– kereső nyugtalansága az, ami hajtja, űzi a Cél felé. „Óh bár adna a Gazda patakot/sodrának medret, biztos úton/vinni tenger felé”⁹⁷ – mondja Babits, saját életének nehézségeit élve. A mi életünk is egyszeri és megismételhetetlen dráma. Először és utoljára játszódik le a világ színpadán. Küldetésünket próbáljuk a Gazda segítségével biztos mederbe terelni, nehogy

⁹⁴ SCHOONENBERG, Piet: *Gott als Person/ als persönliches Wesen*, in: *Concilium*, 1977/3. 173.

⁹⁵ Vö. SZABÓ Ferenc: *Hans Urs von Balthasar*, Válogatás a teológus műveiből, Róma 1989, 41.

⁹⁶ A szöveg eredeti helye: H. U. v. BALTHASAR: *Theologie der Geschichte. Kerygma und Gegenwart*, Freiburg, 2004, 31., forrás: TÜCK: i. m. 45.

⁹⁷ BABITS Mihály: Jónás imája

meder hiányában olyanná váljon életünk, „mint a lelassult, megfáradt, szétterülő és elmocsarasodó folyóvíz: zavarossá válik, kellemetlen szagot áraszt, mindenféle kártékony élősködők telephelye lesz. Mederbe terelni az életünket, rátalálni a küldetésünkre azt jelenti, hogy tudjuk, mi dolgunk a világon és elvállaljuk a nekünk jutó feladatot. Ez a „Mit kell tennem?” kérdés azonban elválaszthatatlan a „Mi az értelme?” kérdéstől. Ahhoz, hogy rátaláljak a hivatásomra, hogy felismerjem a feladatom, tudnom kell, hogy mi az „egész” létezés értelme.”⁹⁸

De vajon mi történik a drámában, amikor valamely szereplő nem akarja a Rendező által ráért szerepe eljátszani, vagy ha szándékosan hagyja uszadékfaként félrelökni útjából azt, amit az Isten csak neki küld? Mit tehet Isten, ha elutasításba ütközik? Jól tudjuk, mi történt. Amikor Isten elérkezettnek látta az időt, Fiát küldte közénk, hogy minket helyettesítve, önmagát kiüresítve az Isten szolgálja (ebed Jahve vö. Iz 53) legyen. Ő hozza rendbe a zűrzavart, ami a színpadon keletkezett. Ő az, aki a világ folyását visszaterelgeti az eredeti mederbe [...] Jézus elvállalja helyettünk az emberlét összes baját, szenvedését, sőt még a halált is.

3. 4. Szerep lekettőzve? Jézus a helyünkbe lép- dráma a drámában

Mivelhogy Isten a drámajáték vezetője, elejétől kezességet vállal a játék sikeres kimeneteléért. Amikor a szereplők nem törődnek a Rendező által kiadott utasítással, azt gondolván, hogy ők jobban tudják... ekkor „kiesnek a szerepükből és irányt keresve botorkálnak a színpadon”.⁹⁹ Csakis az Isten vagy az ő hiteles képviselője mentheti meg a világot, a bajba jutott emberiséget. Isten az ember helyébe lép teljesen azonosulva vele. Sorsközösséget vállal velünk, átérzi kilátástalanságunkat, magára veszi bűneinket, ami miatt kiúttalanságban, istentelenségben szenvedünk.

Isten csakis úgy vállalhatott kezességet a világ üdvösségéért, hogy a teremtéskor számot vetett azzal a nagyon is reális lehetőséggel, hogy a Világosságot a sötétség nem fogadja be (vö. Jn 1,5). A Szentháromságban levő belső szeretet-aktus (a Fiú nemzése) mellett, balthasari szóhasználatnál élve afféle ráadás– ajándék¹⁰⁰ az Atya részéről a megtestesülés. Annak okán határozta el, hogy Fia dicsőségének különös ragyogást adjon. Az Atya csakis úgy akarhatta a

⁹⁸ PUSKÁS Attila: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, in: Vigília, 2010. június.

⁹⁹ KRENSKI: i. m. 89.

¹⁰⁰ PUSKÁS Attila: *A Szentháromság belső dicsősége és a Fiú kezessége, mint a teremtés motívuma- Hans Urs von Balthasar nyomán*, in: uő.: *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2010,209; a szöveg eredeti helye: TD/IV, 476.

világ teremtését, ha azt a Fiú elfogadta, hiszen a világ a Fiú okán van, azért hogy a második isteni személy emberré lehessen. A Fiú elfogadta ezt az ajándékot, és vállalta a vele járó kockázatot. „A Fiú megváltói szenvedésre is kész, előzetes kezessége nélkül a teremtés Isten számára nem lenne vállalható [...] a megváltó Fiúra való tekintettel akarja a világ teremtését az Atya”.¹⁰¹

Így olvashatjuk ezt a Kolosszei levélben: „Mindent általa és érte teremtetett.” (Kol 1,16). Tehát a világ forgatókönyvének valamelyik opciójában ott volt az, ami mintegy kétezer évvel ezelőtt valósággá vált: Isten emberré lett, hogy lássuk dicsőségét (vö. Jn 17,24) és hogy bajainkat orvosolja: „a mi betegségeinket viselte, és a mi fájdalmaink neheztedek rá.”(Iz 53.)

Azzal, hogy Isten kész a bűnös emberek helyét elfoglalni, tulajdonképpen még egy lehetőséget felkínál nekik, hogy foglalják el az eredendően nekik szánt helyet az Isten közelségében. „A szerepükből kiesett színészek az ő helyére kerülnek”.¹⁰² Jézus tehát nem csupán elszenvedi a kereszthalált, hanem cselekvőleg teszi. Azért teszi, hogy nekünk életünk legyen (vö. Jn 10, 10). Azt teszi, ami a dolga, ami kifejezi az Ő nevét, az Ő személyazonosságát. Ez az Ő önértelmezése, az Ő önvallomása hozzánk, ehhez a névhez viszonyítva vizsgáljuk immár mi is önmagunkat.

Jézus nevét az Isten angyala e rövid szentírási szakaszban háromszor is kimondja: „Gyermekeket fogansz, fiút szülsz, és *Jézusnak* fogod elnevezni. Nagy lesz ő és a *Magasságbeli Fiának* fogják hívni [...] A Szentlélek száll rád, s a Magasságbeli ereje borít be árnyékával, ezért a születendő Szentet is az *Isten Fiának* fogják hívni.” (Lk 1, 31-32; 35). Ám Jézus nem foglakozott a nevének dicsőségével, hiszen ahogy a Filippi levél Krisztus – himnusza írja, épp azáltal, hogy engedelmeskedett az Atyának egészen a kereszthalálig, olyan nevet kapott, amely minden más név fölött van (vö. Fil 2, 8-10).

Jézus megcselekszi a küldetését, ő megéli azt, amit a neve jelent. Elővetíti ezzel a méltó és dicsőséges végkifejletet, ami Isten eredendő szándéka volt: az ember istenivé váljon!

¹⁰¹ PUSKÁS: *A Szentháromság belső dicsősége*, i. m. 212.

¹⁰² Krenski: i. m. 90.

3. 5. Finálé

Biztos lehet-e Balthasar abban, hogy mindenki számára jó lesz a vég? Természetesen nem osztozik Origenésszel az apokatasztaszis– tanban, de a végsőig reméli mindenki üdvösségét. A pokol benne van a vég kimenetelét tekintve a lehetőségek között, Balthasar reménye nem terjed ki a kárhozat nem– léteire. Az egyházzal együtt állítja, hogy kárhozat létezik. Reménye (nem– tudása) az emberre vonatkozik. Optimizmusát egy sor olyan bibliai idézettel támasztja alá, amelyek arról tesznek bizonyosságot, hogy Krisztus mindenki megváltásáért halt kereszthalált, mindenkit magához akar vonzani, mindenki üdvösségét akarja. Persze nem feledkezik meg azokról a szövegekről sem, ahol fenyegetéseket olvashatunk a pusztító örök tűzről, a kilátásba helyezett örök büntetésről. Ezekről a szembehelyezkedő értelmű szentírási szakaszokról így ír: „Bármit mond az Újszövetség és a teológia a poklóról, állításaiknak csak egy értelme lehet: az embert arra indítani, hogy életét az örök elbukás reális lehetőségével szembenézve alakítsa.”¹⁰³

Reménykedésünk mindenki üdvösségében erőteljesebb kell legyen, mint félelmünk, mivel Isten szeretete nagyobb súlyú Isten büntető igazságánál. Ezt a reményt Balthasar a testvéri szeretet alapján terjeszti ki mindenkire, ugyanis több ízben arról ír, hogy a Mennyben levő lelkek örömét zavarná meg, ha valaki is Istentől távol a kárhozatban sínylődne. Balthasar minden ember üdvösségébe vetett reménye korántsem jelent könnyelműséget és a pokol létezésének tagadását.

A világdrama kimenetelét tehát nem ismerhetjük, de Balthasar a darab eddigi menetét figyelembe véve, a legvalószínűbbnek azt látja, hogy végül is Isten pokolra szállása által minden megátalkodott bűnösnél lehetséges volna egy olyan „leplezetlen (színről színre- [megjegyzés tőlem]) találkozás az isteni szeretettel Jézusban, amely áthangolja a bűnöst.”¹⁰⁴ Szerinte az Isten kegyelme nemcsak önmagunk (és ezáltal Isten) elfogadásának lehetőségét adja meg, hanem ehhez az elfogadáshoz hozzá való *kedvet* is elénk tárja.¹⁰⁵

Mivel zárul az isteni dráma? Végtelen optimizmussal, amely nem szünteti meg az ember szabadságát – amellyel akár Isten ellen is fordulhat– hanem Isten mindig nagyobb szeretetének valóságán alapszik. Nem minősíti „illúziónak a szabadságot [...] hiszen Isten nem

¹⁰³ BALTHASAR, Hans Urs von: *Rövid értekezés a poklóról*, in: uő: Mit szabad remélnünk? Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2006. 145.

¹⁰⁴ PUSKÁS ATTILA: *Az ember végső dolga Isten*, in: uő, Megismertük és hittük a szeretetet, Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 244.

¹⁰⁵ Vö. BALTHASAR: *Rövid értekezés*, i.m. 152.

tör teljhatalmával az Őt elutasító emberre”¹⁰⁶, hanem arról beszél, hogy „az önmagába záruló embert megnyitja egy másik lény elutasíthatatlan jelenléte”¹⁰⁷. Így az önmagával foglalkozó ember maga mellett meglát „egy még erőtlenebb alakot, aki megkérdőjelezi magányának abszolútságát.”¹⁰⁸

Hans Urs von Balthasar a XX. század egyik legnagyobb gondolkodója nem véletlenül használt színházi metaforát Isten és az ember közti történés leírásakor; nem csak azért, mert az ő művészetekre érzékeny lelkülete ezt diktálta neki. Az igazán mély transzcendens történéseket mind hétköznapi nyelvezettel, mind szigorú tudományos terminológiával nehéz leírni. A művészet nyelve alkalmasabb arra, hogy a kimondhatatlant kimondja. A művész olyannyira inspirált műve megalkotásakor, ahogyan az Isten szavára figyelő ember megfogalmazhatatlanul, néha csak érzi, mit mond neki az Isten. „A művész soha nem szabadabb, mint akkor, amikor már nem kell haboznia a szerepformálás különböző lehetőségei között, hanem mintegy „megszállja” a végre megmutatkozó valódi eszme, és ő eleget tesz parancsoló utasításának; és soha nem is viseli jobban magán legszemélyesebb kézjegyét az, amit létrehoz”.¹⁰⁹ Eszerint az ember soha nem szabadabb, mint akkor, amikor már nem latolgat, hanem mintegy Isten „megszállottjaként” tesz eleget a legfőbb isteni parancsnak, a szeretet inspirációinak.

¹⁰⁶ Tüök: i.m. 61.

¹⁰⁷ KRENSKI: i. m. 98. A szöveg eredeti helye: TD IV/286.

¹⁰⁸ TÜCK: i.m. 61.

¹⁰⁹ TD II/2, 181. Vö: Tüök, i. m. 61.

4. Találkozási pontok

4. 1. A teremtés és a kegyelem együttműködése az emberben

Egységet és különbözőséget is rejt e fogalmi kapcsolat: a teremtés rendje és a kegyelem rendje. Mivel Rahner és Balthasar is rámutat erre épp a személyfogalom kapcsán, ez az első találkozási pont kettejük antropológiájában. Először Karl Rahner véleményét mutatom be, amelyet Vorgrimler vetett papírra.

„A teremtés rendjét ható– okként kell elgondolnunk, mint az Isten kihatását a másakra mint olyanra. A kegyelem rendje, mint természetfeletti rend Isten önmagából való részesítése, önközlése. E kettő rend egysége Istenben van, aki maga a szeretet (*Deus caritas est*), aki önmagában végtelenség és egyszerűség (*Selbstgenügsamkeit*). Közölni, részesíteni tud, és szabadon önmagát akarja kimondani és ezért ható okként – mint Teremtő – létrehozza a másikat, a „címzettet”, és mindezt kegyelemből teszi. A teremtés lehetősége eleve úgy jelenik meg, mint az Isten önközlése.”¹¹⁰

Vorgrimler a rahneri idézetet így folytatja a teremtés és a kegyelem szétválaszthatatlanságáról:

„A kegyelem és az Isten megjelenésének egységéből kiindulva lehet és kell a kegyelmet Isten önközléseként megérteni. Ez az, amit az Írás és a hagyományos kegyelemteológia az „Isten bennlakása”– nak, „az isteni természetből való részesedés”– nek, vagy „teremtetlen kegyelem”– nek nevez. Isten szabadon határozta el, hogy önmagát kinyilatkoztatja, ezért a teremtés alapján, a világból megérthetjük Őt. Így lesz Isten önközlése a történelem alapja, végül is az önközlés teremtésben történő elfogadása végett van az Istennek történelme.”¹¹¹

Ezzel a logikával él Balthasar is, amikor a szellemi szubjektum és a drámai személy egymásnak való megfeleltetéséről beszél. Megkülönbözteti e két dolgot, de egymástól elválaszthatatlanként. Puskás Attila fordításában így olvashatjuk a Teodráma erre vonatkozó kijelentését: „Ha megvalósul a lényegileg egyedülálló és összehasonlíthatatlan Isten szabad önközlése az ember felé, akkor ebből egy másik dolog következik: mivel az Istentől az emberhez intézett szó mindig egyúttal részesítés Isten lényegében is, a szót befogadó individuum új minőséget nyer: az egyedülálló személyét”.¹¹²

¹¹⁰ VORGRIMLER, Herbert: *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus, Darmstadt, 2004, 169. A szöveg eredeti helye: Rahner, Karl: *Sämtliche Werke*, 17/2 (2002) 1282.

¹¹¹ Uo.

¹¹² PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 200. A szöveg eredeti helye: TD II/1, 368.

Sem Rahner, sem Balthasar nem választja el, sem lényegében, sem időben a teremtés – önközlést, a kegyelem – részesítéstől. Bár Isten önközlése Rahner számára feltételezi a befogadó ember *potentia oboedientialis*-át¹¹³, Balthasar pedig a *küldetés*ben Isten megszólítását teszi az első helyre, csupán módszerbeli differenciáról beszélhetünk, de a személy meghatározását e fogalmak segítségével definiálják mindketten. Azt, hogy miben áll kettejük vitája, a következőkben Hans Otmar Meuffels könyvére¹¹⁴ támaszkodva fejtem ki, aki Balthasarnak a rahneri antropológiára vonatkozó kritikáját írja le.

4. 2. A transzcendentalitás- kategorialitás fogalompár balthasari kritikája majd annak belesimulása a balthasari teológiai embertanba

A Karl Rahner teológiai gondolkodásában fellelhető transzcendentalitás– kategorialitás fogalmak Balthasarnak kezdettől fogva idegenek voltak és azok is maradtak, amely évtizedes vitában csapódott le.

Balthasar szerint Karl Rahner, gondolkodásában Maréchal-tól és de Lubac-tól is merít. Maréchal az abszolút pontról (Istenről) úgy gondolkodott, hogy az egész szellemet, ezen a ponton kell értelmezni. "Isten a tárgyiasító ismeret végső lehetőségi feltétele. Ha az emberi szellem természetes törekvése nem a feltétlen létre, azaz nem Istenre irányulna, nem lehetne tudomásunk önünktől különböző tárgyairól."¹¹⁵ De Lubac pedig a teremtésben nevez meg egy teológiai (és nem filozófiai), csakis az Isten által elrejtett végcélt: a *visio beatifica*-t, amely viszont az emberi természetben gyökerezik.¹¹⁶

Rahner így a szellemnek kettős dinamikáját különbözteti meg: a természetes szellemiséget, amely nyitott a természetfölötti létezésre (és ez már ajándékként adott) és a természetfölötti léttel rendelkező valódi szellemiséget, mint a lét középpontját. Ezt a látásmódot Balthasar nem tartja megengedhetőnek, mert eszerint a szellemi természetet csupán a kegyelem tartaná fenn.

Ez a fenti meghatározás szükséges ahhoz, hogy a Balthasar által leírt Rahner – kritikát jól értsük. Ezt Meuffels így foglalja össze:

¹¹³ Ez a kifejezés azt jelenti, hogy az emberben benne van az a lehetőség, hogy az Isten fölemelje a természetfölöttibe, illetve azt, hogy az ember nyitva áll az Isten önközlésének befogadására. Krisztus ennek a kegyelmi fölemelésnek ősmintája, hiszen az emberi természete személyes egységre lép a Logosszal.

Forrás: <http://lexikon.katolikus.hu/P/potentia%20oboedientialis.html> (letöltve: 2014. január 15.)

¹¹⁴ MEUFFELS, Hans Otmar: *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe*, eine Trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Echter, 1990. 64-67.

¹¹⁵ TURAY Alfréd: Istent kereső filozófusok/ Teodicea, itt: <http://vaciegyhazmegye.hu/letoltes/34.html> (letöltve 2014. február 08.)

¹¹⁶ Vö. MEUFFELS: i.m. 67.

Elsőként – írja – az a rahneri állítás, hogy a szellemi természet a kiindulópont, Balthasar számára több megoldatlan problémát is tartalmaz: Ha a természetfölötti transzcendencia (az, hogy az ember a természete okán már mindig is kegyelmi állapotban van) már kegyelmi tapasztalás, akkor ez máris a személyes Istennel való találkozás tapasztalata volna, ami így krisztusi- szentháromságos módon belénk volna „vésve”.

Balthasar második számú kritikáját Meuffels így írja: a transzcendentális kinyilatkoztatás vallásos– kategorialis megnyilvánulásainál nem elégedhetünk meg a rahneri logikával, mert ezeknél nem mindig Krisztusban meghatározható isteni kinyilatkoztatásról van szó. Balthasar számára az egyedüli kiindulópont a Fiúban megnyilvánuló Isteni Szó.

Harmadrészt– írja Meuffels– a kereszt, mint a krisztushit (és Balthasar teológiájának is) középpontja, transzcendentálisan nem érhető utol. Éppígy Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának eseményeit, mint kategorialis történéseket nem lehet transzcendentálisan igazolni- idézi a svájci teológust. Ebből kiindulva azt mondhatjuk, hogy a transzcendentális módszer nem tud egyidejűséget felmutatni a történeti Jézussal. Egyébként az Egyházzal kapcsolatban sem!

Végül Hans Urs von Balthasar azt sem tartja legitimnek, hogy vallásos igazságokat az értelem fényénél a humánusra redukáljuk le– írja Meuffels, de azt sem, hogy azt állítsuk, hogy a kereszténység a maga eredeztethetetlen egyedülállóságában az „anonim keresztények” számára transzcendentálisan adva lett volna.¹¹⁷

4. 2. 1. A Balthasar és Rahner közötti párhuzam

Az emberi személy lényegét, ahogy a 4.1-es alfejezetben láthattuk, Rahner és Balthasar hasonlóképp fejezi ki, így csupán abban kellene Balthasart meggyőzni, hogy Rahner fogalmait (transzcendencia– kategorialitás) próbálja meg a saját személyfogalmába valamiféleképp integrálni. Ám mivel ő ezt már nem teszi meg, a következőkben én teszek rá röviden kísérletet.

A fent ismertetett rahneri fogalompár, bár Balthasar számára nem fejezi ki kielégítő módon, amit ő az emberi személyről mondani akar, mégis a következőképpen lehetne őket közelíteni egymáshoz: Ha párhuzamba állítjuk a rahneri kategorialitás fogalommal a szellemi szubjektum balthasari fogalmát (Wesen), amely a teremtés okán adott, és a rahneri transzcendenciának megfeleltetem a drámai személlyé levés balthasari fogalmát (Werden)¹¹⁸, amely a kegyelem révén adott, arra az eredményre juthatunk el, amire dolgozatom hivatott:

¹¹⁷ Vö. MEUFFELS: i. m. 66-67.

¹¹⁸ Vö. TD II/2, 141.

rátalálunk Rahner és Balthasar egyik találkozási pontjára. Ilyen megvilágításban a történelembe beleteremtett ember, mint kategoriális valóság, olyan létező, akinek szellemisége van, aki Balthasar antropológiájában is tulajdonképpen azzal a képességgel bír, hogy az Istentől kapott küldetését meghallja. Bár Rahnernél a transzcendentalitás eleve mindenkinek adott tulajdonság, miközben a drámai személylévés Balthasar gondolkodásában az isteni kegyelem „hatása”, mindkettőjükénél hasonló dologra mutathatunk rá: az ember nyitott az Istenre, képes az Isten által kimondott hívást meghallani, vagyis az ember mindkettőjük számára olyan létező, aki Isten nélkül megmagyarázhatatlan.

Azért békíthetem ki ezen a ponton kettejüket, mert bár úgy tűnik, hogy a transzcendencia időben előrébbvaló, mint a kategorialitás, míg Balthasar által a teremtett szellemi szubjektumnak nevezett ember időben előrébbvaló lenne, mint a személy, ez nem így van. Ha ezek két időbeli szakaszt jelentenének, valóban fordított arányosság állna fenn a két gondolkodó antropológiai hozzáállásában. „Az embernek a teremtésből fakadó szellemi szubjektum mivolta és a kegyelemnek köszönhető személyi léte közötti különbség nem jelent semmi szétszakítottságot, sem időben egymás után megvalósuló mozzanatok [...] a kettő között nem kell, hogy időbeli távolságot feltételezzünk.”¹¹⁹ – írja Puskás. A Rahner által kimondott *potentia oboedientialis* a szellemi személy beteljesülésének képessége, amely szükségeszerűen (személylévő aktusként) *minden* emberben már a teremtés által benne van.

És ha már elérkeztünk a *minden* szóhoz, még egy találkozási pontra ráleltünk, mert ez valahogyan Balthasar és Rahner embertanát is jellemzi. Bár mindkettőről fentebb már említést tettem, itt most egy kicsit más megvilágításban térnek ki ezekre.

4. 3. Az univerzalizmus, mint a II. Vatikáni Zsinat szemléletmódja

Az egyetemességet, mint a II. Vatikáni Zsinat alaphangját a dolgozat elején bemutatam, most néhány mondattal rámutatnék, hogy ez miként van jelen mindkét teológusunk gondolkodásában.

Rahner egész teológiáját áthatja Isten egyetemes üdvözítő akaratának gondolata. Ezt antropológiájának kidolgozásakor azzal konkretizálja, hogy minden embert „anonim kereszténynek” nevez. Isten szeretete nem zár ki *senkit* ebből a közösségből.

A mindenki üdvösségében reménykedő Balthasar szintén az Isten mindenkire kiterjedő feltétlen szeretetére alapozza azt, hogy (remélhetőleg) Isten *senkit* sem hagy elveszni, vagyis

¹¹⁹ PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 201.

mindenki végül is valahogyan eljut az ő országába. Ő eszkatológiai távlatba mutat rá az egyetemességre.

A következő, utolsó fejezetben azt fogjuk látni, hogy a most bemutatott közös hang mégis hogyan vezet a gyakorlatban különböző, sőt szinte ellentétes beállítódású igehirdetéshez.

5. Rahner és Balthasar különböző teológiai gondolkodásának hatásai a pasztorális gyakorlatban

Dolgozatom végén arra a pasztorális jelenségre reflektálok, amelynek két különböző végpontját a két tárgyalt teológus képviseli. Arról van ugyanis szó, hogy míg némely lekipásztorok Krisztus egyetemes üdvözítő akaratából, és az emberiség családjának egyetemességéből kiindulva azt a rahneri gondolatot képviselik, amit ő anonim kereszténység terminussal fejezett ki, addig más papok ragaszkodnak ahhoz, amit Balthasar képvisel krisztológiai antropológiájában, aki Krisztus szerep-küldetés-személy viszonyának tisztázásával világítja meg az emberlét lényegét: a legigazibb, valódi emberi létmódnak tekinti a kereszténységet, s ezzel más létmódok fölé emeli.

A keresztény ember, igazi drámai személy, aki az egyetlen igaz úton jár, aki meghallotta a hívást, felismerte a küldetését, aki Jézus fényében él– véli Balthasar, ám azt is elismeri, hogy a kereszténység dinamikus valóság, és a nem– hívőknek és nem – keresztényeknek is megadatott a lehetőség, hogy ezt az „igazi” utat kövessék.

5. 1. Az anonim keresztények

Rahner ezzel a fogalommal azokat az embereket illeti, „akik egyrészt az Egyház vagy a keresztény egyházak társadalmi szervezetén kívül állnak, akiket a kifejezett keresztény üzenet nem ért el, legalább is nem úgy, hogy a kifejezett keresztényi mivolt hiánya Isten előtt súlyos személyes vétket jelentene; másrészt mégis pozitív, üdvösséges viszonyban állnak Istennel, tehát [...] a kegyelem állapotában élnek [...] „anonim kereszténynek” lehetne nevezni minden embert, aki Isten egyetemes üdvözítő akarata [...] miatt feltétlenül Isten felajánlott önközlése előtt áll [...] tehát minden ember egyúttal „anonim keresztény” is.”¹²⁰

Ebben a hangulatban, ezt a szellemiséget magukénak mondó papok talán az ökumené jegyében szinte elmoszák a különbséget keresztény és nem-keresztény között. Teszik ezt a legjobb szándékkal az egyetemesség jegyében.

¹²⁰ RAHNER, Karl: *Isten: rejtelem*, öt tanulmány, Egyházforum, Budapest, 1994. 68-69.

5. 2. Balthasar radikális katolikussága

Balthasar számára az a szó, hogy ökumenikus, azonos a katolikus-sal. Ezért igyekszik a „megkülönböztetett katolicitást” kidolgozni. Csak az értelmezhető katolikusként, aki a „birodalom minden stratégiai pontját bekebelezi” (idézi Newmann kardinálist). Balthasar katolikus gondolkodását jellemzi, hogy a másságról azt írja, hogy a „más”, mint katolikus lehetőség marad meg.¹²¹

Balthasar egyrészt „igent” mond az *anonim kereszténységre*, amikor így fogalmaz: „a kereszténységen kívül is nagy emberi példaképeket találunk.”¹²² Majd folytatja: *Anonim kereszténység*: nem, mert ez a bibliai eseményben kapott objektív isteni kinyilatkoztatás relativizálása lenne, és más vallások objektív útjait mint rendes vagy rendkívüli üdvösségutakat szentesítené...kereszténynek lenni annyi, mint megvallani Jézus Krisztus nevét.”¹²³

Ezt a megkülönböztető hangot talán egyre kevesebb pap üti meg, hiszen a zsinat óta ez a hangnem kirekesztőnek, vagy a „másokkal” szemben elutasítónak is tűnhet. Persze ebben is megvan az emberek iránti jóindulat, hiszen nem akar mást mondani sem Balthasar, sem pedig ezt a fajta gondolkodást követő papok, csak azt, hogy kereszténnyé válni jó dolog, és mindenki számára elérhető lehetőség.

¹²¹ LÖSEL, Steffen: *Kreuzwege, ein ökumenische Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn-München, Wien, Zürich, 2001, 12.

¹²² SZABÓ Ferenc: *Hans Urs von Balthasar*, i. m. 88.

¹²³ Uo.

6. Összefoglalás

Dolgozatomban arra tettem kísérletet, hogy két már nem élő teológus-titán embertanát összehasonlítsam egymással, majd felmutassak közös pontokat kettejük antropológiájában. Azért tűnhetett ez meddő vállalkozásnak, mert teológiai gondolkodásmódjuk olyannyira más, hogy a különbözőségeiket sokkal könnyebb lett volna egymással szembe állítani, majd valamelyik mellett letenni a voksomat.

Miután bemutattam az emberről elgondolt véleményeiket, már nem volt nehéz azon találkozási pontokra rámutatni, amelyeket mindketten magukénak vallottak.

Nem tettek ők sem egyebet, mint amit a II. Vatikáni zsinat is tett, és amit már Poncius Pilátus is megtett. Rámutattak Krisztusra, és azt mondták: „Ecce Homo!”¹²⁴

Ha valaki most megkérdezné Karl Rahnert vagy Hans Urs von Balthasart, hogy miféle teremtmény az ember, valószínűleg mindketten Krisztusra mutatva mondanák a választ: „Íme az ember”.

¹²⁴ Vö. Jn 19, 5.

Bibliográfia

- A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai, Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik I. (Prolegomena)*, Einsiedeln, 1973.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik II/1. (Der Mensch in Gott)*, Einsiedeln, 1976.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik II/2. (Die Personen in Christus)*, Einsiedeln, 1976.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Mit szabad remélnünk?* Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2006.
- BOKWA, Ignacy: *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie*, Frankfurt am Main [u.a.] , Lang, 1990.
- DENZINGER, Heinrich/ HÜNERMANN, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs/ Szent István Társulat, Bányaterenye/Budapest, 2004.
- ELŐD István: *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1983.
- GÁL Ferenc: *Dogmatika I-II*, Szent István Társulat, Budapest, 1990.
- HILBERATH, Bernd Jochen: *Karl Rahner, az ember- az Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006.
- HEGYI Márton: *Tűnődés az emberről és Isten akaratáról*, kézirat, é.n.
- JAKAB Krisztina Franciska: *Az ember személylétének teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, Dissertatio ad Baccalaureatum, PPKE HTK, kézirat, 2007.
- KRENSKI, Thomas: *Krisztus minden felől*, Hans Urs von Balthasar párbeszédei, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005.
- LÖSEL, Steffen: *Kreuzwege, ein ökumenische Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn-München, Wien, Zürich, 2001.
- LOSINGER, Anton: *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners St. Ottilien*, EOS-Verl. 1991.
- MEUFFELS, Hans Otmar: *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe, eine Trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Echter, 1990.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Katolikus dogmatika/ A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007.
- MUNTEANU, Daniel: *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftlich Relevanz einer ökumischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Ziziulus*, Neukirchener Verlag, 2010.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Mi az ember?*, Egyházforum, Budapest, 1998.

- PUSKÁS Attila: *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar: alternatíva a magyar teológia számára?* In: In memoriam Karl Rahner, Vigilia, Budapest, 2006.
- PUSKÁS Attila: *A teremtés teológiája*, Budapest, 2006.
- PUSKÁS Attila: *Az emberi személy fogalmának teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, in: In Memoriam Hans Urs von Balthasar, Vigilia Budapest, 2007.
- PUSKÁS Attila: *Megismertük és hittük a szeretetet, Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, Szent István Társulat, Budapest, 2012.
- PUSKÁS Attila: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, in: Vigilia, 2010. június.
- RAHNER, Karl: *Hit, szeretet, remény*, Egyházforum kiadó, 1991.
- RAHNER, Karl: *Az élet imádságai*, Szent István Társulat, Budapest, 1988.
- RAHNER, Karl: *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Budapest, 1983.
- RAHNER, Karl: *Az Ige hallgatója, Vallásfilozófiai alapvetés*, Gondolat, Budapest, 1991.
- RAHNER, Karl: *Isten: rejtelem, öt tanulmány*, Egyházforum, Budapest, 1994.
- RAHNER, Karl/ VORGRIMLER, Herbert: *Teológiai kishoztár*, Szent István Társulat, Budapest, 1980.
- Son- Tae Kin: *Christliche Denkform, Theozentrik oder antropocentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1999.
- SZABÓ Ferenc (szerk): *Mai írók és gondolkodók 3, Hans Urs von Balthasar, Válogatás a teológus műveiből*, Róma, 1989.
- SZABÓ Ferenc: *Karl Rahner*, Róma, 1981
- Szentírás, Szent István Társulat, Budapest, 2013.
- SCHOONENBERG, Piet: *Gott als Person/ als persönliches Wesen*, in: *Concilium*, 1977/3.
- SCHNEIDER, Theodor (szerk): *A dogmatika kézikönyve*, I, II., Vigilia Kiadó, Budapest, 1996.
- TÜCK, Jan- Heiner: *A szabadság szédítő mélysége. Az Isten és az ember közötti drámakísérlet öt felvonásban*, in: *In Memoriam Hans Urs von Balthasar*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2007.
- VORGRIMLER, Herbert: *Neuere Kritik des Theismus*, in *Concilium* 1977/3.
- VORGRIMLER, Herbert: *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus Verlag, 2004.
- WAGNER, Falk: *Selbstbestimmung und Person*, in *Concilium*, 1977/3.

<http://vaciegyhazmegye.hu>

<http://lexikon.katolikus.hu>