

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola  
Teológia, hittanár szakiránnyal MA

Szarvasné Vancsura Margit

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

Diplomadolgozat

Témavezető: Dr. Hegyi Márton

Pécs, 2014.

## Tartalomjegyzék

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| Tartalomjegyzék .....                                               | 2  |
| 1. <b>Bevezetés</b> .....                                           | 4  |
| 2. <b>Felépítés</b> .....                                           | 6  |
| 3. <b>A mai Egyház emberképe</b> .....                              | 7  |
| 3.1. <i>Az emberi személy méltósága a Gaudium et spes-ben</i> ..... | 7  |
| 3.1.1. <i>Isten képmására teremtetett ember</i> .....               | 8  |
| 3.1.2. <i>A bűn</i> .....                                           | 9  |
| 3.1.3. <i>A test–lélek ember</i> .....                              | 9  |
| 3.1.4. <i>Az értelem méltósága</i> .....                            | 10 |
| 3.1.5. <i>A lelkiismeret méltósága</i> .....                        | 10 |
| 3.1.6. <i>A szabadság értéke</i> .....                              | 10 |
| 3.1.7. <i>A halál misztériuma</i> .....                             | 11 |
| 3.1.8. <i>Az ateizmus</i> .....                                     | 11 |
| 3.1.9. <i>Krisztus az új ember</i> .....                            | 11 |
| 3.2. <i>Imago, similitudo</i> .....                                 | 12 |
| 4. <b>Rahner</b> .....                                              | 14 |
| 4.1. <i>Az üzenet meghallója</i> .....                              | 15 |
| 4.1.1. <i>Aki transzcendentalitással bír</i> .....                  | 16 |
| 4.1.2. <i>Akinek szabadsága van</i> .....                           | 18 |
| 4.1.3. <i>Akinek történelmisége van</i> .....                       | 18 |
| 4.1.4. <i>Aki transzcendens és történelmi lény egyszerre</i> .....  | 19 |
| 4.1.5. <i>Aki függő lény</i> .....                                  | 21 |
| 5. <b>Balthasar</b> .....                                           | 23 |
| 5.1. <i>Kezdetben</i> .....                                         | 24 |
| 5.2. <i>Alkossunk embert</i> .....                                  | 25 |
| 5.3. <i>A Mi képmásunkra</i> .....                                  | 27 |
| 5.3.1. <i>Jézus küldetésének árnyékában?</i> .....                  | 27 |
| 5.3.2. <i>Jézus küldetésének fényében</i> .....                     | 30 |
| 5.3.3. <i>Szereplők és szerepek</i> .....                           | 32 |

|                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 5.4. Szerepcsere? Jézus a helyünkbe lép– dráma a drámában .....                                                                                       | 34 |
| 5.5. <i>Finálé</i> .....                                                                                                                              | 36 |
| 6. Találkozási pontok .....                                                                                                                           | 39 |
| 6.1. <i>A teremtés (a természet) és a kegyelem együttműködése az emberben</i><br>.....                                                                | 39 |
| 6.2. <i>A transzcendentalitás –kategorialitás fogalompár balthasari kritikája<br/>majd annak belesimulása a balthasari teológiai embertanba</i> ..... | 41 |
| 6.3. <i>Az univerzalizmus, mint a II. Vatikáni Zsinat szemléletmódja</i> .....                                                                        | 44 |
| 7. Rahner és Balthasar különböző teológiai gondolkodásának hatásai a<br>pasztorális gyakorlatban.....                                                 | 45 |
| 7.1. <i>A mindenkihez szóló üzenet</i> .....                                                                                                          | 45 |
| 7.2. <i>Radikális katolikusság</i> .....                                                                                                              | 46 |
| 7.3. <i>Az ellentétes gondolkodás gyökerei az Egyház kezdetén</i> .....                                                                               | 47 |
| 8. Összefoglalás .....                                                                                                                                | 48 |
| Irodalomjegyzék .....                                                                                                                                 | 49 |

## 1. Bevezetés

Baj van a világgal! Baj van az emberrel! Nem ismeretlenek számunkra ezek a kijelentések sem hétköznapi, sem teológiai értelemben. A hétköznapi gondok–bajok mindenkit elérnek, legyenek ezek anyagi, egészségügyi, párkapcsolati, családi, munkahelyi nehézségek, ki–ki a maga lehetősége, tudása, ereje szerint tud vagy nem tud ezekkel megbirkózni. De jöhet olyan baj is az ember életében, amely az ember önbecsülését, önértékelését érinti vagyis amikor az ember önmagáról alkotott képét valaki megsérti, megkérdőjelezi, vagy lerombolja. Sokszor előfordul ebben az esetben, hogy az ember ilyenkor már önmagában sem bíz, s kilátástalanságában felteszi a kérdést: „Ki vagyok én?”

Baj van a világgal! Baj van az emberrel! Baj bizony –felel rá a teológus –, hiszen az ősbűn következményeként az ember istenképisége megromlott és emiatt fáradtsággal kell kenyerünket megszerezni, és fájdalommal kell gyermekeinket megszülni. Már az első emberpár is olyan volt, mint a mai ember: többet képzel magáról, mint ami valójában, vagyis elhitte, hogy Isten nélkül olyan lehet, mint az Isten. Baj volt már akkor is az emberrel, hiszen Istentől elfordulva akarta megvalósítani önmagát, ami az emberiség tragédiájához vezetett. Ám Isten is tudta, hogy ez baj, és nem hagyta bajban az embert. Eleinte „csak” tippeket adott arra, miként tudnánk ebből kikerülni, aztán testestől–lelkestől eljött a mi világunkba, hogy megváltson minket a végső bajtól, ti. attól, hogy végleg elfelejtsük azt, hogy mit is jelent az, hogy „képre és hasonlatosságára” teremtett minket. Megmutatta mit jelent az igazi Isten– képűség. Így Jézus óta ismét jó– képűek vagyunk, vagyis teológiai értelemben már *akkora* baj nincs a világgal és az emberrel, mint Ő előtte, de nem dughatjuk homokba a fejünket, hiszen keresztényként, krisztusiként is ebben a világban élünk, és látjuk, tapasztaljuk a fent említett bajokat.

A XIX. század végére jött el az az idő, hogy Egyházunk felemelje a szavát a világméretűnek számító problémák miatt, mint az emberek kizsákmányolása, a munkások rossz helyzete, munkások jogai stb. Először a *Rerum Novarum*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> XII. Leó, 1891.

kezdetű enciklika írt az emberiség emberibbé tételéről, amit aztán több hasonló pápai dekrétum követett. Ezek útján járt a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója is, amelyben a zsinati atyák papírra vetik a fenti gondolatokat, vagyis, hogy baj van. Felismerik az idők jeleit, megfogalmazzák a változásokat, s teszik mindezt nem a sajnálkozás vagy feddés szintjén, hanem elsősorban jóakarató, segítő szándékkal.

A világ bajai sokfélék, de orvoslásukat legjobb, ha Ádámnál és Évánál kezdjük. Vagyis kutassuk először is azt– javasolja a zsinati szöveg–, hogy miféle teremtmény az *ember*? Nem is kell sokat olvasnunk a szövegből ahhoz, hogy eljussunk a 22. ponthoz és ezt találjuk: „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán.” A társadalmi kérdésből antropológiai kérdést fogalmaztunk meg, ami krisztológiai kérdéssé válik. A legfőbb kérdés tehát az, hogy ki az ember, hogy akkora tisztességben van része, hogy Isten képét viseli magán? Ez a kérdés pedig szükségessé teszi azt is, hogy Krisztus személyével foglalkozzunk.

A világ baja és az ember baja is az ember okán van, de a megoldás is egy Ember okán van, aki példája és mintája minden embernek. Talán az az ember legnagyobb baja, hogy nem tudja, hogy kicsoda ő, mivégre teremtett, az Isten milyennek gondolta el őt, ezért ajánlja a zsinat gondolkodási alapul minden probléma megválaszolása előtt az ember *kibenlétének* megválaszolását.

Dolgozatomban a két teológust– Karl Rahnert és Hans Urs von Balthasart– nem ütköztetni kívánom egymással, bár aki valamennyire tájékozott szemléletükben, jogosan várná ezt el. Jól tudjuk ugyanis, hogy kettejük gondolkodási struktúrája, kiindulópontja egészen más, vagy ahogy Puskás Attila idézi Herbert Vorgrimlert: „Világok választják el Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar gondolkodásmódját és hívő beállítottságát”<sup>2</sup>. Úgy tűnik mégis mindketten megfogadják a zsinati „tanácsot”, és Krisztusra tekintettel vizsgálják az emberi személyt. Próbáljuk meg őket kibékíteni, hátha teológiai gondolkodásuk közös metszete közelebb visz annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy „ki vagyok én?”

---

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

## 2. Felépítés

Dolgozatomban, mielőtt bemutatnám két teológus–óriás antropológiáját, első lépésként az Egyház tanítása alapján felvázolom, mit takar az istenképiség, miben nyilvánul meg, és miben kellene megnyilvánulnia, mit mond a zsinat az emberi személy méltóságáról. Ezután Karl Rahner transzcendentális antropológiáját vázolom fel *A hit alapjai* –ból, majd Hans Urs von Balthasar *Theodramatik* című művének 2. része alapján mutatom be az általa feltárt, Krisztusban gyökerező személyfogalmat. Majd 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 szót ejtek arról is, hogy Rahner illetve Balthasar gondolkodása hogyan él tovább a mai egyházi pasztorális gyakorlatban, illetve, hogy hogyan volt jelen csírájában e nézetbeli különbözőség már az ősegyház idején.

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.

### 3. A mai Egyház emberképe

#### 3. 1. Az emberi személy méltósága a *Gaudium et spes*-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*” záradék jelentett a korábbi zsinati határozatokban, azzal ellentétes egyházi hozzáállással találkozhatunk itt. Ugyanis az egészhet 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 meghatározzák ugyanis a szolidaritás, az egyetemesség és a szolgálat alapelvei.

Már a legeleje a Krisztusban gyökerező *egységről* tanúsodik, amely aztán vissza-visszatér 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.”<sup>3</sup> De miért fontos ez a jelen dolgozat szempontjából? Azért, mert az emberi személy lényege immár az Egyház tanítása alapján a teremtettségében, a Krisztus-képességben 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 visszásságok, a világ egyensúlyzavarai, az emberekben feltörő ellentétes vágyak összezsengenek a dolgozat elején felsorolt bajokkal. Ambivalenciát mutatnak e a sorokban található gondolatok: „a mai világ egyszerre mutatkozik hatalmasnak és erőtlennek, képesnek a legjobbak vagy a legrosszabbak megtételére;

---

<sup>3</sup> *Gaudium et spes* (GS) 1. in: A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai, Szent István Társulat, Budapest, 2000.

egyformán nyitva van számára a szabadságra vagy a rabszolgaságra, a fejlődésre vagy a visszaesésre, a testvériségre vagy a gyűlölködésre vezető út.”<sup>4</sup> Esendő és bűnös, és gyakran nem azt teszi, amit akar.<sup>5</sup> „Ezért igazában (az ember) kérdéseinek tárgya – önmaga.”<sup>6</sup> Mikor tud az ember visszatérni önmagához? Ha beteljesíti hivatását,<sup>7</sup> ezt pedig 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.”<sup>8</sup>

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

### 3. 1. 1. Isten képmására teremtett ember

A Szentírás legelején olvasható kifejezés ez. „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” (Ter 1,26) <sup>9</sup>. Az Ő képére és hasonlatosságára lettünk megalkotva. E két fogalom megkülönböztetett értelmével lentebb fogok foglalkozni, ám ami e fogalom fényében megvilágosodik itt előttünk, az a Jó Isten hasonlóságára *jónak* teremtett ember felfoghatatlan méltósága. Hiszen így „minket tett úrrá minden más teremtmény fölött”. Ennek a képmási létnek az Isten szentháromságos szeretetközösségén

---

<sup>4</sup> GS 9.

<sup>5</sup> Vö. GS 10.

<sup>6</sup> GS 9.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> GS 10.

<sup>9</sup> Szentírás, Szent István Társulat, Budapest, 2013.

alapuló „hozadéka” a társas lét, miként ez Rahner és Balthasar antropológiájában is megmutatkozik majd a lenti sorokban.

### 3. 1. 2. *A bűn*

A bűn valóságát kell vallanunk, amióta az ember visszaélt a szabadságával és Isten ellen fordult. „Drámai küzdelemben”<sup>10</sup> 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.

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

### 3. 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.<sup>11</sup>

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”<sup>12</sup>, Rahner szavával élve előrenyúl a létbe és rásejt az Istenre. A balthasari személyfogalomnak is részét képezi a testben való ember átszellemesült többlete.

---

<sup>10</sup> GS 13.

<sup>11</sup> Vö. GS 14.

<sup>12</sup> GS 14.

### *3. 1. 4. Az értelem méltósága*

Az ember „értelme révén meghaladja az anyagi világot.”<sup>13</sup> Az anyagi világot kutatja, ezáltal a mélyebb igazságokat keresi, gazdagodik szelleme. „A láthatókon keresztül eljut a láthatatlanokhoz.”<sup>14</sup> 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.

### *3. 1. 5. A lelkiismeret méltósága*

Az, hogy van olyan törvény, amely az ember szívébe van írva, evidens volt a mindenkori embernek. Ez az a hely<sup>15</sup>– 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.

### *3. 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.”<sup>16</sup> 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.

---

<sup>13</sup> GS 15.

<sup>14</sup> GS 15.

<sup>15</sup> Vö. GS 16.

<sup>16</sup> GS 17.

### *3. 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.

### *3. 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 ő 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”<sup>17</sup> és ebben rejlik az Egyház krisztusképüése.

Az általam vizsgált két teológus közül Rahnerhez áll közelebb ez a gondolat. Az őáltala kreált „anonim keresztények”<sup>18</sup> fogalma éppen azt takarja, hogy a Krisztusban nem-hívő 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.

### *3. 1. 9. Krisztus az új ember*

Az előző alfejezetek *egységre* és *egyetemességre* utaló mondanivalóját mintegy záróakkordként összefoglalja ez a mondat: „Mindez nemcsak a Krisztus–

---

<sup>17</sup> GS 21.

<sup>18</sup> Ezt a fogalmat a 7.1. fejezetben tárgyalom részletesebben.

hívókra érvényes, hanem minden jóakarató emberre is, kiknek szívében láthatatlanul munkálkodik a kegyelem.”<sup>19</sup> 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.”<sup>20</sup> 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.”<sup>21</sup> 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.

### 3. 2. *Imago, similitudo*

Ugyan a Septuagintában már megtalálható e két fogalom görög megfelelői (eikon / homoima), 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.”<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> GS 22.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik* II/2 (die Personen in Christus), Johannes Verlag Einsiedeln, 1978, 191.(Továbbiakban TD II/2.)

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 mivel bennünk van az *imago*, ami miatt még minidig képesek vagyunk *similitudo*-vá válni, így van remény, hogy egyre inkább 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 az ember számára elérhetővé teszi 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).

#### 4. Rahner

Karl Rahner teológiájának összefoglalása *A hit alapjai* című könyve, amelynek a magyar fordítása 1982-re készült el. Rahner neve összefonódott a transzcendentális (alulról kiinduló) teológia fogalmával. Teológiájában az ismeretelméletben megismert, *kanti* transzcendentális filozófia alapjait találhatjuk meg. Immanuel Kant 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”,<sup>23</sup> mint ahogy a megismerésben is túllendülünk az egyedi tárgy ismeretén.) Puskás Attila így írja le: „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.”<sup>24</sup>

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.”<sup>25</sup>

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.

---

<sup>23</sup> RAHNER, Karl: *Az Ige hallgatója*, vallásfilozófiai alapvetés, Gondolat, Budapest, 1991, 69. (Továbbiakban IH)

<sup>24</sup> PUSKÁS: *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar?* i. m. 217.

<sup>25</sup> BOKVA, Ignacy: *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie*, Frankfurt am Main [u.a.], Lang, 1990. 48.

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.<sup>26</sup> Tömören úgy lehetne összefoglalni, hogy nála a teológia tulajdonképpen antropológia.<sup>27</sup> 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 szólnak.”<sup>28</sup> Karl Rahner tehát antropológiájával megokolja az ember méltóságát, rámutat arra, hogy az ember „valóban a Végtelenre utalt”.<sup>29</sup>

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 van,<sup>30</sup> amely miatt, vagy amely segítségével a történelemben valaha élt minden ember rá van irányulva az Isten titkára.

#### **4. 1. Az üzenet meghallója**

Az ember személyvolta 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

---

<sup>26</sup> Vö. SZABÓ Ferenc: *Karl Rahner*, Róma, 1981, 31–32.

<sup>27</sup> MUNTEANU, Daniel: *Was ist der Mensch?* Grundzüge und gesellschaftlich Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas, Neukirchener Verlag, 2010. 12.

<sup>28</sup> HILBERATH, Bernd Jochen: *Karl Rahner, az ember– az Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006. 32.

<sup>29</sup> PUSKÁS : *Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar?* i.m. 236.

<sup>30</sup> Uo.

kinyilatkoztatás lehetőségi feltétele olyan értelemben, hogy egyedül ő képes befogadni nem csak az önmagán kívüli, nem objektiválható, 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 objektiválható 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 nemtárgyi valóságból származó tapasztalathoz, amit transzcendens tapasztalatnak nevezünk. Hogyan? Úgy, hogy amikor az ember „elemezgeti” önmagát, egyre inkább kérdésessé válik önmaga számára, az „emberi értelem előrenyúl a létbe”<sup>31</sup> 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 szubjektumként felfogni.<sup>32</sup> „Szubjektum voltunk tapasztalása transzcendentális tapasztalat.”<sup>33</sup> 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.

#### 4. 1. 1. Aki transzcendentalitással bír

Rahner transzcendentális létezés (Wesen) fogalma Losinger szerint úgy értendő, hogy az embereknek *alkatilag* adott teológiai meghatározását az isteni

---

<sup>31</sup> IH 69.

<sup>32</sup> Vö. RAHNER, Karl, *A hit alapjai*, Bevezetés a kereszténység fogalmába, Agapé, 1998, (*Grundkurs des Glaubens*, 1976.) 34–39. (Továbbiakban: HA)

<sup>33</sup> HA, 39.

kinyilatkoztatás kezdőpontjaként, vagyis az emberi létezés megváltoztathatatlan magjaként kell szemlélni, ami őt szükségszerűen és kikerülhetetlenül az isteni szentségből való részesedéshez juttatja.<sup>34</sup> De ha így áll a dolog, mégiscsak meg kell magyarázni az ateizmust!

Az ateizmus létét, mármint azt, hogy az ember miért tér ki a transzcendencia tapasztalata elől, Rahner háromféle módon magyarázza. Először is egyesek szerint naivul nem is törik Isten létén 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,<sup>35</sup> amire a transzcendencia 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 transzcendentalitását<sup>36</sup> kimutatva azt az Istentől kapott mindent felülmúló ígéretet tartalmazza, amelyet a bűn sem képes eltörölni, amely istenivé teszi az embert már eredetében. Rahner azzal, hogy megmagyarázza az ateizmus okait, teszi egyetemessé, minden ember számára elérhetővé, a transzcendencia 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 szabadságból származik, illetve azzal szorosan

---

<sup>34</sup> LOSINGER, Anton: *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1991, 28.

<sup>35</sup> Vö. HA 40.

<sup>36</sup> „A transzcendentalitás egy meghatározott gondolkodási módot jelöl, főként pedig azt a lehetőségét feltételezt, amely ezzel a módszerrel feltárható. Rahner konkrétan az Abszolútum megtapasztalása lehetőségének feltételét kutatja, Isten megtapasztalásának lehetőségét feltételét.” HILBERATH, i.m. 62.

összefügg, hiszen mindkét fogalom a személy alapvető sajátossága és nem csupán tulajdonsága.

#### 4. 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.”<sup>37</sup> 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 eredeztetett szabadság, mint a világban megtestesült szabadság jelenik meg konkrét formát öltve. Ez az a szabadság, amellyel az ember reflektálhat az eredeti szabadság objektivációira.<sup>38</sup>

#### 4. 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, 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,

---

<sup>37</sup> HA, 45.

<sup>38</sup> HA, 44.

hogy még az üdvösséget is a történelem felől értelmezhető valóságként szemlélhetjük, hiszen a történelmiség is a szellemi és szabad szubjektum belső alkotóeleme, így a történelem sem maradhat ki az üdvösség kérdésből.<sup>39</sup> A transzcendentalitás és a kategorialitás Rahner gondolkodásában annyira közel kerül egymáshoz, hogy a hús-vér ember számára kézzelfoghatóvá, tapinthatóvá teszi a Szellemit. 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.<sup>40</sup> 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.

#### *4. 1. 4. Aki transzcendens és történelmi lény egyszerre*

Rahner egy korábbi könyvében *Az Ige hallgatója*-ban (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 nem olyan kijelentés, amelyet az ember szellemiségéhez amolyan kiegészítésként illesztünk, hanem annak belső definíciója.”<sup>41</sup> A materia az időbeli és térbeli létezés alapja. Az ember is térbeli és időbeli lény, de e téridőbeliség belső, antropológiai tulajdonsága és nem

---

<sup>39</sup> HA, 47.

<sup>40</sup> LUKÁCS László, *Biográfia és doxográfia, Karl Rahner misztagógikus teológiája*, in: In Memoriam Karl Rahner, Vigilia, Budapest, 2006, 203. Idézi: RAHNER, Karl, *Erfahrung des Geistes*, Herder, 1977, 38.

<sup>41</sup> IH, 140.

csak „amúgy mellékesen találja magát cselekvése közben valamiféle téridői színpadon.”<sup>42</sup> 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”<sup>43</sup> 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.”<sup>44</sup> Mivel az érzékiség képessége is a szellemiségből fakad, vagyis a szellem egyik képessége; az anyagi létezők, a materia téridőbeli megismerése folytán önmagukhoz jutnak el, ezáltal nyílik meg a lét és maga az Isten. Az általunk megismert világ tőlünk elkülönítve jelenik meg. Ezt 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.”<sup>45</sup> 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.”<sup>46</sup> 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,

---

<sup>42</sup> IH, 144.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> IH, 152.

<sup>45</sup> IH, 156.

<sup>46</sup> IH, 157.

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 engedelmesen várakoznia.”<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

#### *4. 1. 5. Aki függő lény*

Bár azt láttuk, hogy kategoriális, történelmi közeg a transzcendencia megvalósulásának helye, mégis tudjuk, hogy épp a világ végessége,

---

<sup>47</sup> IH, 167.

<sup>48</sup> Vö. IH, 173.

<sup>49</sup> Vö. HILBERATH: i. m. 34.o

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. Végeességünk, függőségünk alázatra int a Végtelen előtt.

## 5. Balthasar

A magyar gyökerekkel is rendelkező<sup>50</sup> 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 átölelni akaró 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 „bajok” 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.”<sup>51</sup> 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

---

<sup>50</sup> Vö. KRENSKI, Thomas: *Krisztus minden felől*, Hans Urs von Balthasar párbeszédei, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 9.

<sup>51</sup> TÜCK, Jan– Heiner: *A szabadság szédítő mélysége. Az Isten és az ember közötti dráma– kísérlet öt felvonásban*, in: *In Memoriam Hans Urs von Balthasar*, Vigília Kiadó, Budapest, 2007, 31.

a mértékben alakul ki a személyes identitása, ahogyan vállalja azt a szerepet, amelyet Isten (a Rendező) szánt neki.”<sup>52</sup>

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”<sup>53</sup> 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 Istenember képmása. Az öt felvonásos darabban az első és az ötödik, valamint a második és a negyedik valamiféleképp megfelelnek egymásnak.<sup>54</sup> A kezdeti isteni ősdráma, ami *csak– Isten*, a dráma végén visszatér az *Istenbe*, végül „Isten lesz mindenben minden” (1Kor 15,28).

### **5. 1. Kezdetben**

A Teremtés könyvének és a János–prológus 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

---

<sup>52</sup> Vö. TÜCK: im. 34.

<sup>53</sup> Vö. TÜCK: im. 35.

<sup>54</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik I.* (Prolegomena), Johannes Verlag Einsiedel, 1973. 149. (Továbbiakban TD I).

*valami.*”<sup>55</sup> 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 az ajánlat az Atyának sem kerülhetett kevesebbe, mint amit a Lélek segítségével a Fiú véghezvitt”<sup>56</sup>. 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.<sup>57</sup> Balthasar teremtésteológiájában benne foglaltatik 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 történetben már benne van a színpad és a darab struktúrájának felvázolása.”<sup>58</sup> De mielőtt belevágnánk a krisztusi „kalandba”, nézzük meg miről szól az isteni dráma második felvonása.

## **5. 2. Alkossunk embert**

Bár Isten az, aki kiosztja a szerepeket és hivatalba helyezi a színészeket,<sup>59</sup> Ő maga rejtekben marad, hogy a szereplők szabadok maradjanak a szerepük eljátszásának *hogyanjában*. Isten nem dróton rángatja bábuit, 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

---

<sup>55</sup> TD II/1, 173.

<sup>56</sup> TD II/2, 172.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> TD I, 149.

<sup>59</sup> Uo.

szellemi természet.”<sup>60</sup> Balthasar hosszú oldalakon keresztül ír arról, hogy az isteni végtelen szabadság és a teremtettt véges 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 véges szabadság az abszolút végtelen isteni szabadság ajándékaként létezik; szabadsága és teremtettt 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 véges 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.<sup>61</sup> Jézus ennek az igazi példája: Ő is Istennel szemközt állva saját emberi szabadsága révén mondta ki az Atyának az igent. Emberként is többször meg kellett ugyanis újítania 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.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Puskás Attila: *Az emberi személy fogalmának teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, in: In Memoriam Hans Urs von Balthasar, Vigília, Budapest, 2007, 189.

<sup>61</sup> Vö. TD II/1, 233.

<sup>62</sup> Balthasarnak vitathatatlan erénye van e fogalom (Sendung) bevezetésénél: Egyedül ez képes Jézus (istenti) 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 definiálva lenne. Vö. Son– Tae Kin : *Christliche Denkform*,

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 dolga. Az ember én– je és szerepe között drámai különbség feszül. Feladatként áll előttünk így ezek egymáshoz való közelítése.<sup>63</sup> Jézusban – csakis Őbenne – összeér e 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.

### 5. 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 [...] <sup>64</sup>

#### 5. 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 főleg János apostol krisztológiájának

---

*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.

<sup>63</sup> Vö. PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 191.

<sup>64</sup> Vö. Nikaiai hitvallás in: DENZINGER, Heinrich, HÜHNERMANN, Peter (szerk.), *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs/Szent István Társulat, Bányaterenyé/Budapest, 2004, (Továbbiakban DH) 125–126, idézi: KRENSKI, Thomas: *Krisztus minden felől*, Hans Urs von Balthasar párbeszédei, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 83.

középpontja, hogy Jézus az Atyától jött. Neki – minden más emberrel ellentétben– 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.<sup>65</sup> Küldetéséből származó feladatai, a *dolga* pedig a szinoptikusoknál több helyen olvasható.<sup>66</sup>

Balthasar jánosi küldetés– krisztológiáról beszél. Arról, hogy miként volt Jézus lényege küldetése. Jézus ugyanis „nemcsak melleleg teszi az Atya akaratát, hanem aszerint él, azt teszi, mindvégig azt keresi, nem is tehet máshogy.”<sup>67</sup> Ugyanitt nem csak arról van szó, hogy Jézusnak bizonyosan Küldött–tudata van, hanem hogy Jött–tudata van (Gekommensein)<sup>68</sup>. 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.<sup>69</sup> Ez az a szó, ami által „tapinthatóvá válik”<sup>70</sup> számunkra az *igazi* Képmás igazi küldetése és a mi küldetésünk közti különbség (ti. Jézus preegzisztens léte okán), 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.<sup>71</sup> Ám ebbe az identitás– kimondások sorába végérvényesen és mindent felülmúlóan beleszól az Atya hangja ott a Jordánnál Jézus

---

<sup>65</sup> Pl. Jn 3,17; 3,34; 13,16;

<sup>66</sup> „Más városokban is hirdetem 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)

<sup>67</sup> TD II/2,140.

<sup>68</sup> „Eljöttem az Atyától” (Jn 16,28)

<sup>69</sup> Vö. TD II/2,140.

<sup>70</sup> JAKAB Krisztina Franciska: *Az ember személylétének teológiai megközelítése Hans Urs von Balthasarnál*, Dissertatio ad Baccalaureatum, PPKE HTK, kézirat, 2007, 34.

<sup>71</sup> Pl. Ábrám–Ábrahám (Ter 17,5), Jákob–Izrael (Ter 32,28).

alámerítések: „Te vagy az én szeretett fiam, benned telik kedvem”(Mk 1,11), és ezt a Tábor hegyén meg is ismétli.<sup>72</sup> 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. 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.”<sup>73</sup> Mit is jelent ez? Azt, hogy „Balthasar szerint a küldetés a Fiú örök személyvoltának *modalitása*. A küldetéstudat az éntudattal már az örökkévalóságban egybevágh, és nem arról van szó, hogy a Küldöttnek csak egy meghatározott történelmi szituációban válik tudatossá, ki is ő valójában.”<sup>74</sup>

Így éppen a küldetés által tudjuk megvilágítani a Krisztusban levő 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 én valódi szereplője, ha én is megcselekszem a magamét, amit az örök Tervező/Rendező belém álmodott. Vajon megtalálhatom én, a teremtetten ember 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.<sup>75</sup> Ő a főszereplő és minden további szereplő ősképe, akitől a szereplők a személyi identitásukat kapják.<sup>76</sup> Jézus az archetípusa így minden személynek, hiszen egyedül nála valósul meg tökéletes mértékben 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”.<sup>77</sup> És ez

---

<sup>72</sup> Vö. TD II/2, 142.

<sup>73</sup> TD II/2, 184.

<sup>74</sup> Son–Tae Kin : i. m. 99.

<sup>75</sup> Vö. TD II/2, 152.

<sup>76</sup> Vö. TD II/2, 184.

<sup>77</sup> TD II/2, 190.

az Istentől való kimondás leghitelesebben, legmegragadhatóbban Jézus Krisztus Istentől kapott örök „definíciójában”<sup>78</sup> 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, teremtettszellemi személyek *aposteriori* módon kerülhetünk küldetésünkkel szintézisbe (bűnösségünk miatt valószínűleg ezt csak részben teljesítjük). De az Isten a szellemi szubjektumot éppen azért teremti, hogy személylé tévő küldetése megvalósuljon.<sup>79</sup> Vagyis a teremtésünk *célja* már elsődlegesen is az, hogy Isten által számunkra adott küldetésünket megtegyük, így istenivé váljunk. Küldetésünk nem egy utólagosan ránk aggatott ruhadarab, amit bármikor kicserélhetünk másikkra. Személyesen csak nekem szóló meghívás a krisztusi, örök életre.

### 5. 3. 2. Jézus küldetésének fényében

Balthasar teodrá mája– írja Steffen Lösel– „azon alapszik, hogy az emberi lét leginkább tragédiaként érthető meg [...] Az ő írásából kiolvashatjuk az embernek Krisztus fényében értendő küldetését és annak Krisztus miatti legitimációját, vagyis már eredendő meglétét, és megvalósíthatóságát.”<sup>80</sup>

Homérosz óta a görög tragédiákban közvetlenül, explicit módon, az ószövegségben implicit módon kerül a fenti mondat kifejezésre (ti. az emberi lét tragédiaként való értelmezése). Balthasar számára az Újszövegség összefogja a görög és a héber gondolkodási módot. Ezért lehet az üdvtörténetet Isten drámájaként értelmezni. Jézus Krisztus minden világtragédia örököse, a görögöké, a zsidóké, az úgynevezett hívőké, és a hitetleneké is– írja Lösel.<sup>81</sup>

Bár Eugen Biser véleménye szerint a küldetésnek kevésbé van teológiai karaktere, inkább hétköznapi értelme van, hiszen a Biblia a küldetés fogalmát

---

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> Vö. TD II/2, 190.

<sup>80</sup> LÖSEL, Steffen: *Kreuzwege, ein ökumenische Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn–München, Wien, Zürich, 2001. 164–166.

<sup>81</sup> Vö. LÖSEL: i. m. 164.

már a prófétizmus korában kifejti, ezért– Biser szerint– nem „jogos” az, hogy Balthasar a küldetés fogalmát Jézus Krisztus egyedülálló szerepéből származtatja, és vezeti be a Szent drámába.<sup>82</sup>

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

Így ír: „Balthasar hivatkozik Szent Ignác *Lelkigyakorlatok (Exercitia spiritualia)* c. művére, amelyben az individuum Isten általi küldetésének az egyén személyé válásában központi szerepe van. A *Lelkigyakorlatok* – írja Lösel– 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*.”<sup>83</sup>

Személyé tevő hivatást – írja Lösel– az embernek az isteni kegyelem ajándékozza, ám a küldetést az embernek el kell fogadnia, hogy személyé váljon. A személyé válásához az embernek szabad akaratával kell hozzájárulnia. Az isteni kegyelem és az emberi akarat együttműködése által fog az ember felemeltetni.<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup>

Azt kell mondanunk Lösellel, és Balthasarral együtt, hogy az ember az Isten által (ajándékként) adott, feltétel nélküli küldetés által már eleve személynek lett alkotva (*zur Person*), ám e küldetés folyamatos szubjektív megvalósítása által lesz valódi személyé (*als Person*).<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> LÖSEL: i. m. 166.

<sup>84</sup> Vö. Uo.

<sup>85</sup> Vö. Uo.

<sup>86</sup> Uo.

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.

### 5. 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 történelembe 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”.<sup>87</sup> Legmeghatározóbb történelmi közvetítője Mária, akinek *külső* ráhatása (ti. Izrael hitének áthagyományozása) összhangban van azzal a *belső* küldetéstudattal, amelyet Jézusban a Szentlélek felülről világít meg.<sup>88</sup>

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 személyek közösségében létezik.”<sup>89</sup> Ha ez a gondolat valakinek a Szentháromságban levő szeretetközösséget juttatná eszébe, akár el is fogadhatja, le is képezheti az emberek közti szeretetkapcsolatokra.

<sup>87</sup> JAKAB Krisztina: i. m. 41. idézi: TD II/2, 159–160.

<sup>88</sup> Vö. TD II/2, 161.

<sup>89</sup> SCHOONENBERG, Piet: *Gott als Person/ als persönliches Wesen*, in: *Concilium*, 1977/3. 173.

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 *nevemet*, 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.<sup>90</sup> 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.”<sup>91</sup> 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 patakom/sodrának medret,

---

<sup>90</sup> Vö. SZABÓ Ferenc, *Hans Urs von Balthasar*, Válogatás a teológus műveiből, Róma 1989, 41.

<sup>91</sup> TÜCK, i. m. 45. idézi: BALTHASAR, Hans Urs von: *Theologie der Geschichte. Kerygma und Gegenwart*, Freiburg, 2004, 31.

biztos úton/vinni tenger felé”<sup>92</sup>– 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 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.”<sup>93</sup>

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 érkezettnek látta az időt, Fiát küldte közénk, hogy minket helyettesítve, önmagát kiüresítve az Isten szolgája (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 vállalja el helyettünk az emberlét összes baját, szenvedését, sőt még a halált is.

#### **5. 4. Szerepcsere? 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”.<sup>94</sup> Csakis az Isten vagy az ő hiteles képviselője mentheti meg a világot, a bajba jutott emberiséget (vö. a dolgozat bevezető fejezetével). Isten az ember helyébe lép teljesen

---

<sup>92</sup> BABITS Mihály: Jónás imája

<sup>93</sup> PUSKÁS Attila: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, in: Vigilia, 2010. június. Itt: <http://vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> letöltve: 2014. július 15.

<sup>94</sup> KRENSKI: i. m. 89.

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 szóhasználatával élve afféle ráadás– ajándék<sup>95</sup> az Atya részéről a megtestesülés. Annak okán határozta el, hogy Fia dicsőségének különös ragyogást adjon. Az Atya csakis úgy akarhatta a 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”.<sup>96</sup>

Így olvashatjuk ezt a Kolosszei levélben: „Mindent általa és érte teremtetett.” (Kol 1,16). Tehát a világ forгатókönyvének 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 nehezédtek 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”.<sup>97</sup> 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 a kenotikus szeretet az Ő önértelmezése, az Ő önvallomása hozzánk, ehhez a névhez viszonyítva vizsgáljuk immár mi is önmagunkat.

---

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> PUSKÁS: *A Szentháromság belső dicsősége*, i. m. 212.

<sup>97</sup> Krenski: i. m. 90.

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!

## 5. 5. *Finálé*

Biztos lehet-e Balthasar abban, hogy mindenki számára jó lesz a vég? Természetesen nem osztozik Órigenésszel 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-létére. 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 poklról, állításaiknak csak egy értelme lehet: az embert arra indítani, hogy életét az örök elbukás reális lehetőségével szembenézve alakítsa.”<sup>98</sup>

Reménykedésünk mindenki üdvösségében erőteljesebb kell legyen, mint félelmünk, mivel Isten szeretete nagyobb súlyú Isten büntető igazságánál. Ezt

---

<sup>98</sup> BALTHASAR: *Rövid értekezés*, i.m. 145.

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) találkozás az isteni szeretettel Jézusban, amely áthangolja a bűnöst.”<sup>99</sup> Szerinte az Isten kegyelme nemcsak önmagunk (és ezáltal Isten) elfogadásának lehetőségét adja meg, hanem ehhez az elfogadáshoz hozzá való *kedvet* is elénk tárja.<sup>100</sup>

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 tör teljhatalmával az Őt elutasító emberre”<sup>101</sup>, hanem arról beszél, hogy „az önmagába záruló embert megnyitja egy másik lény elutasíthatatlan jelenléte.”<sup>102</sup> Így az önmagával foglalkozó ember maga mellett meglát „egy még erőtlenebb alakot, aki megkérdőjelezi magányának abszolútságát.”<sup>103</sup>

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.

---

<sup>99</sup> PUSKÁS ATTILA: *Az ember végső dolga Isten*, in: Uő: *Megismertük és hittük a szeretetet*, Metszetek Hans Urs von Balthasar szereteteteológiájából, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 244.

<sup>100</sup> Vö. BALTHASAR: *Rövid értekezés*, i.m. 152.

<sup>101</sup> TÜCK: i.m. 61.

<sup>102</sup> KRENSKI: i. m. 98. idézi: TD IV/286.

<sup>103</sup> TÜCK: i.m.61.

„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”.

<sup>104</sup> 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.

---

<sup>104</sup> TD II/2, 181.

## 6. Találkozási pontok

Mint tudjuk Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar teológiáján belül nem az antropológiájukban a legszembevetőbbek a különbségeket, hanem a kereszt-teológiáját tekintve, mégis az eddig leírtakból az is kiderül, hogy az ember személyvoltának kérdését is mindketten más úton közelítették meg. Ebben a fejezetben olyan találkozási pontokra mutatok rá, ahol ezek a megközelítési utak keresztezik egymást, ahol ezek összefutnak. Nem erőszakkal szeretném őket kibékíteni, hanem megmutatom, hogy ezeken a találkozási pontokon valóban mindketten az istenarcú emberről beszélnek.

### 6. 1. *A teremtés (a természet) 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 lehet az első találkozási pont kettejük antropológiájában. Először Karl Rahner gondolatait mutatom be, amelyet Herbert Vorgrimler könyvéből idézek.

„A teremtés rendjét ható okként kell elgondolnunk, mint az Isten kifelé hatását a másokra 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*). Aki közölni, részesíteni és szabadon önmagát kimondani akarja és ezért ható okként, mint Teremtő létrehozza a másikat, a » címzettet « és mindezt kegyelemből teszi. A teremtés eleve Isten önközléseként van jelen.”<sup>105</sup> Isten önmagát, a Szeretetet osztogatja szét. „Ez az Ő valódi létének, valóságos tervének eleje és vége [...]. Ez a végtelen szeretet örök csodája. És megalkotja Isten azt, akit szeretni tud: az embert. Olyannak alkotja meg, hogy Istent, az örök Szeretetet az ember elfogadhassa és

---

<sup>105</sup> VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus, Darmstadt, 2004, 169. idézi: RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke*, 17/2, 2002. 1282.

egyidejűleg befogadhassa. Ez a bámulatba ejtő csoda; a viszonzást nem váró Ajándék.”<sup>106</sup>

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 az Istennek történelme van.”<sup>107</sup> A rahneri antropológia egységben szemléli a teremtett embert és a kegyelmes Isten bennünk való önközlését. Az ő nézőpontjából nem különül el e kettő: a teremtés rendje egyidejűleg mindig is a kegyelem rendje.

Hasonló logikával él Balthasar, amikor a szellemi szubjektum és a drámai személy kapcsolatáról beszél. Különbséget tesz ugyan a természetes és természetfeletti rend, a teremtés és a kegyelem között, de mégis egymástól elválaszthatatlanként. Puskás Attila fordításában így olvashatjuk az Isten-dráma 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*.”<sup>108</sup> Vagyis Balthasar szerint is Isten eleve személyi szubjektumként teremti meg az embert, és mindenkinek megadja *eleve* a személlyé tevő küldetést, de mégis „az Isten dráma szereplőjévé válni valami egészen új kegyelmi dimenziója az emberlétnek.”<sup>109</sup>

Bár Isten önközlése Rahner számára feltételezi a befogadó ember *potentia oboedientialis*-át<sup>110</sup> és mindenkinek a teremtésben megadja ezt a kegyelmet,

<sup>106</sup> VORGRIMLER: *Gotteserfahrung*, i. m. 178.

<sup>107</sup> VORGRIMLER: *Gotteserfahrung*, i. m. 169.

<sup>108</sup> PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 200. Idézi: TD II/1, 368.

<sup>109</sup> Uo.

<sup>110</sup> 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

Balthasar pedig a *küldetés*ben Isten megszólítását teszi az első helyre, és drámai személyé csupán *válunk*, azt hiszem, kettejük között csupán módszerbeli differenciáról beszélhetünk.

Az Isten teremt, létrehozza az Önmagán kívülit, és ráadásul *úgy* közli Magát, hogy az ember képes Őt felismerni, képes Őt befogadni. Karl Rahner szerint erre egyrészt *transzcendenciánk* miatt vagyunk képesek, másrészt a világ (a természet) *kategorialis* közvetítése által. Ezzel a fogalompárral bár szembeszáll Balthasar, de valamiféleképpen a saját gondolkodásába mégis megjelennek ezek. Hans Otmar Meuffels könyvében <sup>111</sup> találtam meg Balthasarnak a rahneri kifejezésekre vonatkozó kritikáját.

## **6. 2. A transzcendentalitás– kategorialitás fogalompár balthasari kritikája majd annak belesimulása a balthasari teológiai embertanba**

„Ellenfényben mutatkoznak meg a különleges csúcsok kontúrjai.” <sup>112</sup> – írja Meuffels. Ez a szellemi alakzatokra is érvényes, ami miatt a következő balthasari kritika a rahneri teológiai– antropológiai megközelítést, és annak egyediségét még különlegesebbé teszi.

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

Rahner a szellemnek kettős dinamikájáról ír: a természetes szellemiség, amely nyitott a természetfölötti létezésre (és ez már ajándékként adott) és a természetfölötti léttel rendelkező valódi szellemiség, mint a lét középpontja.

A Balthasar által leírt Rahner – kritika az alábbiakban foglalható össze: Elsőként annak állítása, hogy Rahnernél a szellemi természet a kiindulópont, Balthasar számára több megoldatlan problémát is tartalmaz. Ha a

---

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. április 15.)

<sup>111</sup> MEUFFELS, Hans Otmar: *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe, eine Trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Echter, 1990.64–67.

<sup>112</sup> MEUFFELS: i. m. 65.

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”.<sup>113</sup>

Balthasar második számú kritikája így hangzik: a transzcendentális kinyilatkoztatás vallásos–kategorialis megnyilvánulásainál nem elégedhetünk meg a rahneri logikával, mert ezeknél nem minden esetben Krisztusban meghatározható isteni kinyilatkoztatásról van szó.<sup>114</sup> Balthasar számára az egyedüli kiindulópont a Fiúban megnyilvánuló Isteni Szó.

Harmadrészt, a keresztt, mint a krisztushit (és Balthasar teológiájának is) középpontja, transzcendentálisan nem érhető el. Éppígy Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának eseményeit, mint kategorialis történéseket nem lehet transzcendentálisan igazolni–idézi Meuffels 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 elfogadhatónak, hogy vallásos igazságokat az értelem fényénél a humánusra redukáljuk le. De azt sem, hogy azt állítsuk, hogy a kereszténység a maga eredeztethetetlen egyedülállóságában az „anonim keresztények” számára már transzcendentálisan adott.<sup>115</sup>

Míg Rahner a transzcendentális módszerét az emberi szellem dinamikájára is kidolgozta, addig Balthasar számára a létből emelkedik ki az ember, mint személy, és ebből a létből tör elő a kinyilatkoztatás, és a kinyilatkoztatás alakja. Ám Balthasar számára ennek az alaknak megjelenése a kinyilatkoztatás valódiságának objektivitását jelenti és nem szubjektív előfeltételezésre alacsonyodik le.

Az emberi személy lényegét a fejezet elején Rahner és Balthasar hasonlóképp közelíti meg, így csupán abban kellene Balthasart meggyőzni,

---

<sup>113</sup> Ha az isteni kegyelem eleve a személyes Isten–tapasztalatot adná, ez afféle eleve üdvözült állapotra engedne következtetni, ami az angyalokra jellemző.

<sup>114</sup> Például a nem kanonizált, olykor „gyanús” magán-kinyilatkoztatások.

<sup>115</sup> Vö. MEUFFELS: i. m. 66–67.

hogy Rahner fogalmai az ő gondolkodásától sem esnek olyan messzire. A következő sorokban a transzcendentalitás–kategorialitás rahneri értelmezését megkíséreltem megláttatni Balthasar teodráájában.

A fent ismeretett rahneri fogalompár bár Balthasar számára nem fejezi ki kielégítő módon, amit ő az emberi személyről mondani akar, viszont ha nem is ugyanabban a struktúrában, de ő is az emberi személy e kettős szintjéről beszél. Karl Rahner emberi személye már a teremtésben rendelkezik mind a transzcendentalitással, mind a kategorialitással, Balthasar emberi személye a teremtés okán csak szellemi szubjektum (a természet, mint befogadó), ám ezzel együtt a kegyelmi önközlés által személylétévé tevő küldetést is kap (a kegyelem, mint kezdeményező). A történelemben 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 (nála a természet az elsődleges), miközben a balthasari *drámai személylétévé* levés az isteni kegyelem „hatása”, mindkettőjüknél fontos gondolatra mutathatunk rá: az ember nyitott az Istenre, képes az Isten által rárótt 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 Balthasarnál a teremtett szellemi szubjektumnak nevezett ember időben előrébbvaló lenne, mint a teológiai értelemben vett 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 mozzanatokat [...] a kettő között nem kell, hogy időbeli távolságot feltételezzünk.”<sup>116</sup> – írja Puskás. A Rahner által kimondott *potentia oboedientialis* a szellemi személy beteljesülésének képessége, amely szükségszerűen (személylétévé tevő aktusként) *minden* emberben már a teremtés által van benne.

---

<sup>116</sup> PUSKÁS: *Az emberi személy*, i.m. 201.

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, egymáshoz képest térnek ki erre a hasonlóságra.

### **6. 3. Az univerzalizmus, mint a II. Vatikáni Zsinat szemléletmódja**

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

Rahner egész teológiáját áthatja Isten egyetemes üdvözítő akaratának gondolata. Ő a „földi ember” viszonylatában beszél az egyetemességről. Ezt antropológiájának kidolgozásakor azzal konkretizálja, hogy minden embert „anonim kereszténynek” nevez. Isten szeretete nem zár(hat) ki *senkit* ebből a közösségből. Bár igaz, hogy ezzel a fogalommal úgy tűnik, hogy háttérbe szorítja a kegyelem és a szeretet szerepét, valamint nem mutat rá eléggé arra a felelősségre, ami az Isten iránti hálából és az érte érzett szeretetből fakad<sup>117</sup>.

A mindenki üdvösségében reménykedő Balthasar szintén az Isten *mindenkire* kiterjedő feltétlen szeretetére alapozza azt, hogy (remélhetőleg) Isten senkit sem hagy elveszni, vagyis *mindenki* végül is valahogyan eljut az ő országába. Ő eszkatológiai távlatba mutat rá a remélt egyetemességre. L. Lochet-et idézve így ír: „A Szentírás számos helyütt hirdeti az üdvösséget, amely összekapcsol minden embert, a Megváltót, aki egybegyűjti és kiengeszteli az egész mindenséget. Ez teljességgel elegendő ahhoz, hogy minden ember üdvösségében reménykedjünk, és ezzel ne is kerüljünk ellentétbe Isten ígéjével”<sup>118</sup>

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

---

<sup>117</sup> Vö. ORVOS Levente: *Karl Rahner krisztológiája*, itt: <http://orvosl.hu/pdf/krisztologia.pdf>, letöltve: 2014. július 5.

<sup>118</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Mit szabad remélnünk?*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2006, 83.

## 7. 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– hívóknak és nem – keresztényeknek is megadatott a lehetőség, hogy ezt az „igazi” utat kövessék.

### 7. 1. *A mindenkire szóló üzenet*

Rahner az *anonim keresztény* 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.”<sup>119</sup> Ezért „*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.”<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> RAHNER, Karl: *Isten: rejtelem, öt tanulmány*, Egyházfórum, Budapest, 1994. 68–69.

<sup>120</sup> Uo.

Ebben a hangulatban, ezt a szellemiséget magukénak mondó papok a legjobb szándékkal, az egyetemesség jegyében szinte elmossák a különbséget keresztény és nem-keresztény között. A zsinati szellem értelmében valóban azt kell hirdetni, hogy Krisztus mindenkit magához akar vonzani, mégis félő, hogy „ettől az új teológiai divattól lelkesítve a sokaság [...] a legjobb lelkiismerettel már arra készül [...], hogy levesse a kifejezett név külsődlegességének terhét”,<sup>121</sup> vagyis azt az „édes igát”, amit a keresztény élet megkövetel.

## 7. 2. Radikális katolikusság

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.<sup>122</sup>

Balthasar egyrészt „igent” mond az *anonim kereszténységre*, amikor így fogalmaz: „a kereszténységen kívül is nagy emberi példaképeket találunk.”<sup>123</sup> 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.”<sup>124</sup> Máshol pedig így fogalmaz: A keresztény életforma a „föld sója, amely nem romolhat meg, csak *ez* a kovász kelesztheti meg a világi világot.”<sup>125</sup>

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

<sup>121</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 49.

<sup>122</sup> Vö. MOLTSMANN, Jürgen: *Geleitwort*, in: LÖSEL, Steffen: *Kreuzwege, ein ökumenische Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöningh, Paderborn–München, Wien, Zürich, 2001, 12.

<sup>123</sup> SZABÓ Ferenc: *Hans Urs von Balthasar*, i. m. 88.

<sup>124</sup> Uo.

<sup>125</sup> BALTHASAR: *Számvetés*, i. m. 50.

gondolkodást követő papok, csak azt, hogy kereszténnyé válni jó dolog, és mindenki számára elérhető lehetőség. Egyébként a II. Vatikáni Zsinat óta bátran hirdethetik a lelkipásztorok, hogy a nem keresztények is üdvözülhetnek egyedül Isten előtt ismert utakon.<sup>126</sup> E jó hír ismeretében sem kell azonban őket *kereszténynek* hívni, mert lehet, hogy épp ez a kifejezés sérti az ő vallásos, vagy éppen ateista meggyőződésüket.

### ***7. 3. Az ellentétes gondolkodás gyökerei az Egyház kezdetén***

Nincs új a Nap alatt– mondjuk gyakran, ha valaki valami számára új „felfedezésre” mutat rá. A dolgozat vége felé el kell ismerni, hogy a Rahner–Balthasar szembenállás csírája már a kezdet kezdetén, az ősegyház idején megmutatkozott. Miként Szent Péter a hagyományt képviselte a jeruzsálemi hívők körében (mint tudjuk, ő a zsidók közt térített és keresztelt), akként Hans Urs von Balthasar kitart a hagyományos keresztény értelmezés mellett, ami a kereszténység fogalmát illeti. Szent Pál a maga térítő útjaival, minden népet Krisztushoz vonzó igehirdetésével pedig hasonlót mutat be, mint a XX. században Karl Rahner: ő nem csak a zsidók közt keresztel, hanem a pogányok közt is. Nézete szerint Krisztus mindenkit üdvözíteni akar, már nem köti a megkeresztelést körülmétkedéshez, ahogyan Rahner sem sajátítja ki a keresztény szót a valódi keresztényeknek. Pál a misszió, a haladás, a nyitás embere, Péter a hagyományé. De Szent Péter és Szent Pál között sem kellett és ma sem kell az Egyháznak választani. Együtt vezetik az ősegyház kibontakozását. Egyik nélkül sem lenne az Egyház olyan, amilyen ma. A mai Egyháznak is egyrészt péteri arculata van, hiszen egyik alappillére a hagyomány, másrészt páli arculata kell, hogy legyen, hiszen világegyházról van szó, amely ma is terjeszkedik, ma is új és új népek közt terjed. Ennek a gondolatnak szinonimájaként vallhatjuk, hogy a mai, XXI. századi teológia sem Rahner, sem Balthasar teológiáját nem nélkülözheti, így együtt kell őket értelmezni, ahogy ez a dolgozat is megpróbálta ezt bemutatni.

---

<sup>126</sup> Vö. GS 22.

## 8. 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 különbségeiket sokkal könnyebb lett volna egymással szembe állítani, majd valamelyikük 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 Pilátus is megtett. Rámutattak Krisztusra, és azt mondták: „Ecce Homo!”

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

Krisztus lejött hozzánk, az istenarcot eltorzító emberekhez és egyenként nevünkön szólítva Felé fordítja arcunkat és a kimondatlan „ki vagyok én” kérdésre mondja a választ: „Te az enyém vagy, neveden szólítalak, ne félj!” Majd miután visszamosolygunk Rá és lassan kisimul az ábrázatunk, így szól: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 20,21). És íme, már csak egy apró különbség van az ember és az Ember között. Van remény...

## Irodalomjegyzék

- A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai, Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Mit szabad remélnünk?*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2006.
- 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/ ZÜFLE, Manfred : *Der Christ auf der Bühne*, Einsiedeln, Benziger, 1967.
- BOKWA, Ignacy: *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie*, Frankfurt am Main, Lang, 1990.
- CALDERÓN de la Barca, Pedro/ BALTHASAR, Hans Urs von, [Übers.] : *Das große Welttheater*, Einsiedeln, Johannes–Verlag, 2011.
- DENZINGER, Heinrich/ HÜNERMANN, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs/ Szent István Társulat, Bányterenyé/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 fölöl*, 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*, EOS–Verl. St. Ottilien, 1991.
- MALONAY, George: *Das Gebet und das personal Göttliche*, in Concilium, 1977/3.
- 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 ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Ziziulas*, 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.
- 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 kyszótár*, 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): *Hans Urs von Balthasar, Válogatás a teológus műveiből*, Róma, 1989.
- SZABÓ Ferenc: *Karl Rahner*, Róma, 1981
- 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 dráma– kísérlet 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.

<http://orvosl.hu/pdf/krisztologia.pdf>

<http://lexikon.katolikus.hu/P/potentia%20oboedientialis.html>

<http://vigilia.hu/regihonlap/archiv.html>