

## HEIDEGGER ONTOLÓGIÁJA, RAHNER VALLÁSFILOZÓFIÁJA ÉS AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET

Rahner életművét bizonyára nem kell a vallásosság, a bibliai hagyomány elmélyült és a kor szemléletéhez igazítottan megújított értelmezésnek látni, ahogyan századunk kiemelkedő protestáns teológusainak életművét szokás. Ilyen vagy ehhez hasonló szerepe, úgy tűnik, katolikus vonatkozásban nem egyes teológusoknak, hanem a II. Vatikáni Zsinatnak van. Talán ezzel függ össze, hogy Rahner magát nem teológusnak, hanem vallásfilozófusnak tekintette, aki nem annyira a vallási tartalmak értését, mint kifejtésük filozófiai formáit kívánta megújítani. E vallásfilozófia kialakítása olyan korban, századunkban történt, amelyben az egységes és átfogó világmagyarázatra törekvő, úgynevezett zárt filozófiai rendszerek alkotása (az utolsó ebben a sorban a Hegelé) lehetetlennek tűnt, illetve amelyben az ilyen rendszerek érvénye megtörni látszott. Miután az egységes, átfogó filozófiai rendszerek iránti igény a katolicizmusban erőteljesebb, mint a protestantizmusban, a katolikus teológia a jelenségben az újkori gondolkodás lendületének megtörését látta. Az újszerűbb, a korban érvényes megoldások ki nem elégitő voltából indokoltan arra következtetett, hogy a középkori filozófia művelőinek, mindenekelőtt Aquinói Tamásnak az életműve máig nem vesztette el időszerűségét, a vallási gondolkodásnak tehát vissza kell térnie hozzá.

Anélkül, hogy a neotomizmus érvényét megszüntette volna, Rahner az új- és a középkor között megozló figyelmet a neotomizmussal ellentétben azokra a szempontokra fordította, amelyek gondolkodásunk újkorisága mellett szóltak, és a skolasztika úgynevezett istenközpontúságával szemben emberközpontúnak voltak mondhatók. Míg a neotomizmus az isteni intellektus fényében vizsgálta az embert és a világot, ő az ember Kant által kikövetkeztetett transzcendentális vagy szellemi tapasztalatát tette meg gondolkodása alapjává. Lépését kötődése a német filozófiai hagyományhoz magyarázta, és a neotomizmus mellett adódó másik lehetőség megvalósításának igénye indokolta. Az ember transzcendentális vagy szellemi tapasztalatát (amelyet Kant a megismeréskritika lehetőségeit meghaladó vallási problémának tekintett) Rahner az emberi jelenség elemzése során kialakított, a létegszre utaló, heideggeri transzcendenciafogalom segítségével vonta be vallásfilozófiájába.

Napjainkban, amikor Heidegger rendkívüli jelentőségű filozófiai kezdeményezése mint zseniális torzó vagy mint érvénytelen fogalomhalmaz (kinek-kinek ízlése szerint) a szellemi felfüggesztődés állapotában jövőbeli kiteljesítésére vár, és a gondolkodás legalábbis negatív formában továbbra is a szellemi teljesítőképességétől már megfosztott platóni dualista felfogás vonzáskörében áll, nem indokolatlan néhány szót szentelni annak, hogyan viszonyul e két transzcendenciafelfogás egymáshoz. Platón magát a létezését osztja két részre, az immanens és a transzcendens, a fizika és a metafizika által tanulmányozandó természeti és természetfölötti világra. Az előbbiben a dolgokat és jelenségeket helyezi el, az utóbbit pedig azok eszméi, ideális formái számára tartja fenn. Az ember, aki értelme révén a világ dolgából és jelenségeiből kikövetkeztetheti azok eszméjét, igazi, tulajdonképpeni formáját, nem érezheti otthon magát az árnyékvilágban, és egész lényével arra rendeltetett, hogy szellemének, lelkének és testének harmóniáját feláldozva, a természet dolgainak vizsgálatára hivatott személytelen ész segítségével ideális állapotuk megismerésére, kialakítására törekedjen. Pla-

tón azért nem foglalkozik a léttel, mert rendszerében a transzcendencia, az idealitás, a szellem, az igazság érvényesítése — az eszmék létezéssel való felruházása révén — a létezők körén belül megoldhatónak látszik.

A keresztény gondolkodás az ember létét nem a kozmosz, a természet személytelen idealitására, szellemiségére, hanem a léttel és az igazsággal azonosított személyes Istenre alapozta. Ugyanakkor Platón dualista, a természetet megkettőző és az embert megosztással fenyegető, a szellemet a személytelen természetben elmerítő transzcendenciafogalmát nem vizsgálta felül. Ennek ideje akkor jött el, amikor századunkban a platóni felfogás teljesítőképessége elapadt, és következményeként a szellem, az igazság emberi érvényesíthetősége kérdésessé vált. Heidegger a bibliai hagyományon alapuló keresztény kultúra igényei szerint — bár fogalmilag a létfelejtés, a transzcendenciavesztés modern állapotához igazítottan — kezdeményezi azt a monista transzcendenciafogalmát, amely nem valamely föltételezett, de nem igazolódott ideális létezésre, hanem közvetlenül a létegyeségre hivatkozik. Heidegger nem az emberi személy megosztása árán, hanem ontikus eredetű, jellegű egységére támaszkodva reméli a létigazságot megtapasztalni, és megosztott világában érvényesíteni.

A szónak abban az értelmében, ahogyan Rahner használja, emberközpontú, az újkor szemléletéhez igazított Heidegger monista transzcendenciafogalma is. A gondolkodás új távlatait nyitja meg, amikor az emberi jelenség elemzése révén nyeri vissza a transzcendenciát egy olyan korban, amelyben az reménytelenül elveszni látszik. Tettével a hagyományos dualista, intellektualista transzcendenciafogalmat tulajdonképpen istenközpontúnak, középkoriasnak minősíti. De sem Rahner, sem Heidegger vonatkozásában nem egyértelmű az isten- és emberközpontúságnak, a közép- és újkoriságnak a jelentése. Mint a klasszikus német filozófia viszonyfogalmai esetében mindig, hiú remény ellentétük feloldására vagy egyiknek a másik általi meghaladására számítani. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a heideggeri fundamentális ontológia azért marad torzó, és fulladnak a civilizáció ontikus megalapozottságát feltáró elemzései létmisztikába, mert Heidegger az embert a léttapasztalás képességétől megfosztott, létfelejtő lénynek mutatja, akit csak az intellektuális létszemlélet szubjektív, a hiányélménytől áthatott hangulatisága köt személyesen a léthez.

Rahner, a vallásfilozófus Heidegger elképzelésének ezt a hiányosságát igyekszik pótolni, amikor az intellektuális létszemlélet helyett Kant transzcendentális tapasztalatát kíséri a filozófiai elemzés körébe vonni. Egyben feljogosítva érzi magát arra, hogy a modern ember létfelejtése helyébe a kinyilatkoztatást, a bibliai hagyomány igazságát állítsa. Nem vitás, hogy Heidegger esetében filozófiai kényszerűség volt a létfelejtő, a léttapasztaló képességében korlátozott embert tenni meg a pozitív fenomenológiai vizsgálódás alapjává. Ezt annak ellenére meg kellett tennie, hogy ezáltal a kívánt céltól, az embervilágnak a monista transzcendenciafogalom jegyében való újragondolásától magát megfosztotta. Bizonyosteológiai kényszerűséget kell viszont abban látnunk, hogy amikor Rahner az intellektuális létszemlélet helyébe a transzcendentális tapasztalatot állította, azt minden további nélkül az isteni kinyilatkoztatással azonosította. Nem gondolt arra, hogy eljárásával az emberközpontúság általa meghirdetett programja csorbul, hogy a hagyománynak, az Írásnak Isten kinyilatkoztatásaként való felfogása az istenközpontú szemléletnek tett engedmény, és visszalépés a platóni transzcendenciafogalomhoz.

A Rahner és Heidegger közötti polémia, sőt a neotomizmus és Rahner emberközpontú teológiájának, vallásfilozófiájának szerepmegosztása arra enged következtetni, hogy a monista transzcendenciafogalom következetes kifejtése és érvényesítése érdekében mint nemkívánatos megkettőzöttséget le kell küzdeni isten- és emberközpontú, középkor- és újkori, egyházi és világi gondolkodás ellentétét. Indokolatlan az előbbinek az utóbbi által történő meghaladására számítanunk, vagy azzal kísérleteznünk, hogy vágyaink szerint az előbbinek a bevonása az utóbbiba termékenyítse meg a gondolkodást. A monista transzcendenciafogalmat mint a létezésnek a létezőkön, az igazságnak az ismereteken túliságát megtapasztaltató ontikus egységét abban a pontban kell megtalálnunk, amelyben ez a hol filozófiai, hol teológiai kényszerhelyzeteket teremtő kettősség megszűnik. Nem Platón kell tehát hibáztatnunk amiatt — miként Heidegger teszi —, hogy a lét fogalmának elemzését elmulasztva, a monista transzcendenciafogás megalkotásának lehetőségét elszalasztotta. Helyette a feladat következetes végigvitele érdekében el kell utasítanunk azt a filozófiai kényszert, amely Platón kultúrtörténetileg indokolt eljárásának következményeként ma az embert a szellemi tapasztalattól megfosztottnak vagy intellektuális megvilágítására képtelennnek mutatja. A platóni elfogás olyan emberképet eredményez, mintha az ember törvénytörően lenne elszakítva Istentől, a világi gondolkodás az egyháztól, mintha a középkori és újkori szemléletmód között nem lehetne az értelmes összefüggést megtalálni. És hasonlóképpen az ontikus transzcendenciafogás kiteljesítése érdekében a teológiának sem szabad belenyugodnia abba a helyzetbe, amely a transzcendentális tapasztalást csak a kinyilatkoztatás, az isteni önközlés teocentrikus, a dualista, nem ontikus transzcendenciafogáshoz kötődő képzetével képes tartalmassá tenni.

Az ontikus kultúrtörténet a heideggeri transzcendenciafogás lehetőségeinek kiteljesítésére vállalkozik. Annak jegyében feljogosítva érzi magát arra, hogy az embert ne csupán civilizációs elidegenedtségében, azaz a pozitív tudományok szemüvegén át vizsgálja, hanem benne mindenekelőtt a léttapasztalás alanyát lássa, és Kant transzcendentális tapasztalását az emberi létezészt megalapozó léttapasztaló képességgel azonosítsa. Az ontikus kultúrtörténet ugyanezen okból nem elégedhet meg azzal, hogy az emberi léttapasztalást az isteni önközlés, a kinyilatkoztatás képzetére vezessük vissza. Az ember alanyiségének védelme érdekében szükségesnek tartja, hogy Isten és ember szellemi találkozását ne a metafizika elvont terébe és idejébe helyezzük, mert abban csak valamely, az emberi tapasztalástól mesterségesen elszakított személytelen Isten lehet otthon. E találkozás a kultúrtörténet terében és idejében történik, amely mind a bibliai Istennek, mind az Isten személyes megtapasztalására képes embernek természetes közege. A léttapasztalást ennek megfelelően kultúrtörténetinek mondjuk.

Az ontikus kultúrtörténet a Bibliát nem az isteni kinyilatkoztatás bizonyosságának tekinteti, benne más alkotásokkal együtt a léttapasztalás egyik tényét látja. Mégis a Bibliának a kultúrtörténet egyéb tényei között különleges szerepet tulajdonít, amennyiben általa tudatosult, mi az ember rendeltetése, létének alapja: nevezetesen az, hogy a léttapasztalás alanya, az isteni igazság megértője és képviselője legyen. Az ontikus kultúrtörténetnek a monista transzcendenciafogás maradéktalan érvényesítése érdekében azt kell még szem előtt tartania, hogy a léttapasztalás kultúrtörténeti jellegéből, a szellemi tevékenységnek az ember iránti igényéből következően viszonyunk a léttapasztalathoz különböző lehet. Isten, azaz a személyes létigazság előtt minden ember egyenlő. Szabadságukból adódóan azonban az emberek eltérő módon viszonyulnak az általuk megtapasztalt igazsághoz: vagy mint a kultúrát



nem tisztelő polgárok elutasítják, vagy mint a kultúrát tisztelő polgárok elfogadják, igazodnak hozzá, vagy pedig mint igaz emberek, választottak, arisztokratikus értelmiségiek személyükben képviselik, megtestesítik, és törekszenek érvényesítésére. Nem töltheti be rendeltetését a monista transzcendenciafelfogás, amíg nem látjuk be, hogy polgár és arisztokrata szerepmegosztása a kultúrtörténeti léttapasztalathól következik, a lét rendje szerint való. Tudjuk, a liberális polgár azt esetleges társadalmi különbségnek, indokolatlan osztályellen-tétnek minősítette. Bár fenntartásához a keresztény társadalom hosszú időn át ragaszkodott, ámde — az emberi szellem, lélek és test közt mesterségesen határt vonni igyekvő dualista transzcendenciafelfogás következtében — végül mégis feladni kényszerült. Nélkülözhetetlen továbbá, hogy a léttapasztalatot, az igazságot elutasító, a kultúrát nem tisztelő polgári beállítottság huszadik századi érvényéből arra következtessünk, az értékek személyes képviselője, önkéntes és személyes elfogadásuk nélkül az embervilág és környezetében a teremtés nem őrizheti meg rendjét, nem találhatja meg egyensúlyát.

Rahner a szubjektivizmus ellenhatásaként kialakuló, annak fogyatékoságait leküzdeni akaró, illetve negatív tanulságait magába építő modern ontologikus gondolkodás alapján áll, amikor Isten személy voltáról ezt mondja: "Isten abszolút személy, aki teljesen szabadon viszonyul mindahhoz, amit önmagától különböző dologként létrehoz; éppoly magától értetődő ez, mintha azt mondjuk: Isten az abszolút lét, az abszolút alap, az abszolút titok, az abszolút jó, az abszolút végleges horizont, amelyen belül játszódik le az emberi egzisztencia szabadságban, megismerésben és cselekvésben... Amit saját szubjektum voltunknak és személy voltunknak tapasztalunk, az természetesen azt az egyedi és korlátozott sajátosságot jelenti, amely másoktól megkülönböztet minket, azt a szabadságot, amelynek ezer föltételtől és szükségszerűségtől függően előbb meg kell valósulnia, ez tehát a szubjektumjelleg véges és korlátozott megnyilvánulása, amelyet nem állíthatunk a szubjektumjelleg alapján, nevezetesen Istenről, és az is nyilvánvaló, hogy ilyen egyedi személyiség nem állítható Istenről, aki mindennek és mindenkinek az abszolút alapja a maga tökéletes eredetiségében. Ha tehát ebben az értelemben mondja valaki, hogy Isten nem egyedi személy, mert egyáltalán nem különül el mástól, és nem tapasztalhatja magát mástól korlátozottnak (mivel nem tapasztalás újan szerzett tudomást arról, hogy valami különbözik tőle, hanem maga hoz létre minden különbséget, és így végső soron azonos önmagának más dolgoktól való különbözőségével, akkor igaza van abban, hogy ilyen értelemben nem mondhatjuk Istent személynek... Az a tétel, hogy 'Isten személy', magától értetődően csak akkor állítható Istenről, és csak akkor igaz, ha ezt a tételt — miközben kimondjuk, megértjük — hagyjuk feloldódni a szent titok kimondhatatlan sötétjében. Hogy ez a tétel mit jelent pontosabban és konkrétan, azt... csak akkor tudjuk meg, ha... engedjük, hogy történelmi tapasztalatunk töltse meg a formális kijelentést, Isten pedig úgy legyen számunkra személy, ahogyan ténylegesen találkozni akar és találkozik is velünk egyéni történelmünkben, a lelkiismeretünk mélyén és az emberiség egyetemes történelmében. Ha tehát Istenről állítjuk a személy fogalmát, akkor e transzcendentális fogalom formális ürességéből és üres, formális jellegéből nem szabad ismét bálványt csinálnunk, és nem szabad eleve elzárkóznunk az elől, hogy e fogalmat az a személyes tapasztalat töltse meg tartalommal, amelyre az imádságban, személyes, egyéni történelmünkben, Isten közeledésének átélésében, a keresztény kinyilatkoztatás történetében teszünk szert. Ez pedig igazolása annak a vallási naivitásnak is, amely szinte kategoriális értelemben fogja fel Isten személy voltát." (Az idézetek *A hit alapjai* című kötetből Budapest, 1985. Ford.: Endreffy Zoltán)

Minden arra mutat, hogy a modern gondolkodás eredményeit felhasználó és a vallási hagyományt híven őrző Rahnernek sikerült leküzdenie mind a világi beállítottság hagyományellenességét, mind pedig a hagyomány érvényesítésének útjában álló tradicionalizmust. Istent nem az egyéni sorsunk értelmességét biztosítani hivatott gondviseléssel, "a naiv vallássság" ki nem elégítő, az Isten-ember viszonyt kritikailag megalapozni képtelen képzetével azonosítja. Benne abszolút személyt, olyan "szent titkot" lát, amely fogalmilag ugyan nem több, mint a lét személyessége, de ugyanakkor nem akadályozza meg, hogy elismerje, a lét személyessége, azaz Isten mint abszolút titok az élet és a történelem teremtette különböző helyzetekben velünk olyan "személyes kapcsolatot létesíthet, amelyet vallásos magatartásunkkal föltételezünk, amikor hittel, reménnyel és szeretettel fordulunk hozzá". Az a látszat mindebből, mintha elismerné polgári és arisztokratikus szempont kettősségét; mintha a kultúrát képviselő, a közösség sorsáért felelősséget érző arisztokratikus szerepnek a kultúrát tisztelő polgári szerep melletti fölvételével esély volna a világi és az egyházi gondolkodás közötti szakadék áthidalására.

Nem istenfelfogása, hanem mint láttuk, a transzcendentális tapasztalás isteni önközlésként, kinyilatkoztatásként való értelmezése akadályozza meg Rahnert abban, hogy egyértelműen a heideggeri transzcendenciafogalom alapján álljon, és annak lehetőségeit kiteljesítse. Sajnálatos módon azonban az isteni önközlésnek tekintett transzcendentális tapasztalás az istenképre is visszahat. Isten elidegenedett, személytelen hatalomnak vagy ismét kategorikus értelemben személynek kezd tűnni, ha a tapasztalás személyes, harmonikus folyamata megszakad. Abból a tényből, hogy Rahnert ez a lehetőség nem zavarja, arra következtethetünk, hogy a német gondolkodáson belül állva eltekinthet a kultúrát nem tisztelő polgári beállítottságtól, amelynek érvényét Európa keleti fele történelmileg megszenvedte, míg a német kultúra, mint az események mutatják, hatása alól kivonhatja magát.

Rahnernek ezt a szemléleti korlátját, a létprobléma egészének csonkulását az előzetes létmegértés fikciója tükrözi. Ha van előzetes létmegértés, azaz ha mint Rahner állítja, az egyén eredendően magában hordozza személyként való megnyilvánulásának lehetőségét, akkor bárki személylété válna minden esetben kizárólag egzisztenciális döntése és az isteni kegyelem pólusai között lejátszódó misztériális esemény. Ebben az esetben nincs szükség és lehetőség a személyes megnyilvánulások kultúrtörténeti elemzésére, intellektuális megvilágítására. A kultúrához való megfelelő viszony szörgalmazása, módzatainak kidolgozása helyett feladatunk az, hogy az előzetes létmegértéssel rendelkező ember lelkére beszéljünk, még ha Rahnerrel együtt tudjuk is, hogy "az ilyen beszéd mennyire rá van utalva a hallgató jóakarására".

Bármennyire hiszünk az üdvtörténetben, és bármily világosan sikerült belátnunk a kultúrtörténeti értelemteljesülés paradox folyamatait, elszietettnek, megalapozatlannak és az ontikus transzcendenciafogás szempontjából megengedhetetlennek tűnik az előzetes létmegértés fölvétele. Semmi kétség, ki kell tartanunk a mellett, a Kierkegaard által kezdeményezett és Heidegger által is osztott egzisztencialista tétel mellett, hogy a kulturálisan elszigetelt egyénnek csak a szorongás, a félelem és a rettegés az elidegeníthetetlen sajátja. Szorongása, a benne feltáruló semmi révén az egyén csak *nyitott* lehet a létre, csak *kész* és *képes* lehet a lét igazságának befogadására, de róla magáról nem lehet előzetes, veleszületett, a priori tapasztalata. Az egzisztencia, a lélek önmagában, kultúrtörténeti léttapasztalat híján nem válhat a szellem és az igazság forrásává.

Rahner visszalép Heideggerhez képest, amikor a semmi helyére a személyt állítja, amikor az előzetes létmegértés fogalmát bevezeti. Pedig érvelése egyébként igen tanulságos: "Föltételezzük, nem azon alapul a végtelen megsejtése — írja —, hogy az ember rásejt a semmire. Föl kell ezt tételeznünk, mert a semmi nem alapoz meg semmit; a semmi nem lehet az, amire rásejt az ember, ami vonzza, mozgatja, megindítja azt a valóságot, amelyet valóságos és nem irreális életekként él át az ember. Kétségtelen, hogy mindig átéli az ember az ürességét, törekénységét és — ne szépítsuk a dolgot — abszurditását is annak, ami vele történik. De átéli a reményt, a megszabadító szabadság irányába vivő mozgást, a felelősséget is, amely reális terheket ró rá és áldásban részesíti."

Igaza van: ahhoz, hogy az ember létezzen, emberi teljesítményt nyújtson, a lét megértésére, tapasztalatára van szüksége, mint ahogy a heideggeri filozófia sem "a semmi van" tételen alapul. Jelentősége azonban a *Lét és időben* meghirdetett célkitűzés ellenére nem abban áll, hogy az emberi létezés ontológiáját adja, ezt a célt, mint tudjuk, nem sikerült elérnie. Heidegger teljesítménye az, hogy a kultúráképviselő feladatára még emlékező, bár ellátásával már nem kísérletező polgár szemével írja le a közvetlen, személyes jellegű szellemi-kulturális megnyilvánulásokra módot nem adó létezést, és ennek a nemkívánatos, jóllehet nem a legrosszabb állapotnak a kritikai ábrázolását adja. A semmi, a szorongás a kultúráképviselő hiányát még érző polgár állapotát fejezi ki. Igaz, azt az alaptalan reménytét is, hogy megélése által — mint "a semmi van" tétel sugallja — változtathat rajta. Heideggernek tehát valóban gyengéje, hogy a semmiből a létre következett, úgy véli, a semmiből valami lehet, a lét a kultúrártisztelő polgár intellektuális önszemléletében megalapozható. Természetesen amennyiben egyáltalán így gondolja, hisz ismert, hogy e próbálkozás kudarcát milyen mélyen élte meg, milyen alaposan megtapasztalta. De abban aligha téved, hogy a semmit e lét meghatározó élményévé teszi, és nem lát e létezés határain belül fakadó vagy a személyben közvetlenül és föltétlenül adott, illetve az — ember más szellemi megnyilvánulásaitól elkülönülő — vallási élmény révén adódó tényezőt meghaladására. Amikor Rahner az előzetes létmegértés fogalmát bevezeti, leszámol ugyan a heideggeri ábránddal, de egyben azt a hibát követi el, hogy a vallást, a kultúrát, a szellemi teljesítményt, mintegy Hegelhez, Kant-hoz visszalépve, föltétlenül a polgári létezés körébe tartozónak tünteti föl, vagyis szempontja érvényesítésére immanens biztosítékot lát.

A kultúrát nem tisztelő polgár létének tényét csak akkor vesszük tudomásul, ha mind az előzetes létmegértés rahneri képzetét, mind "a semmi van" tétel logikai formalizmusát feladjuk. E cél érdekében a lét tapasztalását az intellektuális önszemlélet, a kulturális gyökereitől elszakadt polgári létezés köréből ki kell vonnunk. Ahhoz az eredendő, minden embert egybefogó kultúráközösséghez kell rendelnünk, amelyben megvan a léttapasztalat, a hagyomány személyes érvényesítését szolgáló arisztokratikus beállítottság igénye, illetve a kultúrától elszakadás, a vele való önpusztító szembefordulás veszélye. A hagyomány, a léttapasztalat elutasítását a kultúra tiszteletének hiányaként, vagyis szellemi-kulturális értelemben világosan körvonalazható magatartásként, és nem az isteni önközlés elutasításaként, tehát a lelkiismereti kérdések körébe tartozó, a személy titkaiban elvesző mozzanatként jellemezhetjük. A léttapasztalat, amely egyébként magát a személyt is megalapozta, de amelyről a személyes önszemlélet még nem adhat számot, kultúrtörténeti jellegű, és mint ilyen: közügy, mindenki érdeklődésére számot tarthat.

A rahneri transzcendentális tapasztalat fogalma az ontikus kultúrtörténet által ajánlott kultúrtörténeti léttapasztalattól lényegesen különbözik. A kultúrtörténeti léttapasztalat ugyan amahhoz hasonlóan személyes és transzcendentális, de kultúrtörténeti jellegéből két eltérés következik. Az első az, hogy gyökeresebben alapozza meg az emberi létezését. Mint láttuk, a kultúrtörténeti léttapasztalat nem azonosítható a személy révén szereshető szellemi tapasztalattal, hiszen a személy, a tapasztalás alanya is belőle származik. Tehát az embernek a létéhez, az Istenhez, az igazsághoz való viszonya bármennyire személyes, e személyesség az összes többi emberrel is eredendően, — vagy Rahner szavát használva — előzetesen összeköti. Mégpedig nem csupán az Isten lényéről való utólagos reflexió által vagy Isten elvárásai szerint, hanem amiatt is, hogy a személy az összes többi ember személyével együtt fogant, illetve a személy az előzetes létmegértés híján van. A rahneri és az ontikus kultúrtörténet által ajánlott fogalom közötti másik eltérés az, hogy az utóbbi esetében a személy, az egyén számára nem az Isten által teremtet, bár a létre nem nyitott természeti világ vagy a dolgok és a jelenségek közé merített történelem közvetíti a léttapasztalatot. Az egészében szellemi alapozásának, a dolgokon túlinak tekintett, az emberi léttapasztalás eredményeképpen kialakuló kultúra, az embervilág tölti be ezt a szerepet. A kultúrát a személy a kultúrközösség más részeseivel együtt, személy voltának tudatára ébredése előtt hozza létre, a kultúra kialakulása tehát a tulajdonképpen, még a személyes belátás fényével meg nem világitott léttapasztalással azonos.

Az egyénhez mint személyhez rendelt, az előzetes létmegértés fölvetését igénylő transzcendentális tapasztalás fogalma az embervilág ontikus megalapozását belátni képtelen, a látókörét saját civilizációs, művelődési tevékenységére lehatároló polgári tudathoz tartozik. A kultúrtörténeti léttapasztalás viszont arról az arisztokratikus-értelmségi nézőpontról fogalmazható meg, amely a hagyomány egészének személyes képviselőjét vállalja magára, s amely e személyes kultúráképviselő szellemi föltételeinek biztosításáról gondoskodik. A saját tevékenységébe belefeledkező polgár személyének az Isten (a lét) felé fordulását, valamint a transzcendentális tapasztalatnak az ő személye felé való közvetítődését tévesen az emberi létezés megalapozó mozzanatnak tekinti. A kulturális-szellemi szerepvállalását saját egyéni léte elé helyező arisztokratikus értelmségi viszont kész belátni, hogy az emberi személy, és az egyének személyes öntudata — bár igen alapvető, de mégiscsak — a kultúrtörténet folyamán kialakuló eredmény. Az nem az emberrel veleszületett, számára metafizikai értelemben eleve adott, hanem a léttapasztalással azonosított kulturális tevékenységben, a kultúra közegében fogan.

A lényege szerint személyes, hiszen a lét személyességéből táplálkozó, de a személyes emberi belátás által nem föltétlenül megvilágitott kultúrtörténeti léttapasztalás fogalmának fölvetése biztosítja gondolkodásunk ontikus jellegét. Ez teszi lehetővé, hogy minden, akár emberi, akár természeti dolgot vagy jelenséget a paradox létigazság fényében, szellemi alapon, emberségünkkel összhangban szemléljünk. A személynek, a kultúrának és az embernek ez a fundamentális, hiteles és arisztokratikus felfogása kapcsolja be a metafizikai reflexiót annak a problematikának az áramába, amelyet a Bibliából, a keresztény-zsidó hagyományból ismerünk, amelyet a keresztény vallás az európai kultúrába beépített, és amely lehetővé teszi mind az arisztokratikus jellegű hagyomány intellektuális megvilágítását, mind a metafizikai reflexiónak (közönségesen: a tudománynak), ennek a fonák módon máig a polgári látókörhöz szabott szellemi tevékenységnek az arisztokratikus szerepvállalás szintjére emelését, azaz a hagyomány által való hitelesítését, és lehetségeinek jelentősmegnövelését.

Az ontikus kultúrtörténet kizárja mind a személyes idealizmust, amely a létezés két részre osztó, hagyományos transzcendenciáfelfogás értelmében az embert az eszméktől áthatott szellemi szférához tartozónak kívánja mutatni, mind pedig az életfilozófiai felfogást, amely az idealizmus gyökértelenségét bírálva, az embert az életérdekek irracionális szövevényébe merítve kísérli a léthez kötni. Ha az ember eleve adottan kultúráján belül létezik, ha csak az közvetíti számára a létet, akkor módja van mindenhez elvi-eszmei alapon, szellemileg, a lét igazságához igazítottan viszonyulni, azaz hitelesen gondolkodni, viselkedni. Továbbá, ha a kultúrában nincsenek zavarok (a létnormák intellektuális megvilágítása esetén azok elkerülhetők), szellemi céljaitól vezetve életérdekeit nem kell korlátoznia, hiszen a kultúra — ontikus jellegének megfelelően — az egész embert élte. Igaz, a rahneri vallásfilozófia sem tartja kívánatosnak sem a személyes idealizmust, sem a vitalizmust, de az általa alkalmazott metafizikai megoldás egyiket sem tudja kizárni, a vallási hagyományt átható ontikus szemléletet, Isten országának e világi eljövételéről megfélekedve, az eszkatológia körvonalazatlan várakozásaiban feloldja.

Az előzetes létmegértés fogalmának fölvétele, a személy perszonalista kicsengésű ontikus megerősítése révén tarthat ki Rahner az igazság, a szellem természeti-dologi közvetítésének hagyományos felfogása mellett. Egyébként az a szellem dologi érvényének képzetét meghaladó korunkban nem alkalmazható. E megoldás ugyanakkor megóvjá attól, hogy kénytelen legyen az individuumhoz rendelt személyes problematikába bezárkózni. A csupán vallás- és nem természet- vagy kultúrfilozófiát kidolgozó, a vallási képzeteket mai világképünkön belül elhelyezni kívánó, de a világképet egészében felül nem vizsgáló Rahner elmulasztja fölteni azt a kérdést, hogy a természet közvetíti-e személytelenül az igazságot a személynek, és hogy a személy, amely valóban előzetes a természethez képest, tekinthető-e az ember világban léthez, a kultúrához képest is előzetesnek.

Az a kultúrtörténeti (szellemi) léttapasztalat, amelyet Rahnernek az — előzetes létmegértés-képzet mellé rendelt — transzcendentális tapasztalata helyébe állítunk, nem a konkrét megismerhetőség körét meghaladó érzékfölöttire utal, de mégsem a fizikai tapasztalás számára adódó dolgokhoz kapcsolódik. A transzcendens léthez rendelt igazságot ugyanis a létre nyitott és a léttapasztalatra képes ember által teremtett kultúra jelenségeihez kapcsolja. A fizikai világ minden dolgát és jelenségét is e léttapasztaló kultúra által közvetítettnek tudja, s mint ilyet látja természetnek, a létigazságot tükröző értelmes egésznek. A kultúrtörténeti léttapasztalatnak mint az ember létét, kultúráját és az emberi megismerést megalapozó, mint a gondolkodást termékennyé tevő mozzanatnak a szümbavétele szakít azzal a polgári, civilizációs, művelődési szemlélettel, amely az egyének a dolgokkal szembenállásából kiindulva kísérel meg eljutni a tényektől az igazságig. Ehelyett a tényleges létállapottal szembenézve, az embert a transzcendens gyökerű, ontikus jellegű kultúrközösség részének fogva fel, az ontikus kultúrtörténet a bibliai hagyományban adott arisztokratikus szemlélet jegyében tudomásul veszi, hogy az út az igazságtól vezet a tényekhez, és csak a részletekben elvesző hétköznapi gondolkodás meg a neki behódoló, valódi szerepét feladó tudomány feledkezik meg erről.

Rahner az elvilágiasodás körülményei között a jelen állapoton belül gondolkodik, és nem lát lehetőséget a hagyományhoz való alkotó hozzáigazítására. Sőt szemlélete úgynevezett emberközpontúságának megfelelően a vallási tanítás kifejtésének a jelen körülményekhez igazítását javasolja. Az alábbiakban eljárás módját egy példával kísérltem megvilágítani. Rahner — mint maga mondja — igyekszik elkerülni "a vulgáris értelemben vett onto-



logizmust, mivel a transzcendencia horizontja mindig csak a mérhetetlenül mély, célhoz soha nem érő transzcendencia tapasztalatában van jelen. Nem önmagában tapasztaljuk ugyanis ezt a horizontot, hanem csupán ennek a szubjektív transzcendenciának a tapasztalatában szerzünk nem tárgyi tudomást róla. Amire a transzcendencia irányul, az annyiban adott számunkra, amennyiben adott ez a transzcendencia, amely mindig csak a kategoriális megismerés lehetőségének föltételeként és nem önmagában létezik számunkra. Egy ilyen — az igazi istenfelfogás és a valóban helyesen értelmezett istenismeret szempontjából egészen alapvető — tételtől azt is látjuk, legteljesebb mértékben igaz és megalapozott az a mai törekvés, hogy ne Istenről beszéljünk, hanem a felebarátunkról, hogy ne az istenszeretetről prédikáljunk, hanem a felebaráti szeretetről, hogy ne "Istent" mondjunk, hanem "világot" és "a világért vállalt felelősséget", bármennyire hamisak is és elvétik a kereszténység igazi lényegét az olyan tételek, amelyek számúzni és agyonhallgatni akarják Istent."

Bármennyire helyénvaló Rahnernek a naív vallásosság gal és vulgáris ontologizmus-sal folytatott polémiája, érvelése azt mutatja, hogy az elvilágiasodás teremtette helyzetből befolyásoltan, a jelen kínálta előföltételekhez igazodva, a hagyomány arisztokratikus jellegét elhomályosító polgári álláspontot foglal el. Abban igaza van, hogy jobb, ha a személyességet csak magánviszonylatban elképzelni tudó és a közérdekű tevékenységet gyakorlatias, személytelen megnyilvánulásnak tekintő polgár kevesebbet beszél Istenről vagy az Istenbe vetett hitről, ha tetteit és szavait nem Istennel akarja motiválni. De kár, hogy a vallásfilozófus e jelen állapot érvényének határaitól nem beszél, nincs szava fogyatékoságainak megjelölésére, nem talál módot a hagyomány által sugallt arisztokratikus szempont szóhoz juttatására, és annak elmaradását nem fájlatja.

Kelet- és Kelet-Közép-Európában a polgári gondolkodás formás, civilizált szabályai nem működnek, és akadálytalanul folyik a lebeszélés a személyes felelősségvállalásról, nyeret a cinikus visszaélés a felebaráti szeretet parancsával. Ennek során a közélet megrontói a közemberekhez intézett intelmeikben a második parancsot az első elé helyezik. Következésképp van fogalmunk arról, mennyire nem fogja át e gondolkodási mód a tulajdonképpeni problémákat, mennyire nem alkalmas kezelésükre. Rahner nem számol azzal, hogy a léttapasztalat kulturális közvetítettségét számba vevő és a megismerő tevékenységbe a hagyomány egészét bevonó, így a tudás hitelessé tételéről gondoskodni tudó arisztokratikus-értelmiségi nézőpontból elkerülhető Isten tárgyiasításának, és a róla megfélemezés veszélye. Nem ismeri föl, hogy a tulajdonképpeni feladat ennek az álláspontnak a kidolgozása, nem pedig a tanításnak a jelen helyzethez alkalmazása, gyakorlatias hozzáigazítása.

De előfordul az is, hogy Rahner egyáltalán nem érzékeli álláspontjának problematikusságát. A vallási jelenségnek a mai problémaállapoton belüli magyarázhatósága érdekében bizonyos kérdéseket egyoldalúan fejt ki, s azt az egyedül lehetségesnek tekinti. Példaképpen vegyük az Istenhez való személyes viszony kérdését: "A Szentírás és az egyház hivatalos tanítása — írja Rahner —, hogy a megigazult ember valóban Isten gyermekévé lesz; isteni természetben részesül; színről színre fogja látni Istent igazi valójában, és nem tükör által, nem hasonlatokban és talányokban; a megigazulás kegyelmében mintegy foglalóként és eleven csíráként, de egészen valóságosan már most is az övé, ami egykor a tulajdona, sőt ő maga lesz, még ha egyelőre rejtve is van előtte. Az ilyen és hasonló kijelentéseket nem szabad úgy tekinteni, mintha az üdvösség és boldogság állapotának túlzó leírásai volnának. Ellenkezőleg az Újszövetség üzenetének éppen az a lényege, hogy az egyetlen és élő Isten — aki csakugyan Isten és nem valamilyen numinózus hatalom — tette megtörte az embert fog-

va tartó világon belüli fejedelemségek és hatalmasságok varázserejét, és megnyitotta az embert a közvetlen kapcsolatra magával Istennel... A kereszténység csak akkor lehet minden más vallástól különböző, és minden mást gyökeresen felül is múló viszony Istenhez, ha megvallása az Istennel való közvetlen kapcsolatnak, amelyben Isten az igazi önközlés által valóban Isten marad, aki nem valami numinózus, titokzatos, önmagától különböző adományt, hanem önmagát ajándékozza oda az embernek... A voltaképpeni őtestamentumi szövetségtörténelem másfél évezrede Mózesrel és a prófétákkal — nagyfokú differenciáltsága és drámai fordulatai ellenére — csak a Krisztusra való legvégső történelmi előkészület röpke pillanata. Számunkra Krisztusnak ez az őszövetségi előtörténete már azért is csupán Krisztus végső és közvetlen előtörténete, mert valóban teológiai és még most is érvényes kijelentés erre vonatkozólag nem lehetséges másképp, legalábbis számunkra most, mint Krisztus felől nézve."

Rahner joggal hivatkozik a Szentíráásra és az egyházi tanításra, amikor azt mondja, hogy a krisztusi megváltás értelmében mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és nekünk, Krisztus által megváltott embereknek nem szükségszerű Istenben numinózusait, félelemmel és remegéssel eltöltött látnunk. Kérdés azonban, hogy Isten országának e világi eljöveteleig, a történelem, az üdvtörténet beteljesüléséig mindannyiunknak és mindig sikerül-e az isteni akarat megnyilvánulását szent borzalom, azaz istenfélelem nélkül elviselnünk. Biztos-e, hogy ha ez nincs így, akkor vétkesek személy szerint mi vagyunk, mert nem éltük át kellőképpen a krisztusi megváltás spirituális jelentőségét? Éppen fordítva, arról van szó, hogy amíg nem jött el az idők teljessége, és tükrök által homályosan látjuk Istent vagy saját magunknak a világban, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatban elfoglalt helyét, addig meg nem engedhető felszínség részünkről a tényleges helyzetről nem tudni. A magát nem értő világban és tényleges feladataikra rátalálni nem mindig tudó felebarátaink között a megváltás eseményének ismerete, elfogadása és megvallása ellenére is indokolatlan magunkat kizárólag Isten atyai szeretetétől övezettnek gondolni, és a ránk, emberekre mért, időnként kíméletlennek, érthetetlennek és ezért elviselhetetlennek tűnő csapásokról tudomást nem venni.

A klasszikus német filozófia szellemétől vezetett és a német polgári berendezkedés sikerének — nem alaptalanul — örvendő Rahner, a tanítás bizonyos oldalait előtérbe tolja és más oldaláról megfedkedezik. Annak a modern polgárnak a nézőpontján áll, aki — mint Heidegger érzékelté — már nem emlékszik a kultúráképviselő arisztokratikus feladatára, sőt akinek, mint látjuk, Heidegger óta arról sincs képzelete, hogy valamire nem emlékszik. Így olyan látszat teremtődik, mintha Jézus csak a polgárt váltotta volna meg, és — ahogyan a viszonyait megszilárdító polgár képzelni hajlamos — már rég eljött volna a idők teljessége. Arra nem gondolhatunk, hogy Krisztus a még mindig nem polgárosodott és a modern polgár számára érthetetlen kulturális nyomorúságban szenvedő népekről megfedkedezett, és számukra nincs mondanivalója, vagy csak azt tudja mondani nekünk, amit az ő nevében beszélő konszolidált polgárok szájából hallunk.

Pedig tudjuk, Jézus nemcsak a pogány civilizációk polgárait az anyagiasság, a test rabságából megszabadító Üdvözítő, hanem az Ország eljövetelel munkálkodó igaz ember, a Messiás is volt, nem kevésbé, mint a pátriárkák és a próféták bármelyike vagy a népet az ígért földjére visszavezető Mózes. Ha pedig tényleg király volt, ahogy az Írás mondja, és ahogy a keresztfára is felírták, akkor miért ne lenne kívánatos a hozzá hasonló szereppel kísérleteznünk? Miért csak azt kell kudarcnak tekintenünk, ha szellemi-kulturális szerepvál-

lalásunk közben nem mindig vagy nem teljesen sikerül magunkat Isten gyermekének éreznünk az ő példáját követve, aki miközben Istent atyjának szólította, vért verejtékezett? Az is kudarc, ha valaki — elhivatottsága ellenére — kitér a szellemi-kulturális feladat elől, és helytelen döntésének utólagos igazolása érdekében annak létét, értelmét és szükségességét tagadja.

A kinyilatkoztatástörténetet értelmezni csak Krisztus felől, keresztény nézőpontból lehet. A zsidóság a Templom lerombolását követően önálló kultúrafenntartó képességével együtt történeti tudatát is elvesztette. De az az állítás, hogy az Ószövetség a Krisztusra való előkészület különösebb tanulságok nélküli röpké pillanata volna, amely fölött át kell siklani, arról tanúskodik, hogy Jézus prófétai küldetéséről, arisztokratikus-értelmisségi szerepvállalásáról csaknem teljes mértékben megfeledkeztünk. Igaz, az ószövetségi történetekben nem áll előtérben az istengyermekség eszménye, az Istennel való személyes azonosulás távlata, mert az Ószövetség a kinyilatkoztatástörténetnek az evangéliumoknál korábbi szakaszát képviseli. Viszont az Ószövetség alakjai és történetei nagy hasznunkra lehetnek abban, hogy megragadjuk az egzisztencia, a létrenyitottság lelki és a kultúrtörténeti szerepvállalás szellemi mozzanata közötti drámai feszültséget. Rahmernél ezt az előzetes létmegértés képzete elfedi, és az Evangéliumban is kevésbé hangsúlyozódik a személyes megértés, azonosulás kérdésének előtérben állása miatt, miközben teljes megoldásának, Isten országa eljövételének eszkatologikus távlatokba kitolása következtében a kinyilatkoztatástörténet lezárulása óta is minden konkrét kultúrtörténeti helyzetben áthidalhatatlannak tűnik. Pedig ha megfigyeljük a megváltás történetében lappangó drámaiságról, történelmi tudatunkban zavarok állnak be. Ezért nem vagyunk képesek értelmezni azt a kultúrtörténeti szerepmegosztást, amely a zsidó és a keresztény szellemiség egymásmellettségét az elmúlt kétezer évben jellemezte. Ezért nem tudjuk belátni, miért nem hatja át az istengyermekségnek a hívő keresztények által megélt élménye egész világunkat, és mi a még előttünk álló várakozás kultúrtörténeti értelme.

A polgári létezés módban fel nem oldható kultúrtörténeti szerepvállalás jelentőségének kétségbevonásáról árulkodik az is, amit Rahner a prófétákról, a prófétai küldetésről mond. Különös, hogy nem inaga a jelenség, hanem inkább az érdeklő, miképp lehet megvédeni a túlzott igényekkel fellépő polgári beállítottságot a "tolakodó" prófétai hivatástudattal szemben. A zavart az okozza, hogy a bibliai prófétákra a romantikus zsenielméletet vetíti rá. Egyebek között így ír: "Teológiailag szólva a hit világossága, amelyet Isten mindenkinek felajánl, ugyanaz, mint az a világosság, amelyben a próféták ragadják meg az isteni üzenetet, és hirdetik az emberi egzisztencia középpontjából, s ez annál inkább így van, mivel a üzenetet igazi mivoltában csak a hit világosságában hallhatjuk meg, ez a világosság viszont a maga részéről nem egyéb, mint az embernek az isteni önközlés által létesített isteni szubjektivitása... A próféta... nem más, mint a hívő, aki megfelelően ki tudja fejezni Istenről szerzett transzcendentális tapasztalatát. A prófétában — más hívőktől talán eltérően — úgy jut kifejezésre ez a tapasztalat, hogy mások Istenről szerzett transzcendentális tapasztalatának is helyes és tiszta tárgyiasítása lesz, melynek helyessége és tisztasága fel is ismerhető."

Vajon nem képtelenség azt állítani, hogy a prófétálás nem több, mint a másokban talán nem tudatosult, de általuk is megtapasztalt üzenet világos, találó megfogalmazása, hogy a próféta a hívő közösség szorgalmas és tanult írődeákja? Mit jelent akkor az igaz emberség bibliai fogalma, az az állítás, hogy Noé, a pátriárkák, Mózes, a próféták és Jób igaz

emberek voltak? Nem torkollik-e abszurdításba a megváltásról, az istengyermekségről szóló tanítás, ha a személyes lelki beállítódásnak az egész emberi létezését átható voltát hirdetve, a szellemi teljesítménytől megvonjuk a személyességet? Nem kielégítő a dualista transzcendenciafelfogásnál megragadva, és a Heidegger által kínált ontikus felfogást kiaknázatlanul hagyva a szellemi teljesítményt elmerítenünk a dologi világ, az immanensen értett történelem tárgyiasulásaiban. Az ontikus kultúrtörténet ennek az igénynek a kielégítését tartja feladatának.