



Varga Péter András

MARGÓJEGYZET
A KATOLIKUS FILOZÓFIA FOGALMÁRÓL
– AVAGY KARL RAHNER „EPISZTEMIKUS KONKUPISZCENCIÁI” –

Vedd hozzá mindehhez, hogy / csak az
embernél magasabb kerítés választ el a
vadontól. / [...] És ezen a határon tört át
a tudatlan őzsuta. / Szaladgált fel és alá,
hullámos mozgással, olyan / harmonikusan,
mint egy álomban, keresve / a kitörési pontot,
ahol visszatálhatna az elveszett édenbe.

– HORKAY HÖRCHER FERENC:

Egy eltévedt őz a Notre Dame campusán I.¹

BEVEZETÉS: A TEOLÓGIA ÉS A FILOZÓFIA
„MONOGÁM HÁZASSÁGÁNAK FELBONTÁSA”?

„[A] teológiának ideje felbontania a filozófiával vállalt monogám házasságát, és érdemes új társat keresnie a társadalomtudomány »személyében«” – fogalmazott nemrég Görföl Tibor katolikus teológus, a nagy múltú katolikus értelmiségi havilap, a *Vigilia* kiváló főszerkesztője *Lehet-e még újat mondani Istenről?* című írásában.² Felhívásával nincs egyedül. Az írásának megjelenése óta eltelt röpké másfél év ellenére találunk már egyetértő idézőt, aki Görföl kijelentését egyben a nagy német teológus Karl Rahner (1904–1984) megállapításához kapcsolta, miszerint „[a] filozófia és a teológia közti tényleges viszony nemcsak a filozófiák nagyobb száma miatt változott meg napjainkban”, hanem Rahner alapján azért is,

¹ Eredeti megjelenés: HÖRCHER 2010: 43.

² GÖRFÖL 2022: 19–20.

mert a filozófia már nem az egyetlen, sőt, ténylegesen nem is a legfontosabb olyan tudatforma, amely közvetíti a »világot« a teológia számára [...] Napjainkban a modern tudományok (a történelem-, a természet-, a társadalomtudományok) ebben a tekintetben is partnerei lettek a filozófiának.³

Ez a hozzárendelés egyébként magától Görföltől származik, aki nyitóidézetünket így vezette be: „Karl Rahner már több mint fél évszázada kijelentette [...]”⁴ Görföl ugyanakkor nem jelölt meg pontos Rahner-szöveghelyet. Az imént idézett helyen, amelynek forrása a Karl Rahner és szerzőtársa, Herbert Vorgrimler (1929–2014) – Rahner tanítványa, münsteri katedrájának örököse, később életműkiadásának egyik szerkesztője – által készített, hét nyelvre, köztük magyarra is lefordított és széles körben recipiált teológiai kisszótár volt, alaposan megnézve nem a filozófia és a teológia házasságának explicit felbontásáról volt szó, hanem még csak arról, hogy „a teológiának [...] a tudományok is partnerei a dialógusban”.⁵

Talán önmagában ez a megfogalmazás is – amelyet Görföl is idézett korábban⁶ – feszegetheti a metafora etikai kereteit (ami ebben a kontextusban korántsem lehet közömbös, s még vissza is fogunk térni rá), egyelőre azonban azért szolgálhat kézenfekvő kiindulópontként a *Teológiai kisszótár* (*Kleines theologisches Wörterbuch*) definíciója a katolikus filozófia⁷ fogalmára irányuló szerény vizsgálódásaihoz

³ TÖRÖK 2023: 116.

⁴ GÖRFÖL 2022: 19.

⁵ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

⁶ Lásd GÖRFÖL 2016: 91; 2018: 30–31.

⁷ Jelen tanulmányban konzekvensen a „katolikus filozófia” terminust használom a sokkal elterjedtebb „keresztény filozófia” megnevezés helyett (utóbbi kutatásának magyar seregszemléje: SÁRKÁNY 2023), elsősorban mivel vizsgálódásaimat valamely konkrét, történetileg létező tradícióra és az azt fenntartó hordozócsoport, nevezetesen a katolikus egyház által meghatározott igényekre kívánom vonatkoztatni (filozófiailag nézve – fenomenológiai szellemben – pedig a nem közvetlenül instanciált absztrakciós szintek elkerülése végett). Egyszerűen tekinthetjük ezt úgy, mint azt, amire a katolikus szerzők gondolnak, amikor „keresztény filozófiát” mondanak. Amennyiben a hordozócsoport igényei felől tekintjük, azonban éppen *nem* érthetünk egyet Sárkány jellemzésével, aki szerint „a keresztény filozófia nem azonosítható a filozófiának mint szolgálóleánynak a felfogásával vagy az Egyház hivatalos álláspontjával” (SÁRKÁNY 2023: 156). Véleményünk szerint ezt támasztja alá a *Fides et ratio* enciklika Sárkány által hivatkozott 76–77. pontja is, sőt Szent II. János Pál szerint a teológiának tett „nélkülözhetetlen szolgálat” funkciójában a filozófia egyenesen „a Tanítóhivatal tekintélye és megítélése alá tartozik” (FR: 77, vö. 49 skk., különösen 50. pont), ami egyébként összhangban van a hagyományos manualista felfogással, amely a „katolikus igazságok” címszava alatt még bizonyos „filozófiai igazságokat” is explicit módon a magisztérium hatókörébe sorolt (lásd például BARTMANN 1923: 5), a filozófia

(a szótár saját hatástörténeti jelentőségén túlmenően), mivel e szótár *három pregnánsan különböző szövegváltozatban* is létezik, jól leképezve a katolikus filozófiai-teológiai reflexióban az utóbbi évtizedekben végbement változásokat. Mesterének halálát (1984) követően az évezredfordulón Vorgrimler egyrészt saját szakállára elkészítette a miniencklopédia új változatát a konfrontatív *Új teológiai szótár* (*Neues theologisches Wörterbuch*) címmel, amely egyébként szintén olvasható magyarul. A vonatkozó szócikk új változata itt még kevesebb jót ígér a filozófiát korszerűtlen módon relevánsnak gondolni igyekvő katolikusok számára (a fenti első mondat megismétlése mellett): „Manapság – megelőzve a filozófiát – a modern tudományok (a történelem-, a természet-, a társadalomtudományok) váltak a teológia világgal történő [...] találkozásának helyévé.”⁸ Emlékezzünk: a Rahner-társszerzőségű változat szerint a tudományok ebben a világközvetítő tevékenységben még csak „partnerei lettek a filozófiának”;⁹ az „új” szövegváltozat szerint pedig immár ki is szorították ebből a szerepből azt (hasonlóan: az „a tudományok is partnerei [...]” mondatból kikerült az „is”).¹⁰

Megjegyzendő, hogy a filozófiának a modern tudományokra – különösen a társadalom- és a jellegzetes modern német terminológiával humántudományoknak nevezett diszciplínákra – történő lecserélésének eme tézise jól reprezentálja a (nyugat-)európai katolikus gondolkodás főáramát: a nemrég lezárult németországi szinodális út (*Synodaler Weg*) háromszáz oldalt kitévő hivatalos döntéseiben például a „filozófia” szó csak sporadikusan (öt alkalommal), alkalmasint kifejezetten negatívan konnotált kontextusban¹¹ fordul elő, míg a „tudomány” és származékai nemcsak több mint félszázszor kerülnek az olvasók szemébe, hanem a tudományra, különösen az ominózus humántudományból származó eredményekre és meglátásokra megalapozó szerep hárul, például a „Biblia-értelmezés kritériumai”,¹² „az idők jeleinek” értelmezése,¹³ „a nőknek a szentségi [diakónusi, papi, püspöki] hivatalban való részesedése”,¹⁴ végül, de nem utolsósorban pedig a

iránti igény sajátos, egyházjogi terminusokban artikulált kifejeződéseként (ennek visszfénye a hatályos egyházjog [1983 CIC] 750. kán., 2. §-a [„ami szükséges ahhoz, hogy [...] magyarázni lehessen”), habár sem itt, sem Szent II. János Pál pápa ezt a §-t beiktató 1998-as *Ad tuendam fidem motu proprio*jában, sem ennek kommentárjában [vö. ERDŐ 2014: 403] nem esik szó kifejezetten a filozófiáról).

⁸ VORGRIMLER 2006: 187. Kiemelés – V. P. A.

⁹ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

¹⁰ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226.

¹¹ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 170.

¹² *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 33.

¹³ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 42.

¹⁴ *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 163.

katolikus szexuáletika megújítása (*Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 237, 240, 305)¹⁵ terén (ennyiben akár konzekvensnek is nevezhetjük a fenti metaforikát). Ugyanezen jelenkortörténeti panoráma része persze, hogy még a professzionális filozófusok között is egyre többen adnak hangot abbéli meggyőződésüknek, miszerint – ahogyan legutóbb Tőzsér János fogalmazott nagy visszhangot kiváltó könyvében – „a filozófusok mindezidáig egyetlen filozófiai problémát sem tudtak megoldani”,¹⁶ amely megállapítás, ha hitelt adhatunk szerzőjének, nem éppen a filozófiával való kooperációra motivál.

KISSZÓTÁR NAGY KIJELENTÉSEKKEL

Mielőtt végleg rászegeznénk a koporsófedelet a katolikus filozófiára (és képviselőire), érdemes talán – már csak a filológiai teljesség kedvéért is – utánajárnunk a *Teológiai kyszótár* említett első szövegváltozatának. A tragikus sorsú magyar katolikus filozófus-teológus Endreffy Zoltán¹⁷ által készített magyar fordítás ugyanis az eredeti mű tizedik kiadását (1976) vette alapul, amelynek szövege jelentősen megváltozott az eredetileg 1961-ben – *nota bene*: még a II. vatikáni zsinatot megelőzően – napvilágot látott első kiadáshoz képest.¹⁸ Ez az eredeti szövegváltozat sem mondható hatástörténetileg irrelevánsnak – az első kilenc német kiadás összesen 120 000 példányban került a német könyvpiacra, valamint angol (1965), olasz (1966), spanyol (1966) és francia (1970) fordítások alapjául szolgált (amelyek közül egyedül az angolt [1981] fordították újra), nem is beszélve arról a teológiatörténeti jelentőségről, miszerint a II. vatikáni zsinat alatt „Rahner számos dedikált példányt ajándékozott el” a résztvevőknek¹⁹ –, igazi jelentőséget azonban a két kiadás közti beszédes szövegeltérések szolgáltathatnak neki. A filozófia és a teológia kapcsolatáról szóló szócikk esetében a két kiadás lényegi különbsége egy betoldáson²⁰ – amely tovább nehezíti Rahner és szerzőtársa amúgy is nagyon

¹⁵ Utóbbi kapcsán egyébként a filozófia is felvonul érintőleges pozitív hivatkozási alapként: *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* 2023: 318, 322.

¹⁶ TŐZSÉR 2018: 49.

¹⁷ Életéről lásd MÁRTONFFY 2005, amely egyben Endreffy kontroverz teológiai-egyházpolitikai nézeteit is szemlélteti.

¹⁸ RAHNER–VORGRIMLER 1961.

¹⁹ SW 17/1: 69. (A keletkezés- és kiadástörténeti adatok forrása SW 17/1: 67 skk.)

²⁰ A RAHNER–VORGRIMLER 1980 szövegében a 220. oldal alján kezdődő és a 221. oldal tetején befejeződő mondat („E megállapítás [...] és teológiájának”), amely már általános tudományos szóhasználatra („a filozófia nélkülözhetetlen *kommunikációs partnere* [...]”; kiemelés – V. P. A.) szerint sem származhat a hatvanas évek elejéről. Ez utóbbi, a hetvenes

elméleti-professzori, *horribile dictu* filozófiai prózájának olvashatóságát (amivel a fordító Endreffy egyébként becsületesen próbált megbirkózni)²¹ –, valamint az eredeti szövegből történt egy teológiaiilag releváns elhagyáson túlmenően ugyanis abban áll, hogy a szócikk második fele²² egyszerűen hiányzik az eredeti kiadásból, és csak a 10. kiadástól került oda.

Rahner és szerzőtársa eredeti koncepciója a katolikus filozófia és teológia viszonyáról tehát a *szemünk előtt rejtőzött* a szócikk első felében,²³ amelynek szövege így, önmagában véve sokkal jobban érthető is. Alapállítása, hogy a filozófia ugyan „»első« (alap-)tudomány”, amennyiben a filozófiát „már nem előz[i] meg más tudomány mint az ő alapja”, azonban „megelőzi” a filozófiát „a nálánál nagyobb, realizált valóság”.²⁴ A filozófia felől nézve mindez abból ered, hogy Rahner (és szerzőtársa) szerint a filozófia „az egész filozófiai tradícióval összhangban” nem más, mint „transzcendentális reflexió”,²⁵ ami filozófiailag úgy bontható ki, hogy a konkrét valóság (*Dasein*) „a reflexió által adekvát módon nem kifejezhető”, „tartalmilag” feldolgozhatatlan.²⁶ Fontos megjegyezni, hogy Rahner szerint ez nem olyan hiányosság, amelyben a „kereszténynek [...] abszolutizálnia [kel-lene] teológiáját a filozófia kárára”.²⁷ „Ha így tenne, összetévesztené teológiáját annak Istenével” – teszik hozzá.²⁸ Innen érthető az eredeti szöveg imént említett zárómondata is, amelyben a szerzőpáros a jezsuita spiritualitás hagyományában így fogalmaz: Isten „mindig nagyobb, mint a filozófia és a teológia”.²⁹ E koncepció alapját tulajdonképpen a pluralizmus szócikk adja (amely az eredeti német szövegben egyébként a következő lapon található), ahol a szerzőpáros vékony

évek gondolatvilágát tükröző tagmondat egyébként nyomokban sem szerepel Vorgrimler saját művében, amely összefoglalva közli a közös szócikkük első részét (VORGRIMLER 2006: 184).

²¹ Fordítói érdemeiről tanúskodik, hogy a kínálkozó literális fordítás helyett – amely a korai Nyíri Tamástól egészen napjainkig adatolható sporadikusan – a magyar filozófiai fordítói hagyománnyal összhangban („reflektív”, vö. például RAHNER–VORGRIMLER 1980: 220) fordítja a Rahner által melléknévi-határozói használatú „reflex” szót, amely a német filozófia prózában is idioszinkretikus, amint ezt Rahner kritikusa szóvá is tette (BERGER 2004: 74; Rahner e kritikusanak értékeléséről lásd később).

²² Nevezetesen az „Istenére, aki mindig nagyobb, mint a filozófia és a teológia” RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224. után következő részek.

²³ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 220–224.

²⁴ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 223.

²⁵ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 222–223.

²⁶ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 222.

²⁷ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 221.

²⁸ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 221.

²⁹ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224; kiemelés az eredetiben.

mezsgyén próbál egyensúlyozni a gondolati totális szintézis lehetőségének elutasítása és a relativizmus között, miközben e fogalom hatóköre alól érthető módon ki akarják vonni magát Istent. Ezt a huszárvágást egy kriptofenomenológiai érveléssel próbálják végrehajtani: „az emberi tapasztalat maga eredendően több forrásból táplálkozik”, „amelyek összjátéka eleve nem egységesen strukturált”, s a kívánt szintézis számunkra csak „metafizikai posztulátumként és eszkatologikus reményként” lehet adott, amelyben az ember „teremtettségének jelét” pillanthatja meg.³⁰ Eltekintve attól, hogy a „metafizikai posztulátum” értelmében megengedett rendszertotalitás lehetőségére egy közepesen ügyes transzcendentálfilozófus viszonylag sok mindent tudna ráépíteni, Rahner és szerzőtársának eredeti, 1961-es koncepciója tulajdonképpen hízélgő is lehetne a katolikus filozófus számára, mégis nehéznek tűnik filozófusként kiegyezni vele – s ebben a gesztusban megmutatkozhat a filozófia azon jellemzője, hogy akár saját kárára is törekszik az igazság keresésére –, ugyanis Rahnerék koncepciója *egyrészt* nagyon konkrét filozófiadefiníciót feltételez (tudniillik a filozófia szerintük csak és kizárólag „transzcendentális reflexió” lehet), *másrészt* az egész koncepció olyan fogalmon, nevezetesen a pluralizmus fenti értelmezésén alapul, amely akár lehet vonzó is, de fogalmilag otthontalan, hiszen *per definitionem* a filozófián és a teológián kívül helyezendő el. Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy a filozófia fogalmának ilyen leszűkítése mind filozófiatörténetileg, mind a filozófia ma preferált irányzatai felől tekintve tarthatatlan.

Másként fogalmazva: a filozófia saját természetére, határaitra és a lehetséges Másokhoz fűződő viszonyaira irányuló filozófiai reflexió, az úgynevezett *metafilozófia* számára – márpedig a rahneri szócikk, illetve a jelen tanulmány címében jelzett kérdésfeltevés *a filozófia felől nézve* diszciplinárisan idesorolandó – az igazi nehézség éppen abban rejlik, hogy nem feltételezhet sem filozófián kívüli, sem filozófián belüli arkhimédészi pontot, azaz egyfelől nem történhet magán a filozófián kívül (hiszen a filozófia totális intellektuális horizontot kínál), másfelől nem történhet egy önkényesen kiválasztott filozófiai irányzat talaján sem, hanem reflektálnia kell a filozófia szinkron (egymással vitatkozó rendszerek, álláspontok és keretek kakofóniájában megmutatkozó) és diakron (filozófiatörténeti) pluralitásának legkésőbb G. W. F. Hegel (1831) halála és a nevével fémjelzett, a filozófiatörténet pluralitását egyszerre genuin filozófiai problémává emelő és azt egy processzuális logika talaján meghaladva megoldani kívánó szintéziskísérlet

³⁰ RAHNER–VORGRIMLER 1961: 290 (az eredetiből fordítva a magyar filozófiai-fenomenológia fordítói hagyománnyal való egység érdekében); vö. RAHNER–VORGRIMLER 1980: 566–567.

összeomlása óta megkerülhetetlen metafizikai tapasztalatára. Kielezve talán azt is mondhatnánk, hogy Rahner és szerzőtársa saját csapdájába esik, amennyiben a filozófia és a teológia kapcsolatáról bemutatott koncepciójuk éppen az általuk proponált esszenciális pluralitás felől nézve mutatkozhat optimistának leegyszerűsítőnek. Persze, vethetnénk ellen, nem mérünk-e túl szigorú mércével, amikor, legyen az akár a katolikus filozófia maradék legitimitásának biztosítására tett utolsó kísérlet, (meta)filozófiai diszkusszióba próbálunk bocsátkozni egy lexikonszócikkkel.

A KERESZTÉNY FILOZÓFIA (AVAGY A NEOTOMIZMUS) „BETEGSÉGE”?

Rahner a katolikus filozófia lehetőségéről és annak a teológiához fűződő viszonyáról vallott saját nézete szempontjából tanulságos szemügyre vennünk először egy fiatalkori vitahozzászólását, nemcsak azért, mivel ez még a II. vatikáni zsinat kezdete (1962. október 11.), sőt a zsinat gondolatának felmerülése (1959. január 20.)³¹ előtti időszakból származik, hanem legfőképpen azért, mivel itt nem pusztán teoretikus fejtegetésekről, hanem konkrét vitahelyzetről van szó. A polémia kiváltó oka egy, a keresztény filozófia krízisééről szóló vitacikk volt a *Wort und Wahrheit* (*Zeitschrift für Religion und Kultur*) német katolikus folyóiratban. Ez a szerkesztőségi vezércikkeket, esszéket, verseket és művészeti reprodukciókat is közlő periodikum egyébként a hasonló profilú *Hochland* mellett (ahol a zsinat előtti német katolicizmus számtalan fajsúlyos cikke jelent meg)³² analóg szerepet töltött be a német katolicizmusban, mint hazánkban a Görfől Tibor főszerkesztette *Vigília*, habár a *Vigiliával* szemben az előbbiek sajnálatos módon megszűntek a zsinat utáni évtizedekben, ami jól dicséri az üldöztetést megélő magyar katolikus egyház rezilienciáját. Az egyházon belüli diskurzus ilyen nyílt térszegmenségben jelent meg tehát egy nem azonosítható szerző írása, ami a neotomista katolikus

³¹ Vö. JOHN XXIII 2000: 326.

³² Az ünnepelt érdeklődési köre (vö. például HÖRCHER 2014: 87 skk.) felől tekintve hadd hivatkozzunk a neves német jogtudós és alkotmánybíró Ernst Wolfgang Böckenförde-re, aki egy önéletrajzi beszélgetésében a *Hochlandot* ezekkel a – talán Hörcher Ferenc intellektuális *ars poeticájától* sem távol eső – szavakkal jellemezte: „Ez abba a kontextusba tartozott, hogy a katolikusok intellektuálisan a világhoz fordulnak: azaz kifelé a gettóból, kapcsolatba lépni a modern kultúrával – és részt is venni abban. A folyóirat [...] elsősorban nem azt akarta terjeszteni, amit a [római] tanítóhivatal prezentált, hanem önállóan publikálni a világra nyitott katolikus alapállásból.” BÖCKENFÖRDE–GOSEWINKEL 2011: 392.

filozófia *status quo*-ját szembesítette kritikusan és meglehetősen szókimondó módon azzal, hogy miként járna el „Szent Tamás, ha ma élne”.³³

Ekkor még alig több, mint egy évvel vagyunk XII. Piusz pápa *Humani generis* kezdetű enciklikája után, amelyben külön *A mai filozófia veszélyes irányai* című szakasz szerepel,³⁴ sőt *expressis verbis* felelevenítette a kánonjogi rendelkezést, miszerint a klerikusok képzésénél Aquinói Szent Tamás műveit kell alapul venni.³⁵ Utóbbi előírással³⁶ kapcsolatosan ugyanakkor nemcsak az jegyzendő meg, hogy az a jelenleg hatályos változatból hiányzik,³⁷ amely egyébként a II. vatikáni zsinatnak a papnevelésről szóló *Optatam totius* kezdetű rendelkezését ismétli meg (utóbbival még találkozni fogunk), hanem arra is érdemes felfigyelnünk, hogy ez a szigorú rendelkezés csak a papnevelés, nem pedig a filozófia általános egyházi művelésének kontextusában fogalmazódik meg, ellentétben azzal az eredeti maximálprogrammal, amely X. Piusz egyik utolsó *motu proprio*-jában nyert kifejezést, ahol a pápa még az összes egyházi oktatási intézmény számára írta elő, hogy „Aquinói Tamás elveit és fontosabb tételeit sértetlenül őrizni kell” – ámde a rendelkezés hatálya csak Olaszország és Szicília területére terjedt ki.³⁸ Ez a differenciáltabb szituációkép tükröződik abban is, hogy a *Humani generis* egy talán kevésbé citált szöveghelyén XII. Piusz amellet tör lándzsát, miszerint „az egyház nem kötheti magát semmiféle rövid életű filozófiai rendszerhez”,³⁹ s a teológia által használt fogalmi felépítményt pedig igyekezett távolítani magától a filozófiától (eközben egy korai neoscholastikus metaforát alkalmazva a kinyilatkoztatás heurisztikus szerepének hangsúlyozására a fogalmi rendszer megalkotása során).⁴⁰ Mindez tovább erősítheti benyomásunkat: az ultramontán pápákat elsősorban *pragmatikus, pasztorális* szándék vezethette a

³³ PETERS 1952: 85.

³⁴ DH 3877–3878. Megjegyzendő, hogy a szakasz cím nem található az eredeti kiadásban, vö. AAS 42 (1950): 562.

³⁵ Vö. DH 3894.

³⁶ 1917 CIC: k. 253, 3. §.

³⁷ 1983 CIC: k. 251.

³⁸ Idézve DH 3601–3624 bevezetőjében [691].

³⁹ AAS 42 [1950] = DH 3883 [ford. mód].

⁴⁰ A vezérlő csillag (*stella rectrix*) metafora a neoscholastika kialakulásának korai szakaszában, még az I. vatikáni zsinatot és XIII. Leó pápaságát megelőzően fogalmazódott meg, ráadásul nem is közvetlenül a filozófia kontextusában: „Mert ha a természettudományok elsősorban csak saját, ésszel megismert alapelveikre támaszkodnak is, katolikus művelőiknek azért az isteni kinyilatkoztatást mint irányító csillagot kell szemük előtt tartaniok.” (ASS 8 [1874]: 439 = DH 2877 [IX. Piusz: *Tuas libenter* (1863)]) – A neoscholastika kialakulásához német nyelvtérületen lásd WALTER 1988.

neoskolasztikus-neotomista filozófia preferálásában. Ahogyan XIII. Leó fogalmazott a neotomizmus intézményesülése szempontjából mérföldkőnek számító *Aeterni Patris* című enciklikájában: Aquinói Szent Tamás filozófiája nemcsak „győzhetetlen fegyvereket [*arma invictissima*] szolgáltatott” a teológia számára, hanem annak szándékolt restituálásából még „a természeti tudományok [*physicae disciplinae*] is, melyek ma oly nagy becsülésben részesülnek s annyi kitűnő találmány után mindenfelé nem csekély csodálatot keltenek [...] nemcsak hogy kártól nem tarthatnak, hanem inkább nagy előmenetelt remélhetnek”.⁴¹ Ugyanezen érme másik oldala persze az, hogy az ultramontán pápák szándékukkal valójában a filozófia számára fogalmaznak meg elvárt sikerkritériumokat. Mit is jelent ez?

Napjainkban ismét visszhangzik egyes nemzetközi filozófiai kontextusokban az *Ite ad Thomam!* (Menjetek [vissza] Tamáshoz!) felszólítás, amelyet eredetileg XI. Piusz⁴² fogalmazott a Vulgatában az éhező egyiptomiakhoz címzett felszólítás mintájára (*Ite ad Ioseph et, quidquid vobis dixerit, facite.* – Gen 41,55 [„Menjetek Józsefhez, s amit ő mond nektek, azt cselekedjétek!”]):

Ahogyan Józsefet elhagyták a testvérei, ezeket a tomistákat megvetően a teológiai vadonba lökte a *nouvelle théologie*. Ám most, amikor az új teológia örökösei látják az egyház és a világ válságát, az Aquinói, hasonlóan Józsefhez, várakozik: kész megbocsátani, és felajánlani bőséget a szükségét szenvedőknek.⁴³

Sőt az utóbbi hónapok (2024. október felől tekintve) fejleménye, hogy az *Ite ad Thomam!* immár a hazai színtéren is felhangzik, nem kevésbé emphatikusan.⁴⁴ Mégis fontos látni egyrészt azt, hogy e felszólítás elsődleges címzettje nyilvánvalóan nem a teológia (azaz ez a mozgás nem valami olyasmi, ami önmagában véve hatalmában állna a teológiának), másrészt azt is érdemes látni – ami talán még fontosabb –, hogy még ha sok szempontból az ínség idejét éljük is, ez a mozgás a filozófia részéről sem lehet diszkrecionális, teljesen akaratlagos mozgás, amennyiben alapul

⁴¹ ASS 12 [8979]: 111. Idézve a korabeli teljes magyar fordítás alapján: XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében 1886: 36; 41. (ASS 12 [1879]: 109, 113). A Denzinger-kézikönyv jelenlegi kiadásából ezek a részek hiányoznak, vö. „a katolikus hit védelmére és dicsőségére, a társadalom javára, minden tudomány gyarapodása érdekében” (DH 3140).

⁴² AAS 15 [1923]: 323. *Studiorum Ducem* (1923). A Denzinger-kézikönyv modern kiadásaiból hiányzik (vö. DH 3665).

⁴³ FESER 2023: 142.

⁴⁴ CHVÁLA 2024: 44.

vesszük a legutóbbi szent pápa szavait az emberi ész sebzettségéről (*ignorantia*), „amely akadályozza [az emberi ész] a teljes igazsághoz vezető úton” és az ezzel egyidejűleg deklarált „autonómiá[t], melynek a filozófia örvend”.⁴⁵

Nem véletlen, hogy a neoskolasztika-neotomizmus abban a filozófiatörténeti korszakban született, amelyre amúgy is jellemző volt a filozófiai panteon nagyjainak aktualizáló adaptálása (Magyarországon ez különösen jól lemérhető azzal, hogy a neoskolasztika Kiss János [1854–1930] szinte egyidejűleg jutott professzori katedrához [rendkívüli professzor: 1898; rendes professzor: 1904] a budapesti tudományegyetem Hittudományi Karán azzal a folyamattal, ahogyan ugyanazon egyetem Bölcsészettudományi Karán katedrához [rendkívüli professzor: 1895; rendes professzor: 1904] jutott kortársa, a szekuláris neokantiánus Alexander Bernát [1850–1927]).⁴⁶ Az a speciális metafizikai helyzet, amely a 19. század második felében ezt a filozófiatörténeti visszanyúlást egyszerre lehetségessé és indokoltá tette, nevezetesen a poszthegeiánus akadémiai filozófia (*Universitätsphilosophie*) identitáskrízise és funkcióvesztése⁴⁷ valójában még XIII. Leó pápa enciklikáján – csakúgy, mint sok más úttörő neoskolasztika munkán – is átszűrődik a természettudományok az imént idézett „kitűnő találmányai” és e diszciplínák ebből eredő „nem csekély csodálata” formájában, sőt szót kap az enciklikában a poszthegeiánus filozófia filozófiatörténeti kakofón pluralitásának fent említett metafizikai tapasztalata is: nevezetesen az, hogy „a különböző bölcseleti rendszerek könnyedén módfelett szaporodtak, s egymástól eltérő, sőt egymással ellenkező vélemények jutottak felszínre oly kérdések megoldásában is, amelyek az emberi ismeretek terén fő fontosságúak”.⁴⁸

Az 1950-as évekre mindez már kézzelfoghatóvá vált. A szekuláris filozófia színterén addigra már le is zajlott az erre a metafizikai krízisre válaszként kibontakozó poszthegeiánus kontinentális filozófia első heroikus korszaka is, sőt már a posztstrukturalizmus (posztmodern) előszelét is érezni lehetett.⁴⁹

⁴⁵ FR: 32, 61. [22., 49. pont].

⁴⁶ Az intézménytörténeti párhuzam – akadályokat sem nélkülöző – részleteihez lásd külön-külön HERMANN–ARTNER 1938: 456; GERGELY 1976: 10 skk. – A magyarországi professzionális szekuláris és önálló identitású katolikus (neoskolasztikus-neotomista) filozófiák párhuzamos keletkezéstörténetének megrajzolása még a hazai filozófiatörténet-írás *desideratuma*.

⁴⁷ Vö. például BEISER 2014: 15 ff.

⁴⁸ ASS 12 [8979]: 111. Idézett fordítás: XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcselet visszaállítása érdekében 1886: 39. A fordítás enyhe módosításainak okát mindössze a magyar (szak)nyelv időközben történt értelemváltozásai adják, nem pedig a Kiss János fordításával szembeni nyelvtani kifogás.

⁴⁹ A kontinentális filozófia történetét illetően magyarul lásd a kiegyensúlyozott és informatív, habár csak a szekuláris főáramra szorítókozó bemutatást: OLAY–ULLMANN 2011.

Eközben Rómában még arról beszéltek, a *Humani generis* „fényes világosságot vet” az éppen „néhány héttel” az enciklika megjelenését követően üléselő „tomista kongresszus témáira”, amelynek fő előadója „a világhírű dominikánus”, Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) volt.⁵⁰ Őt később „tomista dinoszaurusz”-ként jellemezték, „egy kihalt faj utolsó példánya”-ként;⁵¹ és kevésbé meglepő módon Garrigou-Lagrange az egyik protagonistája a „vadon”-ba száműzött neotomisták-ról szóló fent idézett felhívásnak is. A szocialista Kelet-Közép-Európában persze ekkoriban úgy vélekedtek, „az enciklikákat bankárok írják alá”,⁵² a vasfüggönytől nyugatra nyújtott „dollárkölcsonök összegét és az enciklikák tenorját szorosan összehangolták”.⁵³

Mit lépett ebben az ambivalens helyzetben Rahner maga? Talán meglepő, de a magiszteriális retorzió fenyegetését lendítette meg a tomista filozófia sikerességét megkérdőjelező vitacikk szerzőjével szemben: „Ez az írás alapjában véve éppen a metafizika történeti relativizmusának azon [álláspontját] képviseli, amelytől nemrég a *Humani generis* óvta a filozófusok közti keresztényeket.”⁵⁴ Rahner szofisztikált módon jár el, mivel a vitacikk ellen felhozott gyanút részben visszaveszi, szinte már szakmai szolidaritásra apellálva („Mindent egybevetve igazságtalannak találnám ezt a vádat.”),⁵⁵ miközben azt továbbra is játékban tartja: „Azonban talán jobb lett volna a tanulmány valódi szándéka számára, hogy *gondosabban* kerülte volna el egy ilyen vád veszélyét.”⁵⁶ Elég egy rövid pillantás az imént említett *nouvelle théologie* történetére annak alátámasztásához, hogy az 1950-es évek elején korántsem lehetett következmények nélküli a katolikus egyházban valakit az elítélt modernizmus hatálya alá eső tétellel vádolni (Jürgen Mettepenningen szerint a pápa egyenesen arra „használta fel az enciklikát, hogy [ezt] a mozgalmat

⁵⁰ A korabeli magyar katolikus sajtó tudósítása: *Új Ember*, 6(38) [számozatlan], 4.

⁵¹ SHANLEY 2002: 5. E kijelentés egy részét egyetértőleg idézi az itthon és külföldön is befolyásos Jürgen Mettepenningen (METTEPENNINGEN 2018), aki szerint Garrigou-Lagrange „befolyása ugyanolyan nagy volt, mint karikatúraszzerű egyszerűsége mindazzal való szembeszállásában, ami letért a skolasztikus útról” (METTEPENNINGEN 2018: 64).

⁵² Útunk [sic!] *Irodalom, Művelődés, Élet*, 5(17), 7.

⁵³ *Népszava*, 78(133), 4. Az A Vatikán a haladás ellen című recenziót – amely közvetlenül az *Illegális diákszervezetek létrehozását kísérelték meg a klerikális reakció egyes ügynökei* főcímű tudósítás mellett jelent meg – az irodalmi körökben járatos olasz–angol egyházellenes pamfletíró Avro Manhattan (1914–1990) eredetileg *The Catholic Church Against the Twentieth Century* című, magyarul két kiadásban (Szikra, 1950, ford. Gömöri Endre) megjelent művéről Faludy György írta.

⁵⁴ SW 2: 368.

⁵⁵ SW 2: 368.

⁵⁶ SW 2: 368; kiemelés – V. P. A.

a teológia szemétkosarába űzze”, és azon ironizált, vajon pusztá *lapsus calami* lehet-e, hogy az enciklikát a hivatalos vatikáni közlöny „MDCCCL”-re datálja).⁵⁷ Egy másik német teológus, Hans Küng, aki *sensu strictu* nem sorolható a *nouvelle théologie* képviselői közé, azonban korántsem hiányzó reformer konfrontatív hajlandóságának hiánya okán (hanem inkább a Sorbonne-doktorátusa ellenére *de facto* hiányzó frankofón kötődése és generációs okok miatt) életvégi emlékirataiban plasztikusan felidézte, a *Collegium Germanicum*-ban – amelynek nevéből és hallgatói közül egyébként az iménti okok miatt hiányoztak a magyarok – töltött diákévei alatt „milyen gyakran olvastam az *Osservatore Romanó*-ban a triumfáló jelentést erről vagy arról a szerzőről, aki [...] végül magát »alázatosan alávetette«. »*Humiliter se subiecit.*« Győzelem a tanítóhivatal számára, még ha a történelem később igazságot is szolgáltatna a megalázkodottnak” – tette hozzá az idős Küng a *missio canonica*, ámde nem az állami teológiaprofesszori állás elvesztésének vártájáról.⁵⁸ „A római tanítóhivatal az 1950-es években diadalmasan jelenthette, hogy az összes francia pap [egyres munkáspapok kivételével] és teológus az engedelmesség szellemében »alávetette« magát a római intézkedéseknek: »*Humiliter se subiecerunt.*«”⁵⁹ „Az egyház »*quand même* notre Mère – mégiscsak az Anyánk«” – mondta Küngnek visszaemlékezése szerint a Szent Péter-bazilikában Henri de Lubac a II. vatikáni zsinat alkalmával, amit kevésbé vésett szívébe a német teológus. (Küngről egyébként maga Szent VI. Pál pápa mondta egy privát audiencián egy másik francia reformteológus zsinatnaplója szerint: „Azt reméltem, ő lesz a jövő teológiai vezére. De hiányzik belőle a szeretet.”)⁶⁰ Csak spekulálni tudunk, hogy mi lehetett volna a fiatal Rahner közvetlen reakciója, ha találkozott volna – a saját biográfiai fejlődés közvetítő hatása nélkül – idősebb kori önmagának radikálisan filozófiaellenes nézetével (habár, reméljük, nem hiányzott volna e reakcióból a szeretet).

Rahner 1952-es gesztusa helyi értékének megítéléséhez érdemes továbbá figyelembe venni, hogy a *Wort und Wahrheit* által szimultán közölt többi reakció jóval visszafogottabb volt. Rahner rendtársa, a modern katolikus filozófia historiográfusaként elévülhetetlen érdemeket szerzett Emerich Coreth (1919–2006)⁶¹ szerint az inkriminált vitacikkbén „valódi és őszinte szándékok jutnak szóhoz”, s ő inkább amiatt támasztott kifogásokat, hogy szerinte „ezen kívánalmakat

⁵⁷ METTEPENNINGEN 2018: 26; lásd AAS 42 [1950]: 578. Egyébként a *Corrigenda* ([számozatlan] 960.) ezt nem tartotta szükségesnek javítani.

⁵⁸ KÜNG 2007: 554.

⁵⁹ KÜNG 2002: 211.

⁶⁰ CONGAR 2012: 733.

⁶¹ Lásd különösen CORETH–NEIDL–PFLIGERSDORFFER 1988.

már régóta érzékelik és dolgoznak rajtuk”.⁶² Ugyancsak a nyitottság jele, hogy a szerkesztők leköszölték nemcsak az ekkor szabadúszó világi íróként tevékenykedő filozófus-művészetkritikus, Walter Warnach (1910–2000) véleményét, miszerint „még az [vitacikkben] helyenként megjelenő a polemikus élesség is valamennyire jogos azon tapasztalatok fényében, amelyeket néhány fiatal teológus még ma is szerezhet az egyetemek [hittudományi fakultásainak] úgynevezett kötelező filozófiai előadásain”.⁶³ Warnach egyébként maga sohasem tanult teológiát (hanem inkább a szekuláris filozófiaoktatásról szerezhetett személyes tapasztalatokat), azonban az 1930-as években együttműködött az akkor már karmelita szerzetes Keresztes Szent Terézia Benediktával (Edith Stein; 1891–1942), akinek első kézből szerzett tapasztalatai voltak – az egyeteminél jóval magasabb szinten – a professzionális világi és a teoretikus és intézményi késő neotomista filozófia közti szomorú diszkrepanciákról.⁶⁴

Ráadásul olyan gesztus révén, amely *mutatis mutandis* talán ma is provokatívnak számítana, a *Wort und Wahrheit* helyt adott a tragikus sorsú bécsi katolikus szocialista gondolkodó, August Zechmeister (1907–1963) jeremiájának. A keresztény filozófiának a vitacikk címében jelzett betegsége Zechmeister szerint „abban áll, hogy az egyházon belül a dogmákhoz való kötöttségen túl sincs meg a gondolkodás valóságos szabadsága”.⁶⁵ Az alsó középosztályi származású, fiatalon árvaságra jutott, majd szerzetesi képzését félbehagyó Zechmeisternek minden oka megvolt panaszkodni: 1935-ben szerzett teológiai doktorátusát követően először Ausztria nemzetiszocialista megszállása tette lehetetlenné számára a tudományos pályafutást, illetve az értelmiségi életkörülmények – alkalmanként a pusztta megélhetés – szavatolását. Még 1937-ben jelentette meg a laikusok eszkatologikus teológiáját felvázoló művét, amely a laikusok feladatát „nem adminisztratív, apostolkodási és misszionárius tevékenységben” látta, mintegy „az intézményi lelkigondozás meghosszabbított karjaként”, hanem valódi tennivalójukat „a kultúra és az állam iránt viselt felelősségben [*Sorge*]” vélte megpillantani.⁶⁶ A háború után könyvtárosi állást kapott, de írói tevékenységével kiváltotta a hivatalos egyház rosszallását. Írásai 1951 és 1959 között magánkiadásban jelentek meg *Kirche und Kirchenvolk. Elemente und Gestalten einer theologischen Soziologie* (Az egyház és a hívek közössége. Egy teológiai szociológia építőelemei és alakzatai) főcím alatt (ezen írások egyikének kiadhatatlanságát panaszolja fel jelen vitacikkében).

⁶² RAHNER et al. 1952: 403.

⁶³ RAHNER et al. 1952: 403.

⁶⁴ Lásd JANI 2015: 128 skk.

⁶⁵ RAHNER et al. 1952: 402.

⁶⁶ GLAUS 1985: 294.

„A legszegényebb körülmények között élt egy bécsi padláslakásban” – emlékezett vissza Zechmeisterre a folyóirat-kiadó Ludwig von Ficker (1880–1967). Kiadványait, „amelyekkel [Zechmeister] a katolicizmusnak a baloldal irányába történő nyitását munkálkodott, saját költségén vagy legfeljebb adományokból finanszírozta”.⁶⁷ A II. vatikáni zsinat dokumentumainak megszületését már nem érthette meg: a magányos halott több napot feküdt lakásában, mire a rendőrség rátalált. Saját sorsára is vonatkozhatott az itt tárgyalt vitacikkben kimondott diagnózisa: „az egyházbeli szeretet kudarca.”⁶⁸

Az, hogy Rahner ilyen határozottan lépett fel 1952-ben, talán abból eredt, hogy a vitacikk által nem egyszerűen a neotomista filozófia presztízsét, hanem magát a filozófiát látja fenyegetve: „Helyes-e [...] [azt mondani], hogy a filozófiának kudarcot kell vallania, s ez olyan ismeret lenne, amely a mai gondolkodás pozitív eredményeihez tartozna?”⁶⁹ A válasszal sem marad adósunk Rahner, amelyet jól felismerhetően a manualista (későbbi kedvenc kifejezésével: iskolás [*schultheologisch, schulphilosophisch*]) keretek között ad meg (alig félreérthetően célozva a potenciális retorziókra):

Nem lett volna óvatosabb – és helyesebb – azt mondani: a filozófia „nyitott” kell hogy maradjon arra, ami több, mint ő (nevezetesen a kinyilatkoztatásra), és a filozófia újra és újra ténylegesen kudarcot vall – egészen nézve – mindenütt, ahol nélkülözi a Krisztus kegyelméből fakadó gyógyítást?⁷⁰

RAHNER ÉS HEIDEGGER, AVAGY „FÁBÓL VASKARIKA”

Érdekes, hogy 1952-ben Rahner a *filozófia* kudarcáról beszél, nem pedig a *filozófuséról*. Mint ismeretes, másfél évtizeddel korábban maga Rahner sikertelen kísérletet tett arra, hogy filozófiai doktorátust szerezzen a freiburgi egyetem filozófiai (nem katolikus teológiai!) fakultásán. Erről maga emlékezett meg egy, az élete utolsó heteiben – de még élete utolsó konferenciárészvétele előtt, amelyre éppen a budapesti marxizmus–kereszténység dialógus részeként került sor – felvett rádióinterjúban: „Disszertációm [...] két éven át írtam. [Martin]

⁶⁷ METHLAGL 2014: 30. A Zechmeister halála kapcsán elhangzott beszélgetés naplóbejegyzése. Zechmeister életrajzához lásd GLAUS 1985.

⁶⁸ RAHNER et al. 1952: 402.

⁶⁹ SW 2: 368.

⁷⁰ SW 2: 368.

Honecker elutasította. Egyszerűen túl heideggeriánus volt számára. Azt hiszem, nem volt rossz munka.”⁷¹ Saját értékítélete alátámasztására az időskori Rahner itt arra hivatkozik, hogy disszertációja pozitív szakmai fogadtatást kapott,⁷² miután önállóan megjelentette néhány évvel később Ausztriában ahelyett,⁷³ hogy máshol próbálkozott volna (utóbbi eljárás ma is furcsának tűnhet, amely aligha lett volna lehetséges a jezsuita rend infrastrukturális és morális támogatásának háttéré nélkül). Ennél fontosabb azonban számunkra Rahner visszaemlékezésének az a

⁷¹ RAHNER 1986: 14.

⁷² Hungarikumadalékként és az érintett magyar szerző iránti morális tiszteletből is érdemes megemlíteni, hogy Rahner könyvét megjelenésekor ismertette a szekuláris szakmai nyilvánosság korabeli központi fórumán a magyar katolikus pap és egyházi író, Ervin Gábor (1912–1944). A recenzió meglehetősen kritikus hangnemű, ami jól példázza, hogy a korban létezett az a tomista perspektíva, ahonnan nézve Rahner műve – a rákövetkező teológiai életmű ismerete nélkül – elégtelennek tűnhetett. Ervin nemcsak Rahner azon híres-hírhedt gesztusát kifogásolta, hogy Rahner (az első részben) a *Summa Theologiae* egyetlen *quastióját*, sőt azon belül is egyetlen *articulust* (I q84 a7) kommentál, hanem szerinte „[m]ég jobban megnehezíti a megértést Rahner szerencsétlen terminológiája” (ERVIN 1941: 95). Amint ez a megjegyzése mutatja, az igazi választóvonal valójában a heideggeri filozófia bármilyen szintű recepciója iránti nyitottság. Ervin szerint ugyanis Rahner azzal, hogy „a skolasztikus terminusok helyett helytel-közzel Heideggert is túlszárnyaló heideggereskedéseket hoz” (ERVIN 1941: 95), „Szent Tamás kristálytisza, áttetsző, világos” (ERVIN 1941: 95) gondolatai helyett „mesterséges ködfelhőt” gerjeszt (ERVIN 1941: 96). – A párbeszédhiány azért is tragikus, mert Ervin ugyanazon év januárjában fogalmazott úgy (talán éppen Rahnert olvasva, vagy tőle inspirálva), hogy a *potentia oboedientialis* fogalma – amelyet Rahner, mint ismeretes, a skolasztikus rendszerből fő továbblépési tapadási pontként választott – „a szenttamási bölcsélet szíve és alapja” (JÁNOSI et al. 1941: 207; vö. lentebb, különösen 113. lábjegyzet). Vajon létrejött volna-e kettőjük dialógusa – és mivel gazdagodhatott volna tovább a magyar teológia- és filozófiatörténet –, ha Ervin Gábor nem a Duna jeges hullámai közt végzi? – Ervin Gábor kontrafaktuális filozófiai fejlődését immanens szempontok alapján rajzolta meg Frenyó Zoltán: „bizonyosan alkotott volna további rendszeres munkákat, s a jelek arra mutatnak, hogy ezek középpontjában [...] az esztétikum állott volna”, mégpedig „szélesebb és teljes értelemben”, „metafizikai és axiológiai alapon” (FRENYÓ 2012: 97). Turgonyi Zoltán pedig az Ervin által követett katolikus intellektuális szerepfelfogást jellemezte találóan (ami lehetőséget adna az 1945 utáni időszakra történő extrapolációra): úgy „tudta a nyilvánosságban [...] is közérthető módon és élvezetes stílusban képviselni a katolicizmust és ezen belül a tomizmust, hogy ezért közben a legcsekélyebb engedményeket sem tette a tudományos színvonal és a lényegi alapelvek rovására” (TURGONYI 2012: 101). Vajon létrejött volna-e azonban – a kontrafaktuális perspektívától eltekintve, sőt nemzetközi szinten is ritkaságszámba menő – érdemi dialógus a manualista neotomizmus és az új teológia között?

⁷³ RAHNER 1939 = SW 2: 1–300.

része, amely ezt az epizódot a kontingens egyetemi-személyes indítékok világát meghaladva saját szakmai fejlődésének kontextusába helyezi, ami Rahnert a kontrafaktuális filozófus szerepétől a ténylegesen megvalósult teológuslétig vezette: „Nekem Honecker reakciója nem okozott problémát, mivel időközben egészen más sínre lettem áttéve Innsbruckban. Így tehát életem legnagyobb részét [sc. az 1970-ben megkapott filozófiai díszdoktorijáig] filozófiai doktori fokozat nélkül töltöttem el.”⁷⁴ Erről az epizódról korábban ellentmondásos beszámolók keringtek a magyar szakirodalomban is: Nyíri Tamás (1920–1994) egy helyütt úgy vélekedett, „a másik bíráló, M[artin] Heidegger sem szállt síkra mellette”.⁷⁵ Úttörő jellegű monográfiájában pedig Szabó Ferenc SJ (1931–2022) ugyan visszafogottabban mutatta be a disszertáció elutasításának körülményeit, azonban hagyományozta azt a hagiografikus mozzanatot, miszerint a kézirat első megjelenésének évében „Heidegger [...] Innsbruckba utazik, hogy meglátogassa híressé vált tanítványát”.⁷⁶ Utóbbi zarándoklatot eléggé valószínűtlenné teszi, hogy anakronisztikus Rahner hírnevéről beszélni 1939-ben, amikor ő még csak frissen habilitált egyetemi tanár volt Innsbruckban (arról nem is beszélve, hogy az Anschlusst követően, 1938 nyarán felszámolták az innsbrucki állami egyetem katolikus teológiai fakultását, majd 1939. október 12-én erőszakkal bezárták az innsbrucki jezsuita rendházat, ami után Rahner Bécsbe vonult belső emigrációba). Valóban, a modern Rahner-kutatás⁷⁷ megerősíti, hogy a Rahner–Heidegger-találkozás 1939-ben legfeljebb egy közös konferenciárészvétel periferiáján jöhetett létre, valamint ami még fontosabb, Heideggernek lehetősége sem volt „síkra szállni” Rahner mellett, mivel a disszertáció egyszerűen nem lett beadva (azaz nem található doktori iratka az egyetemi levéltárban), hanem Rahner csak informális előzetes véleményezésre adta le a szövegét Martin Honecker (1888–1941) filozófiaprofesszornak, aki 1924 óta töltötte be a II. világnézetileg kötött, úgynevezett konkordátumkatedrát előbb Edmund Husserl (1859–1938), majd Martin Heidegger (1889–1976) mellett.⁷⁸ Honecker valóban meglepően hosszan kezei között tartotta a szöveget, mielőtt elutasította volna azt, azonban fontos kronológiai elem – amely Rahner visszaemlékezésében is

⁷⁴ RAHNER 1986: 14.

⁷⁵ NYÍRI 1989: 359.

⁷⁶ SZABÓ 1983: 377.

⁷⁷ Vö. SW 2: szerkesztői előszó.

⁷⁸ NEUFELD 2004: 111. Véleményem szerint Neufeld itt tévesen állítja, hogy Honecker katedrája a teológiai fakultáshoz tartozott volna, amit *prima facie* cáfol egy pillantás az egyetemi évkönyvbe (lásd például Rahner beiratkozásának félévében HONECKER 1934: 34; valamint OTT 2006 (Honecker profiljához: 447 skk.).

szót kap –, hogy Rahner pályaváltása, sőt gyors ütemben megszerzett teológiai doktori fokozata megelőzte Honecker elutasító válaszát. Rahner életrajzírója szerint⁷⁹ Honecker elutasító válaszában szerepet játszhatott a belső konkurencia Gustav Siewerthtel (1903–1963), aki 1931-ben doktorált Honeckernél a Rahneréhez tartalmilag hasonló disszertációval, s ekkor már folyamatban volt a habilitációs eljárása, amely 1937-ben zárult le. Honecker döntési helyzetbe kényszerült „egy néhány évvel korábban nála beadott és elfogadott disszertáció, valamint az ugyanarról a témáról szóló más javaslat között”,⁸⁰ ami értelemszerűen Rahner elutasításához vezetett.

Azt is meg kell említenünk ugyanakkor, hogy Martin Heidegger az utóbbi évtizedben megjelent szennázószámbe menő kontroverz szövegeiben – az úgynevezett *Fekete füzetekben* (*Schwarze Hefte*) és kapcsolódó dokumentumokban – olyan kijelentéseket tett, amelyek talán új értelmezői helyzetet hoznak létre a heideggeri filozófia teológiai felhasználása szempontjából.⁸¹ Nem csak arról van szó, hogy Heidegger szöveghelyeken zabolátlanul fogalmaz, sőt alkalmasint mintha élvezné, hogy dekonstruálja olyan filozófiai-teológiai irányzatokhoz fűződő viszonyát, amelyek akár a tág értelemben vett „egzisztencializmus” címkéje alatt, akár az utólagos értelmezők szemében pozitív viszonyulást építettek ki Heidegger filozófiájával.⁸² Sajnos mindezen túlmenően találhatók olyan szöveghelyek, ahol Heidegger (látens) egyházellenessége egészen problematikus gondolati tartalmakkal látszik összefolyni. Egy markáns példa már a világháború lezárulta utáni időszakból: „A keresztény egyházak rabszolgatartók a nagyfasizmus számára [*Sklavenhalter für den Großfaschismus*].”⁸³

⁷⁹ NEUFELD 2004: 114 skk.

⁸⁰ NEUFELD 2004: 118.

⁸¹ Nem áll módunkban itt részletesen ismertetni e Heidegger-kiadások időközben könyvtárra duzzadt – és sajnos méretéhez képest aránytalanul repetitív – általános szakirodalmát (bevezető áttekintéshez: TRAWNY 2014; HEINZ 2016; a legigényesebb apológiai kísérlet talán: HERRMANN–ALFIERI 2017; magyar szerzőtől: FEHÉR 2021), annyit azonban fontos hangsúlyozni, hogy a *Fekete füzetek* esetén valamennyire megkomponált, szerkesztett gondolati naplóról (*Denktagebücher*) – nem pedig efemer feljegyzésekről – van szó, amelyeket ráadásul szerzőjük kifejezetten megjelentetésre szánt, mégpedig posztumusz nem szövegkritikai életműkiadása (*Gesamtausgabe*) záróköveként. Ennyiben nem *eleve* illegitim bevonni e szövegeket Heidegger-értelmezéseinkbe.

⁸² Tömör példa (még a nemzetiszocialista hatalomátvételt megelőzően): „Az úgynevezett »dialektikus teológia« jelentéktelensége és szélhámosága [*Schwindel*] nem érdemi meg, hogy azt figyelemre méltassuk. Ez a protestáns jezsuitizmus a legrosszabb megnyilvánulási formájában.” GA 94: 51.

⁸³ GA 97: 247; vö. 249.

Továbbá Heidegger egyes teoretikus kijelentései, amelyek eddig produktív feszültségeket látszottak hordozni is – például *Fenomenológia és teológia*⁸⁴ című előadásának híres-hírhedt kitétele, miszerint „a keresztény filozófia [...] fából vaskarika [*hölzernes Eisen*]” lenne⁸⁵ –, mintha összezárulnának, különösen annak a distinkciónak a mentén, amelyet Heidegger saját gondolkodása (*Denken*) és a pejoratív értelemben vett filozófia között von meg:

Nem vagyok keresztény, mégpedig egyedül azért, mert nem lehetek az. [...] Lehet, hogy van „keresztény filozófia”, amelynél azért meg kellene kérdezni, mennyire gondolkodik ez a filozófia. Feltehetően csak annyira, amennyire hisz; azaz csak látszataból gondolkodik. Azonban nincs olyan keresztény gondolkodás, amely gondolkodás lenne.⁸⁶

Egy másik háború utáni feljegyzésében pedig így fogalmazott: a „*Φιλοσοφία christiana*” „»eszméjében« és »gyakorlatában« pénzhamisítás [*Falschmünzerei*]” rejlik.⁸⁷

A fenti distinkció vártájáról azután Heidegger olyan következtetéseket von le, amelyek szinte a *Fekete füzetek* más problematikus tartalmainak gondolati közelségébe kerülnek: „a keresztény hívők a gondolkodás ellenségei [*Feinde des Denkens*].”⁸⁸ Sőt, kifejezetten a *Fekete füzetek* antiszemita asszociációs terminológiáját⁸⁹ mobilizálva:

A gondolkodás ellenségei gyűlölködő, s ezért alattomos, tehát [zsidó módra] machináló [*machenschaftlichen*], azaz romlott értelemben azok a hívők, akik magukat minden igazság jogosultjainak [lefordíthatatlan szójáték: *Gläubigen – Gläubiger*] tartják, és az egyházvezetés segítségével a legártalmatlanabb körökbe is elérnek csápjaik és eljuttatják funkcionáriusaikat.⁹⁰

Ha ez nem lenne elég, Heidegger ezt a distinkcióját teológiai, istentani irányba is kitágította, elkülönítve az általa megcélzott istent – „mint sokkal istenibbet” – a zsidókeresztény hagyomány Istenétől: „Ábrahám Istene, aki senki hozzá hasonlót nem tűr maga mellett, és akinek a Fia, Jézus, mindenkit a pokolba küldött, aki

⁸⁴ Tübingen, 1927; Marburg, 1928.

⁸⁵ GA 9: 66.

⁸⁶ GA 97: 199.

⁸⁷ GA 97: 75.

⁸⁸ GA 97: 509.

⁸⁹ Vö. TRAWNY 2014.

⁹⁰ GA 97: 509.

nem szerette őt, és ott megsüttette őket.”⁹¹ Földhözragadtabb szinten Heidegger a testvérének (Fritz Heidegger; 1894–1980) írott levelében a háború befejezése utáni hónapokban a német politikai katolicizmus korabeli vezető erejének számító centрупárt (*Zentrumspartei*) újraéledéséről panaszkodik, amely „naponta növekvő keresztény frontot alkot a felekezeti határokon túllépve”.⁹² Felpanaszolja, hogy „a kar 95%-a »keresztény«”.⁹³ Ennek következtében „a szellemi terror ott még erősebb lesz, mint a nemzetiszocializmus [!] idején”.⁹⁴

Innen nézve a fiatal Karl Rahner talán mégis jól tette, hogy nem Heideggert választotta doktori konzulensének, valamint talán elméleti szempontból jóval szűkebbnek mutatkozik a gondolati alap Heideggernél a katolikus filozófiai-teológiai továbbépítkezés számára, mint azt ezekben a korai évtizedekben Rahner maga vagy kortársai és későbbi értelmezői esetleg gondolták⁹⁵ (persze nem kizárva a vélelmezhető szerzői intención túllépő produktív olvasatokat).⁹⁶ Az érem másik oldala, hogy egyúttal sokkal termékenyebbnek mutakozhatnak a vallásfilozófiai továbbgondolás számára a freiburgi fenomenológuskonstelláció és a katolikus Heidegger-recepció más, eddig Heidegger árnyékába rejtett, „kisebb” gondolkodói.⁹⁷

ENGEDELMESSÉG ÉS KONKUPISZCENCIA

A 3. szakaszban elemzett vita során Walter Warnach próbálta kidomborítani a neotomista filozófia eddig elért tényleges eredményeit,⁹⁸ aminek alátámasztására

⁹¹ GA 97: 409.

⁹² HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 128.

⁹³ HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 129.

⁹⁴ HOMOLKA–HEIDEGGER 2016: 129.

⁹⁵ A bevett nézetet recepciótörténetileg korán összefoglalja: FEHÉR 1993. Kiemelendő, hogy az érett Heidegger számára – az 1920-as évek derekától – a teizmus csak módszertani szerepet töltött be. *Mutatis mutandis* hasonló állapítható meg véleményem szerint az ezredforduló körüli évtizedek „új” francia fenomenológiájában vélelmezett úgynevezett „teológiai fordulat” (*tournant théologique, theological turn*) esetében. Utóbbi egyik fő referenciaszerzője (vö. JANICAUD et al. 2000) röviddel a halála előtt úgy vélekedett: „a »teológiai« jelzőt idézőjelek közé kellett volna helyezni, hiszen ironikusan” használta (JANICAUD 1998: 9). Ezt a módszertani értelmezést osztotta egyébként Tengelyi László is (GONDEK–TENGELYI 2011: 11; TENGELYI 2017: 161).

⁹⁶ Kifejezetten a heideggeri *Feketei füzetek*re reflektálva (saját vallásbölcseletének előterében): MEZEI 2019.

⁹⁷ Lásd különösen VINCZE 2021; JANI 2024.

⁹⁸ SW 2: 404.

többek között éppen Rahner egy korábbi művét citálta – mégpedig nem a sikertelen freiburgi disszertációt, hanem az 1941-ben napvilágot látott *Hörer des Wortes* (Az ige hallgatója) című könyvét, amely alcíme szerint hozzájárulás kíván lenni „a vallásfilozófia megalapozásához”. Valóban: az olvasónak úgy tűnhetett, mintha figyelmen kívül hagynánk, hogy Rahner életműve közvetlenül *sui iuris* a keresztény filozófia kánonjának részét alkotja. Némileg árnyalja ezt az ítéletet, ha pillantásunkat például a kurrens német könyvpiacnak az ezt a kánont reprezentálni hivatott legújabb produktumaira vetjük, legalábbis úgy tűnik, a vallásfilozófia szekuláris panteonja inkább hajlandó befogadni Rahnert, mint az egyházi kiadóé.⁹⁹ Nyíri Tamás – aki szerzőnkkel nemcsak közeli barátságban volt, hanem saját bevallása szerint egyenesen „Karl Rahner miatt” „tartottam ki a hitben”¹⁰⁰ – saját, a magyar katolikus filozófiarecepció számára sokáig mérvadó filozófiatörténetében ugyan értelemszerűen részletesen foglalkozott Rahnerrel, azonban ő is úgy vélekedett, Rahner „nem alkotott filozófiai rendszert”, és fő érdemének azt tudta be, „ez volt az első kísérlet, hogy valaki elkülönítse a keresztény filozófiát a fundamentális teológiától mint teológiai filozófiától”.¹⁰¹ Az afilozofikusság mérlegserpenyőjébe kerülhetnek továbbá Rahner életrajzírójának egyértelmű megállapításai, miszerint „Rahner sohasem adta ki magát filozófusként, és ezt mindig hangsúlyozta ellenkező kijelentésekkel szemben”,¹⁰² főhősünk „nem ismerte a filozófiai éroszt”,¹⁰³ ennél fogva a fent elemzett kényszerű karrierváltása „a tárgynak megfelelő korrekció volt”,¹⁰⁴ sőt a Rahner-biográfus még a disszertációt sem hajlandó elsődlegesen filozófiai

⁹⁹ Reprezentatív német kiadók (Suhrkamp vs. Herder) recens egykötetes vallásfilozófiai áttekintéseinek tükrében: KÜHNLEIN 2018: 577–587 vs. BREUL–LANGENFELD 2023. Előbbiben Rahner önálló fejezetet kap a vallásfilozófia (avagy inkább valláskritika?) reprezentálásaként, utóbbiban Rahner nem kap, sőt egészében alulreprezentált. Ez a különbség természetesen nem független attól, hogy a fundamentálteológiát önálló – illetve egyáltalán számunkra ismert – diszciplínának tekintik-e a különböző intézményi közegek (vö. 8. szakasz lentebb), valamint Rahner prominens szekuláris szerepeltetése mögött közelebbről szemügyre véve intézményi indok, nevezetesen a Rahner-tanítvány (müncheni Rahner-asszisztens; lásd NEUFELD 2004: 270) Karl Lehmann (1936–2018) bíboros finanszírozói szerepe (lásd KÜHNLEIN 2018: 13) állhat.

¹⁰⁰ NYÍRI 1971: 200, 1. lábjegyzet.

¹⁰¹ NYÍRI 2001: 500. Rokay Zoltán (1947–2024) azonban már két kiemelkedő „filozófiai” (vallásfilozófiai) alkotást tulajdonított Rahnerek (ROKAY 2018: 123).

¹⁰² NEUFELD 2004: 110.

¹⁰³ NEUFELD 2004: 120.

¹⁰⁴ NEUFELD 2004: 121.

műként olvasni.¹⁰⁵ Persze ezek a szakirodalmi vélemények önmagukban nem perdöntők.

Kérdésünknek, amely talán a nyitóanekdota által jelzett probléma magjához vezethet minket, további pontosításához először azt kell tisztázni, hogy a sikertelen freiburgi disszertáció ugyan valóban *sui iuris* a (katolikus) filozófiatörténet részévé teszi Rahner – azonban legfeljebb egy lábjegyzet erejéig.¹⁰⁶ Ez a korai munka ugyanis csak a teológiai életmű felől válik relevánssá, amely életműnek a filozófiához való viszonyára kérdésünk irányul. Mi volt tehát a teológiai életmű saját mondanivalója a (katolikus) filozófia és a teológia viszonyáról?

A *Hörer des Wortes* (Az ige hallgatója) szövege Rahner 1937 augusztusában Salzburgban tartott nyári egyetemi előadásain alapul, amikor a sikertelen freiburgi epizódot követően rövid ideig úgy tűnhetett, a fiatal pátert rendje a fundamentál-teológia, nem pedig a dogmatika professzorának szánja.¹⁰⁷ Ebből a történeti kontextusból érthető a mű témamegjelölése, amelyet Rahner az előadásainak eredeti, még az 1937-ben megjelent konferenciakötetben közölt összefoglalójában így fogalmazott meg: „a vallásfilozófia és a teológia viszonya elsősorban a vallásfilozófia felől tekintve.”¹⁰⁸ A szöveg érdekessége, hogy Rahner tömör összefoglalását nyújtotta saját tervezett hozzájárulásának is: „az ember a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis*ának ontológiája.”¹⁰⁹

A *potentia oboedientialis* (engedelmeskedési lehetőség, *Gehorsamsvermögen*) fogalmának Rahner előtt rendelkezésre álló értelmét mutathatja a vonatkozó szócikk a *Lexikon für Theologie und Kirche* (²LThK) nyolcadik kötetében, az első teljes zsinati évben, még Rahner-hivatkozás nélkül megjelent definíciója: így „nevezzük az ember [...] lényegét, amennyiben az [...] nyitott Isten önközlésére, amely csak akkor juthat osztályrészül egy létezőnek annak lényege megszüntetése nélkül, ha az nincs eleve rögzítve és behatárolva a lényege révén egy bizonyos lét- és hatásterületre”.¹¹⁰ A *potentia oboedientialis* ilyen fogalmi

¹⁰⁵ Vö. NEUFELD 2004: 119.

¹⁰⁶ Ez tükröződik abban a korlátozott szerepben, amely még a Kecskés Pál (1895–1976) által felállított filozófiatörténeti kánonban jut osztályrészül Rahner számára (posztumusz megjelenés: KECSKÉS 1981: 510). Egyébként ez a limitált szerep is már valamennyire Rahner időközben szerzett *teológiai* hírnevének tudható be, hiszen az 1944-ben megjelent 2., átdolgozott kiadásból még hiányzik Rahner.

¹⁰⁷ Lásd NEUFELD 2004: 132.

¹⁰⁸ SW 4: 287.

¹⁰⁹ SW 4: 287.

¹¹⁰ ²LThK: 648.

bonyolultságára azért van szükség, hogy anélkül alapozza meg a transzcendenciára való fogékonyság lehetőségét a teremtményben, hogy eleve feltételeznék az isteni kinyilatkoztatás faktumát (avagy erre vonatkozóan Istennel szemben fogalmilag valamiféle „elvárást” jelentene). Fontos kiemelni még e korabeli perspektívából, hogy a *potentia oboedientialis* olyan skolasztikus fogalomnak tartották, amely ugyan csak sporadikusan fordul elő Szent Tamásnál,¹¹¹ azonban később széles körben ismert és használt fogalommá vált.¹¹² Rahner esetében tehát nem a skolasztikus építmény eldugott fogalmi anomáliájának szubverzív használatáról van szó, hanem egy eleve előtérben lévő fogalmi elemet használt fel ahhoz, hogy a skolasztikába oltsa a transzcendentális filozófiai módszert. A *potentia oboedientialis* ilyen előtérbeli jellegét erősíti meg a magyar neoskolasztikus teológus-filozófus – Garrigou-Lagrange lelkeségi (!) könyvének magyar fordítója – Ervin Gábor (1912–1944) is: „Isten és a lélek egymásra találása rejlik a »potentia oboedientialis« – a természet kívánságait és a kegyelem természetfölötti valóságát bölcséletileg finoman elhatároló – körmönfont és nehéz skolasztikus fogalma mögött”, sőt e fogalomban rejlik szerinte „a szenttamási bölcsélet szíve és alapja” – hacsak nem feltételezhetjük már Rahner közvetlen vagy közvetett hatását mind az 1963-as német lexikonszócikk, mind Ervin Gábor megnyilatkozása mögött.¹¹³

Rahner egyúttal meglepően világosan meghatározza, hogy a transzcendentális filozófiai módszer a klasszikus teológiába történő ilyen beleoltása milyen következménnyel jár e két diszciplína egymáshoz fűződő absztrakt viszonyaira nézvést: a „filozófia” úgy válik „kereszténnyé”, „ha magát – a hegeli értelemben –

¹¹¹ Vö. különösen QDV q29 a3 ad 3.

¹¹² A *potentia oboedientialis* újkori alkotó továbbépítéséhez (*potentia oboedientialis activa*) lásd LEINSLE 2007: 293–294.

¹¹³ JÁNOSI et al. 1941: 206, 207. A ²LThK-szócikk nominális szerzője a (tudományos életben) kevésbé ismert Friedrich Buuck SJ (1909–1981), aki a zsinat alatt (1962. szeptember – 1966) a *Collegium Germanicum-Hungaricum* rektora volt (a nehezen fellelhető életrajzi adatok forrása: NÉMETH 2009: 93, 480. lábjegyzet, 141), amely szerepében Buuck nyilvánvalóan és adatoltan találkozott Rahnerrel. Tényleges szerzőségét illetően beszédes, hogy a szócikk a (nominális) plágium határát súroló módon átkerült a *Kisszótár* új kiadásába (RAHNER–VORGRIMLER 1980: 508). – Rahner feltételezett hatása Ervin Gáborra már produktívabb kérdés (vö. fentebb 72. lábjegyzet), habár magát a terminust Ervin nem vehette Rahner filozófiai disszertációjából, hacsak nem került kezébe – a fenti konferenciaköteten túl – Rahner terminológiai tanulságos recenziója a *Zeitschrift für katholische Theologie*, 63(1–4)-ből (SW 2: 366–367, lásd 367), avagy nem tartozott a *Hörer des Wortes* nagyon korai olvasói közé. – Azt, hogy a *potentia oboedientialis* fogalma ezt megelőzően közkeletű volt a magyar skolasztikában, bizonyítja például KÜHÁR 1930: 182, amely ezt a fogalmat a korban (túl)használt *gratia non destruit, sed perficit naturam* maxima felől olvassa.

megszüntette megőrizi [*aufhebt*] a teológiában”.¹¹⁴ Ezt a dialektikus műveletet konkrét témamegjelöléséhez köti: „Ez akkor következik be, ha a [filozófia] antropológiája filozófiai okokból a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis* ontológiájává válik.”¹¹⁵ Ugyanezzel a tézissel találkozunk az 1941-ben megjelent műben is („ha a filozófia magát a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis* ontológiájaként fogja fel [...]”¹¹⁶), amely ugyanakkor további tartalmi részletekkel is szolgál. Először is Rahner hagyományos, kevésbé specifikus terminológiában is megfogalmazza tézisé: a filozófia kereszténysége abban mutatkozik meg,

hogy éppen mint igazi, mint „puszta” filozófia túlmutat magán [...] egy potenciálisan lehetséges kinyilatkoztatásra, hogy az evangéliumra való előkészületté [*praeparatio evangelii*] válik abban az értelemben, hogy az embert önmagánál fogva természeténél fogva keresztényként [*naturaliter christianus*] fogja fel, mint aki kinyilatkoztatást képes befogadni.¹¹⁷

Rahner egyúttal performatív érveléssel igyekszik elutasítani azt az ellenvetést, hogy ez a filozófia és a teológia közti diszciplináris „határok elmosásához” vezetne, mivel az, hogy a filozófia „így az evangéliumra való előkészületté válik [...], csakis magából annak végigviteléből ered”.¹¹⁸ Fontos elhatárolódás továbbá, hogy a filozófia nem válhat valláspótlékká (amely kísértés valóban fenyegeti a *theologia naturalis* művelőit): „a vallásfilozófiának alapvetően nem szabad hogy szándéka és lehetősége legyen arra, hogy önmagában nyugvó vallást alapítson, amelyet aztán a kinyilatkoztatott teológiának kellene tovább megtöltenie vagy elvetnie.”¹¹⁹ Máshelyütt még élesebben fogalmaz, ami talán érthető a korabeli pszeudoegzisztencialista heideggerianizáló gondolkodásmód iránti oldalvágásként (amely felől egyébként Rahner oly lelkes recepcióban részesült): az ilyen babérokra törő filozófia „valójában keresztényellenes [*widerchristlich*] lenne, mivel arra merészkedne, hogy az emberi ittlétet [*Dasein*] az élő Isten kinyilatkoztatásától függetlenül alapozza meg”.¹²⁰

Mindezek alapján Rahner nemcsak visszanyúl a hegeli dialektikus logika metafizikai kereteihez („a filozófia [...] magát a saját eszközeivel akkor

¹¹⁴ SW 4: 286; vö. 293.

¹¹⁵ SW 4: 286.

¹¹⁶ SW 4: 42; vö. 38.

¹¹⁷ SW 4: 39–40.

¹¹⁸ SW 4: 40.

¹¹⁹ SW 4: 24.

¹²⁰ SW 4: 42.

konstituálja »megkeresztelhetőként«, ha magától abba a készenléti állapotba kerül, hogy megszüntetve megőrződjön [*aufgehoben*] egy potenciálisan az Isten által alapított teológiában”¹²¹), hanem örömteli módon megpróbálja tartalommal is megtölteni e hegeli kategória kontúrjait. Egyrészt Rahner félreérthetetlen módon azonosul e dialektikus művelet negatív (antitetikus) mozzanatával: a „filozófia megszünteti magát [*schafft ... ab*]”,¹²² mégpedig a fent látott performatív értelemben, azaz „saját dolgának [*Geschäft*] ledolgozása” révén, aminek eredménye éppen a fenti elhatárolódás belátásában rejlik, tudniillik a filozófia „felemészti igényét, hogy az emberi ittlét [*Dasein*] végső egzisztenciális megalapozása legyen”.¹²³ Másrészt Rahner a hegeli operációban jelen lévő meghaladási mozzanathoz is kapcsolódik: a filozófia ezáltal „magasabb szintre kerül”, ahol „saját beteljesedését találja a valóságosan megtörtént kinyilatkoztatásban”.¹²⁴ Harmadrészt Rahner csatlakozik a hegeli processzuális gondolkodásnak azon, a vulgárhegelianizmusokban (különösen a [vulgár] marxizmusban) gyakorta asztalról lesöpört meglátásához, miszerint az egész teleologikus folyamat nem egymást időben leváltó statikus epizódok sorozatát akarja felvázolni, hanem az időbeliségében ugyan (ideáltipikusan) azonosítható, azonban logikailag szimultán jelen lévő rendet. Ennek talaján érthető Rahner megjegyzése, hogy a teológia mindig újratételezi a filozófiát.¹²⁵

Aligha hisszük, hogy a (katolikus) filozófia és a teológia viszonyának e cizellált metafilozófiai modelljében bármely filozófus kivétlenül találhatna (egyedül talán az nem világos, hogy pontosan mi is töltené be a hegeli dialektikus mechanizmus működéséhez szükséges antitézis szerepét a teológiához mint szintézishez vezető logikai úton). A kérdés inkább csak abban rejlik, hogyan jutott innen Rahner a tanulmány elején bemutatott leegyszerűsítő, negatív és metaforikájában is ambivalens modellig.

A FILOZÓFUSOK ÚTJA AZ ANONIM KERESZTÉNYSÉGTŐL

A ROSSZ KISKERTSZOMSZÉDISÁGIG

A fejlődéstörténeti tisztánlátást Rahner életművében nem segíti, hogy a *Kisszótár* első kiadásával párhuzamosan megjelent a *Hörer des Wortes* új kiadása a később a

¹²¹ SW 4: 41.

¹²² SW 4: 41.

¹²³ SW 4: 41.

¹²⁴ SW 4: 42.

¹²⁵ SW 4: 42.

felszabadítás teológiáinak főáramú katolikus képviselőjeként híressé vált Rahner-tanítvány, Johann Baptist Metz (1928–2019) gondozásában, aki a főszövegben végzett változtatásait – esetünkben egy enyhe távolítást-bizonytalanítást az előadott metafizikai koncepcióban¹²⁶ – még egyeztetette mesterével, a láb-jegyzeteket azonban, amint időközben kiderült, saját szakállára fogalmazta meg. Utóbbiakban ennek fényében talán furcsának hat a Metz-önhivatkozások túlsúlya, habár jogosnak tűnik hivatkozása a filozófia–teológia demarkáció kapcsán¹²⁷ saját zsinat előtti lexikonszócikkére a keresztény filozófiáról,¹²⁸ amelyben hangsúlyozza, hogy a transzcendentális fogalmi (re)konstrukció lehetőségén túl és azt megelőzően itt filozófiatörténetileg adott partikuláris gondolkodói hagyományról és az ahhoz történő érdemi filozófiai kapcsolódás lehetőségéről van szó.

Rahner filozófiához való viszonyának alakulása szempontjából *terminus post quem* a *Filozófiai és teológia* című szövege,¹²⁹ amelyet Rahner 1961 szeptemberében adott elő, tehát mielőtt még Franz König (1905–2004) bíboros, bécsi érsek felkérte volna őt személyes zsinati teológus szakértőjének (*peritus*), amely felkérést Rahner egyébként eleinte húzódozva fogadott,¹³⁰ hozzásegítve ezzel Rahnert a nemzetközi sztárteológusi státushoz és teológiájának zsinati átültetéséhez. Valaki akár ezt a Rahner-szöveget is idézhetné, ha a filozófia fontosságát szeretné illusztrálni a katolikus teológia számára. Utóbbi jellemzés nem túlzás, hiszen Rahner itt a filozófia teológia általi dialektikus előfeltételezése korábban is megfogalmazott tézisét („nincs teológia filozófia nélkül”¹³¹) gondolja tovább a filozófia státusza szempontjából. A teológia „lehetőségfeltételeként” értett filozófia ugyanis egyben a keresztény *kérügma* „előreküldött követnöi”.¹³² E szöveg helyen Rahner még attól teszi függővé a megtiszteltetést a filozófia számára,

¹²⁶ Vö. például az első kiadás „[e]z a nehézség csak úgy oldható meg [...]” (SW 4: 16) kihúzása (amely változtatás a rákövetkező szövegrészt már nem *mint definitív megoldást* mutatja be).

¹²⁷ SW 4: 41, 22. láb-jegyzet.

¹²⁸ ²LThK II [1958]: col. 1141–1148.

¹²⁹ STh 6: 91–103.

¹³⁰ A pontos datáláshoz: NEUFELD 2004: 230–231. Rahner csak az első ülészak során (1962. október végén) lett központi zsinati *peritus* (NEUFELD 2004: 242), majd befolyásos bizottsági tag; habár már ezt megelőzően döntő hatást gyakorolt a progresszív (későbbi terminológiával: „többségi”) szárny áttörésében a hivatalos *De fontibus revelationis* szövegtervezet kritikájaként Joseph Ratzingerrel közösen készült és informálisan széles körben terjesztett *De revelatione Dei* alternatív szöveggel (első teljes kiadása: KLINGER–WITTSTADT 1984: 33–50).

¹³¹ STh 6: 101.

¹³² STh 6: 91.

hogy az elfogadja-e ezt az (implicit) feladatot; később azonban a filozófia (történeti) egésze már e szándék manifesztációjának mutatkozik, amennyiben Isten végső soron, mondhatnánk, azért teremtette a filozófiát, hogy aztán kinyilatkoztathassa önmagát: „Isten csak azért akarta a filozófia igazságát, mert saját önfeltárásának igazságát akarta [...] hogy az isteni kinyilatkoztatás az lehessen, ami.”¹³³ Fontos látni, hogy – korábbi koncepciójával összhangban – Rahner el akarja kerülni, hogy a teológia közvetlen logikai függésbe kerüljön a filozófiától, amit azzal a szofisztikált megfontolással ér el (amelyben már a késő egzisztencialista, illetve posztmodern gondolkodás leheletét érezhetjük), miszerint a teológia a filozófiai ismeretet éppen mint a teológiai ismerettől radikálisan különbözött, „éppen *mint* mást tételezi saját lehetőségének feltételeként”.¹³⁴ A filozófia ilyen kitüntetettséget viszont Rahner nem akarja elmosni vagy metaforikus értelemre redukálni: az „nem egyszerűen a kinyilatkoztatás hatása [*Offenbarungseffekt*]”,¹³⁵ azaz valami olyasmi jellemzés, amely külsőleg társul a filozófiához a kinyilatkoztatás *faktuma* révén, hanem „a kinyilatkoztatott ismeret [*Offenbarungserkenntnis*] a filozófiának is funkciója”.¹³⁶

Rahner metafilozófiai koncepciójának teológiai háttérét a vallásteológiájának körvonalazódása adja, nevezetesen az anonim keresztények híres-hírhedt rahneri fogalmának megjelenése. Erről már a zsinati kortársak is megállapították, hogy ezzel a kérdéssel „Rahner már egy [...] 1961. évi előadásában foglalkozott”, amely megjelent Rahner addigra már közfigyelmet kiváltó előösszkiadásának a zsinat hajnalán napvilágot látott kötetében,¹³⁷ erre a kérdéskörre „az »anonim keresztény« címszót alkotta, és ebben számára a [zsinat] [...] új támpontot, sőt akár megerősítést nyújtott”.¹³⁸ Tekintve, hogy az előadás 1961. április 28-án hangzott el, teológiatörténetileg is figyelemre méltó lehet, hogy az ugyanezen év októberi *Filozófiai és teológia* szövegben Rahner a filozófiának tett nagy ívű metafilozófiai gesztusát, tudniillik, hogy a „filozófia valamilyen mértékben akaratlanul is keresztényként aktualizált filozófia”,¹³⁹ akként fejt ki, hogy e megállapítás

¹³³ STh 6: 96.

¹³⁴ STh 6: 94; kiemelés az eredetiben.

¹³⁵ STh 6: 94.

¹³⁶ STh 6: 94.

¹³⁷ STh 5 [1962]: 136–158.

¹³⁸ Sz. N. 1965: 176. Valóban, a tanulmány egyik centrális tézise szerint „a nem keresztény vallások (a mózesin túl is) nemcsak a természetes istenismeret elemeit tartalmazzák [...] hanem a kegyelem természetfeletti mozzanatait is, amelyeket Isten ajándékozott Krisztus [érdemei] révén az embereknek” (STh 5: 143), sőt Rahner explicit módon használja az „anonim keresztény” kifejezést is (154 és passim).

¹³⁹ STh 6: 100.

nemcsak és nem is elsősorban azokra a filozófusokra vonatkozik, akik „magukat keresztényként tudják”,¹⁴⁰ hanem akkor is, „amikor olyan emberek filozofálnak, akiket anonim kereszténynek nevezhetünk (ami elviekben *minden* emberre vonatkozik [...]), mivel [...] megvilágítja őket a kegyelem fénye, amelyet Isten egyetlen embertől sem tagad meg”.¹⁴¹

Ugyan már a kétezres évek óta tudjuk, hogy az *extra ecclesiam nulla salus*¹⁴² problémával Rahner már egy 1940-es évekbeli hagyatéki szövegtorzóban foglalkozott,¹⁴³ maga az „anonim keresztény” kifejezés talán 1948-ban „született spontán egy vita során W[olfgang] Stegmüller-rel”,¹⁴⁴ aki egyébként filozófus és az analitikus filozófia egyik prominens osztrák szálláscsinálója volt, mielőtt Rahner ezt a fogalmat újraaktiválta már az 1950-es évek végén.¹⁴⁵ A teológiai terminológia-történeti értéknél fontosabb azonban, hogy Rahner ezt a vallásteológiai kategóriát *expressis verbis* vonatkoztatta a filozófiatörténetre, ahonnan nézve a (kinyilatkoztatott) teológia „a kegyelemmel átítatott általános kinyilatkoztatásnak és annak történetének tematizálása”-ként jelenik meg.¹⁴⁶ Ez a vallásteológiai háttér adja annak a frappáns, de felszínesebbnek tűnő megjegyzésének is a mélyebb értelmét, miszerint „minden filozófiában már akaratlanul, *nem tematizált módon* teológiát művelünk”,¹⁴⁷ illetve a vallásfilozófia eszkatológiai perspektívája teszi komollyá azt az elsőre meglepő kijelentést, hogy akár a „közös keresztény világfilozófia” is létrejöhet.¹⁴⁸ Mi kellhet ennél több a katolikus filozófia jelen szerény perspektívája felől nézve? Talán annak megértése, hogy Rahner miért hagyta ott ezt a metafilozófiai álláspontját.

A *Kisszótár* eredeti kiadása datálás szempontjából zavaróan közel esik 1961-hez (habár, mint jeleztük, szerzősége és tudományos diskurzusbeli terhelhetősége korántsem egyértelmű). Mindenesetre egyértelmű *terminus ante quem* lehet Rahner egy szövege, amelyet főhősrünk 1967 folyamán számos alkalommal adott elő németül és angolul,¹⁴⁹ valamint rögvest megjelentetett saját elősszkiadásán

¹⁴⁰ STh 6: 100.

¹⁴¹ STh 6: 100.

¹⁴² Vö. DH: 802.

¹⁴³ SW 10: 657–666.

¹⁴⁴ SW 2: xxiii.

¹⁴⁵ Vö. SW 2: 23. A hazai teológia – Rahner erős magyar jelenléte révén érthetően – hangsúlyosan recipiálta ezt az elméletet; pozitív értékeléséhez a kortárs magyar teológiában lásd különösen PATSCH 2006.

¹⁴⁶ SW 2: 98.

¹⁴⁷ SW 2: 100; kiemelés – V. P. A.

¹⁴⁸ SW 2: 103.

¹⁴⁹ Lásd SW 22/1a: 14–15.

belül,¹⁵⁰ majd egy évre rá az ígéretes című, habár szerzőgárdájában – Rahnertől és Paul Ricœurtól (1913–2005) eltekintve – ehhez az ígérethez képest kiábrándító *Die Zukunft der Philosophie*¹⁵¹ kötetben. Ehhez a privilegizált, potenciális ellenvéleménytől sem fenyegetett helyzethez illően markánsak Rahner kijelentései, amelyek nemcsak a *Kisszótár* első kiadásában fellelt metafizikai koncepció precízebb körvonalait rajzolják meg, hanem egyben metaforánkhoz is közelebb visznek. Rahner faktumként konstatálja a neoskolasztikus filozófia mint „(viszonylag) lekerekített »rendszer«” összeomlását,¹⁵² pontosabban azt, hogy ez a vélemezett filozófiai szintézis és a teológia számára kínált referenciapartner „valóságosan feloldódott filozófiák sokaságává”,¹⁵³ miközben kereste a kapcsolatot választott filozófiatörténeti viszonyítási pontjával és saját kortársaival. Erre a megállapításra egyébként a vasfüggönyön innen, egy *Materialista világnézeti folyóirat* alcímű periodikumban is felfigyeltek,¹⁵⁴ alig titkolt örömmel (habár az anonim kereszténység elmélete láthatóan zavart okozott a marxista elkötelezettségű értelmezők számára).¹⁵⁵

A differenciálódás Rahner szerint nemcsak a neoskolasztika örököseire jellemző, hanem a teológia általában véve „filozófiák pluralizmusával találja magát szemben napjainkban, „[...] amelyeket sem maguk [a filozófiák], sem a teológia nem tud adekvát módon szintetizálni”.¹⁵⁶ Sőt ez a folyamat nem áll meg a filozófia határainál: „napjainkban az is elkerülhetetlen, hogy sok teológia van” (mégpedig nem egyszerűen a régi, manualista teológiai véleménykülönbségek értelemében, amelyek „még integrálhatók voltak egy magasabb egységbe”¹⁵⁷). Az így létrejövő helyzet leírására Rahner a magyar olvasó számára talán kevésbé, a mai német kultúrkör számára annál is ismertebb *Schrebergärten*¹⁵⁸ (apró személyes hobbi-kertek sokasága a városok szélén) metaforáját alkalmazta:

¹⁵⁰ STh 8, 66–87.

¹⁵¹ *A filozófia jövője*. Olten: Walter, 1968.

¹⁵² STh 8: 68.

¹⁵³ STh 8: 68.

¹⁵⁴ VIDRÁNYI 1979: 19.

¹⁵⁵ A másik oldalról viszont Hoppál Bulcsú Kál az anonim kereszténység elméletét éppen a fennálló viszonyokkal történő „együttműködés teológiai megalapozásának” tartja (HOPPÁL 2010: 201).

¹⁵⁶ STh 8: 73.

¹⁵⁷ STh 8: 76–77.

¹⁵⁸ STh 8: 80.

[N]em tudjuk mindegyiket végigjárni vagy személyesen beültetni, mindegyikben van egy kevés, amit a szomszéd kertecske nem nyújt, a kerítéseken át a szomszédok barátságosan cserélnek egy pár hagymát vagy kajánul átdobják a gyomot, azonban már nem jön létre a nagyobb, nagyszabású, teljesen megtervezett kert, amelyben minden virágzik.¹⁵⁹

Sőt Rahner még azzal a gondolattal is eljátszik „utópikusan”, hogy ez a pluralitás az egyház tanbeli egységére is kiterjedhet: „A jövőben nem kellene hogy annyi »tanítóhivatal« [németben többes szám] legyen, ahány teológia?»;¹⁶⁰ sőt ennek példájára a transzszubsztanciációnak a transzszignifikációra vagy a transzfinalizációra történő lecserélését lebegteti meg, ami körül éppen ezekben az években lángolt fel újra a vita VI. Pálnak a II. vatikáni zsinat negyedik ülésszakának kezdete előtt promulgált *Mysterium fidei* enciklikája nyomán.¹⁶¹

Sem a *gemütlich* életvilágbeli metaforika, sem az egyházpolitikai kiszólás nem feledtetheti azonban, hogy Rahner ehelyütt elméleti érzékenységgel nyúl a metafilozófiái problémához. Nemcsak a *Kisszótár* eredeti kiadásából fent megismert kriptofenomenológiai pluralizmusmagyarázattal találkozhatunk,¹⁶² hanem szerzőnk igyekszik elméletileg kicövekelti a számára rendelkezésre álló vékony mezsgyét: még ha el is utasítjuk a „szkeptikus relativizmust”, a „filozófiák pluralizmusa” jelenkortörténeti faktum.¹⁶³ A tanulmány néhány utalásából tanulságosan kirajzolódik az is, Rahner milyen filozófiatörténeti helyzetet érzékelt jelenvalóként: „a modern filozófia, különösen Hegel után, más alakot öltött (vö. például

¹⁵⁹ STh 8: 80. Ezen álláspont korabeli magyar egyházi recepciója (Rahner egy más metaforáját használva): „A mai teológia úgy van a filozófiával, mint a nagyvárosi ember szomszédjaival: nagyon sok a szomszédja ahhoz, hogy egy igazi legyen.” NYÍRI 1972: 731.

¹⁶⁰ STh 8: 83.

¹⁶¹ DH: 4410–4413, különösen 4413. Az eucharisztikus jelenlét alternatív konceptualizációjának bemutatásáról és értékeléséről lásd PUSKÁS 2012: különösen 128 skk. A reformer perspektívába enged (retrospektív) bepillantást Hans Küng, aki számára az enciklika „az első rossz előjel [*böses Omen*]”, amelyben a „pápa olyan római manualista teológia [*Schultheologie*] elkötelezettjeként mutatkozik, amelyre sem az egzegézis, sem a történeti kutatás, sem az elmúlt évtizedek teológiai reflexiói nem gyakoroltak semmilyen hatást. [...] Úgy megyünk tovább a középkori terminológiával [...] mintha a római neoskolasztika nem szenvedett volna hajótörést a zsinaton?” KÜNG 2002: 835. Nem véletlen a *Kisszótár* megengedő megfogalmazása sem „a létösszefüggés megváltozásának fenntartása mellett” (RAHNER–VORGRIMLER 1980: 753).

¹⁶² Vö. STh 8: 74.

¹⁶³ STh 8: 73.

Marx, Nietzsche, Heidegger és Sartre)”, ami Rahner szerint abban nyilvánul meg, hogy „mindenképpen jól érzékelhető bizonyos visszafogottság a »filozófia« és a »filozofálás« fogalmával szemben”.¹⁶⁴ Fontos látni, hogy Rahner láthatóan elutasítólag viszonyul az így érzékelt posztmodern metafilozófiai tendenciához, a „filozófia vége” tézishez („Ezt a »véget« ugyan sok oldalról hirdetik, azonban ez korántsem világos tézis”¹⁶⁵ – mondja); hajlamos ezt – tegyük hozzá, nem teljesen alaptalanul – a szkeptikus relativizmus elméletcsoportjához sorolni. Ennyiben Rahner konzekvens, hiszen a fent elemzett 1952-es folyóirat-polémiában az általa támadott eredeti cikk álláspontja – amelyről a fenti recepciótörténeti elemzésben még nem is esett szó – éppen a telivér (vulgár)posztmodernizmus volt: „ma már tudjuk, hogy nincs olyan objektivitás, amely független lenne a szubjektivitástól.”¹⁶⁶ Rahner a zsinat után sem akart ehhez a diagnózishoz csatlakozni, ugyanakkor visszafogottabb volt, látván korának filozófiai panorámáját. Utóbbi tájkép pozitív része talán legalább annyira dezilluzionáló lehetett számára, mint a dekonstruktív képrészletek; legalábbis Rahner érzékeli a „modern nyelvfilozófia” és a „logisztika” (mai kifejezéssel: szimbolikus vagy matematikai logika) térhódításait,¹⁶⁷ sőt értékelendő intellektuális őszinteséggel megvallja ezekkel szembeni ismerethiányait.¹⁶⁸ Tekintve, hogy az angolszász analitikus filozófia a rendszerváltást követően – a nemzetközi fellépéséhez hasonló konfrontatív módon¹⁶⁹ – immár hazánkba is megérkezett, sőt úton van a domináns intézményi helyzet eléréséhez, közvetlenül is meggyőződhetünk ezen irányzat teológiai affinitásáról és meritumairól.¹⁷⁰ A zsinat utáni évek Rahnere inkább a „hermeneutika”,¹⁷¹ az interkulturális filozófia, sőt – sajátos adalékként a vizsgálódásunkat bűvópatak-ként végigkísérő vasfüggöny mögötti perspektívához – a „marxista filozófia”¹⁷²

¹⁶⁴ STh 8: 67, 8. lábjegyzet.

¹⁶⁵ STh 8: 84.

¹⁶⁶ PETERS 1952: 89.

¹⁶⁷ STh 8: 75.

¹⁶⁸ STh 8: 75.

¹⁶⁹ Az évezredforduló magyarországi analitikus-kontinentális vitájának – amelynek kirobbanatója éppen a fent említett metafilozófiai szkepticizmus fő képviselője, Tőzsér János volt (TŐZSÉR–ESZES 2005) – áttekintéséhez lásd BÁC S et al. 2011.

¹⁷⁰ Az analitikus filozófiát a teológia lehetséges (egyik) új partnerének tartja: GÖRFÖL 2022: 19. Ugyanebbe az irányba mutat Tőzsér János és tanítványa prominens fellépése vallásfilozófusként (BERNÁTH–TŐZSÉR 2022; további egybeesés, hogy ugyanezen folyóirat recenziórésze [341–343] is a Tőzsér-iskola egyik tanulmánykötetével foglalkozik).

¹⁷¹ STh 8: 77.

¹⁷² STh 8: 77.

felől remélt termékenyítő hatásokat; habár mindezeket „a hagyományos filozófia funkcióvesztése”-nek¹⁷³ előterében látta, ennek megfelelő visszafogottsággal.

Ugyanakkor leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy Rahner egyszerűen magáévá tette az 1952-es vitacikk által sugallt másik stratégiát. A filozófiáról nyújtott (vulgár)posztmodern tabló végén ugyanis retorikai kérdés állt: „S hogyan reagáltak filozófusaink és teológusaink a modern természettudomány eredményeire? Egyáltalán semmilyen választ nem tudnak rá.”¹⁷⁴ Rahner ebben az írásában éppen tartózkodik attól, hogy – a filozófusokat maga mögött hagyva – valamiféle reflektálatlan szcientizmus ölelő karjai között keressen vigasztalást. Jól látja, hogy a „pluralisztikusan létező tudományok” eme módja „filozófiátlan”,¹⁷⁵ azok a teológia számára „kritikai ösztökeként” szolgálhatnak, „mielőtt a filozófia szóhoz jutna”, amely megőrzi „érvényességét [...] formális tudományelméletként”.¹⁷⁶ A tudományok ilyen tranziens szerepe és az általuk szolgáltatott tranziens „ittlétmegértés [*Daseinsverständnis*]”¹⁷⁷ a pragmatikus oka, hogy azok válnak Rahner meglátása szerint „a teológia döntő beszélgetőpartnereivé”,¹⁷⁸ amit csak az a félig teoretikus érv tud kiegészíteni, hogy a formális filozófia lemondott (lemondani kényszerült?) a „történetiség és a jövőre való irányultság” tartalmi elgondolásáról.¹⁷⁹ Ezt a faktikus szituációt nevezi Rahner „az »ismeretelméleti konkupiscencia« helyzetének”,¹⁸⁰ avagy – abban a megjelenési formában, miszerint a tudásegész az emberi elme korlátai miatt bizonyosan átfoghatatlan (a szimbolikus alexandriai könyvtár tudásszintetizáló tapasztalatát megidéző „újfajta alexandrianizmus” tapasztalataként) – „a szellem másodfokú konkupiscens helyzetének”.¹⁸¹ A metaforika e sajátos csavarára még szintén visszatérünk, előtte azonban – ennek kulcsaként – Rahner metafizikai metamorfózisának okát szeretnénk megérteni. Kézenfekvő feltételezés lenne, hogy az itt elemzett véleményváltozás nem volt független attól az eseménysorozattól, amely Rómában vette kezdetét 1962. október 11-én. Avagy mégsem?

¹⁷³ STh 8: 87.

¹⁷⁴ PETERS 1952: 91.

¹⁷⁵ STh 8: 84.

¹⁷⁶ STh 8: 84–85; kiemelések az eredetiben.

¹⁷⁷ STh 8: 84.

¹⁷⁸ STh 8: 83.

¹⁷⁹ STh 8: 86.

¹⁸⁰ STh 8: 73, vö. 77.

¹⁸¹ STh 8: 79.

A TOMISTA FILOZÓFIA

A ZSINATI BIZOTTSÁGOK ÉS SZAVAZÁSOK ERDEJÉBEN

A modern filozófia elítélésének és a neotomizmus egyházi támogatásának vége – röpke 15 évvel a *Humani generis* enciklika után – meglepően feltűnésmentesen következett be a II. vatikáni zsinaton (ami megerősíti fenti megállapításunkat [lásd 3. szakasz], miszerint a neotomizmus egyházfegyelmi preferálása minden retorikai pátoz ellenére alapvetően pragmatikus indítékú volt, és a filozófiával kapcsolatos modern, poszthegeiánus elvárásrendszerhez kötődött).

A filozófia eleve nem számított a zsinat kiemelt témái közé,¹⁸² és a szeminárium neotomizmusoktatás jogilag kodifikált preferálását¹⁸³ megszüntető rendelkezés, a papnevelést újrászabályozó *Optatum totius* dekrétum¹⁸⁴ szövegtervezete viszonylag későn, a harmadik ülőszak végén, 1964. november közepén került a zsinati atyák elé. Addigra már nemcsak az első ülőszak drámai, szinte forradalmi pillanatán voltak túl, amikor a zsinat második hónapjának kezdetén, 1962. november 14-én Josef Frings (1887–1978) kölni érsek, akinek a személyes teológus szakértője (*peritus*) maga Joseph Ratzinger volt, szinte félve ellentmondott a Szent Officium¹⁸⁵ teljhatalmú vezetője, Alfredo Ottaviani (1890–1979) által a pápára hivatkozva beterveztett első szövegtervezetnek – „A tervezetet, ha szabad őszintén beszélnem, nem támogatom”¹⁸⁶ –, elindítva a zsinatot azon az úton, hogy az előre elkészített szövegtervek jóváhagyó össze-

¹⁸² Vö. Diós István tárgymutatójával, immár a *Fides et ratio* enciklika részletes megnyilatkozásai felől visszatekintve: II. VZs: 801–802. Érdekes, hogy egy korabeli magyar konkordancia, amely aztán átkerült a zsinati okmányok első magyar kiadásába (II. VZs: 1975), jóval nagyobb hangsúlyt helyez a filozófiára, sőt – talán utóvédharcként – kifejezetten Szent Tamásra: MÉSZÁROS 1971: 48–49, különösen 11, 149; vö. még például a valamelyest anakronisztikusan ható LELOVICS 1968: különösen 12.

¹⁸³ 1917 CIC: 1366. k., 2. §.

¹⁸⁴ II. VZs: 349–364. A diszkontinuitást a kortársak is érzékelték, kontrasztot vonva a (neo)skolasztika és egy szinte már aufklérista filozófiaideál között: „Meglepő és újszerű mindaz, amit a határozat a filozófiáról mond. Eddig a filozófiai oktatás nagy erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a növendékek megismerjék és elsajátítsák [...] a skolasztikát, amelyet Szent Tamás neve fémjelez. A határozat nem ebben látja a filozófiai oktatás célját, hanem abban, hogy elősegíti, kiműveli a növendékekben a kritikus látás képességét [...] [és hogy] tájékoztatást nyújtson az antik és modern szellemáramlatokról [...]” Goják János bevezető kommentárja. II. VZs 1975: 206 = II. VZs: 346.

¹⁸⁵ A későbbi Hittani Kongregáció, ma: Hittani Dikasztérium.

¹⁸⁶ AS I 3: 34. E kezdőmondat írásos változatából hiányzik a provokatív jellegű „ha szabad...” mellékmondat, lásd AS I 3: 36.

jövetelétől, amilyen a szintén XXIII. János által összehívott, röpké egy hétig tartó 1960-as római egyházmegyei zsinat volt, amelyet eleinte sokan „az egyetemes zsinat »főpróbájának«” tartottak,¹⁸⁷ a katolikus egyház modern, ha nem teljes történetének egyik legfontosabb eseményévé váljon. Sőt, mire a zsinati atyák a filozófiával foglalkozhattak volna, már az első repedések is megmutatkoztak ezen az optimista összképen (összhangban egyébként a ma könnyen elfelejtett, de a résztvevők számára húsba vágó nemzetközi világtörténeti helyzettel: a zsinati reformer „többségnek” a kubai rakétaválság elhárulása utáni haladás-optimizmus helyzetében történő felülkerekedésére árnyékot vetett a későbbi ülőszakokon az időközben bekövetkezett Kennedy-gyilkosság).¹⁸⁸ Marcel Lefebvre (1905–1991) érsek, aki eleinte a zsinatot előkészítő vatikáni bizottság tagja volt, a zsinat után pedig annyira egyházpolitikai ellenzéki pozícióba sodródott, hogy röviddel halála előtt önmagától beálló (*latae sententiae*) kiközösítést vont magára engedély nélküli püspökök szentelésével,¹⁸⁹ már két hónappal a filozófiát említő tervezet tárgyalása során „veszélyes következményekkel” és „nagy veszteséggel” fenyegetőzött a vallásszabadságról szóló nyilatkozat elfogadása esetén.¹⁹⁰ A harmadik ülőszak záróhatárán pedig – még mielőtt sor került volna a filozófiát említő szövegtervezet zárószavazására – felszínre tört a püspöki kollegialitás és a pápai primátus addig látens feszültsége, amely az időszakot a zsinat történetírása „fekete hétnek”¹⁹¹ vagy – kicsit visszafogottabban – „az ülőszak zavaros zárónapjainak” is nevezi.¹⁹²

Tanulságos, hogy a zsinat magyarul megjelent modernebb történetírása – *de facto* egységben a Rahner-tézissel – nem tesz említést a filozófiáról,¹⁹³ pedig a források alapján differenciáltabb kép rajzolható: a november 12-én tárgyalásra bocsátott, *De institutione sacerdotali* (A papok képzéséről) munkacímet viselő

¹⁸⁷ O'MALLEY 2015: 151.

¹⁸⁸ Ez a hatás túlmutat a mentalitástörténeti általánosságokon: a befolyásos bostoni érsek, Richard Cushing (1895–1970) bíboros, aki meghatározó szerepet játszott a harmadik ülőszak vallásszabadsággal kapcsolatos vitáiban, például „a Kennedy család személyes barátja volt” (O'MALLEY 2015: 295).

¹⁸⁹ Vö. 1983 CIC: 1387. k.

¹⁹⁰ AS III 3: 491, 492; az elfogadott dekrétum (*Dignitatis humanae*) végleges szövege: II. VZs: 493–506.

¹⁹¹ WILTGEN 1999: 234.

¹⁹² O'MALLEY 2015: 325.

¹⁹³ Vö. O'MALLEY 2015: 327–328. Az eredeti kiadás 2008-ban jelent meg, szerzője jezsuita egyetemi professzor; míg WILTGEN 1999 szerzője verbita misszionárius, aki informális sajtóirodát működtetett a zsinat alatt, és nagy hatású könyve a zsinat lezárása utáni évben jelent meg.

szövegtervezet ugyanis – szemben a végleges változat korábban látott diffúz utalásával – még konkrétan előírta, hogy a „növendékek világosan megismerjék az örök filozófia alapelveit [*perennis philosophiae principia*], és elsajátítsák koherens szintézisét”, s csak ehhez kapcsolta hozzá „más egyéb filozófiai rendszerek, különösen a modernek, amelyek a saját nemzetben nagy hatást váltanak ki”, megismerését.¹⁹⁴ Utóbbi kitétele lehet akár a lokális kultúrához való adaptáció – katolikus szakzsargonban: inkulturáció – részeként, avagy antiizolacionista horizonttágításként értelmezni. Ennyiben az eredeti szövegváltozat jóval kevésbé jelent törést, még akkor is, ha az 1964. novemberi kiinduló szöveg, amely az előző ülészak során megkezdett bizottsági újrafogalmazás (tézisekre tömörítés, majd újra bővítés) eredményeként jött létre, jóval visszafogottabb volt, mint a zsinati előkészítő bizottság előzetes javaslata, amely megismételte Szent Tamás eddigi tanítóhivatali preferálását (tompítva a „nem pusztán statikusan, hanem sajátosan és dinamikusán értelmezve” kitételrel a történeti tomizmuskutatás számára tett engedményként).¹⁹⁵ A vita során kifejezetten hiányolta az explicit Tamás-hivatkozást a filozófiáról szóló részből Ernesto Ruffini (1888–1968) bíboros, palermói érsek, aki felidézte a korábbi tanítóhivatali álláspontot, és úgy fogalmazott, „[Szent] Tamást ünneplem”;¹⁹⁶ de még a progresszívnek számító montreali érsek, Paul-Émile Léger (1904–1991) bíboros is kifogásolta a filozófiáról szóló részben, hogy „az »örök érvényű filozófia [*philosophia perennis*]« kifejezés önmagában teljesen homályos”.¹⁹⁷ A „skolasztikus filozófia” megfogalmazás véleménye szerint már konkrétabb lenne, azonban szerinte az sem eredményezett „koherens szintézist”,¹⁹⁸ nem is beszélve arról, hogy amint éppen Szent Tamásra hivatkozva megjegyezte, „a filozófiai vizsgálódás [...] nem tekintélyből, hanem a dolgokból [kiindulva] halad”.¹⁹⁹ Ezért végkövetkeztetése szerint „nem feladata a zsinatnak, hogy valamely filozófiát javasolja”.²⁰⁰ Mindez jól kijelölte a frontvonalakat, amelyeket csak

¹⁹⁴ AS III 7: 545.

¹⁹⁵ ADP III 2: 172–177 [idézet: 172]. A tomizmus történeti kontextusa felől a neotomista filozófia legitimitásával szemben tett ellenvetésre utalt legutóbb Deák Hedvig OP székfoglaló előadása (2024. november 4.) a Szent István Tudományos Akadémián (lásd Magyar Kurír 2024); vö.: „amit XIII. Leó enciklikája [...] védett, valójában nem az atyák és a középkori mesterek teológiája: a 20. század ötvenes éveiben uralkodó teológia nem egyenlő Szent Tamással.” DEÁK 2017: 51–52.

¹⁹⁶ AS III 7: 705.

¹⁹⁷ AS III 7: 709.

¹⁹⁸ AS III 7: 709.

¹⁹⁹ AS III 7: 709.

²⁰⁰ AS III 7: 709. A teológiai oktatásban azonban Léger szánt explicit szerepet Szent Tamásnak, lásd (csak ezt illetően) WILTGEN 1999: 223.

külön adalékokkal gazdagítottak (avagy retorikailag túlmagasítottak, esetleg petícióba fordítottak),²⁰¹ ám érdemben nem differenciáltak a hozzászólások, amelyek sokszor feloldatlan feszültséget hordoztak.²⁰² Eközben már a filozófiával szembeni – a Görföl–Rahner-tézist előrevetítő – bizalmatlanságról tesz tanúbizonyságot a zsinati főszereplők közé nem tartozó Jaime Flores Martín (1906–1974) spanyol kisvárosi püspök megjegyzése, miszerint „papjaink filozófiai ismeretei napjainkban nagyon felületesek”,²⁰³ ami éppen problémákat hordoz magában, „mivel a külsődleges filozófiai műveltség [*eruditio*] veszélyes”, hiszen az pusztán „a filozófia fiktív ismerete”.²⁰⁴ Hungarikumvonatkozásként említendő, hogy a frissen püspökké szentelt Cserhádi József (1914–1994) írásos beadványa – többek, köztük más magyar zsinati delegáltak támogatásával – „a mai pszichológia és pedagógia” meglátásaira építi pragmatikus javaslatait, a filozófia érdemi felhasználása nélkül.²⁰⁵ Végül, ahogyan ez testületi döntési folyamatoknál nem szokatlan, a szöveget bekezdéscsoportonként megszavazták, mégpedig a zsinati tipikus számszerű erőviszonyokhoz képest is jelentős többséggel (a filozófiát is érintő 15. pont 83 százalékos támogatást kapott, mindössze 5 ellenszavazattal, habár kiugróan magas [319] volt a bizonytalan igenek [*placet iuxta modum*] száma); majd az elfogadottnak tekintett szöveget egy bizottság kapta kézhez stiláris finomításra.

A zsinat negyedik, utolsó ülészaka során, 1965. október 11-én beterjesztett véglegesített szöveg talán szintén nem meglepő módon szignifikánsan megváltozott: a szóban forgó 15. pont kétszeresére duzzadt, és ami még fontosabb, tovább tompította a *philosophia perennis* fogalmát, és immár pusztán „az örök érvényű filozófiai örökségre (*patrimonio philosophico perenniter valido*)”

²⁰¹ Tomista filozófiai petíció a kánonjogi megfogalmazás terminológiájával: AS III 8: 355 (a húsz aláíró között számos befolyásos bíboros, például maga Ottaviani).

²⁰² Például „a mai szerzők”, akik „a leggyakrabban vallástalanok”, „nem tudják kielégíteni [...] [a szív] nyugtalanságát”, ugyanakkor az örök érvényű filozófiára „a mai emberekkel dialógusban, nem pedig [...] az alapelvek rendszerezésével” van szükség (AS III 7: 745; Jean-Baptiste-Étienne Sauvage [1908–1991] francia kisvárosi püspök). A később a liturgikai vita tradiconalista szárnyához kerülő Antonio Bacci (1885–1971) kuriális bíboros egyfelől azt hangsúlyozta, hogy Szent Tamást „a 13. századtól a jelenlegi pápáig 80 pápa [...] magasztalta”, másfelől „a filozófiai tudomány [...] haladásának” szükségességét szögezte le (AS III 8: 17).

²⁰³ AS III 7: 742.

²⁰⁴ AS III 7: 743.

²⁰⁵ AS III 8: 274. A „pszichológiai fenomén (*phaenomenon psychologicum*)” (AS III 8: 308) elemzése dominált a burgenlandi magyar címzetes püspök László István (1913–1995) pragmatikus, habár kultúrkritikus, korának „materializmusát és ateizmusát” (AS III 8: 308) felpanaszoló írásbeli beadványában is.

történő „támaszkodásról” beszélt,²⁰⁶ amelyet egyébként a hetvenes évek derekán megjelent hivatalos magyar kiadás tovább tompított – a terminológiai kapocs elmosásával – „mindig érvényes filozófiai örökségre”, amely jelölhet a *philosophia perennis* konkrét egyházi hagyományától függetlenül tényleg bármilyen olyan filozófiai irányzatot, amelynek az időtállóságáról meg vagyunk győződve.²⁰⁷ Itt nem feladatunk foglalkozni azzal a filozófiai-teológiai (politika- és vallásfilozófiai, illetve fundamentálteológiai és ekkleziológiai) kérdéssel, amelyet a fentebb vázolt tényleges kialakulási folyamat értékelése jelentene (ami véleményem szerint ugyan megoldható, ámde csak egy realizisztikus, kellően differenciált ontológia – például a többség-kisebbség viszonya, bizottságok, szövegek és fordítások – talaján).

DISZCIPLINÁRIS HATÁRÁTLÉPÉSEK

Vizsgálódásunk szempontjából inkább arra érdemes felfigyelnünk, hogy Rahner (illetve König bíboros, akinek Rahner a személyes teológiai tanácsadója volt) nem vállalt prominens szerepet a filozófiai neotomizmus ezen (sikertelen) utóvéd-harcában. Rahner ugyanis inkább egy másik korabeli vitában vett részt, amelynek referenciapontja a II. vatikáni zsinat fent elemzett, a neotomizmus preferálásának véget vető zsinati határozati pontja előtt szereplő, külső szemlélő számára ártatlannak tűnő megjegyzése volt, miszerint „az egyházi tanulmányokat megfelelő ideig tartó bevezető kurzussal kell kezdeni”.²⁰⁸ E rendelkezés alapja még a zsinat előtti intenzív viták során fogalmazódott meg. 1962 januárjában jelent meg a *The Furrow* című befolyásos ír katolikus hetilapban Denis Eugene Hurley (1915–2004) dél-afrikai érsek vitairata, amely „erősen kérügmaticus és pasztorális jelleggel rendelkező bevezető év” beiktatására tett javaslatot a szemináriumi képzésbe,²⁰⁹ hogy megszüntesse a „teológia” és a „hit bemutatása”,²¹⁰ azaz a „tudományos tudás” és „kommunikálható tudás” között érzékelt diszkrepanciát.²¹¹ Röggvest kirajzolódik e javaslat metafilozófiai relevanciája, ha egy pillantást vetünk a szövegre, ugyanis Hurley céltábláját a „skolasztikus módszer” alkotta, amely

²⁰⁶ AS IV 4: 25 (az idézett fordítás: II. VZs: 359).

²⁰⁷ 1975 II. VZs: 213. A dekrétum keletkezéstörténetéhez (AS szöveghely-hivatkozások nélkül!) lásd NEUNER 1967: különösen 309. skk, 339–342.

²⁰⁸ II. VZs 358 (*Optatam totius* 14.). – Keletkezéstörténetéhez lásd: NEUNER 1967: 338–339.

²⁰⁹ HURLEY 1962: 27.

²¹⁰ HURLEY 1962: 18.

²¹¹ HURLEY 1962: 17.

szerinte „idegen az emberiség nagy többségének gondolkodásától”.²¹² A korabeli szemináriumi tanrendben először a filozófiai tárgyak következtek, elkülönülve a teológiaiaktól: „mindvégig két szint [...] bár mindvégig elkülönülve, de semmi képpen sem ellentmondásban, hanem az alsó, a filozófia egyértelműen a felsőre, a magasabbra irányul. A filozófia – »*ancilla theologiae*«, »a teológia szolgátleánya«” – emlékezett vissza római tanulmányaira Hans Küng,²¹³ aki meglepő módon dicsérő szavakat is talált: „terminológiai pontosságot tanulok, átlátható szerkezetet, koherens érvelést, a distinkciók művészetét: egyszóval a gondolkodás latin tisztaságát”;²¹⁴ habár abban ő is kételkedett (legalábbis visszapillantva), hogy a bemagolt absztrakt szillogisztikus levezetések valóban „ütőképes tisztaságot” nyújtanának, „amely minden vitát győzedelmesen kiállhat”.²¹⁵

A hatvanas évek derekára már egyértelműen a szkeptikusok kerültek túlsúlyba. Hurley szerint az így szerzett tudás „gyakran papagájszerű, felületes”, amely „képtelen lelkesedést kiváltani egy kisebbségtől eltekintve”, sőt a többség számára „nem kicsit kegyetlen”.²¹⁶ Ennek megfelelően a filozófia nem kapott szerepet az általa javasolt bevezető évben, azonban úgy gondolta, utóbbi segítségével a növénydekeket kellően felvértezte az elkülönült filozófiai „emelet” megmászására, azaz nem javasolta a filozófiai tartalomnak a teológiai tárgyakba történő integrálását, legfeljebb naprakészebbé tette volna őket.²¹⁷

Ez az elképzelés már részét alkotta a zsinati atyák elé a harmadik ülészenak kerülő szövegnek, azonban a bevezető év praktikusán „bevezető tárgygyá” zsugorodott,²¹⁸ amelynek kifejezett feladata volt célba venni „a különálló filozófiai és teológiai tárgyak”²¹⁹ összefüggésrendszerét. A szövegjavaslattal párhuzamosan erről kibontakozó vitában értelemszerűen központi kérdéssé vált a filozófia szerepe a bevezető tárgyban, hiszen „a filozófia, bármennyire fontos és kihagyhatatlan legyen is, nem alkotja a központi foglalkozási tartalmat” a leendő papok számára.²²⁰ Nagy visszhangot kiváltó hozzászólás volt ebben a vitában Rahner egy 1964 decemberében a német katolikus nyilvánosság központi fórumán, a *Stimmen der Zeit* havilapban megjelent, privilegizált forráshelyzetű – az éppen

²¹² HURLEY 1962: 18.

²¹³ KÜNG 2002: 110.

²¹⁴ KÜNG 2002: 115.

²¹⁵ KÜNG 2002: 111.

²¹⁶ HURLEY 1962: 20.

²¹⁷ HURLEY 1962: 24 skk.

²¹⁸ AS III 7: 545.

²¹⁹ AS III 7: 545.

²²⁰ MUSCHALEK 1965: 56.

jóváhagyott zsinati munkadokumentumból idéző – írása,²²¹ amelyben Rahner emfatikusan érvelt e bevezető tárgy praktikus szükségessége mellett. A teológia napjainkban már nem valamiféle „felépítmény [Überbau]”²²² a seminaristák hitén meglévő alapzatán, amely ezért „teológiai *art pour l'art*”²²³ módon művelhető, hanem a teológia oktatásakor a „hitínséggel” kell szembesülni a mai, „teljesen pluralisztikus milióból”²²⁴ érkező seminaristák körében. Ebben a helyzetben Rahner javaslata szerint az „új »fundamentálteológia« mint »alapkursus«”²²⁵ diszciplína kellene hogy magára vállalja a hit megalapozásának feladatát, hiszen e diszciplína hagyományos önértelmezéséhez (*demonstratio religiosa, christiana, catholica*), azonban modern eszközökkel. Rahner javaslatának sajátossága lemérhető annak kritikus recepciójából is: amint tanítványa és rendtársa, Georg Muschalek (1927–?) – aki egyébként később otthagyta a jezsuitákat és a katedráját, majd az évezredfordulóra a tradicionalista egyházpolitikai szárnyhoz csatlakozott – megjegyezte, Rahner a hit megalapozását, azaz „a hit [ismeretelméletileg] másodlagos alapjaira történő reflexiót” tűzi ki céljául, nem pedig annak „bemutatását, hogy miben hiszünk”.²²⁶ A rahneri attitűd szerint nemcsak intellektuálisan túlterhelő lehet egy bevezető tárgy keretében, hanem éppen kibúvóul szolgálhat: „az Istennek való kiszolgáltatottság vallásos aktusa elől kitérni a vallásos aktusra történő distanciált reflexió révén.”²²⁷

Azonban – ami a jelen metafilozófiai kérdésfeltevés szempontjából per-döntő – Rahner azt a következményterhes döntést hozza, hogy „jelen helyzetben helyesebbnek tűnik, ha a filozófiát először ezen a fundamentálteológiai-dogmatikai alapkursuson belül műveljük”.²²⁸ A filozófia és a teológia viszonyának metafilozófiai problémája, amelyet Rahner eddig még szofisztikált fogalmi eszközökkel (a hegeli dialektikus logikával vagy az anonim kereszténység rahneriánus vallásteológiájával) vizsgált, tulajdonképpen diszciplináris megoldást kap: olyan diszciplína jön létre, amely *per definitionem* különbözik mind a filozófiától, mind a teológiától, azonban Rahner ráterhelheti azokat a funkciókat, amelyeket eddig a filozófiától várt (miközben, mint láttuk, szofisztikált fogalmi eszközöket kellett

²²¹ STh 6: 139–167. A megjelenés éve tévesen „1965” az átfogó Rahner-bibliográfiában: RAFFELT 2018: 85; vö. STh 6: 556.

²²² STh 6: 144.

²²³ STh 6: 144.

²²⁴ STh 6: 145.

²²⁵ STh 6: 152.

²²⁶ MUSCHALEK 1965: 56.

²²⁷ MUSCHALEK 1965: 57.

²²⁸ STh 6: 158–159.

igénybe vennie ahhoz, hogy a teológia ne váljon függővé a filozófiától, illetve a filozófia ne kezdje magába kebelezni a teológiai témákat).

Aligha véletlen, hogy ennek az írásnak az évszáma, 1964 szerepel a késői *opus magnum*, az 1976-ban megjelent *Grundkurs des Glaubens* (A hit alapjai) előszavában mint a mű „hosszú történetének” kezdete;²²⁹ de teljesen világossá teszik Rahner explicit utalásai az *Optatam totius* által bevezetett új diszciplínára;²³⁰ habár keletkezéstörténetileg árulkodó lehet megfigyelni, hogy Rahner állítása, miszerint az *Optatam totius* ezt a diszciplínát „Krisztus misztériumába való bevezetésnek (*introductio in mysterium Christi*) nevezi”,²³¹ valójában *sensu strictu* nem igaz a zsinati dokumentumra (abban ez a kifejezés nem szerepel *tantárgynévként*), hanem csak az eredeti szövegtervezetre vonatkozóan lehet igaz,²³² ami ismét csak mutatja Rahner privilegizált forráshelyzetét a zsinati folyamatban.

Ez az összefüggés mutatkozik meg abban is, hogy a vizsgálódásunkat mind- eddig kísérő *Kisszótár* koncepciójának második, az eredeti kiadásban nem szereplő része jelentős szövegátfedéseket mutat a *Grundkurs* koncepciójával két érdemi tézis vonatkozásában (a nem filozofikus tudományok a teológia preferált dialóguspartnerei, a teológiában viszont módszertani aggályok nélkül filozofálhatnak),²³³ habár a szövegátfedések inkább tartalmi részletekben, semmint literális kifejezőmódokban mutatkoznak meg, ami vagy további szövegkapocsra utal, vagy konzisztens azzal, hogy a *Grundkurs* hosszú textuális genezist tudhat maga mögött, asszisztensek és titkárnők bevonásával, sőt tulajdonképpen nem is tekinthető lezárt, végszerkesztett könyvnek.²³⁴

Ami a lényegét illeti, Rahner megörökölte korábbi koncepciójából a vallás- teológiai bátorítást, amelyből erőteljes ellenérvet tud kovácsolni a teológiai *via negativa* kizárólagosságával szemben: „feltétlenül van az emberben valamilyen pozitív [...] fogékonyság (*Affinität*) azokra a keresztény titkokra, amelyek a hit legfőbb alapelemei.”²³⁵ Rahner aztán valóban „skrupulus nélkül”²³⁶ vág bele a teológiai filozofálásba a *Bevezetés* utolsó, harmadik szakaszában egy klasszikus

²²⁹ SW 26: 5. A magyar fordításból az évszám érthetetlen okokból hiányzik (vö. RAHNER 1983: [számozatlan] 15).

²³⁰ Vö. SW 26: 10, 19 (ford. RAHNER 1983: 19, 29).

²³¹ SW 26: 19; RAHNER 1983: 29 (a latin kifejezés az eredeti németben is szerepel).

²³² Vö. AS III 7: 545.

²³³ SW 26: 14–15 (RAHNER 1983: 24–25) ≈ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 226–227; SW 26: 17, vö. 35 skk. (RAHNER 1983: 26–27) ≈ RAHNER–VORGRIMLER 1980: 224–225.

²³⁴ Lásd NEUFELD 2004: 314 skk., különösen 315.

²³⁵ SW 26: 18; ford. RAHNER 1983: 28.

²³⁶ SW 26: 17.

fenomenológiai gondolati hagyományt (Franz Brentano, eidetikus fenomenológia, fundamentálonológia) mozgósítva annak kimutatása érdekében, hogy rendelkezünk olyan „transzcendentális tapasztalattal”, amelyből kibontható „bizonyos anoním és nem tematikus tudás Istenről”.²³⁷ E gondolatmenet több elemével kapcsolatosan talán lehetne filozófiai megjegyzést tenni (különösen a klasszikus, Husserl-fenomenológia vártájáról): az a lépés, amely „a lehetséges tárgyak mindig adott végtelen hosszú nem tematikus horizontjától”²³⁸ közvetlenül végtelenségtapasztalatra („a szubjektum korlátlan, a szubjektumra jellemző nyitottságának tapasztalatához”²³⁹) vezet, tartható akár *non sequiturnak* is (avagy legalábbis további fogalmi, reflexiós szinteket igényel). Általánosabban: önmagában az a lépés, ahogyan Rahner egy fogalmi elemzéssel feltárható nem tematikus tapasztalati struktúrát közvetlenül „tapasztalat”-ként, sőt „transzcendentális tapasztalat”-ként²⁴⁰ kezel, kifogásolható, hiszen ignorálja azokat a módszertani-architektonikai nehézségeket, amelyek áthidalására a transzcendentális fenomenológia a többszintű (eidetikus, konstitúcióelméleti és filozófiai) reflexivitás bonyolult fogalmi apparátusát (*epokhé*, redukciók etc.) kifejlesztette; habár kétségtelenül nem példa nélküli az ilyen rövidre zárás éppen a történeti fenomenológusok körében. Akárhogyan is álljon ezen megjegyzések filozófiai jogosultságával; azok már filozófiaiak, nem pedig metafizikaiak, azaz nincs helyük jelen vizsgálódásban (pragmatikailag pedig pusztán megfogalmazhatóságuk révén azt bizonyítják, hogy Rahner bizonyos értelemben igenis sikeresen filozofált). Avagy egyszerűen csak fogadjuk meg Rahner kifejezetten a magyar olvasóknak címzett tanácsát, és ne foglalkozzunk a *Bevezetéssel*.²⁴¹

Egyedül a Görföl Tibor furcsa házasságfelbontási felszólításához tartozó eredeti Rahner-idézettel nem találkoztunk eddig; habár talán nem feltétlenül bánunk igazságosan Rahnerrel, ha történeti kísérletet teszünk ennek lokalizálására. Életrajzírója ugyanis éppen az 1970-es évek elejét illetően, amikor Rahner münsteri dogmatikaprofesszori pozícióját a müncheni jezsuita filozófiai főiskola tiszteletbeli (lényegében: emeritált) professzori pozíciójára cserélte, utal az öregkori „erőfogyatkozás” jeleire.²⁴² A keresett Görföl-metáforánk forrása pedig, nevezetesen az a beszéd, amelyet Rahner éppen a München közeléből (Pullach)

²³⁷ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 37.

²³⁸ SW 26: 17.

²³⁹ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 36.

²⁴⁰ SW 26: 17; ford. RAHNER 1983: 36–37.

²⁴¹ RAHNER 1983: 5. Ez a magyar előszó hiányzik a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban elérhető faksimile digitalizátumból.

²⁴² NEUFELD 2004: 315; vö. 301.

a nagyvárosba költöztetett és – a zsinat utáni évtizedekben kibontakozó és egyre gyorsuló szekularizáció okozta hivatáscsökkenés miatt – a rendtagok belső képzési intézetéből a világiakat megcélzó filozófiai felsőoktatási intézménnyé alakított *Hochschule für Philosophie* új épületének avatóünnepségén tartott 1971. november 13-án, kétségtelenül alkalmas lehet a fenti életrajzírói állítás illusztrálására, s nem pusztán azért, mert Rahner nominálisan a *Teológia és filozófia határkérdései* professzúra betöltésére volt hivatott, azaz mondhatni éppen annak a mezsgyének a létezését tagadta, amelyet művelnie kellett volna.²⁴³ Akár ezen életrajzi okokból kifolyóan, akár csak az előadásszöveg létrejöttének materiális aspektusai miatt (Rahner ekkor már nem írt, hanem magnetofonra diktált, és a szövegek végleges irodalmi formájával személyesen nem foglalkozott)²⁴⁴ Rahner kétségtelenül átlép egy olyan józan mértéket mind a metaforák túlzó, mind a gondolati tartalmak leegyszerűsítő használatakor, amelyen túl talán az ő érdekében és éppen nagyságának elismeréseként nem feltétlenül lenne érdemes követnünk őt. Az 1968-as német diákmozgalmas hírheft negatív jelzőjét („Muff [dohosság]”) használja az I. vatikáni zsinat kapcsán,²⁴⁵ és kijelenti, ez a zsinat „kimondta, hogy a filozófiának alapjában véve ugyanolyan – sőt talán: ugyanolyan súlyú – jelentősége van, mint a teológiának”.²⁴⁶ Ezt (filozófusként) nehéz elméletileg értelmezni, hiszen a Rahner szerint „dohos” zsinat éppen azt a sztenderd tomista nézetet²⁴⁷ tartotta szükségesnek megerősíteni, miszerint a kinyilatkoztatás azért is tartható „föltétlenül szükségesnek”, mivel egyes isteni igazságok „az emberi elme felfogóképességét teljességgel felülmúlják”,²⁴⁸ sőt még „a hit által megvilágosított ész” sem lesz soha „alkalmas azokat annyira átlátni, mint azon igazságokat, amelyek az ő saját tárgyát képezik”, mivel azokat „mindig a hitnek fátyola fogja takarni és egyfajta homály burkolni” az e világi életben, „még a kinyilatkoztatás megtörténte és a hit elfogadása után is”.²⁴⁹ Nem véletlenül teszi hozzá rögvest Rahner: „a manualista teológus természetesen kiáltani fog, és azt mondja, a zsinati atyák annak idején ezt nem így értették.”²⁵⁰ Valóban, a kánonok részeként éppenséggel anatómia alá

²⁴³ Az intézmény történetéről lásd *Geschichte der Hochschule für Philosophie* [é. n.].

²⁴⁴ Lásd különösen rendtársa visszaemlékezését éppen az emeritálás utáni müncheni korszakból: „Amikor nem utazott, minden nap diktált [...] délelőtt kilenctől egészen délig [...] A munkája úgy jelent meg, ahogy lediktálta. Nem szerkesztette meg vagy írta újra.”
BATLOGG–MICHALSKI 2009: 207; vö. még különösen 244, 270–271.

²⁴⁵ STh 10: 75.

²⁴⁶ STh 10: 77.

²⁴⁷ Vö. például ScG I 3.

²⁴⁸ DH: 3005.

²⁴⁹ DH: 3016.

²⁵⁰ STh 10: 77.

is helyezték azt, „[a]ki azt mondja, hogy az isteni kinyilatkoztatásban nincsenek valódi és sajátos értelemben vett misztériumok, hanem” azt a természetes ész egészében „megértheti és bebizonyíthatja”;²⁵¹ habár, tegyük hozzá, a mai német teológia *a fortiori* nem ismeri el azt az I. vatikáni zsinaton szintén anatómával körülbástyázni próbált tézist sem, miszerint Isten léte a természetes ész világosságánál megismerhető lenne,²⁵² hanem ezt a tantételt legfeljebb „a hit megértésfeltételeiről szóló filozófiai számadásra történő utasításként” hajlandó „olvasni”.²⁵³ Utóbbi helyzet értelmezhető talán a jelen írásban követett kérdésfeltevés fonákjaként; a kérdés mindössze az, hogy megfelelően érzékeny hozzáférést ad-e ehhez a problematikához Rahner szóban forgó előadása az afféle kijelentésekkel, miszerint „az első vatikáni zsinat ismeretelméleti jellegű egzisztenciális pluralizmust hirdetett ki teológia és filozófia között”,²⁵⁴ sőt „a konkupiszcens pluralizmus zsinatja volt az elméleti ész dimenziójában”.²⁵⁵

Talán a fentiek fényében kell értékelnünk, hogy Rahner a metaforikában is túllép a *concupiscentia* fogalmán, amikor a teológia ismeretelméleti partner-választásáról értekezik: „A teológia napjainkban nem teheti meg azt a szívességet a tradicionális értelmű explicit filozófiának, hogy őt egyedül tekinti a saját világi partnereként. Majdhogy kajánul (*boshaft*) azt mondhatnánk: „ennek a monogámiának vége.”²⁵⁶ Elég egyértelmű szavak, sőt a metaforika etikai tartalmán túlmenően abból a szemszögből is értékelhetjük őket, hogy Rahner itt saját felfogása szerint a teológia nevében a segítségnyújtási aktust²⁵⁷ tagadja meg a bajba került filozófiától (amely problémával már ő is konfrontálódott az 1950-es években, de diagnózisként sokáig nem fogadta el): „nem lehet a teológia feladata [...] hogy a metafizikát életben vagy fénykorában tartsa [...] hanem az éppen élő emberhez kell igazodnia, akkor is, ha az úgy véli, hogy egy metafizika utáni korszakban él.”²⁵⁸ A metaforika legerősebb csavara ezután kérdő formában jelenik meg: „Véget ért tehát a filozófia és a teológia közel kétezer éves házassága,

²⁵¹ DH: 3041.

²⁵² Vö. DH: 3004, 3026.

²⁵³ PRÖPPER 2001: 95–96.

²⁵⁴ STh 10: 78.

²⁵⁵ STh 10: 78–79.

²⁵⁶ STh 10: 84–85.

²⁵⁷ Ezt értékelhetjük annak fényében is, hogy tágabb, szekuláris perspektívából nézve a teológia helyzete talán még a filozófiánál is törékenyebb. Így látja az újabb kiadású LThK egyik szócikkszerzője is: „Ezen differenciálódási folyamat során a teológia még a filozófiánál is jobban kiszorul a tudományból.”³ LThK 9: 1442. hasáb.

²⁵⁸ STh 10: 84.

vagy pedig – *sit venia verbo* (bocsánat a szóért) – különös párkapcsolati háromszöggé változott, amelynek saját joga szerint részesei a modern tudományok?”²⁵⁹

A *concupiscentiát*, a partnerválasztást, a monogámia felbontását, sőt a szerelmi háromszöget illetően Rahner rendelkezett bizonyos tapasztalati bázissal. Rahner halála után egy évtizeddel jelent meg Luise Rinser (1911–2002) ateista íróő – és, *inter alia*, az észak-koreai rezsim lelkes apológétája – *Gratwanderung* (*Borotvaélen táncolás*) című levélgyűjteménye.²⁶⁰ Rinser saját állítása szerint Rahner két évtized során 1800 levelet írt neki, sőt Rahner „merészelt egy nőt szeretni (szerelmesnek lenni bele; *lieben*), és ettől a szeretettől (szerelemtől; *Liebe*) mélyen szenvedni.”²⁶¹ A jelen tanulmányban vizsgált metaforika szempontjából nem közömbös, hogy Rinser állítása szerint szerelmi háromszög alakult ki közte, Rahner és egy „másik férfi, szintén egy szerzetes [*sc.* egy német rendtartományfőnök]”²⁶² között.²⁶³ Az 1962-ben indult kapcsolat első, érzelmileg intenzív fázisa két éven át tartott ebben a konstellációban, amely során Rahner „majdnem naponta” írt Rinsernek, „néha naponta öt levelet” is.²⁶⁴ Az íróő a másik férfi mellett döntött (miután a zsinat alatt közelebb kerültek egymáshoz), és Rahnerrel való kapcsolata „mély, hűséges barátsággá” alakult,²⁶⁵ állítása szerint Rahner még néhány órával halála előtt is telefonált vele. Rinser végül Rahnernek írt saját leveleiből közölt válogatást; Rahner levelei máig a hagyaték zárolt részét alkotják, habár jelenleg egy szűk kutatócsoport vizsgálja a nyilvánosságra hozatal lehetőségét.²⁶⁶

Rahner egy korábbi prominens kritikusa, aki egyébként későbbi saját életpályájával és közírói tevékenységével sokat tett azért, hogy eredeti integrista (mai kifejezéssel: tradicionalista) egyházpolitikai hovatartozását nehéz legyen névértéken venni, a Rahner–Rinser-levélváltás tényét arra használta fel, hogy elvitassa Rahner „»kiemelkedő életszentségét« mint az egyháztanítói státusz első kritériumát”,²⁶⁷ és azon élcelődött, hogy Rinser neve hiányzik a Rahner-biográfiából (ezen egyébként a későbbi bővített kiadás²⁶⁸ sem változtatott).

²⁵⁹ STh 10: 85.

²⁶⁰ RINSER 1994.

²⁶¹ RINSER 1994: 8.

²⁶² RINSER 1994: 9.

²⁶³ A harmadik személy identitását feloldja: ‘Mein Tor zu Gott’ – Karl Rahner und Luise Rinser. Er nannte sie „Wuschel” 2023. (az interjú 2023. február 10-án készült az ezzel a levelezéssel foglalkozó egyházi kutatócsoport egyik tagjával a kölni érsekség híroldalán).

²⁶⁴ RINSER 1994: 10.

²⁶⁵ RINSER 1994: 11.

²⁶⁶ Lásd a 263. lábjegyzetet.

²⁶⁷ BERGER 2002: 297.

²⁶⁸ NEUFELD 2004.

A kapcsolat tényét elismerte Rahner jezsuita tartományfőnöke is, hozzátéve, hogy Rahner „túlságosan bízott az emberekben és naiv volt”²⁶⁹ Fontos ugyanakkor kihangsúlyozni, még maga Rinser sem állította, hogy Rahner átlépte volna a cölibátus fizikai határát. Erre tanú a szókimondó Hans Küng is, aki nemcsak személyesen ismerte Rinsert, hanem elidegenedett a korábban egyházpolitikai harcostársának gondolt Rahnertől, tehát lehetett volna indítéka diszkreditálni őt. Küng szerint Rahner egyenesen cölibátusának „a Rinserrel való [...] intenzív barátság tekintetében” történő komolyan vétele miatt nem támogatta az ő ilyen tárgyú reformelképzeléseit.²⁷⁰

Anélkül, hogy a posztmodern hipermorál ma divatos magas lováról akarnánk ítélezni, és esetleg annak révén delegitimálni tartalmi vitákat, a Rahner–Rinser-kapcsolat korai szakasza a napi öt levéllel, romantikus emocionális tartalmakkal és az ominózus térdelő szerelmi vallomással – amennyiben utóbbi epizód hiteles (aminek kérdése a levélkiadás egészét beárnyékolja)²⁷¹ – nemcsak Ferenc pápa *Vos estis lux mundi* motu proprioja (2019) nyomán kibontakozó fokozott érzékenység felől tekintve, illetve a mai formalizált összeférhetetlenségi szabályzatok terminusaiban tartható határátlépésnek, hanem más köznapi életállapotok józan logikája felől nézve is feltűnő lehet az a „hihetetlen naivitás”, amellyel Rahner belebocsátkozott ebbe a kapcsolatba.²⁷² Mindez végső soron valamiféle reflektálatlan, tisztázatlan tartalmi szintre utal, amely megjelenik a Rahner által a filozófia és a teológia viszonyára alkalmazott metaforikában is (különösen, amikor e metaforika túllép a *concupiscentia* fogalmán, hiszen utóbbi a keresztény teológia szerint a *conditio humana* általános jellemzője); még akkor is, ha mindennek eszmetörténeti forrása – Rahner *személyes* mentségére szólva – jelentős részben inkább a zsinat utáni évtizedek (nyugati) egyházpolitikai korszellemének egyes reformista túlkapásaiban, a cölibátus vulgárpeszichologizáló

²⁶⁹ BATLOGG–MICHALSKI 2009: 222.

²⁷⁰ KÜNG 2007: 325, vö. 80 skk.

²⁷¹ Érdekes megfigyelni, hogy ebben az epizódban is megjelenik Rinser tendenciózus beleértelmezése: „Én, valóságosan szeretett Halad [*Fisch*; Rahner belső neve a kapcsolatban], nem is tudom Neked szavakba foglalni, mennyire megrázott a tegnapi óra, amikor előttem térdeltél [itt azonban *sensu strictu* nem a tényleírás folytatása, hanem Rinser értelmezése következik], a szerelem előtt térdeltél, amelyet tapasztalnod szabad volt, és amely előtt én is térdelék [...]” RINSER 1994: 95). Vajon melyik modalitást viszi tovább ezek után a „Te, Te szeretsz engem, Te! És nekem is szabad szeretnem Téged!” mondat (RINSER 1994: 95). Ez a hermeneutikai ambivalencia a levelezés más részeire is jellemző, és éppen Rinser aszimmetrikus értelmezői privilégiumának megváltoztatása érdekében lenne üdvözlendő, ha napvilágot láthatna (lásd 263. lábjegyzet fentebb) a rahneri *ipsissima verba* is.

²⁷² Utóbbi perspektívát hozva játékba: BATLOGG–MICHALSKI 2009: 370.

leértékeléseiben keresendő.²⁷³ Akárhogy is, filozófusként hozzátehetjük, hogy a metaforika sohasem közömbös. Másként fogalmazva: a fenti metafilozófiai érveken túl párhuzamos indokok is szólhatnak amellett, hogy Rahner korábbi filozófia–teológia konstellációit tartsuk megfontolásra érdemesebbnek; avagy talán nem merő véletlen, hogy a 6. szakaszban vizsgált változás *termini post et ante quem* közti időszaka éppen a Rahner–Rinser-viszony emocionálisan intenzív romantikus periódusára esik.

EPILOGUS, AVAGY HÖRCHER FERENC LAUDÁCIÓJA

Vajon mi van azonban, ha igaza van Görfölnék és a zsinat utáni Rahnernek? Elvégre ugyan egy klasszikus nagy gondolkodó fejlődéstörténeti fázisai rendelkezhetnek bizonyos autonómiával: gondolhatjuk azt, hogy Rahner freiburgi (beadatlan) filozófiai disszertációjának „teljesítményei nagy horderejűek”, „akármilyen átalakuláson ment keresztül Rahner gondolkodása [ez]után, különösen miközben Rahner keresztény teológiával foglalkozott”;²⁷⁴ avagy egyszerűen ragaszkodhatunk Rahner azon szövegeihez, amelyek alapján „a filozófia a teológia benső mozzanata” maradhat.²⁷⁵ Mégis minden nagy gondolkodó fejlődéstörténete rendelkezik legalább valamiféle elgondolkodásra készítő autoritással ugyanezen történet korábbi fázisaival szemben; annál is inkább, hiszen Rahner „filozófia-ellenes” saját álláspontjai hamar részévé váltak a magyar Rahner-recepciónak,²⁷⁶ amelybe – hazánk korabeli kényszerű teológiai elszigeteltségéhez képest – meglepő mélységben bekapcsolódott maga Rahner (sőt, mondhatni, Magyarország akár még Rahner halálában is közrejátszhatott).²⁷⁷

Kétélű kardnak bizonyulhat azonban e tézis igazsága, hiszen a filozófia mint a teológia *elbocsátott* „monogám házastársa” (avagy legalábbis korábbi szolgálóleánya) éppenséggel érezheti úgy, hogy ennek révén válólevelet (legalábbis menlevelet) kapott a diszciplináris önállóságra. Innen nézve nem véletlen a kortárs

²⁷³ Ezt a szempontot veti fel Howard Kainz, a Rinser-levelek recenzense: KAINZ 2013.

²⁷⁴ SHEEHAN 1987: 317.

²⁷⁵ ZIMÁNYI 2022: 111.

²⁷⁶ Lásd a 159. lábjegyzetet fentebb.

²⁷⁷ Rahner életrajzírója (NEUFELD 2004) mutat rá a születésnap körüli tudományos programok egészségügyi hatására, amelyek közül kiemelkedik Rahner budapesti szereplése a keresztény-marxista dialógus (HOPPÁL 2010: 192 skk.) részeként az MTA Filozófiai Kutatóintézetében megrendezett *Az ember felelőssége a mai világban* (1984. február 28. – március 1.) konferencián.

nemzetközi filozófia autonóm érdeklődése a korábban a teológia illetékességi körébe számító témák iránt, transzcendálva a filozófia számára korábban előírt metafilozófiai határokat. Mezei Balázs „filozofiko-teologikus” revelációgondolkodása²⁷⁸ nemcsak prioritásigénnyel lép fel a teológiával szemben, amely szerinte valójában „nem tudja feltenni azt a kérdést, hogy mi a kinyilatkoztatás”,²⁷⁹ hanem e kutatási programhoz legutóbb jelen *Festschrift* ünnepeltje is hozzájárult,²⁸⁰ habár talán a prioritásigényhez nem csatlakozva.

Hörcher Ferenc számára talán autobiografikus értelműek is legutóbbi Jelenits-nekrológiának szavai, miszerint „a művészet és a szépirodalom” lehet „királyi út [...] Istenhez”,²⁸¹ mégis *irányadók lehetnek a saját lehetőségeit kereső katolikus filozófia számára éppen Hörcher Ferencnek, ha nem is közvetlenül a szavai, hanem személyes tudományos példája, az a készség, amellyel szuverén módon és eredménnyel nyúl a legkülönbözőbb tudományos témákhoz és elméleti-történeti kontextusokhoz, amint erről nemcsak közel félezer publikációja tanúskodik – őt az egyik, ha nem a legtermékenyebb magyar filozófiai szerzővé avatva –, hanem mindazon pályatársai is bizonyosságot tehetnek, akik valaha is hallották őt akár csak egy számára (addig) ismeretlen témájú előadáshoz konstruktívan, gondolatébresztő és további kutatásokra sarkalló módon hozzászólni, amely benyomást csak tovább erősítheti a Hörcherrel való tényleges szakmai munkakapcsolat (amelyben jelen sorok szerzőjének immár több mint egy évtizede áll módjában részesülni).²⁸²*

Hörcher Ferenc ezen szakmai példája²⁸³ alapján talán olyan stratégia is kibontakozhat a katolikus filozófia kortárs művelői számára éppen a Rahner-tézis igazsága mellett – továbbá egyáltalán nem érvénytelenítve, hanem mindössze alázatosan kiegészítve a katolikus filozófia számára jelenleg is nyitva álló egyéb utakat (lásd még 4. szakasz fentebb) –, hogy *in concreto* fogalmi és ahhoz kapcsolódó aprómunkát végezzen diszciplináris kontextusokban és problémakonstellációkban, ahol és amikor a teológia ezt tőle szolgálatként igényli, vagy akár potenciálisan

²⁷⁸ MEZEI 2017: 197.

²⁷⁹ MEZEI 2025: 1; vö. MEZEI 2017: xx.

²⁸⁰ HÖRCHER 2024.

²⁸¹ HORKAY HÖRCHER 2024: 53.

²⁸² Hörcher Ferenc ezen filozófusi szerepfelfogásának metafilozófiai körvonala rajzolódik ki abban az aktusban is, amikor konzervatív politikafilozófiai *opus magnum*ának (HÖRCHER 2020) zárófejezetében performatív módon saját filozófusi vizsgálódására vonatkoztatja a *prudentia* erényét.

²⁸³ Talán nem alaptalan ugyanezen Hörcher-szerepfelfogás felől nézni az egykor iskolájában nevelkedett katolikus teológus-filozófus Gájer László legutóbbi egyházpolitikai intervencióit (GÁJER 2024), amelyeket már röviddel megjelenésük után egyöntetűen pozitívan fogadtak, talán éppen a Hörcher-programból fakadóan konstruktív és (jó értelemben vett) irénikus megközelítése okán.

hasznosítani tudja, anélkül, hogy ezekhez a filozófia-teológia viszony totális elrendezését követelné meg, sőt anélkül, hogy e munkája előfeltételeként vagy következményeként valamiféle metafilozófiai prioritást vindikálna magának mint a teológiát hegeli dialektikus tézisként megelőző vagy akár azt anonim módon elővételező tudomány. Egy ilyen szerepfelfogásra kívánt *pars pro toto* példát kínálni jelen tanulmány a filozófia és a teológia konstellációinak vizsgálatával a katolikus hagyomány prominens jelenkori szerzőinél, de felbátoríthat minket erre a szerepfelfogásra éppen az az iránymutatás is, amelyet legutóbb Ferenc pápa adott a katolikus teológia művelői számára *Ad theologiam promovendam* kezdetű *motu proprio*-jában (2023. november 1.), a „konkrét szituációkból” kiinduló, „induktív módszerrel” haladó (8. pont), „alapvetően kontextuális” (4. pont), „transzdiszciplináris” (5. pont) tudomány ideáját vázolva fel „a múltbeli formulák és sémák absztrakt újramondása” (1. pont) helyett – hiszen eme tudományelméleti konstellációban a teológia bizonyára jól hasznát veheti a fogalmi örökségen végzett teoretikus rekonstrukciós és kreatív rekonfigurációs munkákra specializálódott filozófia *in concreto* alázatos segítségének (amely hozzáállás egyébként talán a tomizmus eredeti szerepfelfogásától sem áll távol, még ha értelemszerűen nem is mindig építkezhet rendszerének köveiből). Legalábbis optimizmusra adhat okot a katolikus filozófusok számára az, hogy Hörcher Ferenc mennyire termékeny és örömmel fogadott módon működteti a *mutatis mutandis* hasonló jellegű filozófusi szerepfelfogást az esztétika és a politikum univerzumaiban.

RÖVIDÍTÉSEK

AAS	Acta Apostolicae Sedis (1909 skk.). <i>The Holy See</i> . Online: https://vatican.va/archive/aas/index_sp.htm
ADP	<i>Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria)</i> (1964–1995). Róma: Typis polyglottis Vaticanis.
AS	<i>Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.</i> (1970–1999). Róma: Typis polyglottis Vaticanis.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> (1865 skk.). <i>The Holy See</i> . Online: https://vatican.va/archive/ass/index_en.htm
1917 CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1917).
1983 CIC	ERDŐ Péter szerk. (2015): <i>Az egyházi törvénykönyv</i> . Budapest: Szent István Társulat.
DH	DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (2004): <i>Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai</i> . Ford. Fila Béla, Jug László. Bátonterenye: Örökmécs – Szent István Társulat.
FR	JÁNOS PÁL, II., pápa (1999): <i>Fides et ratio</i> . Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.

- GA HEIDEGGER, Martin (1975): *Gesamtausgabe*. 102 kötet (nagyobb részt megjelent). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ²LThK HÖFER, Josef – RAHNER, Karl szerk. (1957–1968): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 11 + 3 kötet. Freiburg: Herder.
- ³LThK KASPER, Walter et al. szerk. (2006): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10 + 1 kötet. Freiburg: Herder.
- STh RAHNER, Karl (1954–1984): *Schriften zur Theologie*. 16 kötet. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benzinger.
- SW RAHNER, Karl (1995–2018): *Sämtliche Werke*. 32 kötet (40 alkötetben). Freiburg: Herder.
- II. VZs DIÓS István szerk. (2007): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1975 II. VZs CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád szerk. (1975): *A II. vatikáni zsinat tanítása: A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest: Szent István Társulat.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- BÁCS Gábor et al. szerk. (2011): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan.
- BARTMANN, Bernhard (1923): *Grundriss der Dogmatik: Herders Theologische Grundrisse*. Freiburg: Herder.
- BATLOGG, Andreas R. – MICHALSKI, Melvin E. szerk. (2009): *Encounters with Karl Rahner: Remembrances of Rahner by Those Who Knew Him*. Milwaukee: Marquette University Press.
- BEISER, Frederick C. (2014): *After Hegel: German Philosophy 1840–1900*. Princeton–Oxford: Princeton University Press. Online: <https://doi.org/p5km>
- BERGER, David (2002): Karl Rahner: Ketzler oder Kirchenlehrer? Zugleich eine Antwort an die neueren Rahnerapologeten. *Theologisches*, 32(8), 287–304.
- BERGER, David szerk. (2004): *Karl Rahner: Kritische Annäherungen*. Siegburg: Franz Schmitt.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang – GOSEWINKEL, Dieter (2011): *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BREUL, Martin – LANGENFELD, Aaron szerk. (2023): *Der Glaube im Denken: Eine Philosophiegeschichte*. Freiburg–Basel–Wien: Herder. Online: <https://doi.org/psqp>
- CHVÁLA Márton (2024): Vissza Tamáshoz! Történelmi megfontolások az Egyház jelenkori válságához. *Kommentár*, (2), 31–44.
- CONGAR, Yves (2012): *My Journal of the Council*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- CORETH, Emerich – NEIDL, Walter M. – PFLIGERSDORFFER, Georg szerk. (1988): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria.
- DEÁK Viktória Hedvig (2017): Michel-Marie Labourdette és a nouvelle théologie: egy teológiai vita tanulságai. In KUDARI Enikő (szerk.): *Az Igazság szolgálatában: In memoriam Szigeti József O.P.* Budapest: Kairosz, 43–64.
- ERDŐ Péter (2014): *Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat.

- ERVIN Gábor (1941): Rahner, Karl: Geist in Welt – Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939. XVI + 296. *Athenaeum*, 27(1), 95–96.
- ESZES Boldizsár – TÖZSÉR János (2005): Mi az analitikus filozófia? *Kellék*, 27–28, 45–71.
- FEHÉR M. István (1993): Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Existentia*, 3–4(1–4), 325–345.
- FEHÉR, M. István (2021): Hermeneutische Überlegungen zu Heideggers „Schwarzen Heften“ und zum Neudenken Seines Denkwegs (I). *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia*, 66(1), 139–162. Online: <https://doi.org/10.24193/subbphil.2021.1.07>
- FESER, Edward (2023): Thomists in the Wilderness. *First Things*, (November), 135–142.
- FRENYÓ Zoltán (2012): Ervin Gábor neotomista kultúr- és művészetfilozófiája. In FRENYÓ Zoltán (szerk.): *Ervin Gábor emlékezete: Ervin Gábor bölcséleti munkái*. Budapest: L'Harmattan, 87–98.
- GÁJER László (2024): *Mintázatok: Vázlatok Egyházam jövőjéről és lehetőségeiről*. Budapest: Új Ember.
- GERGELY András (1976): Az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékének története 1867–1918. Budapest: ELTE.
- Geschichte der Hochschule für Philosophie [é. n.]. *Hochschule für Philosophie München*. Online: <https://hfph.de/hochschule/portraet/geschichte>
- GLAUS, Beat (1985): August Zechmeister – Religiöser Sozialist und Laientheologe. *Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 79, 293–347.
- GONDEK, Hans-Dieter – TENGELYI, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- GÖRFÖL Tibor (2016): A kritika hangja és a valóság szeretete: A kereszténység nyilvános képvisellete korunkban. *Vigilia*, 81(2), 86–95.
- GÖRFÖL Tibor (2018): *A kritika hangja és a valóság szeretete: A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest: Gondolat.
- GÖRFÖL Tibor (2022): Lehet-e még újat mondani Istenről? Kortárs áramlatok a teológiában. *A Szív*, 108(7–8), 18–20.
- HEINZ, Marion (2016): Einleitung: Die neue Heidegger-Debatte. In HEINZ, Marion – KELLERER, Sidonie (szerk.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp, 9–39.
- HERMANN Egyed – ARTNER Edgár (1938): *A hittudományi kar története, 1635–1935*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von – ALFIERI, Francesco (2017): *Martin Heidegger: Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*. Berlin: Duncker & Humblot. Online: <https://doi.org/pskn>
- HOMOLKA, Walter – HEIDEGGER, Arnulf szerk. (2016): *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- HONECKER, Martin szerk. (1934): *Vorlesungsverzeichnis für das Winterhalbjahr 1934/35 nebst Personalverzeichnis und Zählung der Studierenden von Sommerhalbjahr 1934*. Freiburg: Poppen & Ortmann.
- HOPPÁL Kál Bulcsú (2010): Rendszerbe zárva: A magyar katolikus teológia helyzete a hetvenes években Nyíri Tamás munkásságának szempontjából. In BOROS Gábor (szerk.): *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest: L'Harmattan – Német–Magyar Filozófiai Társaság, 187–201.

- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2010): Egy eltévedt őz a Notre Dame campusán. *Vigilia*, 75(1), 43–45.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2014): *A bölcsészettudományok hasznáról: Esszék és tanulmányok. Of the Usefulness of the Humanities. Essays*. Budapest: L'Harmattan.
- HORKAY HÖRCHER Ferenc (2024): Személyes példán keresztül közvetítette Isten tanítását: Jelenits István emlékére. *Mandiner*, 6(40), 53.
- HÖRCHER, Ferenc (2020): *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- HÖRCHER, Ferenc (2024): „Beyond the Window That Can Never Be Opened”: Roger Scruton on „Moments of Revelation” in Human Life. *Religions*, 15(4), 485. Online: <https://doi.org/pskp>
- HURLEY, Denis E. (1962): Pastoral Emphasis in Seminary Studies. *The Furrow*, 13(1), 16–30.
- JANI, Anna (2015): *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- JANI Anna (2024): *Utak a vallás fenomenológiájában: Adolf Reinach, Martin Heidegger, Max Scheler, Edith Stein*. Piliscsaba: Makovecz Campus Alapítvány.
- JANICAUD, Dominique (1998): *La phénoménologie éclatée*. Paris: l'Éclat.
- JANICAUD, Dominique et al. (2000): *Phenomenology and the „Theological Turn”: The French Debate*. New York: Fordham University Press.
- JÁNOSI József et al. (1941): A skolasztika: A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. január 7-én. *Athenaeum*, 27(2), 187–215.
- KAINZ, Howard (2013): The „Balancing Act” of Karl Rahner and Luise Rinser. *Crisis Magazine*, 2013. május 8. Online: <https://crisismagazine.com/opinion/the-balancing-act-of-karl-rahner-and-luise-rinser>
- KECSKÉS Pál (1981): *A bölcsélet története*. Budapest: Szent István Társulat.
- XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében (1886). Ford. Kiss János. *Bölcséleti Folyóirat*, 1(1), 22–44.
- KLINGER, Elmar – WITTSTADT, Klaus szerk. (1984): *Glaube im Prozess – Christsein nach dem II. Vatikanum: Für Karl Rahner*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- KÜHÁR Flóris (1930): *A vallásbölcsélet főkérdései*. Budapest: Szent István Társulat.
- KÜHNLEIN, Michael szerk. (2018): *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.
- KÜNG, Hans (2002): *Erkämpfte Freiheit: Erinnerungen*. München: Piper.
- KÜNG, Hans (2007): *Umstrittene Wahrheit: Erinnerungen*. München: Piper.
- LEINSLE, Ulrich G. (2007): *A skolasztikus teológia története*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: Osiris.
- LELOVICS Lipót (1968): *Szent Tamás breviárium*. Budapest: Szent István Társulat.
- Magyar Kurír (2024): Deák Hedvig OP teológus székfoglaló előadást tartott a Szent István Tudományos Akadémián. *Magyar Kurír*, 2024. november 19. Online: <https://magyarkurir.hu/hirek/deak-hedvig-op-teologus-szekfoglalo-eloadast-tartott-szent-istvan-tudomanyos-akademia>
- MÁRTONFFY Marcell (2005): In memoriam Endreffy Zoltán (1944–2005). *Mérleg*, 41(1), 21–22.
- „Mein Tor zu Gott” – Karl Rahner und Luise Rinser. Er nannte sie „Wuschel” (2023). *Domradio.de*, 2023. február 10. Online: <https://domradio.de/artikel/mein-tor-zu-gott-karl-rahner-und-luise-rinser>

- MÉSZÁROS Károly (1971): *Konkordancia a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból*. Budapest: Szent István Társulat.
- METHLAGL, Walter (2014): *Brenner-Gespräche*. Innsbruck: Forschungsinstitut Brenner-Archiv.
- METTEPENNINGEN, Jürgen (2018): *Nouvelle Théologie – Új teológia: A modernizmus örököse, a II. vatikáni zsinat előfutára*. Budapest: Szent István Társulat.
- MEZEI Balázs (2019): Alles ist Seyn: Heidegger és a Fekete füzetek. In MAROSÁN Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság: Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: L'Harmattan, 192–209.
- MEZEI, Balázs M. (2017): *Radical Revelation*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: T&T Clark.
- MEZEI, Balázs M. szerk. (2024): *Divine Revelation and the Sciences: Essays in the History and Philosophy of Revelation*. London – New York: Routledge. Online: <https://doi.org/psqq>
- MUSCHALEK, Georg (1965): Zur Frage eines theologischen Grundkurses in der Priester-ausbildung. *Orientierung*, 29(5), 54–57.
- NÉMETH László Imre (2009): *Mindszenty megvalósult álma: A Santo Stefano Rotondo és a Szent István Ház*. Budapest: Szent István Társulat.
- NEUFELD, Karl HEINZ (2004): *Die Brüder Rahner: Eine Biographie*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- NEUNER, Josef (1967): Decretum de institutione sacerdotali. [...] Einleitung und Kommentar. In ²LThK. *Das zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen Dekrete und Erklärungen. Kommentare. II*. Freiburg: Herder, 309–351.
- NYÍRI Tamás (1971): *Az idők jelei*. Budapest: Szent István Társulat.
- NYÍRI Tamás (1972): Karl Rahner emberképe. *Vigilia*, 37(11), 723–731.
- NYÍRI Tamás (1989): Rahner, Karl. In KIRÁLY István – SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon*. Budapest: Akadémiai, 359–361.
- NYÍRI Tamás (2001): *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- OLAY Csaba – ULLMANN Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.
- O'MALLEY, John W. (2015): *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?* Ford. Nemeshegyi Péter. Budapest: Jezsuita.
- OTT, Hugo (2006): Philosophie und Psychologie. In WIRBELAUER, Eckhard (szerk.): *Die Freiburger Philosophische Fakultät, 1920–1960: Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen*. Freiburg: Alber, 440–467.
- PATSCH Ferenc (2006): Karl Rahner és a nem keresztény vallások: A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján. *Vigilia*, 71(11), 822–833.
- PETERS, Thomas (1952): *Die Krankheit der christlichen Philosophie. Wort und Wahrheit*, 7(2), 85–92.
- JOHN, XXIII, Pope. (2000): *Journal of a Soul*. London: Geoffrey Chapman.
- PRÖPPER, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft: Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg: Herder.
- PUSKÁS Attila (2012): Törekvések az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére a 20. századi teológiában. In PUSKÁS Attila (szerk.): *Az élet kenye: Az Eucharisztia ünneplése és teológiája*. Budapest: Szent István Társulat, 120–162.

- RAFFELT, Albert (2018): *Bibliographie Karl Rahner*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek Freiburg.
- RAHNER, Karl (1939): *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck: Rauch.
- RAHNER, Karl (1965): Ist das Christentum eine „absolute Religion”? *Orientierung*, 29(16), 176–178.
- RAHNER, Karl (1983): *A hit alapjai: Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Szent István Társulat.
- RAHNER, Karl (1986): *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos.
- RAHNER, Karl et al. (1952): Krankheit der christlichen Philosophie? Zu dem Beitrag von Thomas Peters. *Wort und Wahrheit*, 7(5), 401–404.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (1961): *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (1980): *Teológiai kisszótár*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Szent István Társulat.
- RINSER, Luise (1994): *Gratwanderung: Briefe der Freundschaft an Karl Rahner, 1962–1984*. München: Kösel.
- ROKAY Zoltán (2018): *Filozófiatörténet. III: Legújabb kor (1900–2000)*. Budapest: Szent István Társulat.
- SÁRKÁNY Péter szerk. (2023): *A keresztény filozófia fogalma: Történeti és szisztematikus elemzések*. Budapest: Szent István Társulat.
- Sekretariat des Synodalen Weges szerk. (2023): *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland*. Bonn: Der Synodale Weg. Online: https://synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW20_Beschluesse-Sammelband_DT_NEU.pdf
- SHANLEY, Brian J. (2002): *The Thomist Tradition*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer. Online: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9916-0>
- SHEEHAN, Thomas (1987): *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Athens, OH: Ohio University Press.
- SZ. N. (1965): Ist das Christentum eine „absolute Religion”? [Redaktionelle Vorbemerkung]. *Orientierung*, 16(29), 176.
- SZABÓ Ferenc (1983): Karl Rahner. In ALSZEGHY Zoltán et al. (szerk.): *Teológiai vázlatok VI. Tanulmányok a teológia és a filozófia köréből a II. Vatikáni Zsinat után*. Budapest: Szent István Társulat, 367–457.
- Teizmus versus agnoszticizmus. Bernáth László és Tózsér János vitája (2022). *Vigilia*, 87(4), 317–325.
- TENGELYI László (2017): *Östények és világvázlatok*. Budapest: Atlantisz.
- TÖRÖK Beáta (2023): Az egyházi felsőoktatási könyvtárak szerepe, eredményei a tudomány szolgáltatásban. In MOLNÁR Andrea (szerk.): *Mitől korszerű egy szakkönyvtár? A modern szakkönyvtár régen és napjainkban: Emlékkötet Rózsa György (1922–2005), az Akadémiai Könyvtár főigazgatója születésének centenáriuma alkalmából*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ, 116–131.

- TŐZSÉR János (2018): *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- TRAWNY, Peter (2014): *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt: Klostermann. Online: <https://doi.org/10.5771/9783465142386>
- TURGONYI Zoltán (2012): Ervin Gábor helye korának szellemi életében. In FRENYÓ Zoltán (szerk.): *Ervin Gábor emlékezete: Ervin Gábor bölcséleti munkái*. Budapest: L'Harmattan, 99–114.
- VIDRÁNYI Katalin (1979): Karl Rahner teológiája. *Világosság*, 20(12), melléklet.
- VINCZE Krisztián (2021): Bernhard Welte és a 20. század „talán legnagyobb keresője”: Heidegger katolikus recepciójának egy töredéke. In HIDAS Zoltán – JANI Anna (szerk.): *Hit és gondolkodás: Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére*. Budapest: L'Harmattan, 341–353.
- VORGRIMLER, Herbert (2006): *Új teológiai szótár*. Budapest: Göncöl.
- WALTER, Peter (1988): Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum. In CORETH, Emerich – M. NEIDL, Walter – PFLIGERSDORFFER, Georg (szerk.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria, 131–194.
- WILTGEN, Ralph M. (1999): *A Rajna a Tiberisbe ömlött: A II. Vatikáni Zsinat története*. Ford. Paulik Péter. Budapest: Szent István Társulat.
- ZIMÁNYI Ágnes (2022): Bölcselkedés a teológiában: Hit és ész összefüggése a teológia szemszögéből. *Teológia*, 56(3–4), 110–128.