

Rahner és a teodícea problémája

„A teodícea eredetileg annak (leg-
alábbis negatív) bizonyítását jelenti a hívő vagy filozófiai érte-
lem segítségével, hogy a világban a biológiai és emberi lét terüle-
tén tapasztalható rossz (szenvedés, szerencsétlenség, halál, bűn)
nem zárja ki a szent, végtelenül tökéletes és jó Isten létezéséről
való természetes, filozófiai vagy hívő meggyőződést.” Ez a Karl
Rahner és Herbert Vorgrimler *Teológiai kishoztárának* „teodícea”
címszavában szereplő meghatározás egy olyan probléma rövid
összefoglalása, amely több vallásban is megjelenik, legkiéleztet-
tebb formában azonban a keresztény teológiában.¹ Egyáltalán
nem elvont és szubtilis elméleti témáról van azonban szó, ha-
nem – Rahner megfogalmazásában – egy „létezésünk legbenső
magját érintő kérdésről”, amely mögött mindennapi emberi ta-
pasztalat áll: szembesülés a rossz különféle formáival.² Ennek
legmegrázóbb esete az ártatlanok szenvedése, különösen a gyer-
mekeké – Ivan Karamazov is ezt kéri számon nagy szenvedély-
lyel Istenen az Aljosával folytatott híres beszélgetésben, mielőtt
elmesélné neki „poémáját” „A nagy inkvizítor”-ról.

Rahner tanulmányában egyáltalán nem használja a „teodícea”
kifejezést (talán éppen azért, hogy még a látszatát is elkerülje an-

1 Rahner, K. – H. Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1961, 351.; magyarul: uők: *Teológiai kishoztár* (10., Kuno Füssell közreműködésével teljesen átdolgozott új kiadás, ford. Endreffy Zoltán – az átdolgozás, amelyet a II. Vatikáni Zsinat tett szükségessé, nem érinti az általa idézett részt), Szent István Társulat, Budapest, 1980, 706–707. A fordítást egy helyen módosítottam (a Leid-ot szenvedésként fordítottam fájdalom helyett, hogy összhangban legyen a Rahner-tanulmány fordításával). Jóval nagyobb terjedelemben, a témát a különböző vallásokban szemügyre véve tárgyalja a teodíceát a *Theologische Realenzyklopädie* (XXXIII. kötet, 210–237).

2 Warum lässt uns Gott leiden?, in *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, 450.

nak, mintha tisztán elméleti-tudományos problémát tárgyalna), ehelyett – röviden megindokolva – a „Miért hagy minket Isten szenvedni?” kérdést teszi fel. Majd sorra veszi a teista filozófiai-teológiai hagyomány által kínált válaszokat (összesen négyet), amelyek mindegyikében talál ugyan megszívlelendő mozzanatokat, egészében véve azonban egyiket sem tudja elfogadni. Utolsóként pedig saját véleményét fejt ki tömören. Eljárása során – a tanulmány terjedelméből és valószínűleg intenciójából következően – Rahner erősen sematizálja a válaszkísérleteket, és egyetlen-egyszer sem utal az érvek forrására, történeti kontextusára. Ezeknek még vázlatos rekonstrukciója is komoly filozófia- és teológiatörténeti munka lenne, amelyre egyáltalán nem tudok vállalkozni, célokom csupán az, hogy rámutassak, miként „fordítja ki” a problémát Rahner (maga is utal arra, hogy új kiindulásponttól közelíti meg). Mivel a rahneri „megoldásnak” a kulcsa a titok fogalma, amely egyben teológiájának is centruma, először röviden erre térek ki. A második részben elemzem Rahner megközelítését, két olyan – egymással összefüggő – elemét kiemelve, amelyekkel túllép a szokásos teodícea-stratégiákon. Ezeknek az aspektusoknak az erőteljesebb megvilágítására két filozófiai párhuzamot is hozok.

1. A titok fogalma

Rahner teológiájának legjellegzetesebb és sokak számára talán legvonzóbb sajátossága a filozófiai-antropológiai megalapozás; annak felmutatása, hogy az ember létezéséhez eleve hozzátartozik az isteni kinyilatkoztatásra való nyitottság, amely lehetővé teszi Istennek a történelemben ténylegesen bekövetkező megnyilatkozását az ember számára. A teológia alapjául szolgáló vallásfilozófia tehát szükségképpen antropológia, mégpedig teológiai antropológia.³ A teológia ilyesfajta megal-

- 3 Vö. Rahner, K.: Hörer des Wortes, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, 1–281, 261. (a továbbiakban *HW*); magyarul: *Az Ige hallgatója*, ford. Gáspár Csaba László, Gondolat, Budapest, 1991, 180–181. (A továbbiakban *IH*. Miként a magyar fordítás, én is a második, Rahner által autorizált Metz-féle kiadást használtam.) Az antropológiai fordulatban látja a rahneri teológia legfontosabb újonságát Vidrányi Katalin is *Karl Rahner teológiája* című 1979-es cikkében (*Világosság*, 1979/12. melléklet). A szöveg, másik két Rahnerről szóló tanulmánnyal együtt (*Az ember helye Karl Rahner világgépében, Az anonim kereszténység elmélete*) megtalálható a Vidrányi Katalin írásait összegyűjtő kötetben is: *Krisztológia és antropológia*, szerk. Geréby György és Molnár Péter. Osiris, Budapest, 1998, 161–215. Az antropológiai fordulathoz lásd 166. és 208. Vidrányi Katalin cikke, amely kritikusan, ám érezhető szimpátiával mutatja be Rahner teológiájának legfontosabb elemeit (az összefüggéseket, az aktuális szituációt és az egyes fogalmak teológiatörténeti előzményeit is felvillantva), Szabó Ferenc monográfiája (*Karl Rahner*, Róma, 1981) és B. J. Hilberath könyve (*Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény*, ford. Görföl Tibor, L’Harmattan, Budapest, 2006) mellett máig a legátfogóbb magyar nyelvű írás a teológusról. Karl Rahner magyarul megjelent műveiről, valamint a róla szóló magyar nyelvű szakirodalomról (a teljesség igényével) készült egy bibliográfia: Boros István (szerk.): *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*, Szege-di Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó, Szeged – Budapest, 1996, 183–191.

pozásával Rahner a Kanttal kezdődő transzcendentálfilozófiai hagyományhoz kapcsolódik, legközvetlenebbül – a szintén jezsuita – Joseph Maréchalhoz, illetve Martin Heideggerhez, aki egyszerre örököse és kritikusa ennek a tradíciónak.⁴ A transzcendentális módszer eredeti, kanti értelmében az emberi tapasztalat lehetőségfeltételeinek kimutatására irányul, vagyis azokat a minden emberben meglévő képességeket, habitusokat, (szellemi értelemben vett) működésmódokat igyekszik megtalálni, amelyek nélkül nem lehetséges a világ dolgainak megismerése. Rahner ezt a metódust a teológiának „mint az emberhez intézett isteni beszéd összességének” a megalapozására alkalmazza, tehát azt keresi, mi teszi lehetővé az ember oldaláról ezt a megnyilatkozást.⁵ Úgy találja, hogy az Istenre irányultság eleve az ember létszerkezetébe van belekódolva. Természetesen ez Istent semmire sem „kényszeríti”: Rahner hangsúlyozza, hogy ő szabad a beszédre és a hallgatásra is.⁶ S éppen ebben a szabadságban áll Isten titka.

Pontosabban Isten maga a titok. Nem egyszerűen arról van szó, hogy számunkra, véges és testi lények számára megismerhetetlen, hiszen Isten Rahner szerint a *visio beatificában* sem válik érthetővé, hanem „éppen ez a felfoghatatlanság az, amit színről-színre látunk”.⁷ A titok itt tehát nem negatív fogalom, nem a megismerés határát jelenti, nem valami ideiglenest és leküzdendőt, hanem ellenkezőleg: azt az eredendő és maradandó valóságot, amely minden tudottnak és megismertnek a forrása. Hiszen a megismerés – éppen valóságának és igazságának mértékében – mindig tapasztalja a megismerhetetlent és kimondhatatlant is. Az ehhez a titokhoz való viszony azonban korántsem tisztán a megismerésé; a „nemtudás” (Nichtwissen) ebben az esetben a szubjektum másikkhoz való viszonyának pozitív ismertetőjegye. S paradox módon a megismerés éppen ebben a szabad és „nem tudó” viszonyban teljesedik be, a szeretetben.

4 Már első nagyszabású művében, filozófiai disszertációjában, amely a *Szellem a világban* (*Geist in Welt*) címet viseli, Kant és Heidegger vezérfonalán értelmezi Tamás ismeretmetafizikáját (vö. *Begleittext zu „Geist in Welt“*, SW, Bd. 2, 431–437, 436.). Ezt folytatja az először 1941-ben megjelent vallásfilozófiai alapvetés, *Az Ige hallgatója* (*Hörer des Wortes*). Tulajdonképpen ebben a két filozófia művében alapozza meg Rahner teológiáját. (Lásd Sheehan, Th.: *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens, 1987, 3. A könyv egyébként részletes elemzése a *Geist in Welt*-nek, a középpontjában – ahogyan az egy Heidegger-kutatótól elvárható – a Heidegger-összehasonlítással.)

5 HW, 17; IH, 18.

6 HW., 137 skk.; IH, 101 skk.

7 Ehhez és a következőkhöz lásd az eredetileg 1959-ben a *Przywara-Festschrift*-ben megjelent tanulmány megfelelő részét: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 51–99, 57–60. (a továbbiakban *Schr. Th.*); magyarul: A titok fogalmáról a katolikus teológiában, in *Isten: rejtelem. Őt tanulmány, vál. és ford. Várnai Jakab*, Egyháziórum, Budapest, 1994, 18–50, 22–24.

A rahneri misztika ösvényén járunk, amely azonban korántsem csak a kiválasztottaké.⁸ Hiszen ő maga írja, hogy „a jövőben a vallásos emberek »misztikusok« lesznek”. Majd így folytatja: „olyanok, akik »megtapasztaltak« valamit, vagy egyáltalán nem is lesznek vallásosak, mivel a jövőbeli vallásosság már nem a személyes tapasztalás és döntés előtt általánosan elfogadott, magától értetődő közös meggyőződésen és vallási szokásokon fog alapulni, a mindeddig szokásban lévő vallási nevelés tehát már csak egészen másodrendű út lesz a vallási intézményhez. A műsztagógiának az embert Istenre utaltságáról szerzett tapasztalatának elfogadásából kiindulva kell eljuttatnia a helyes »istenképhez«, ahhoz a tapasztalathoz, hogy az ember alapja az alapítalan mélység (Abgrund): hogy Isten lényegileg felfoghatatlan; hogy felfoghatatlansága fokozódik, nem pedig csökken annak arányában, minél helyesebben értjük meg őt, minél közelebb kerül hozzánk saját lényét kinyilatkoztató szeretete; hogy Istennel soha nem számolhatunk úgy, mint egy pontosan meghatározható kereskedelmi tétellel életünk forgalmában, mert egyszer csak azt vesszük észre, hogy nem stimmt a mérleg; hogy Isten csak akkor lehet a »boldogságunk«, ha feltétel nélkül imádjuk és szeretjük.”⁹ Ezzel a hittapasztalattal és istenfogalommal a háttérben teszi fel Rahner a kérdést: „Miért hagy minket Isten szenvedni?”

2. A hagyományos teodícea „kifordítása”

A teodícea Rahner által bemutatott tradicionális kísérleteiben az a közös, hogy – miként azt a terminus is sugallja – megpróbálják Istent *felmenteni* a rossz vádjá alól.¹⁰ Vagy úgy, hogy teljes egészében az embert teszik érte felelőssé, vagy úgy, hogy relativizálják és racionalizálják azt: az állandóan fejlődő és alakuló világ természetesen jelenségeként, az ember erkölcsi fejlődéséhez szüksé-

8 Nyíri Tamás nevezi misztikusnak Rahnert, lásd uő.: Kortárs teológusok: Karl Rahner. *Diakonia* 1985/2, 22–35, 25. Ennek a misztikának a forrása Rahnernél a Szent Ignác-i lelkeség (lásd Szabó, i. m. 15.).

9 Lásd Frömmigkeiten früher und heute, in *Schr. Th.*, Bd. 7, 22–23. Idézi Hilberath, i. m. 162–163. (A fordítást egy helyen módosítottam – Sz. N.)

10 A szó eredete a görög „theos” (isten), illetve „diké” (jog, igazságosság). A terminus egyébként Leibniz leleménye (lásd pl. a szintén Rahner közreműködésével készült *Lexikon für Theologie und Kirche* 2. kiadását, Hrsg. Joseph Höfer, Karl Rahner, Herder, Freiburg, 1957–1968, 10. kötet, 26.), de a probléma – különféle kontextusokban – a kezdetektől kísér(t)i a keresztény teológiát. Amikor Rahner „tradicionális megoldáskísérletekről” beszél, nyilvánvalóan a középkori és a kora újkori megközelítésekre gondol. Ez utóbbi, a racionális teológia korszaka nem csupán a fogalom bölcsője, hanem egyúttal a probléma virágkora is. A racionális teológiát lehetővé tevő spirituális-intellektuális konstelláció felbomlásával jelennek meg olyan, nem hagyományos megközelítések, amelyek közül kettőt, Schellingét és Kierkegaard-ét alább én is értem mint Rahner-párhuzamot. A racionális teológia fogalmához és „önfelszámolásához” lásd Schmal Dániel: *Természettörvény és gondviselés*, L’Harmattan, Budapest, 2007, 11–20, ill. 249–265. A szerző szerint egyébként

ges eszközként, illetve az örök élet kapujához vezető útként mutatva be a szenvedést és a bűnt.¹¹ Az első megoldás azért nem tetszik Rahnernek, mert egy, az istenitől teljesen független emberi szabadságot feltételez, ami nem fér össze a keresztény tanítással. A második viszont nem veszi elég komolyan a szenvedést. A hagyományos stratégiák tehát csődöt mondanak. Rahner számára nincs más kiút, mint hogy teljesen új nézőpontból közelítse meg a problémát. Ezzel azonban bizonyos értelemben szétfeszíti a teodícea kereteit, mert nem védi meg Istent a rossz vádjával szemben.¹² Sőt: egy csavarral egyenesen az istentapasztalat integráns részének nyilvánítja a rossz tapasztalatát.

Emlékeztet ez Schelling megoldására, aki 1809-ben megjelent *Szabadság-tanulmányában* a következő híres-hírhedt kijelentést teszi: „hogy ne legyen rossz, magának Istennek sem szabadna léteznie”.¹³ Noha Rahnertől igencsak távol esik a *Szabadság-tanulmány* spekulatív metafizikája, mégis összekapcsolja a két gondolkodót az a határozottság, amellyel elutasítják a rossz bagatellizálását, és levonják ennek következményét a teodícea-problémára nézve. S minthogy a dualizmus (egy Istennel szembenálló rossz princípium) egyikük számára sem elfogadható, viszont mindketten szoros Isten–ember egységből indulnak ki – Schelling panteista „modellt” dolgoz ki, Rahner pedig hangsúlyozza, hogy a teremtmény szabadságát az isteni akarat hordozza (még ha ez nem is veszi le a felelősséget az ember válláról) –, így szinte logikai kényszerűség viszi őket odáig, hogy a rosszat Istenhez, illetve az istentapasztalathoz kössék, mégpedig annak elengedhetetlen feltételeként. Persze úgy, hogy azért Isten jósa-gán se essék csorba.

Schelling ezt oly módon éri el, hogy Istenben feltételez egy tőle különböző létalapot, amely egyúttal minden más lény léte-

éppen a rossz tapasztalatának komolyan vétele vezette Pierre Bayle-t ész és kinyilatkoztatás azon törekény egységének megbontásához, amelyen a racionális teológia diskurzusai alapultak (vö. 223.). Szempontunkból különösen érdekes az a megjegyzés, hogy „Kierkegaard gondosan tanulmányozta Bayle és Leibniz vitáját” (265/742. j.). Ehelyütt érdemes utalni egy másik hatástörténeti összefüggésre is: Kierkegaard 1841–42-ben nagy érdeklődéssel hallgatta a Hegel utódjaként Berlinbe érkezett Schelling előadását a kinyilatkoztatás filozófiájáról. Az erről készített jegyzetei magyarul is hozzáférhetők: Kierkegaard, S.: *Berlini töredék*, ford. Gyenge Zoltán, Osiris, Budapest, 2001.

11 Ezeket a stratégiákat Rahner különbözteti meg – a teljesség igénye nélkül, hiszen nem „az” első, második stb. megoldásról beszél, hanem „egy” első, második stb. válaszkísérletről.

12 Persze ha tágabban, az etimológiától eltávolodva használjuk a teodícea terminust – ahogy a *Teológiai küsszóltár* is –, akkor Rahner tanulmánya is belefér.

13 Schelling, F. W. J.: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes, T-Twins, Budapest, 1992, 105. (A fordítást egy ponton módosítottam – Sz. N.) Kevésbé valószínű, hogy Rahnert közvetlenül Schelling inspirálta volna, azt azonban érdemes megjegyezni, hogy 1935–36-ban, freiburgi filozófiatanulmányai során hallgatta Heideggernek a Schelling *Szabadság-tanulmányáról* szóló előadását (vö. a *Geist in Welt* szerkesztői előszavával, SW, Bd. 2, XVIII).

zésének, így az emberének is az alapja. Ez az ősalap (Urgrund) a természet, amely egyszerre Isten természete és a Természet.¹⁴ Istennek és a dolgoknak a létét tehát ugyanaz az alap hordozza, amelyet Schelling értelem nélküli homályos vágyakozásként, önös akaratként ír le. Ezt az irracionális alapot Isten mint értelem és fény teljes egészében uralja, vagyis Istenben a két princípium, a létalap és maga Isten szilárd hierarchikus viszonyban állnak egymással. Az emberben viszont az eredeti alá- és fölrendeltségi kapcsolat megváltozhat: az önös akarat felülkerekedhet az értelmén, s ilyenkor jelenik meg a rossz. A rossz tehát a princípiumok „normális” sorrendjének megfordítása, amely az ember gonosz akaratának következménye, lehetőségét azonban az a természet adja, amely Istennek a része, ugyanakkor mégis megkülönböztethető tőle mint létének (és egyszerismind az ember létének) az alapja. Ez a bonyolult ontológiai struktúra teszi lehetővé Schelling számára, hogy egy panteista „világmodell” keretein belül megőrizze az emberi szabadságot, megadja a rossznak az őt megillető helyét, egyúttal azonban Isten jóságát se vitassa.

Rahner természetesen nem speciális metafizikai konstrukcióból indul ki Isten és a rossz problémája kapcsán, hanem az istentapasztalatból. Megközelítésmódja mindazonáltal párhuzamba állítható Schellingével a gesztus hasonlósága révén: ha a teodícea mint Isten „tehermentesítése” nem működik, akkor nincs más hátra, a rosszat hozzá kell kötni, részévé kell tenni, mégpedig pozitív módon. Rahner ezt a kapcsolatot a hittapasztalatban mutatja ki: „A szenvedés felfoghatatlansága Isten felfoghatatlanságának egy darabja.”¹⁵ Ebből a meghatározásból egy másik, Schellinggel rokon vonás is kitetszik: a rossz eredetének homályossága, irracionálitása, amely nem a mi tudatlanságunkat jellemzi, hanem lényegéből fakad. Rahnernél kétféleképpen. Egyrészt nem vezethető le Isten felfoghatatlanságából, az ehhez való viszonya nem logikai, hanem tapasztalati. Másrészt – ahogyan azt már korábban is láttuk – Isten felfoghatatlansága, és ezzel együtt a rosszé, a színről színre látásban sem szűnik meg. Vagyis a szenvedés, a bűn soha, még a halál után sem nyer magyarázatot.

Milyen értelemben része akkor az istentapasztalatnak a szenvedés felfoghatatlansága? Rahner szerint ez adja ennek a tapasztalatnak a súlyát. Hiszen amikor a hívő a megmagyarázhatatlan szenvedéssel szembesül, akkor lesz igazán tétje a hitének. Akkor éli át legmélyebben, mit jelent Isten felfoghatatlansága (szabadsága, amellyel megengedi a szenvedést, és ezzel összeegyeztethetetlennek tűnő jósága, amit a hívőnek mégis vallania kell). Mindezzel Rahner nem azt akarja mondani, hogy a világban

14 Schelling itt kihasználja a „Natur” szónak – a magyar „természet” jelentésében is meglévő – kettősségét: a természet mint anyaöl, a létezők forrása, illetve a természet mint valaminek a természete, jellegzetessége, sajátossága. Ehhez és a továbbiakhoz lásd Schelling, i. m. 56–67.

15 *Schr. Th.*, Bd. 14, 463.

lévő rossz nélkül elképzelhetetlen lenne az istenhit, „csupán” azt, hogy a jelenlegi állapotban az istentapasztalatnak, amely Istennek mint titoknak a megtapasztalása, integráns része a rossz felfoghatatlanságával való szembenézés.

Ez azt jelenti, hogy a hit olyan egzisztenciális aktus, amelylyel a hívő ember feltétel nélkül adja át magát a felfoghatatlan szenvedést is magában foglaló titoknak. Noha Rahneről távol áll a hitnek az a „heroizálása”, amely Kierkegaard-t jellemzi, talán mégsem hiábavaló párhuzamot vonni a két gondolkodó között.¹⁶ A *Vagy-vagy* utolsó rövid kis írása, amely a következő címet viseli: *Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk*, tulajdonképpen a teodícea-probléma fényében vizsgálja az ember Istenhez való viszonyát.¹⁷ Az elején Kierkegaard idézi Lukács evangéliumából Jézus Jeruzsálembe menetelét, kiemelve azt a jelenetet, amikor Jézus megsiratja Jeruzsálem pusztulását.¹⁸ Majd felteszi a teodícea jellegzetes kérdését: „Az igaznak tehát a gonosszal együtt kell szenvednie?”¹⁹ S miután – a rá jellemző módon – mindenfajta könnyű magyarázatot elvetve az igazságosság nevében mintegy fellázítja az olvasót Isten ellen, a Szentírás egy másik gondolatát idézi: ne kezdj pert a Mindenhatóval.²⁰ Ebből a feszültségből bontja ki Kierkegaard – egy váratlan fordulatokkal és éles elméjű pszichológiai megfigyelésekkel tarkított, a képzeletbeli olvasóhoz szóló személyes hangvételű beszédfolyamban – mondanivalóját: az igazságtalan szenvedés tudatában, vagyis fájdalmas emberi igazságunkhoz ragaszkodva mégis azt kell akarnunk és azt is kell gondolnunk, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk. Ez ugyanis az istenszeretet, az Istenhez való abszolút viszony ismerve.

Rahner és a teodícea szempontjából – véleményem szerint – két mozzanatnak van fontos jelentősége. Az egyik, hogy a hit a rosszal, az igazságtalan szenvedéssel farkasszemet néző ember „végtelenbe emelkedése”, olyan gesztus, amelynek a komolyságát (és persze nehézségét) éppen az igazságtalanság igazolhatatlansága adja.²¹ Az istenhit Kierkegaard szemében csak akkor hiteles, ha a lehető legnagyobb ellenállás – ez nála az etikai ellenállása – legyőzésén alapul. Ezt mutatja meg a *Félelem és reszketés*-ben Ábrahám történetét elemezve, és ebből fakad exegézisének az a jellegzetessége, hogy a paradoxonig élezi a bibliai szövegek értelmezését, amelyekből azután kifejti hitfelfogását. S noha

16 Ezt teszi Czákó István tanulmányában (A szabad ismeretlen: a természetes istenismeret problematikája Karl Rahner és Søren Kierkegaard valláskonceptiójában, in: *In memoriam Karl Rahner, Vigilia*, Budapest, 2006, 112–129.).

17 Kierkegaard, S.: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar, Osiris, Budapest 2005, 749–761.

18 Lk 19,41–48

19 Kierkegaard: *Vagy-vagy*, i. m. 750.

20 Uo. 752; vö. Jób 9,3 és 39,35 (a Károliban; az új protestáns és a katolikus Bibliákban 40,2 az eltérő tagolás miatt); Préd 6,10; Ézs 45,9

21 Lásd uo. 759.

Rahner nem a paradoxonok teológusa, teodícea-tanumányából világos, hogy az istentapasztalatnak számára is az – isteni jóssággal számunkra összeegyeztethetetlen – igazságtalan rossz megmagyarázhatatlansága ad súlyt.

A másik kapocs a két gondolkodó között a hit mibenlétének hasonló felfogása. Mindketten egzisztenciális történésként értik, nem megismerési és nem is erkölcsi viszonyként, s mindketten egy mindenfajta racionalitást felülmúló feltétlen önátadásként, az abszolút szeretet megnyilvánulásaként írják le.²² Ezzel összefüggésben tulajdonítanak „mozgósító erőt” az istenhitnek. Hiszen Kierkegaard szerint a gondolat, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk, „kettős módon mutatja épületes erejét, részben úgy, hogy megállítja a kétséget és megnyugtatja a kétség aggodását, részben pedig úgy, hogy cselekvésre lelkesít”.²³ Rahner pedig a teodícea „hívó reménységben” való elfogadására biztat, mert ez „rávilágít arra, hogy a rosszat csak legyőzésének álláspontjáról lehet helyesen szemlélni”.²⁴ Még ha ez nem is mindig egyszerű.

22 Czakó István is a hit egzisztencialista felfogásában látja a legfontosabb egyezést (lásd Czakó, i. m. 120, 129.).

23 Kierkegaard: *Vagy-vagy*, i. m. 758, lásd még 760.

24 *Kleines theologisches Wörterbuch*, 351; *Teológiai kiegészítő*, 707.