

KARL RAHNER

ISTEN:
REJTELEM



ÖT TANULMÁNY

Egyházforum - Budapest

1994.

Karl Rahner □ Isten: rejtelem

A fordítás alapjául szolgáló művek jegyzékét lásd a kiadvány végén

Válogatta és fordította: Várnai Jakab

A fordítást az eredetivel egybevetette: Bánhegyi Miksa

A kötetet gondozta: Zimányi Ágnes

Minden jog fenntartva

© Várnai Jakab



ISBN: 96 3815604 X

Wesley János
Lelkészképző Főiskola Könyvtára



267120

Kiadja: Egyházforum Kiadó
Felelős vezető: Mohos Lászlóné
Nyomda: Gödi Print
Felelős vezető: Lakatos Imre

ELŐSZÓ

Babits Mihály érdekes szöösszetétellel fordítja Aquinói Szent Tamás himnuszának egyik sorát: *adoro te devote, latens deitas* – „imádlak áhitattal, Isten: rejtelem”. A „rejtőző istenség” jelzős szerkezetét a megszólítás személyességében oldja fel. Azért választottuk válogatásunk címéül ezt a két szót, mert maga a szerző is idézi ezt a latin sort vallásfilozófiai és dogmatikai fejtegetéseinek kellős közepén: „...nagyon mélyen egzisztenciális probléma az a kérdés, hogyan viszonyul a titok a sok titokhoz a katolikus hittanban, (...) és az ember (...) lehet-e valóban az e sok mondatot megelőzően, ami valójában: a lény, amely a név nélküli titok előtt áll, és imádjá azt: *Adoro te devote, latens Deitas.*” (19. old.)

Ez a részlet jól mutatja, hogy a címben hiába szerepel csupán Isten, Rahner gondolatai mégis legalább annyira az ember körül forognak, aki oda akar állni létének titka elé. Teheti-e ezt olyan ember, aki nem akar lemondani az intellektuális becsületesség igényéről? Milyen titok előtt is állunk valójában? Mit jelent az, hogy majd találkozni fogunk ezzel a titokkal? Hogyan kap *minden* ember (és minden vallás) meghívást erre a találkozásra? Miért nem legyinthetünk a felfoghatatlan Istenre úgy, mint megismerhetetlenre?

Ezzel a néhány kérdéssel egész válogatásunk tartalmát összefoglaltuk. Az egyes tanulmányokhoz alább rövid bevezetőt közlünk, amelyben azok megértését igyekszünk segíteni. Itt nem vállalkozhatunk Rahner életrajzának még csak rövid bemutatására sem. Ez aránylag könnyen elérhető a magyar nyelvű folyóiratokban is¹. Néhány általános szempontot tekintünk át Rahner olvasásához.

Rahner megérteni

Rahner innsbrucki professzori működésének kezdete egybeesett az ún. „kérügmaticus” teológia születésével. Testvére, Hugo 1939-ben publikálja az irányzatnak nevet adó „Eine Theologie der Verkündigung” c. könyvét. Az irányzat célja az, hogy a tudományos teológiát az egyházi gyakorlat, főleg az igehirdetés szempontjából végezzék, a kériigma céljának rendeljék alá. Rahner nem csatlakozik a mozgalomhoz. „Hosszú távon valójában a legszigorúbb, a szenvedélyesen egyedül a tárgyat kutató, mindig újból kérdező, legtudományosabb teológia a

¹ Hasznos olvasmányok: Vallomás saját teológiai életművéről, in: *Vigilia*, 1972, 721-722. o.; Önéletrajz, in: *Mérleg* 1979, 18. o.; Nyíri Tamás: Kortárs teológusok: Karl Rahner, in: *Diakonia* VII (1985/2.) 22-35. o.; Szabó Ferenc: Karl Rahner, in: *Teológiai Vázlatok* VI. Szent István Társulat, Budapest, 1983. 368-457. o.

„elbizakodottságról”. Voltaképpen ez a módja a legnagyobb alázatosságnak önmaga és az egyház számára. Ismét engedi ugyanis, hogy Isten nagyobb legyen, mint az ember és az egyház. Az egyház a holnap nem keresztényeivel szemben azzal a magatartással lép fel, amelyet Pál mondott ki, amikor így beszélt: „Akit nem ismertek és mégis tiszteltek (és mégis *tiszteltek!*), azt hirdetem nektek” (ApCsel 17,23). Ebből kiindulva lehet valaki toleráns, szerény és mégis határozott minden nem keresztény vallással szemben.

Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához

Előadásunk az „anonim keresztények” címszava körül forog. Ismeretes, hogy itt olyan vitáról van szó, amely a katolikus teológián belül folyik. Magam is többször szóltam a témáról¹⁸, A. Röper a kifejezést címként használta könyvéhez, amely németül, angolul, olaszul és spanyolul jelent meg¹⁹, Klaus Riesenhuber összefoglalást közölt erről a kérdéstről²⁰. Hans Waldenfels Japánban tételem mellett foglalt állást²¹, ugyanott más európai misszionáriusok nyomtatásban helyezkedtek szembe az „anonim keresztények” tételével²². Ellenvéleményt jelentett be Hans Urs von Balthasar²³ és Henri de Lubac²⁴ is, de még E. Schillebeeckx is megfogalmazott néhány kifogást²⁵. Ez a néhány mondat nem kíván kimerítő bibliográfiát nyújtani a vitához, hanem csupán érzékeltetni akarja, hogy talán mégis érdemes még néhány megjegyzést tenni a kérdéstről. Nem lehet célunk, hogy mindazt, ami a témáról elhangzott, még egyszer kifejezetten és pontosan megismételjük. Legyen szabad a lehetséges szempontokból némileg önkényesen válogatni.

Annyit jegyezzünk meg előzetesen, hogy megkülönböztetést kell tennünk a minden szempontból lehető legjobb terminológia kérdése és azon kérdés között, hogy az „anonim keresztények”, „anonim kereszténység” szavak voltaképpen milyen dolgot jelölnek. Ami a terminológiát illeti, én is jól tudom, hogy annak is van jelentősége, és nem minden vélemény akarja szükségképpen elvetni a voltaképpen szóban forgó dolgot, amely szerint az „anonim keresztények”, „anonim kereszténység” kifejezés, mert némelyek számára félreérthető, elutasítandó. Aki azonban úgy véli, hogy az említett szavakkal jelölt dolog létezik, és hogy a jelölt

¹⁸ Vö. a témához a szerző korábbi publikációit: Die anonymen Christen, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln ²1968, 545-554. o., valamint: Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln, 1970, 498-515. o.

¹⁹ A Röper: *Die anonymen Christen*, Mainz, 1963; ehhez viszont ld. H. Vorgrimler kritikus recenzióját: Über die „anonymen Christen”, in: *Hochland* 56(1963/64) 363-364. o.

²⁰ K. Riesenhuber: *Der anonyme Christ, nach K. Rahner*, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 86 (1964) 276-303. o. Riesenhuber megpróbálja Rahnernek a témát illető megnyilatkozásait összegyűjteni és összefüggésében bemutatni.

²¹ H. Waldenfels: „...omnes homines vult salvos fieri...” (1Tim 2,4). De sententia P. Caroli Rahner SJ circa voluntatem salvificam Dei universalem, in: *Shingaku Kenkyu* (Tokió, 1962), n.12. Ld. még ua., *Theologische Akkomodation*, in: *Hochland* 58 (1965/66) 189-204. o.

²² Vö. pl. L. Elders: Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners, in: *Theol. u. Glaube* 55(1965) 124-131. o., valamint H. Kruse: Die „Anonymen Christen” exegetisch gesehen, in: *Münch. Theol. Zeitschrift*. 18(1967) 2-29. o.

²³ Ld. H.U. von Balthasar megjegyzéseit in: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1966.

²⁴ Vö. H. de Lubac: *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Párizs, 1967, 153-156. o.

²⁵ Vö. E. Schillebeeckx: *Glaubensinterpretation*, Mainz, 1971, 108. sk.

tényállás van olyan fontos, hogy a további teológiai megfontolásokban való felhasználhatóság kedvéért egy tömör fogalomba kelljen sűríteni, annak javasolnia kell egy másik, szerinte kevésbé félreérthető terminológiát, ha csupán az említet- tet utasítja el. Ez azonban aligha volna lehetséges. Nem ismeretesek előttem ebből a szempontból meggyőző javaslatok. Egyetérthetnénk de Lubac-kal, hogy a vita- tott fogalmak legitimitását illetően van bizonyos különbség az „anonim kereszté- nyek” és az „anonim kereszténység” között, és az „anonim keresztények” kifeje- zés inkább megengedhető, mint az „anonim kereszténység”. Aki tehát inkább kerüli az „anonim kereszténység” kifejezést, bár adott esetben kész használni az „anonim keresztények” kifejezést, az számíthat megértésemre. Mindenesetre felhívnam a figyelmét arra, hogy a „keresztény-ség” szó nemcsak (a „Christenheit”, vagyis) a keresztények összessége, gyakorlatilag tehát az egyház értelmében használatos, hanem egy keresztény ember keresztény volta értelmében is, és akkor mégis beszélhetünk „anonim kereszténységről”, ha hajlandók va- gyunk anonim keresztényről beszélni. De ez a pusztán terminológiai probléma a továbbiakban ne foglalkoztasson bennünket.

Az „anonim keresztények” valósága

A dolgot, amiről itt voltaképpen és végső soron szó van, véleményem szerint egy katolikus kereszténynek és teológusnak nem volna szabad vitatnia. Azonban a dolog kettőt jelent:

Vannak emberek, akik egyrészt az egyház vagy a keresztény egyházak társa- dalmi szervezetén kívül állnak, akiket a kifejezett keresztény üzenet nem ért el, legalábbis nem úgy, hogy a kifejezett keresztényi mivolt hiánya Isten előtt súlyos személyes vétket jelentene; másrészt mégis pozitív, üdvösséges viszonyban állnak Istennel, tehát, szokásos teológiai szakkifejezéssel és némileg lerövidítve, meg- igazultak, a kegyelem állapotában élnek. Ilyen emberek azok között is lehetnek, akik reflex tudatukban önmagukat ateistaként értelmezik, bár a magukat ateistá- nak tartó „anonim teisták” fogalma és az „anonim keresztények” fogalma nem azonos²⁶.

Az „anonim keresztények” tétele azonban egy másik dolgot is magában foglal, és igazából csak ez adja meg igazi jelentőségét és ugyanakkor nehézségét is: Ez a nem keresztény, de mégis megigazult ember Krisztus kegyelme által lett azzá, és az Isten és az emberek iránti olyan hit, remény és szeretet által, amelyet bizonyos értelemben specifikusan kereszténynek kell minősítenünk, még akkor is, ha az üdvösség egy megvalósulásának és birtoklásának ez a triásza az objektíváló tudat dimenziójában objektíve nincs tudatában a maga specifikus kereszténységének.

²⁶ Ehhez vö. a szerzőtől: Atheismus und implizites Christentum, in: *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln, 1967, 187-212. o.

Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy „anonim kereszténynek” lehetne nevezni minden embert, aki Isten egyetemes üdvözítő akarata és így a „természetfölötti egzisztenciál”²⁷ miatt feltétlenül Isten felajánlott önközlése előtt áll és ebből a helyzetből nem is tud kilépni, tehát ilyen terminológia szerint egyszerűen minden ember egyúttal „anonim keresztény” is. Mi azonban előnyben részesítjük azt a szóhasználatot, amelyben azt az embert nevezzük „anonim kereszténynek”, aki egyrészt de facto szabadon elfogadta a hit, remény és szeretet által Istennek ezt a kegyelmi önfelajánlását, másrészt azonban társadalmilag (keresztség és felekezeti hovatartozás által) és tárgyilag objektíváló tudatában (a kifejezetten keresztény üzenet hallásából fakadó explicit keresztény hittel) még nem egyszerűen keresztény. Ezzel azt is mondhatnánk: szóhasználatunkban az „anonim keresztény” a pogány ember a keresztény misszió kezdetekor, aki a hit, remény és szeretet által Krisztus kegyelmének állapotában él, de kifejezetten semmit sem tud arról, hogy létezése a kegyelem általi üdvösségben Jézus Krisztussal van kapcsolatban.

Az „anonim keresztények” valóságának teológiai értelme

Az első mozzanatot illetően úgy gondolom, hogy katolikus teológusok és keresztények körében nem lehet felőle semmi kétség: lehetnek és vannak olyan emberek, akik Isten kegyelméből megigazultak, Isten színe-látásában elérik a természetfölötti üdvösséget és nem tartoznak (még Krisztus után sem) az egyházhoz és a történelmileg megragadható kereszténységhez sem a keresztség, sem az evangélium hirdetésével való közvetlen történelmi-kategoriális érintkezés révén. Ezt az alapvető tételt itt voltaképpen nem bizonyíthatjuk be a Szentírásból és a hagyományból. Nem volna könnyű egy ilyen bizonyítás, mivel az ezzel a tétellel adott egyetemes üdv-optimizmus csak nagyon lassan rajzolódott ki és érvényesült az egyház hívő tudatában. Kezdve Szent Ambrusnál a megkereszteletlen katekumenek üdvösségére vonatkozó optimizmustól, majd a *baptismus flaminis*től és a *votum ecclesiae*-ről szóló középkori és trienti tanításon át XII. Piusz pápa kifejezett tanításáig, miszerint elegendő lehet az egyház és a keresztség iránti csupán implicit votum is, a fejlődésnek egy hosszú és fáradtságos útját járta be a hívő tudat, s ez az út sokkal nehezebb volt, mint az a meggyőződés, hogy létezhetnek az egyházon kívül jóhiszemű eretnekek és skizmatikusok is, akiknek az üdvössége felől nem kell kételkednünk. Akárhogy is ment végbe ez a fejlődés, akárhogy is lehet teológiailag igazolni, legalábbis a II. vatikáni zsinat óta semmi esetre sem kételkedhetünk abban, hogy a katolikus egyház hittudata olyan jóakaratú embereknél is adottnak tekinti a megigazulásnak és a természetfölötti üdvösség elérésének a lehetőségét, akik a kategoriális, történelmi, kérügmatis és intéz-

²⁷

A szerzőnek erről a korai gondolatáról ld.: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1967, 323-345. o.; valamint: Würde und Freiheit des Menschen, in: *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln, 1968, 247-277. o.

ményesen egyházi keretek szerint egyáltalán nem keresztények. Ehhez meg kell jegyeznünk, hogy a II. vatikáni zsinat pozitíve mondja ki ezt a lehetőséget, s nem negatíve fűzi hozzá csupán annak a teológiájához, hogy az Evangélium és a kereszttség szükséges az üdvösséghez, hogy az Evangélium és a kereszttség szükségességének hangsúlyozása nem szab határt Isten kegyelme szuverén szabadságának. A II. vatikáni zsinat pozitív módon kimondja a nem keresztények üdvösségének lehetőségét, bár kijelenti azt is, hogy ez az üdvözülés olyan utakon történik, amelyek egyedül Isten előtt ismertek. Az addigi többé-kevésbé egységes iskolás teológia hallgatólagos, de figyelemre méltó korrektrájaként a II. vatikáni zsinat az üdvösségnek ebből a lehetőségéből az ateistákat sem zárja ki, anélkül, hogy alkalmazná az addig megszokott megkülönböztetéseket pozitív és negatív, rövid vagy hosszú távú ateizmus között. Az egyedüli határ a saját lelkiismeret iránti engedelmes hűség. Az üdvösségnek ez az optimizmusa számomra a II. vatikáni zsinat egyik legfigyelemreméltóbb eredményének tűnik. Mert ha valaki mindezekre a kérdésekre vonatkozóan átgondolja a többé-kevésbé hagyományos skolasztikus teológiát, akkor el kell csodálkoznia azon, milyen kevés vita volt a zsinaton az üdvösséget illető optimizmusnak ezeken a kijelentésein, milyen kevés ellenállást fejtett ki a zsinat konzervatív szárnya is ebben a pontban, mennyire minden különösebb feltűnés nélkül játszódott le mindez, jóllehet ez a tanítás az egyházi hittudat fejlődésének jóval döntőbb szakaszát jelenti, mint akár az egyházi kollegialitásról, a Szentírás és a hagyomány viszonyáról, vagy az új exegézis recepciójáról adott tanítás²⁸.

Rátérünk a második mozzanatra, amit az imént az anonim keresztényekről szóló tanításban megjelöltünk. A nem keresztényeknek ez az üdvössége a hitnek egy tulajdonképpeni valóra váltásával történik meg. Az anonim keresztényekről szóló tanítás a mai formájában egyáltalán nem tartalmazza azt a véleményt, hogy a szigorú értelemben vett teológiai hit nélkül bárki elérhetné a megigazulást és a végső üdvösséget csupán azért, mert nem vét erkölcsi lelkiismerete ellen. Annak ugyan nincs túl nagy teológiai jelentősége, hogy XI. Ince²⁹ elveti, hogy a „fides late dicta”, vagyis az az „hit”, amely alapján véve csak filozófiai istenismeret, elégséges volna a megigazuláshoz, már csak azért sem, mert A. Straub század eleji elméletét, amely a „fides virtualis”³⁰, a hitre való elvi készség megigazulást adó erejéről szólt, a tanítóhivatal soha nem ítélte el. Viszont mind XII. Piusznak a Feeney rigorizmusa ellen kiadott nyilatkozata³¹, mind pedig a II. vatikáni zsinat világosan feltételezi, hogy a megigazulást elnyerő pogánytól ezekben az esetek-

²⁸ Vö. az egészhez a II. vatikáni zsinat „Nostra aetate” (Nyilatkozat az egyház viszonyáról a nem keresztény vallásokhoz); „Gaudium et spes” (lelképásztori konstitúció, főleg az I. fő-részt: „Az egyház és az ember hivatása”) és az „Ad gentes” (határozat a missziókról) c. dokumentumait.

²⁹ Vö. DS (34.kiad.) 2123.

³⁰ Ld. A. Straub, *De analyti fidei*, Innsbruck, 1922. Az itt közölt tanulmányok némelyike idöben messzire nyúlik vissza.

³¹ Vö. DS (34.kiad.) 3872.

ben is megköveteltetik a „fides supernaturalis”. Hogy ez a szigorúan teológiai értelemben vett természetfölötti hit a minket itt foglalkoztató esetekben tulajdonképpen hogyan is jöhet létre, azt ezek a tanítóhivatali megnyilatkozások nem mondják ki. Ha a II. vatikáni zsinat „Ad gentes” dokumentuma a 7. pontban ki is mondja (bár csupán egy mellékmondatban), hogy Isten az evangéliumot önhibájukon kívül nem ismerő embereket az általa ismert utakon el tudja vezetni a hitre, amely nélkül lehetetlen az ő tetszését elnyerni, akkor ezekből a szavakból inkább egyfajta szkepszis csendül ki arra nézve, hogy egyáltalán, akár a legformálisabb módon is meg tudnánk felelni a kérdésre, hogyan lehetséges az ilyen hit valakiben, ha az illetőnek semmilyen kapcsolata nincs az evangéliummal. Ez a szkepszis szólal meg a „Gaudium et spes” dokumentumban is, mégpedig szinte ugyanazokkal a szavakkal (22. pont). Azonban nem szabad, hogy a teológust megakadályozza a szkepszis annak a kérdésnek a továbbgondolásában, *hogyan* jöhet létre tulajdonképpen egy ilyen „pogányban” az evangélium hirdetésén kívül a természetfölötti hit, vagyis az önmagát szabadon, a világ létét meghaladó módon velünk közlő Istenre kimondott „igen”. Ha ugyanis egyszerűen lemond bármiféle, mégoly formális válaszról is, akkor hitelét veszti vagy Isten üdvözítő akaratának az emberiség nem keresztény részére is kiterjedő egyetemessége, vagy a tulajdonképpeni hit szükségessége. A kérdést viszont nem oldhatja meg, ha akár egy természetes istenismeretre, akár egy őskinyilatkoztatásra hivatkozunk. Az első hivatkozást már XI. Ince és XII. Piusz, és a II. vatikáni zsinat kijelentései is elvetették. A második, az őskinyilatkoztatásra történő hivatkozás, legalábbis ahogy eddig elképzeltük az ilyen paradicsomi őskinyilatkoztatás áthagyományozását, ma lehetetlen – mind a modern paleontológia és antropológia ismeretei, mind a mai exegézis miatt, amely a genezis elbeszélését se nem úgy fogja fel, mintha Isten ezen események résztvevőjeként számolna be, se nem úgy, hogy a tudósítást egyszerűen továbbadták az emberi történelem évezredei során. Megfordítva viszont kimondhatjuk: Minél érthetőbbé tudjuk tenni a voltaképpeni hit lehetőségét egy „pogányban” is, mégpedig a teológia normális, egyébként is magától értetődő tételeivel, tehát önkényes kiegészítő konstrukciók nélkül, ahogy azelőtt nem ritkán tettük (különleges megvilágosítás a halálban stb.), annál jobban beleillik majd a „pogányok” megigazulásának és üdvösségének lehetőségéről szóló tanítás is a keresztény hit egészébe, annál világosabb és érthetőbb lesz az a tanítás is, hogy a bűnbeesés után is létezik Isten valódi és hatékony egyetemes üdvözítő akarata. A „pogányokban” is meglévő voltaképpeni üdvözítő hit lehetőségének teológiáját azonban úgy kell kialakítani, hogy ne homályosuljon el az explicit kereszténység minden jelentősége Evangéliummal és egyházzal együtt, valamint a kereszténység minden néphez és minden emberhez szóló missziós igehirdetésének szükségességével együtt. Még ha mindez sikerül is, a minden ember üdvösségét illető optimizmus áttörése – amelynek csak (amennyire a kérdésünk itt kiterjed) az egyén személyesen súlyos bűne szab határt és amely ugyanakkor minden üdvöt, akárhol létezzék is, specifikusan keresztény üdvösségnek tekint – az egyik legbámulatosabb jelen-

sége marad az egyházi hittudat fejlődésének, a profán és kereszténységen kívüli világgal szembeni tudat fejlődésének, az üdvtörténet mint egész és az explicit kereszténység és egyház története közti különbségtudat fejlődésének. Mert azt ugyan nem kell majd mondanunk, hogy az Ó- vagy az Újszövetség egyszerűen tiltaná az ilyen üdvoptimizmust, amely a látszólag távol állóban is a közeli testvért remélheti a Szentlélekben. De azt sem fogjuk tudni mondani, hogy a hívő tudatnak ez a fejlődése az Újszövetségben már nagyon világosan megvolna, és ne kellett volna igen komoly akadályokat legyőznie, melyeket az az újszövetségi kijelentés okoz, hogy az evangélium hirdetése szükséges az üdvösséghez.

Hogyan volna lehetséges az „anonim keresztény”?

Mármost hogyan gondolhatjuk el a hitnek ezt a lehetőségét a „pogányokban”? A válaszra tett kísérletnél (hiszen több nem is akar ez lenni) adottnak tételezhetünk fel néhány antropológiai meglátást, amelyeket másutt kell jobban kifejteni és megalapozni: differencia és egység egyrészt a tárgyi tudás és tudott anyag, másrészt a nem tárgyi, nem tematikus tudat és tudatos között, tehát a kategoriális és transzcendentális tudat között is, a fogalmilag kimondott és a kijelentés nem reflektált horizontja között, az *objectum materiale* és a megismerő képességgel a priori adott *objectum formale* között, a megismerés tárgya és horizontja között – vagy nevezzük bárhogyan is azt a különbséget, amelyre szavainkkal céloztunk, miközben itt még nem lényeges, hogy a nevezett fogalmak történelmileg és az itt szereplő alkalmazásukban egészen pontosan ugyanazt jelentik-e, vagy még pontosabban meg kell-e különböztetnünk ezeket³². Itt természetesen a társított fogalmak közti különbség a fontos. Mégse vitatjuk, hogy közöttük ugyanakkor egység (nem azonosság!) is létezik. A kategoriális közvetíti a transzcendentálist és megfordítva, még akkor is, ha ezt a kölcsönös meghatározottságot nem rögzített dolognak kell felfognunk, hanem ennek is megvan a maga történelme, úgyhogy ezt a viszonyt és történelmét adekvát módon nem is lehet tematizálni.

Ezeknek a formálintropológiai fogalmaknak a feltételezésével a „pogányban” meglévő voltaképpeni hit lehetőségének elmélete két feltevést tesz: 1.) A hitnek és megigazulásnak természetfölötti, Istentől az embernek felajánlott kegyelmet nem úgy kell elképzelnünk, mint Isten időnként történő közbelépését egy önmagában profán világban, hanem Isten egyetemes üdvözítő akaratából kiindulva inkább úgy képzelhetjük el, mint a szellemi teremtménynek, és egyáltalán a világnak felajánlott (!) kegyelemként szüntelenül meglévő egzisztenciált, amely a teremtményt az Istennel való közvetlenség irányába állítja, miközben persze egészen nyitva marad a kérdés, hogy az egyén szabadon átadja-e magát ennek a lé-

³²

A kifejtéshez vö. a szerzőtől: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, in: *Schriften zur Theologie X*, Einsiedeln, 1972, 21-40. o.; valamint az alapműveket: *Geist in Welt*, München, 1964, és: *Hörer des Wortes*, München, 1963.

nyének legmélyebb hajtóerejét és ennek történelmét alkotó egzisztenciálnak, amely mindig adott és az is marad, vagy visszautasítja azt. Isten egyetemes üdvözítő akarata, amely Isten önközlésében (ezt nevezzük kegyelemnek) objektíve mindig és mindenütt a felajánkozás moduszában és az üdvösséges cselekvés lehetőségét feltételeként objektíválódik, a világnak mint a szellemi teremtmény történelmének legbensőbb entelekeiája és dinamikája, jóllehet meg nem érdemelten és „természetfölötti” módon. Ilyen dinamika lévén nem szükséges, hogy reflex és objektív módon tudott legyen, mégis jelen van. 2.) Ez a kegyelem azonban, amely az ember lényegébe és történelmébe tartósan beépül mint az ember történelmének dinamikája és célra irányultsága, oly módon *tudatos*, ahogy az ilyen tudatos jelleg, ami nem mindjárt és nem szükségképpen jelent objektíve tudott valóságot is, jelen van a megismerés és a szabadság, e két szellemi intencionális képesség horizontjai, a priori formális objektumai esetében. Akár tudja ezt az ember reflex módon, akár nem, akár át tudja reflektálni egyedül, akár nem, az ember Isten közvetlenségére kapott irányultságot a neki mint szabadságának felajánlott, beléje adott kegyelem által, egy formális objektum, egy a priori jellegű szellemi horizont módján³³. Szellemi életét úgy valósítja meg a megismerésben és a szabadságban, hogy maga Isten a megismerése és szabadsága történetének végső célja, mégpedig nem mint a metafizikai megismerés Istene, mint a végtelen távolság Istene, hanem mint olyan Isten, aki önmagában véve a saját valóságában és dicsőségében lesz a cél, mint az örök élet Istene.

Az ember szellemi dinamikájának ez a tudatos, de nem tudott Isten közvetlenségére irányulását világának kategoriális valóságai közvetítik, hogy tudatos legyen (ami nem jelenti azt, hogy tárgyasítva reflektált vagy az egyén által kielégítően reflektálható lesz). Nem szükséges azonban, hogy ez a közvetítés a kinyilatkoztatás explicit tárgya legyen, hanem elegendők hozzá mindazok a kategoriális közvetítések, amelyek az embert önmagával szembesítik mint szellemi és szabad szubjektummal. Az, hogy a kegyelem tudatváltozást hoz létre egy új, a priori formális objektummal, még akkor is, ha az egyén ezt a tudatváltozást mint olyant nem tudja közvetlen bizonyossággal reflektálni, ez nem egy ad hoc kitalált tétel, hanem a tomista teológiának mindig is képviselt nézete, jóllehet eddig a mi kérdésünkre nemigen alkalmazták, egyszerűen azért nem, mert a megelőző és fölemelő kegyelmet túlságosan is úgy tekintették, mint időnként, csak meghatározott körülmények között fellépő történést. Ha azonban Isten önközlését (mint az ember szabadságának felkínált ajánlatot) úgy tekintjük, mint a szellemi teremtmény tartós egzisztenciálját és így magának a világnak a legbensőbb dinamikáját, akkor a mohdott tomista tézist feltételezve eleve világos, hogy az ember minden szellemi megvalósulását, amelyben mint ilyen és mint egész van akcióban, egy a priori tudatos állapotban a kegyelem Isten közvetlenségére irányítja. Ha jól fogjuk fel a transzcendentális a priori és a kategoriális történelmiség közti viszonyt az

³³ Vö. ehhez a szerzőtől: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 8, 1967, 323-345. o.

emberben, akkor világos, hogy az embernek ez a természetfeletti módon fölemelt, tudatos, de önmagában tárgyilag még nem tudott transzcendentalitásának nincs meg a külön története és kiváltképpen nem egy történelem nélküli rögzítettségben létezik, hanem az ember konkrét történelmében annak legbensőbb formájaként és dinamikájaként van meg a maga történelme, valahogy úgy, mint ahogy a logika első története nem a filozófiailag reflex logikában van, hanem a világot alakító ember tevékeny szellemének történetében.

Ennek alapján azután azt mondhatjuk, hogy az emberiség egész történelme nem más, mint az ember természetfeletti módon fölemelt szellemiségének kategoriális történelmi közvetítése önmagához. És ott, ahol természetfölötti dinamikáját illetően ez a történelem kifejezetten reflektált állapotba jut, ott beszélünk kinyilatkoztatás- és hittörténetről. Ebbe azonban részletesebben nem tudunk most belemenni. Mindenesetre annyit mondhatunk, hogy az ember transzcendentalitásának ez a kegyelmi fölemelése, vagyis Isten közvetlenségére irányított volta, a priori tudatosságban már megvalósítja a kinyilatkoztatás fogalmát, még akkor is, ha ez a tudatosság (a természetfölötti formális objektum, mondaná a tomista) még nincs reflex módon objektíve felfogva és verbalizálva. Amikor pedig az ember ezzel az a priori tudatossággal, ami már kinyilatkoztatás, szabadon elfogadja önmagát, akkor adva van az, amit tulajdonképpen értelemben hitnek lehet nevezni, még akkor is, ha ez a hit, mint abszolút megnyitottság az önmagát közlő Isten közvetlenségére, tárgyilag-fogalmilag még nem objektíválta magát. Azonban az embernek ez az a priori tudatossága (amit kinyilatkoztatásnak neveztünk) mindig ott talál elfogadásra a hitben, ahol és amikor erkölcsi lelkiismerete iránti feltétlen hűséggel önmagát szabadon elfogadja az ember, úgy, ahogy van, tehát szellemi mozgása dinamikájának még át nem látott implikációival együtt. Csak ebből lesz teológiai teljességgel érthetővé, amit a II. vatikáni zsinat a „Lumen Gentium” 16. pontjában mond: „Elnyerhetik az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akarátát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel.” Itt kifejezetten meg kell jegyeznünk, hogy a rákövetkező mondatban ezt a tanítást az önhibájukon kívül ateistákra is érvényesnek mondja ki a zsinat, ahogy ez a „Gaudium et spes” okmányban is teszi.

Ha valaki egyszerűen csak elolvassa ezt a nyilatkozatot, arra a gondolatra juthat, hogy itt a lelkiismeret szavának betartása kapcsán mondottakkal a „pogányoknak” olyan üdvösséget ígérnek, amely hit nélkül jön létre. És ez még attól se lenne egészen másképp, ha az isteni kegyelmet hangsúlyoznák, mert csak azzal lehet a lelkiismeret szavának engedelmessé válni. Az ilyen, tulajdonképpen hit nélküli üdvösséget azonban kizárja XII. Piusz nyilatkozata és a II. vatikáni zsinat missziós dekrétuma, ahogy fentebb említettük.

Ennek a kegyelemnek tehát hitet kell létrehoznia, mégpedig ott is, ahol nem ismerik az evangéliumot. A teológia feladata tehát, hogy érthetővé tegye, hogyan

gondolható el az adott feltételek mellett ilyen hit. Mi megkíséreltünk egy ilyen magyarázatot, amely kizárólag már ismert teológiai adatokat használ fel: Isten egyetemes üdvözítő akarátát, az ember ezáltal adott tartós természetfölötti meghatározottságát az ember lényének legbensőjébe helyezett isteni önközlés által (amelyet az emberi szabadságnak kínál fel), az ezzel a kegyelemmel adott a priori transzcendentális tudatváltozást, amely akkor is adott, ha nem, vagy még nem reflektálták át. Aki bármilyen okból elutasítja az önmagát kinyilatkoztató és közlő Istenbe vetett lehetséges hitnek ezt az elméletét, annak mint katolikus teológusnak az a feladata, hogy másképpen magyarázza meg, hogyan lehet adott az emberben a kinyilatkoztatás természetfölötti, tulajdonképpeni hite az evangélium explicit hirdetésével való bármiféle kapcsolat nélkül. Mert hogy ilyesmi lehetséges, azt az idézett egyházi tanítóhivatali kijelentések kifejezetten tanítják, még ha tartózkodnak is attól, hogy teológiai magyarázatot adjanak erre a tényre.

Egy tétel eredményei

Az „anonim keresztények” elmélete tehát (anélkül, hogy az „anonim keresztények” kifejezéshez ragaszkodnánk) azt mondja ki, hogy vannak olyan emberek a kereszténységen kívül, még az ateisták sorában is, akik Isten kegyelméből megigazolást nyertek és a Szentlelket bírják. Azt mondja továbbá az elmélet, hogy az üdvösségnek ez az állapota nem abban különbözik az explicit keresztényekétől, hogy a „pogányok” tulajdonképpeni hit (valamint remény és szeretet) nélkül egyfajta pusztán természetes erkölcsiségben nyernek elfogadást Isten előtt, míg a keresztények – és csakis ők – az üdvözítő hit által nyerik el megigazolásukat, hanem ezekben a megigazult pogányokban is valódi, bár nem tematikus, mondhatnánk csíraszerű hitet ismer el. Ezzel természetesen nem tagadjuk, hogy a pogányban ez a hit a maga dinamikáját követve voltaképpen ki kell hogy fejlődjön az evangélium szerint objektivált, artikulált hitté, amelyet mi egyszerűen keresztény hitnek nevezünk. A csíranak nincs joga, hogy ne akarjon növénné válni. Mivel azonban a csíra még nem kihajtott növény, nem szabad megtagadnunk tőle az a nevet, amelyet a növénynek adunk, amellyé válnia kell.

Ha tehát van olyan ember, aki létezésének legbenső középpontjaként Isten önközlését bírja, melyet kegyelemnek nevezünk; aki ezt a lelkiismeretéhez való feltétlen hűségben elfogadta ezt; aki így – jóllehet verbálisan nem objektivált, mégis – valóságos módon hívő; más szóval ha van olyan ember, akiben már „pogányként” megvan az üdvösségnek az a java, amiről végső soron szó van a kereszténységben, annak evangéliumában és összes intézményében, aminek minden egyéb csak eszköze, történelmi objektívációja, szentségi jele, társadalmi megjelenése, akkor nem látom be, hogy egy ilyen embert, akinek lehetőségét és ténylegességét egy katolikus teológus sem tagadhatja, miért ne nevezhetnénk anonim kereszténynek, amikor benne, bár önmaga és mások előtt rejtetten, de

mégis az van meg, ami keresztény voltunk lényegét jelenti: Isten kegyelme, amelyet a hitben ragadunk meg. Ha valaki nem akar „anonim kereszténységről” beszélni, nem tiltakozom e tartózkodás ellen, Csak a lehető legcélszerűbb terminológiáról van itt szó, tehát tetszés szerinti dologról, amellyel szemben semmiféle határozott ellenvéleményem nincs. Az anonim keresztények kifejezést viszont elkerülhetetlennek tartom, amíg valaki nekem jobb szót nem javasol.

Távlatok

Természetesen volna még sok tárgyalandó kérdés, amelyeket itt nem tudunk megválaszolni. Meg kellene kérdezni, hogy az előadott elméletnek az üdvösség és a hit történetéről adott perspektívája hogyan egyeztethető össze azzal a nézőponttal – legyen az mégoly különböző –, amellyel az Újszövetség tekinti az üdvösség elnyerését és az üdvtörténetet. Helyére kellene tenni a pogányok közötti keresztény misszió értelmének és szükségességének már említett kérdését, erre a kérdésre hivatkozva gyakran vélekednek úgy, hogy az elméletet el kell utasítaniuk. Annyit mindenesetre el kell mondanom, hogy nekem pl. egy japán ember mondta, aki Japánban egyetemi lelkész, hogy az itt előadott elmélet az ő számára szükséges előfeltétel, egyedül ebből kiindulva képes misszionálni, pontosan azért, mert így tudja a pogányban megszólítani az anonim keresztényt, és nem csupán kívülről indoktrinálni egy tanítást. Továbbá azt a kérdést is tisztázni kellene, hogy (az előadott elméletből kiindulva) milyen szempontok adódnak a nem keresztény vallások értékeléséhez, bár ezt a kérdést *egyedül* az anonim keresztények elméletéből szintén nem lehet megválaszolni. Elméletünk tehát végső soron a vitákkal szemben is semleges, amilyen pl. nemrégiben Schlette és Seckler közt zajlott³⁴.

Fölvethetnénk a kérdést, hogy nem éppen ebből az irányból fejleszthetnénk-e ki egy új elképzelést az őskinyilatkoztatásról, amely elkerüli a szokásos felfogáshoz kapcsolódó valószerűtlen és lehetetlen feltételezéseket. – Magától értetődő, hogy az elmélet egzisztenciál-ontológiai előfeltételein is tovább kell dolgozni és azokat érthetőbbé kell tenni. – A teológia sok más kérdésében gyümölcsöző gondolatmeneteket indíthatna el a megkülönböztetés, amely itt szükséges volt a számkra: egyfelől a kinyilatkoztatás eredendő eseménye, amely az egyetemes

³⁴

Mindkét szerző többször is foglalkozott a kérdéskörrel. Vö. H.R. Schlette: *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaest. Disp. 22), Freiburg/Br., 1964 és annak recenzióját: M. Seckler: Eine Theorie der Religionen, in: *Hochland* 57(1964/65) 588-590. o. Lásd viszont még: H.R. Schlette: Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: *Gott in Welt II*, Freiburg/Br., 1964, 306-316. o. és: *Colloquium Salutis – Christen und Nichtchristen heute*, Köln, 1965. stb. A másik részről vö. M. Seckler: Das Heil der Nicht-evangelisierten in thomistischer Sicht, in: *Theol. Quartalschrift* 140 (1960) 38-69. o., valamint Nichtchristen III. Systematisch, in: *HThG II*, München 1963, 239-242. o. és: Sind Religionen Heilswege?, in: *StZ* 186(1970) 187-194. A „vallások teológiájáról” széleskörű áttekintést ad A. Darlap in: *Sacramentum Mundi IV*, Freiburg/Br., 1969, 264-272. o.

isteni üdvözítő akaratban mindenkinek följánlott önközlésben áll és prekonceptuálisan az emberi szellemiség gyökereiben megy végbe, másfelől pedig Isten kinyilatkoztató önközlésének történelmi-fogalmi objektivációja között, amelyet egyébként kinyilatkoztatásnak és kinyilatkoztatás-történetnek nevezünk. De, mint mondtuk, erről és sok másról itt már nem szólhatunk.

A mai ember először is olyan ember, aki az emberiség egészével szolidárisnak érzi önmagát (már ahol valódi módon önmagához tér), aki a történelmiség és a történelem mégoly húsbavágó tapasztalata mellett is mindenkivel szolidaritást érez, amikor az ember végső sorsáról, az emberről mint egész és végérvényes valóságról van szó. A mai ember nem akar olyan mennyországot, amelyből bárki is eleve ki lenne zárva. És ha ma ugyanakkor mégis fenn akarja tartani a kereszténység abszolút igényét és egyetemes jelentőségét mindenki számára, ha az emberiség egész történetében *egyetlen* értelmet és *egyetlen* dinamikát akar látni és keresztényként kell is látnia, akkor egyszerűen választ kell adnia arra, hogyan és miként tudna mindenki másban felismerni a testvért abban az értelemben, amelyben a kereszténység nem csupán humanisztikus, hanem keresztény módon látja minden emberben a testvért. Kell, hogy legyen egy keresztény elmélet arról, hogy mindenki, aki végső soron nem cselekszik lelkiismerete ellenére, Istenének hittel, reménnyel és szeretettel kimondhatja és kimondja a Lélekben, hogy „Abba!”, és ezért teljes igazsággal a keresztény testvére Isten előtt. Az anonim keresztények elmélete ezt akarja kimondani és, amennyire tőle telik, értelmezni.

Tartalomjegyzék

Előszó	I
Intellektuális becsületesség és keresztény hit	1
I. előadás	1
II. előadás	8
A titok fogalmáról a katolikus teológiában	18
Első előadás	18
Második előadás	29
Harmadik előadás	39
A kereszténység és a nem keresztény vallások	51
1. tétel	53
2. tétel	55
3. tétel	63
4. tétel	64
Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához	67
Az „anonim keresztények” valósága	68
Az „anonim keresztények” valóságának teológiai értelme	69
Hogyan volna lehetséges az „anonim keresztény”?	72
Egy tétel eredményei	75
Távlatok	76
A hit megalapozása egy agnosztikus világban	78
A tanulmányok lelőhelye	83

