



Karl Rahner

AZ IGE
HALLGATÓJA

Vallásfilozófiai alapvetés

GONDOLAT · BUDAPEST, 1991

A fordítás alapjául szolgáló mű
Karl Rahner: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer
Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz.
© 1985 by Kösel-Verlag GmbH and Co., München

Fordította
GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

A védőborítót
ZIGÁNY EDIT
tervezte

Előszó az

Wesley János
Lelkészképző Főiskola Könyvtára



342940

1. fejezet.
kinyila
giája
2. fejezet.
szonyá

E KÖNYV MEGJELENÉSÉT
A MŰVELŐDÉSI ÉS KÖZOKTATÁSI MINISZTERIUM
ANYAGILAG TÁMOGATTA

3. fejezet.
4. fejezet.
5. fejezet.

ISBN 963 282 615 9

A kiadásért felel a Gondolat Könyvkiadó igazgatója

6. fejezet.
készíté
7. fejezet.
8. fejezet.

Nyomás és kötés: Széchenyi Nyomda, Győr 91. K-1945
Felelős nyomdavezető: Nagy Iván igazgató

Felelős szerkesztő: Láng Rózsa. Műszaki vezető: Tóbi Attila
Műszaki szerkesztő: Gut Ferenc. Megjelent 12 (A/5) ív terjedelemben
az MSZ 5601-59 és 5602-55 szabvány szerint

9. fejezet.
10. fejezet.

© Gáspár Csaba László, 1991. Hungarian translation

Tartalom

Előszó az átdolgozott, új kiadáshoz	7
-----------------------------------------------	---

I. A KÉRDÉSFELVETÉS

1. fejezet. A kérdés kidolgozása: a vallásfilozófia mint a kinyilatkoztatás iránti potentia oboedientialis ontológiája	13
2. fejezet. Témánk a rokon kérdésfeltevésekhez való viszonyában	27

II. A LÉT ÉS AZ EMBER NYITOTTSÁGA

3. fejezet. A lét megvilágítottsága	41
4. fejezet. A „létbirtoklás” analógiája	55
5. fejezet. Az ember mint szellem	63

III. A LÉT ELREJTETTSÉGE

6. fejezet. A kérdés megfogalmazása és a megoldás előkészítése	81
7. fejezet. A szabad Ismeretlen	93
8. fejezet. Az Ige hallgatója	104

IV. A SZABAD MEGNYILATKOZÁS HELYE

9. fejezet. A kérdés megfogalmazása	121
10. fejezet. Az ember mint anyagi lény	132

ter

UM

35

ttila
lemben

1

11. fejezet. Az ember mint történelmi szellem	141
12. fejezet. Szellem és történelmiség: lét és jelenség	151
13. fejezet. A lehetséges kinyilatkoztatás emberi történelmisége	162

V. BEFEJEZÉS

14. fejezet. Vallásfilozófia és teológia	179
----------------------------------------------------	-----

Jelen művet az utolsósorban az az ember, aki azt, amit a keletű vallásnevezetese volt teljességgel olyamán győztesen Vallásfilozófia szerző foglalkoztatásához írt elő. *Ige hallgat* című művében (vö. a szerző más írásánál) (Heidelbergi munkáinak) munka hozta.

Mivel a mű elfogyott, a szerző hássa, kívánja, hogy hálával megköszönje a szerzőnek, hogy megadta a művet, az *Az Ige hallgat* kinyilatkoztatására.

14. FEJEZET

Vallásfilozófia és teológia

Hátravan még annak a föladatnak a megoldása, hogy megfontolásaink eredményét beleállítsuk abba az összefüggésbe, amelyben a két első fejezet során tekintettük át kérdésföltevésünket.

Az első fejezetben először is közvetlenül a vallásfilozófia és a teológia viszonyával foglalkoztunk. Egy tudományelméleti nézőpontból indultunk ki: két tudomány egymáshoz való viszonyát akartuk meghatározni. Ez nem történhet úgy, mondtuk, hogy előbb mindegyiket megalapozzuk önnönmagában, s azután keressünk és találunk közöttük kapcsolódási pontokat, hanem kizárólag úgy, hogy közös eredetükből kiindulva különbözőségükben és egymásra vonatkoztatottságukban, elsősleges megalapozásukkal együtt ragadjuk meg mindkettőt.

Mármost kezdettől fogva megmutatkozott, hogy a teológia katolikus értelemben – mint a szabad, világfölötti Isten emberhez intézett személyes kinyilatkoztatásának meghallása – nem számítható ki az ember felől, hanem mindig csak Isten egy ilyen logoszának tényén nyugszik. Egy bizonyos igazi értelemben minden tudomány antropológia, az egyetlen teológia kivételével, azaz a tudományok a dolgokra való irányultságuk ellenére, létükben és mikéntjükben az ember logoszán alapulnak, „az ember szellemében rejlő dolgok”. A teológia viszont egyedül azért létezik, mert Isten megszólította történelmében az embert. Jóllehet a teológiában is megkülönböztethetünk két mozzanatot (eljárása egészét tekintve): Isten üzenetének egyszerü meghallását¹, valamint a hallottak

¹ Magától értődően a kinyilatkoztatás szavának egyszerü meghallásában már

rendszeres földolgozását formális szempontok alapján, melyek magához az emberi-történelmi szellemiséghez tartoznak. A második eljárás mód, melyet talán egy már régóta használatos fogalommal skolasztikus spekulatív teológiának mondhatunk (szemben a pozitív teológiával), önmagában véve *mindenekelőtt* emberi vállalkozás. Isten meghallott üzenete bizonyos szempontból „dologgá” válik benne, melyet az ember ama formális elvek alapján gondolkodásig végig, amelyeken egyébként is megkísérel valamely számára adott dolgot gondolatilag elsajátítani. Az így értelmezett teológiával foglalkozó tudománytannak természetesen még sok kérdést kellene megválaszolnia, mint például: Isten üzenetének ilyen gondolatrendszerrel földolgozása lehetőségét és értelmét, ennek határait, módszerét, viszonyát a pozitív teológiához stb.

Amikor azonban mi *itt* teológiáról beszélünk, mindig az első értelemben vett teológiára gondolunk, magára a kerügmára, Isten szavának eredendő meghallására, az üzenet hívó elfogadására, nem pedig a hallott s hittel elfogadott tartalom metafizikai reflexiójára, amennyiben és amennyire valamely (már magán a kerügmán) tematikussá vált metafizika egyáltalán lehetővé tehet és a pozitív teológiáról leválaszthat egy ilyen teológiai reflexiót.² Erre a pozitív teológiára érvényes az, hogy azért van, mert Isten szól, s nem azért, mert az ember gondolkodik; hogy *Isten jelenik meg benne, nem pedig*, miként az összes többi tudományban, az ember a maga lényegében. Ennek ellenére azonban ebben a tudományban sem kerülheti el figyelmünket az ember, aki jelen van itt is, mivel Isten szava nem léteznék, ha nem lenne valaki, aki legalábbis önmagában képes észlelni-meghallani azt.³ Következésképpen létezik egy teológiai antropológia, mégpedig nem csupán abban a voltaképpen és szoros értelemben, hogy maga Isten az ő logoszában föltárta az embernek tulajdon emberi lényegét – úgy, hogy a teológiai antropológia a teológia tartalmának egyik része –, hanem abban az értelemben is létezik „teológiai” antropológia, hogy valamely – bár alkalmasint naiv – nem reflektált em-

mindig a teljes emberi szellemiség működik közre konkrét történelmiségében; ezért nem lehetséges adekvát megkülönböztetés a pozitív és a szisztematikus teológia között. Vö. *Theologie im Neuen Testament*. In: *Schriften zur Theologie*. V. 33–53. o.

2 Vö. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*. 101. skk. o.

3 Vö. azonban az 1. fejezet 8. megjegyzésében mondottakkal is!

beri önértelet. Hiszen az az ember, aki meghal – hogy lény hangozhatn zott ontológ föltételeznie amelyet fun amely term tartalmakér szen eddig r teológiai ar fizikai tudc mozgásba l kérdés bon lis teológiai val; tovább belső lényeg don fundan lásfilozófia az a „fund körvonala

4 Az antrop mint a „teolc *Theol. Anthro*

5 Mivel a r ni módszere e sított történel velni, ezért se lis-adekvát h; anélkül, hogy Ezzel nem az szigorúan „te több, mint a l fizikai antrop Mindazonált; hogy materiá Vö. részletes J. B. Metz, *T*

n, melyek
c. A máso-
s fogalom-
szemben a
beri vállal-
„dologgá”
án gondol
nára adott
eológiával
dést kelle-
1 gondola-
k határait,

lig az első
nára, Isten
ogadására,
fizikai ref-
agán a ke-
vé tehet és
reflexiót.²
mert Isten
ten jelenik
inyban, az
en a tudo-
i jelen van
ki, aki leg-
övetkezés-
em csupán
Isten az ő
égét – úgy-
-egyik ré-
” antropo-
lektált em-

égében; ezért
ikus teológia
V. 33–53. o.

beri önértelmezés magának a teológia lehetőségének föltétele.⁴ Hiszen az elhangzó kinyilatkoztatás meghallása előfeltételezi az ember bizonyos alapvető ontológiai alkatát, és azt mint szabad meghallgatásnak tudón igenelnie kell; Isten szavának pedig – hogy lényegileg meghallható legyen – emberi szóként kell elhangozhatnia, ami újfent előfeltételezi az embernek e meghatározott ontológiai alkatát. Ebből következik, hogy a teológiának előfeltételeznie kell a maga számára egy „teológiai” antropológiát, amelyet fundamentális teológiai antropológiának nevezhetünk, s amely természetesen tárgyilag a teológiai antropológia bizonyos tartalmaként is fölléphet, és föl is lép. Amit jelen munkánkban egészen eddig műveltünk, az nem más, mint éppen ez a fundamentális teológiai antropológia, mely – amennyiben és amennyire metafizikai tudományként művelik – a metafizika egészét átfogja és mozgásba hozza.⁵ Mármost mindebből végezetül a következő kérdés bontakozik ki: 1. Milyen viszonyban van e fundamentális teológiai antropológia a vallásfilozófia hagyományos fogalmával; továbbá 2. ha ezek szerint e két nevezett tudomány legalábbis belső lényegét tekintve azonos, miként viszonyul akkor az ily módon fundamentális teológiai antropológiaként meghatározott vallásfilozófia a teológiához? 1. Az első kérdésre így lehet válaszolni: az a „fundamentális teológiai” antropológia, amelyet legtágabb körvonalaiiban fölvázolni igyekeztünk – a tulajdonképpeni vallás-

4 Az antropológiának a teológia számára való „formális” jelentőségéhez, valamint a „teológia antropológiai fordulatának” ezzel összefüggő kérdéséhez vö. *Theol. Anthropologie*. In: *LThK*. I. 618–627. o.

5 Mivel a metafizikát – gondolkodójának történelmisége miatt – tulajdonképpeni módszere ellenére mindenkor az ember egzisztenciájában már mindig megvalósított történelmi előzetes megértés és önértelmezés figyelembevételével kell művelni, ezért sem ideálisan, sem gyakorlatilag nem lehetséges valamiféle *materiális*-adekvát határt meghúzni teológia és metafizika között. A metafizika tehát anélkül, hogy föladná önmagát, nyugodtan fontolóra vehet teológiai adatokat. Ezzel nem azt állítjuk, hogy ez a fundamentális teológiai antropológia, amely szigorúan „teológiai” diszciplinának értelmezi önmagát, materiálisan nem lenne több, mint a lehetséges kinyilatkoztatás iránti potentia oboedientialis azon metafizikai antropológiája, melyet nagy vonalakban jelen munkánk során fejtettünk ki. Mindazonáltal e metafizikai antropológia joggal teológiai maga is olyképpen, hogy materiálisan jórészt azonos egy fundamentális teológiai antropológiával. Vö. részletesen az ebben rejlő specifikusan tudományelméleti problémákhoz: J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung*.

filozófia. Amit műveltünk, az antropológia, amennyiben az emberről tárgyaltunk; „teológiai” antropológia, amennyiben olyan lényként ragadtuk meg az embert, mint akinek a szabad Isten lehetséges üzenetére kell engedelmesen várakoznia szabadon a történelmében; végül pedig „fundamentális teológiai” antropológia, amennyiben ez az önértelmezés, mely az ember lényegi sajátja, előfeltétele annak, hogy egyáltalán képes legyen meghallani a ténylegesen elhangzott teológiát. És mindez persze megfordítva is igaz: ez a „fundamentális teológiai” antropológia a tulajdonképpeni vallásfilozófia. Ezt kell még valamivel közelebbről megmutatnunk.

Egyelőre induljunk ki a vallásfilozófia szokványos fogalmából, amely meghatározásának formális semlegességében látszólag még mit sem mond erről az első hallásra meglepő tételről, mely szerint számunkra mint hívők és filozófusok számára a vallásfilozófia a maga valódi és teljes, tartalmilag meghatározott fogalmában semmi más nem lehet, mint az imént megnevezett „fundamentális teológiai” antropológia.

A vallásfilozófia legelőször is szó szerinti jelentésében a filozófiai meghatározása annak, hogy mi a vallás és minek kell lennie. A vallásfilozófia tehát filozófia, vagyis a megismerés azon eszközeivel dolgozik, melyek a filozófiának általában sajátjai. A vallást egy olyan pontból határozza meg, amely számára eleve és elvileg mindenkor hozzáférhető: az ember megszüntethetetlen lényege, a számára szükségszerűen adott világa, valamint a gondolkodás belátható és szükségképpen formális alaptörvényei felől, amit együttesen az „ész természetes fényének” szokás nevezni.⁶ Ily módon kísérik meg a filozófusok a vallás lényegének meghatározását. Itt most sem alkalmunk nincs, sem szándékunkban nem áll, hogy felsoroljuk az eltérő eredményeket, melyeket e próbálkozások során az emberi szellemtörténet folyamán elértek. Elegendő itt egyszerűen megállapítani, hogy az a vallásfilozófia, amely nem a vallás kulturális jelenségének pusztán leírása kíván lenni, hanem fölteszi az igazságra irányuló kérdést, és rákérdez a teljes vallás

⁶ A filozófiának ezt a jellemzését senki ne tekintse adekvátnak. Ehhez ugyanis még részletesebben le kellene írni a filozófia történelmiségét, viszonyát a tényleges kegyelem- és kinyilatkoztatásrenddel, a teológián belüli funkciójaként.

lényegére, a nia a világo hez, aminek egzisztenciá san megáll valóban sik kötődését a

A vallásfi egyelőre két magába fog mészetes m zófiát csupé szoros értel az egyik tu egyszersmi egyelőre ké vallásfilozó lehetséges.

zandó filoz csupán a fo létten, a m általános c általános o ségének ért ma soha ne meghatáro nem egy o zőről állíth tulajdonké rapodó telj nak tudjuk legalább eg bizonyos r éri a szelle lemként ke is tulajdor állítjuk, h már mindi

en az em-
iben olyan
ad Isten le-
don a tör-
ropológia,
ajátja, elő-
ani a tény-
tva is igaz:
onképpen
negmutat-

ogalmából,
szólag még
ely szerint
ásfilozófia
ogalmában
lamentális

en a filozó-
kell lennie.
zon eszkö-
i. A vallást
e és elvileg
en lényege,
ndolkodás
felől, amit
ii.⁶ Ily mó-
ghatározá-
in nem áll,
róbálkozá-
. Elegendő
amely nem
mi, hanem
eljes vallás

shhez ugyanis
át a tényleges
ént.

lényegére, amelynek lennie kell, annak mindenképpen el kell jutnia a világot meghaladó, abszolút és személyes Isten fölismeréséhez, aminek folytán a vallást úgy ismeri meg, mint a teljes ember egzisztenciális kötődését ehhez az Istenhez. Valamely empirikusan megállapítható „vallás” csak annyiban religio, amennyiben valóban sikerül megteremtene az embernek ezt az egzisztenciális kötődését az élő Istenhez.

A vallásfilozófiának és a vallásnak e formális meghatározásából egyelőre két szempont alapján is következik, hogy a vallásfilozófia magába foglal egy metafizikai antropológiát. Igaz, nem olyan természetesen módon, hogy a metafizikai antropológiát és a vallásfilozófiát csupán formálisan kell megkülönböztetnünk, s ezért a kettő szoros értelemben egy és ugyanaz lenne. Úgy azonban igen, hogy az egyik tudomány a maga tételeiben lényegileg és szükségképpen egyszersmind már a másikat is tételezi. Éspedig, mint mondtuk, egyelőre két okból: először is a filozófiai istenismeret (a normatív vallásfilozófia lényegi eleme) kizárólag a metafizika keretei között lehetséges. A theologia naturalis nem egy önmagában megalapozandó filozófiai tudomány, mely a többi filozófiai diszciplínával csupán a formális logika alaptételeiben közös, hanem az általános léttan, a metafizika egyik belső mozzanata. Mármost viszont az általános ontológia már mindig is metafizikai antropológia. Az általános ontológia ugyanis nem a „valami” üres logikai egységességének értelmében beszél a létről (különben is, a „valami” fogalma soha nem lenne elégséges Isten abszolút létének olyan adekvát meghatározásához, amely a vallásfilozófia számára kielégítő), hanem egy ontológiai létfogalom értelmében, amely az összes létezőről állítható, ámbar csak úgy, hogy mindig is tudván tudjuk, mi tulajdonképpen a „létbirtoklás” – növekvő tisztaságában és gyarapodó teljességében –, és így e fogalmat analóg módon állítható-nak tudjuk. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a filozofáló ember legalább egy helyen elér közvetlenül egy olyan létezőt, amely maga bizonyos módon nyitott a „létbirtoklás” e teljessége számára: elér a szellemet. Az embernek – hogy ontológiát űzhessen – szellemként kell megragadnia önmagát, mivel csak ekkor tudhatja, mi is tulajdonképpen a „létbirtoklás” analógiája. Ezzel viszont azt állítjuk, hogy az általános ontológiát s így a theologia naturalis-t már mindig is belsőleg hordozza egy antropológia: az ember ön-

magáról való tudása. A vallásfilozófia theologia naturalis, ez pedig csak egy metafizikai antropológiával való eredendő és állandó egységben lehetséges.

Még egyszerűbben és világosabban látható a vallásfilozófia és a metafizikai antropológia közötti összefüggés abból, hogy a vallásfilozófia mint az ember Istenhez való egzisztenciális kötődésének tematikus értelmezése szükségképpen nem csupán Istenről tud, hanem magáról az emberről is, akinek kötődnie kell Istenhez. Ennek következtében a vallásfilozófia szükségszerűen tartalmaz kijelentést az ember lényegéről is, vagyis magába rejt egy metafizikai antropológiát.

Ezzel egyelőre világossá vált, hogy a vallásfilozófia már formális és látszólag semleges fogalmi meghatározása alapján is metafizikai antropológiának mutatkozik.

Az az antropológia, amely a vallásfilozófia egyik belső mozzanata, szükségszerűen „fundamentális teológiai” antropológiává válik a korábban meghatározott értelemben. Ez a metafizikai antropológia ugyanis, amelyet magunk műveltünk, és pedig tisztán filozófiai eszközökkel, éppenséggel olyan létezőnek mutatta az embert, aki szabadságában szükségképpen egy lehetséges kinyilatkoztatás Istene előtt áll; vagyis megmutatta, hogy egy ilyen metafizikai antropológia egyszersmind „fundamentális teológiai” is. Bármit legyen is még képes egy antropológia az emberről földeríteni, az embernek e lényegi sajátosságait nem lépheti át. És ha a vallásfilozófia az antropológia következtében nekilát annak, hogy megmondja, milyennek kell lennie az Isten színe előtt álló ember vallásának, akkor az erre vonatkozó utasításai szükségképpen meg fogják követelni, hogy az ember mindenkor készséges legyen meghallani történelmében a szabad Isten élő igéjét.)

Röviden, a vallásfilozófia – bármi lehessen is még csupán önmagában, és bármilyen legyen is még, kizárólag önmaga felől – fundamentális teológiai antropológiává lesz, melynek végső mondanivalója az Isten szavára ügyelő engedelmes várakozásra fölszólitó imperatívusz. Es mivel ténylegesen elhangzott egy ilyen szó, ezért a vallásfilozófiának nincs is semmi más dolga, mint fölvezetni egy ilyen „fundamentális teológiai” antropológiát. Hiszen amit önmagában véve még egyébként föltárhathatna az ember vallásáról az ész természetes fényénél, mindazt máris meghaladta a kinyilat-

koztatott v
többé már
amilyen let
az emberne
ban véve l
zömbössé
lemben tek
amely a „l
persze akk
den gondc
egzisztenci

2. Ezzel
rozni a va
amely az,
antropoló
szonyának
egyszersm
legutolsó t
a teológia
teológiát;
létezőt, an
eljönne a vi
ezért az e
ugyanaz, r
feladaté a
olyan erk
zünk, és a
axióma. K
fia ugyana
zökkel, s
szerkeszt
gia, haner

7 Az effél
latkoztatást
vagy – a „ti
vallásfilozól
és tulajdonl

alis, ez pe-
és állandó

lozófia és a
gy a vallás-
tődésének
tenről tud,
I Istenhez.
tartalmaz
y metafizi-

nár formá-
in is meta-

lső mozza-
opológiává
fizikai ant-
dig tisztán
nutatta az
es kinyilat-
lyen meta-
ológiai” is.
ról földeri-
it. És ha a
nak, hogy
álló ember
ségképpen
ges legyen

supán ön-
aga felől –
égső mon-
sra fölszó-
ilyen szó,
t fölvázol-
iszen amit
vallásáról
a kinyilat-

koztatott vallás, úgyhogy a vallásfilozófia effajta spekulációinak többé már nincs ugyanolyan egzisztenciális jelentőségük, mint amilyen lett volna akkor, ha nem szólalt volna meg maga Isten, és az embernek csupán Isten csöndjére kellene figyelnie. Az önmagában véve lehetséges vallásfilozófia egzisztenciálisan immár közömbössé vált ismeretei pedig többé nem is ugyanabban az értelemben tekintendők filozófiának és metafizikának, mint az a része, amely a „fundamentális teológiai” antropológiát alkotja – már persze akkor, ha filozófián és metafizikán nem elsősorban a minden gondolhatóról való gondolkodást értjük, hanem az ember egzisztenciális ínségéből fakadó eszmélődést.⁷

2. Ezzel most már képesek vagyunk kifejezettebben is meghatározni a vallásfilozófia és a teológia viszonyát. A vallásfilozófia, amely az, aminek valóban lennie kell, „fundamentális teológiai” antropológia. Ezzel máris kifejeztük a teológiával szembeni viszonyának lényegét: a vallásfilozófia filozófia, és csak az. Am egyszersmind emberi filozófia. Ezért eredendően benső, legelső és legutolsó tette mindenkor ez: készséges nyitottság és nyílt készség a teológia iránt, Nem kényszerítheti ki és nem tervezheti meg a teológiát; nem szab számára törvényeket. Viszont megalapoz egy létezőt, amely képes a hallásra abban az esetben, ha Isten logosza eljön a világba. És mivel eljött, s mindenkor hallván hallani kell, ezért az emberi bölcsélet föladata mindegyre és maradandóan ugyanaz, mint a „*faciens quod in se est Deus non denegat gratiam*” feladaté a megismerés területén, amely már önmagában éppen olyan erkölcsi döntés, mint az, amit szokásos módon így nevezünk, és amelyre ennél fogva joggal vonatkozik a fenti teológiai axióma. Következésképpen nem mondhatjuk, hogy a vallásfilozófia ugyanaz, mint a teológia, csak éppen másik síkon és más eszközökkel, s nem is olyasvalami, ami pusztán egy hipotetikus rendet szerkeszt meg, amely akkor lenne érvényes, ha nem létezne teológia, hanem a teológia iránti készség megalapozása, és mint ilyen,

⁷ Az efféle spekulációk vagy átvándorolnak a tulajdonképpeni materiális kinyilatkoztatásteológiába, hogy ott valódi egzisztenciális jelentőségre tegyenek szert, vagy – a „tisza filozófia” akarásában – annak veszélyét vonják magukra, hogy a vallásfilozófia a valóságos vallás önmagába zárt megalapozásának tekinti magát, és tulajdonképpen mitológiába süllyed.

annak szükségszerű előzetes föltétele: a kinyilatkoztatás iránti potentia oboedientialis megalapozása a tudományos kutatás szigorával.⁸

Mármost – kell tovább kérdeznünk – *miért kizárólag magában Isten szavában alapozódik meg* a vallásfilozófia mint a teológia fundamentális teológiai antropológiája? E kérdés egyenes megválaszolása immár nem igényel hosszas töprengést. A vallásfilozófia mint az emberről – mint egy lehetséges kinyilatkoztatás szabad Istene előtt álló, határolatlan szellemről – való tudás nem dönthet előzetesen Isten ilyen beszédének lehetséges tartalmáról, sőt még arról sem, hogy vajon elhangzik-e ez a beszéd. Az Isten beszédére vagy hallgatására figyelő létező megalapozása teljesen annyiban hagyhatja a ténylegesen elhangzott kinyilatkoztatás vallását, eltekinthet e kinyilatkoztatás konkrét lététől és mikéntjétől. Mivel a figyelmes és engedelmes várakozásnak az ember felől nézve éppúgy számolnia kell Isten hallgatásával, ezért Isten föltárulkozása minden tekintetben megtervezhetetlen és járandó kegyelem marad. Jóllehet az engedelmes, várakozó figyelem a föltétele az isteni szó meghallásának, és a figyelmes várakozás az ember szabad tette, amely helyes egzisztenciális önértelmezésének folyamánya, a teológia azonban mindezzel együtt is önmagában alapozódik meg. Egyrészt ugyanis a figyelmes várakozással nem jár együtt szükségképpen a tényleges meghallás (sem ténylegességében, sem tartalmában), hiszen Isten csöndjének észlelése szintúgy felelet, amely értelmessé teszi a figyelmes várakozást, minthogy Isten elutasító hallgatása által is azzá válhat az ember, aminek amúgy szükségképpen lennie kell: személyes, véges és történelmi szellemnek a személyes és szabad Isten előtt, kivel legalábbis az elutasítás módján szükségszerűen, „történelmileg” dolga van. Másrészt pedig az engedelmesen várakozó ember valóban *megtörténő* önmegalapozásának titka mint önnön konkrét, szabad tette, az ember minden autonómiája mellett Isten szabad kegyelme alatt áll, úgyhogy a teológia meghallása föltételének ténylegesen végrehajtott

⁸ Ezzel nem tagadjuk, hanem eleve föltételezzük, hogy a kegyelem–kinyilatkoztatás–teológia egy lényegileg történelmi folyamatban a természet–transzcendencia–filozófia egységét mint a vele szembeni másikat előföltételezi és önmagától függetleníti. Vö. ehhez: J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung*.

megalapozott lett. Minthvárakozás ezért a teológus: az élő meg a teológus is a megszű föltétele, a

Ha tehát teológia vi – már az e akkor mos kérdésekre kifejtettük mátkat: a tény filozófia alap

1. A fu annak a ké ember egy az ember randósága egyszer cs: gadni, ésp nelmében: jük, hogy vonalakba teológiai” kásos fun: zetten talé tialis anal

2. Ezze olyan erec lehet az. E óvó norm gozására l teológián: mint való

oztatás iránti
s kutatás szí-

őlag magában
nt a teológia
yenes megvá-
'allásfilozófia
ztatás szabad
nem dönthet
áról, sőt még
ten beszédre
sen annyiban
s vallását, el-
tjétől. Mivel
ől nézve épp-
ültárulkozása
egyelem ma-
étele az isteni
mber szabad
folyománya,
1 alapozódik
m jár együtt
ségében, sem
ntúgy felelet,
nthogy Isten
ninek amúgy
elmi szellem-
az elutasítás
Másképpen pe-
ténő önmeg-
te, az ember
ilatt áll, úgy-
végrehajtott

em-kinyilatkoz-
t-transzcenden-
ti és önmagától
the Ordnung.

megalapozása is Isten szabad tette volt, még mielőtt az emberé lett. Minthogy pedig ilyenformán maga Isten eszközli a figyelmes várakozás készségét *mint* tulajdon szava meghallásának föltételét, ezért a teológia szoros értelemben véve önmagában alapozódik meg: az élő Isten igéjében. A vallásfilozófia csak mint föltétel előzi meg a teológiát, és ekként is pusztán annyiban, amennyiben maga is a megszólaló Isten által eszközölt, vagyis a meghallott teológia föltétele, ámde úgy, mint az Isten szava által létrehívott föltétel.

Ha tehát ilyenképpen meghatároztuk a vallásfilozófia és a teológia viszonyát, amennyire ez a vallásfilozófia felől föltárható – már az elején jeleztük, hogy ezzel nem végeztünk el mindent –, akkor most még világítsuk meg ezeket az eredményeket azokra a kérdésekre való utalás által, amelyek révén a második fejezetben kifejtettük problematikánkat. Három kérdéssel szembesítettük témánkat: a fundamentális teológia szokásos menetének, a „keresztény filozófia” lehetőségének, s végül a protestáns vallásfilozófia alaptípusainak kérdésével.

1. A fundamentális teológia szokásos menetében hiányoltuk annak a kérdésnek a hangsúlyos tárgyalását, hogy miként lehet az ember egy kinyilatkoztatott tudás tere nélkül, hogy ezt a tudást az ember immanens fejlődésének szükségszerű teloszaként, „járandóságaként” követelnénk meg; miként lehetne az embert Isten egyszer csak elhangzó szavának lehetséges hallgatójaként megragadni, és pedig akként, akinek szükségképpen figyelnie kell történelmében: elhangzik-e benne Isten szava? Talán joggal remélhetjük, hogy a fundamentális teológia e kérdéseire legalábbis nagy vonalakban sikerült válaszolnunk. Ilyenformán „fundamentális teológiai” antropológiánk csakugyan az a rész lenne, melyet a szokásos fundamentális teológiában többnyire nem vagy nem kifejezetten találunk meg: a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis* analitikája.

2. Ezzel egyszersmind belátható az is, hogy a filozófia mint olyan eredendő értelemben mennyire „keresztény”, s mennyiben lehet az. Elsősorban nem azért, hogy a teológia a filozófiát őrző-óvó norma negativa, vagy teológiai problémák metafizikai kidolgozására kényszeríti, amit a legjobb esetben is inkább skolasztikus teológiának, mintsem filozófiának kellene neveznünk. A filozófia mint valódi filozófia annyiban keresztény, amennyiben „funda-

mentális teológiai” antropológiaként „megszüntette-megőrződik” a teológiában. Éspedig amennyiben az ember mint az Isten lehetséges kinyilatkoztatására várakozó lény megalapozása, anynyiban mindig és minden esetben beemelődik a „teológiába”, s megszüntette-megőrződik. Hiszen az ilyen metafizika embere a hallgatag Isten föltételezése mellett is észleli „Isten önközlését”: csöndjét. Az ember végső értelemben egzisztenciálisan döntő önmagatartása még ebben az esetben is a meghajlás lenne a hallgatag Isten előtt, s így az ember bizonyos értelemben Isten emberi létezéséről szóló történelmi (vagyis az ember felől levezethetetlen) kijelentésének teológusa lenne (amennyiben Isten hallgatása is „kifejezése” és ebben az értelemben „üzenete” Isten emberrel szembeni egyszeri-levezethetetlen szabad viszonyának, nevezetesen elutasító-tiltó önmagánál maradásának). Ilyenformán az emberi filozófia számára mindenkor alapvető és lényeges, hogy készséges legyen egzisztenciális, létezését megalapozó karakterét föladni egy teológia javára, és önmagát a korábban megnevezett értelemben „megszüntette-megőrizni”. A helyesen értett filozófia mindig adventi, praeparatio evangelii, s így eleve keresztény: nem utólagos megkeresztelés értelmében, hanem azáltal, hogy megalakítja azt az embert, aki képes meghallani Isten üzenetét, legalább is olyan mértékben, amilyen mértékben maga az ember kieszközölheti e képességet.

3. Végül immár az is érthető, hogy a valóban ilyen értelemben vett keresztény filozófia miért és miképpen a valódi – mert eredendőbb – egysége és szintézise a protestáns vallásfilozófia korábban⁹ megnevezett két alaptípusának. Hiszen vallásfilozófiánk mint fundamentális teológiai antropológia egyfelől azt mutatja, hogy az ember pozitív módon fogékony a kinyilatkoztatás iránt, minek folytán az nem egyszerűen a negatív, dialektikus ellencsapás, nem pusztán ítélet minden emberi és világon belüli valóság fölött, másfelől viszont e fogékonyság nem olyannak mutatkozott, mely a kinyilatkoztatással szemben csupán egy másik kifejezés lenne e vallási fogékonyság immanens módon megkövetelt beteljesítésére, Isten pedig ennek korrelátumává válna. Egyfelől Isten így valóban megszólalhat, másfelől pedig az ember képes úgy hallgatni Isten-

9 Vö. 36. o.

nek ezt az é
ja azt. És g
zott, hogy a
szabad tör
lág”-ban k
lemmé vál
ember lény
ként ezt az
élményt és
ként. Ha a
egyrészt ny
re is, amel
szükséges
mint a vilá
het „test”-
viszont az
kinyilatko
gyelmet, n
szettel, ha

Ezzel ek
het, keves
natra is, h
elhatároz
ria síkján
egzisztenc
désre, ho
ténelmébe
véghezvit
nünk. His
az élet leg
zal és kut
föltárulko
szen konk
legszorosa
rendelkez
győződve
lis alapja,
burkoltar

e-megőrző-
int az Isten
ozása, any-
lógiába”, s
a embere a
nközlését”:
i döntő ön-
a hallgatag
emberi léte-
zethetetlen)
allgatása is
n emberrel
t, nevezete-
mán az em-
hogy kész-
terét föl-
vezett érte-
tt filozófia
sztyén: nem
ogy megal-
t, legalább-
er kieszkö-

értelemben
mert ereden-
korábban⁹
k mint fun-
ja, hogy az
ánt, minek
sapás, nem
fölött, más-
t, mely a ki-
 lenne e val-
eljesítésére,
így valóban
gatni Isten-

nek ezt az általa megtervezhetetlen szavát, hogy valóban meghall-
ja azt. És gondolatmenetünk nyomán egyértelműen megmutatko-
zott, hogy a helyesen értett „intellektualizmust” (vagyis azt, amely
szabad történelmi szellemnek tekinti az embert, akinek egy „vi-
lág”-ban kell megvalósítania az abszolút szellemre irányuló szel-
lemmé válását) kevésbé fenyegeti a veszély, hogy immanens, az
ember lényegéhez tartozó jelenséggé tegye a kinyilatkoztatást, mi-
ként ezt az olyan vallásfilozófiában láthatjuk, mely az érzést, az
élményt és a hasonlókat jelöli meg a vallás tulajdonképpeni helye-
ként. Ha az ember történelmi szellem a szabad Isten előtt, akkor
egyrészt nyitott potentia oboedientialis-ának pozitív beteljesítésé-
re is, amellyel mint szellem szükségszerűen rendelkezik, és nem
szükséges az, hogy a kinyilatkoztatás az emberre vont ítélet, vala-
mint a világ „túl-világa” legyen, amely voltaképpen soha nem le-
het „test”-té, hanem mindig csak a test fullánkja marad, másrészt
viszont az ember elfogadhatja és el is kell fogadnia Isten szabad
kinyilatkoztatását úgy, mint ajándékozott, kiérdemelhetetlen ke-
gyelmet, mint „történelmet”, amely nem szembeszegül a termé-
szettel, hanem fölemeli azt.

Ezzel elérkeztünk gondolatmenetünk végéhez. Talán úgy tetsz-
het, keveset értünk el. Ám tételezzük föl akár csak egyetlen pilla-
natra is, hogy kísérletünk valóban sikerült, s azt a keveset, amit
elhatároztunk, teljes mértékben el is végeztük. Nos, akkor a theo-
ria síkján azt hajtottuk végre gondolatilag, amit az embernek
egzisztenciális döntésében tennie kell, ha választ keres arra a kér-
désre, hogy vajon nem saját életének és ember voltának tör-
ténelmében akar-e vele találkozni az élő Isten. Ha ezt valóban
véghezvittük, akkor mégiscsak sikerült valami lényegeset teljesíte-
nünk. Hiszen tételezzük csak föl: valaki meggyőződött arról, hogy
az élet leglényegesebb alapviszonyulásaihoz tartozik számolni az-
zal és kutatni azt, vajon az élő Isten nem mondta-e ki személyes
föltárulkozásának döntő szavát az emberi történelem egy egé-
szen konkrét pillanatában és helyén, s hogy számára ez a szó a
legszorosabb értelemben egzisztenciális jelentőségű, azaz dönt és
rendelkezik létezéséről. Tételezzük föl továbbá: az illető meg van
győződve arról, hogy Isten szavának, mely életének egzisztenciá-
lis alapja, lényegileg az emberi történelemben kell eljőnie, tehát
burkoltan, az emberi szó alakjában, kitéve a történelmi valóság

minden esetlegességének és botrányának az ész fóruma előtt, mely a maga örök, mindig és mindenhol azonosképpen belátható eszméivel büszkélkedik. Nos – kérdezhetnénk –, az az ember, aki meggyőződött a nevezett tételek igazságáról, vajon nem tette-e máris meg a katolikus egyház keresztény hitéhez vezető útjának leglényegesebb szakaszát, amennyire az intellektuális mozzanat egyáltalán tekintetbe jöhet valamely, a személyes létet meghatározó döntésben. Ha ugyanis valaki eleve tudja, hogy számolhat és kell is számolnia egy történelmi vallással, amelyet csak úgy érhet el, ha odafordul egy konkrét, téridői „itt és most”-hoz, s elfogadja azt, ami nem oldható föl ész-tételekben, és ami nem egyszerűen egy vallási érzés vagy élmény, avagy bármiféle más vallási mélydiszpozíció korrelátuma, s ami végül – épp azért, mert Istennek az ember történelmében elhangzó kinyilatkoztatásaként lép föl – ugyanolyan esetleges, önmagában másként is elgondolható, kritizálható és áttekinthetetlen, mint az emberi történelem bármely jelensége: ha tehát valaki elfogulatlanul számol mindezzel, vajon komoly nehézséget jelent-e számára a római katolikus anyaszentegyházat az élő Isten valódi kinyilatkoztatásának helyeként ismerni el?

Ami az egyháznak ezt az összes nem keresztény vallással szembeni igényét illeti, a vallásfilozófia kísérletei, melyek a kereszténységet az ember vallási diszpozíciója számos fázisának és megnyilatkozási formájának egyikével akarják egy szintre hozni, nem a kereszténység és a többi vallás közötti tényleges egyenlőség a poszteriori megállapításából indulnak ki, hanem e kutatások mindegyike már eleve ama többé-kevésbé kifejezetten kimondott a priori érvénye alatt áll, mely szerint egyfelől az élő Istennek épenséggel nem létezhet kinyilatkoztatása az emberi történelem valamely privilegizált helyén, figyelmen kívül hagyva a többi, másfelől eleve csak a vallások történelmének mikéntjéről (nem pedig tényleges létéről) lehet szó, melynek során minden *azonos* nevezőre hozandó, minthogy valamely vallásnak a többitől eltérően „ermészeten túli” történelme eleve nem jöhet tekintetbe. Ám a kereszténység és a nem keresztény vallások között a poszteriori megállapítható hasonlóságokat a modern vallástörténet e hamis a priori alaptételének föltételezése nélkül is megmagyarázza az az egyszerű tény, hogy magától értődően itt is, ott is ugyanarról az emberről van szó, és hogy az ember várakozása és kitekintése Isten

valóságos pótképződésnek tekinthető, s aki eleve remélje az a keresztény nőségét külső egyház szigortól kinyitva, hogy a kinyilatkoztatásának helyét, hogy valóságosságát, és mélyeket szemben, a keresztényen soha

Ami a kinyilatkoztatásba a kinyilatkoztatásnak azzal a kinyilatkoztatás helyének,

10 Végül e kinyilatkoztatás akaratát a történelem kinyilatkoztatása alapján, ha kinyilatkoztatás (tényleges kinyilatkoztatás a nem kinyilatkoztatás megismétlése a történelem kinyilatkoztatásának jelenlétét. V. s. zur Theolog

ia előtt, mely
en belátható
ez ember, aki
nem tette-e
zető útjának
lis mozzanat
t meghatáro-
számolhat és
ak úgy érhet
z, s elfogadja
yszerűen egy
mélydiszpo-
nek az ember
öl – ugyano-
kritizálható
ely jelensége:
ajon komoly
zentegházat
smerni el?
llással szem-
a keresztény-
k és megnyi-
hozni, nem
s egyenlőség
e kutatások
kimondott a
Istennek ép-
i történelem
va a többit,
éről (nem pe-
n *azonos* ne-
bitől eltérően
itetbe. Ám a
a poszteriori
énet e hamis
varázsa az az
gyanarról az
kintése Isten

valóságos kinyilatkoztatására eleve könnyen teremt elő hasonló pótképződményeket ott, ahol nem teljesebben vagy beteljesületlennek tekintik.¹⁰ Aki viszont nem osztja ezt az a priori előítéletet, s aki eleve nem adta föl azt a bátorságát, hogy a véges keretén belül remélje az abszolútum eljövetelet, annak nem okozhat nehézséget a kereszténység és az összes többi vallás közötti lényegbevágó, minőségi különbözőség megállapítása, annak elismerése, hogy az egyház *signum elevatum in nationibus*, mely önmaga által már Isten kinyilatkoztatása helyének bizonyul – mindenkor föltételezve, hogy az illető már eleve számol Isten történelmi kinyilatkoztatásának lehetőségével. Ez mindenesetre az előföltétele annak, hogy valaki képes legyen meglátni a kereszténység minőségi sajátosságát, máskülönben ugyanis a priori önkénnyel olyan követelményeket támaszt a történelmileg megjelenő kereszténységgel szemben, melyeket az, Isten történelmeként, mely lényegileg *emberi* történelem formájában és *emberi* alakban jön el, természetesen soha nem fog beteljesíteni.

Ami mármost az egyházat illeti a kereszténység más alakzataihoz való viszonyában, ez utóbbiak már csak azért sem jönnek számításba a kinyilatkoztatás reményének emberi határtapasztalására adott válaszként, mert maguk már egyáltalán nem rendelkeznek azzal a bátorsággal (mellyel pedig rendelkezniük kellene), hogy kizárólagosan önmagukat tekintsék Isten kinyilatkoztatása helyének, mégpedig saját történelmi egyszerűségükben. Csak ak-

10 Végül e vallásfilozófiai hasonlóságok megítélésénél még azt is figyelembe kell venni – és pedig elvileg –, hogy az emberiség ténylegesen – Isten egyetemes üdvözítő akarata folytán – mint egész mindig is (legalábbis elsőlegesen) a kinyilatkoztatástörténelem horizontjába került, mert hiszen a kegyelem (mint Isten természetfölötti önközlése) és a kinyilatkoztatás nem esetlegesen és merőben külső rendelkezés alapján, hanem lényegileg függ össze (vö. 2. fej. 6. megj.). Ebből viszont az következik, hogy egy történelmileg eljövendő isteni kinyilatkoztatás „várásának” a (ténylegesen csak a kegyelem fényében) valódi módon megőrzött határtapasztalása a nem keresztény térben is megfogalmazódhat Isten rendelkezése alatt álló tudásként, hogy tehát ez a határtapasztalás valódi és nem minden ízében teljesen megismételhető vallásként objektiválódhat, és így „részeseződve” a kinyilatkoztatás ama történelmi eseményét reprezentálhatja, amely az egyházban – mint *signum elevatum*-ban – találta meg a maga egyszeri, fölülmúlhatatlan és maradandó jelenlétét. Vö. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. In: *Schriften zur Theologie*. V. 136–158. o.

kor beszélhetünk Isten *történelmi* kinyilatkoztatásáról, ha a szóban forgó történelmi jelenség mint olyan, az extra ecclesiam nulla salus igényével lép föl, azzal az igénnyel, hogy történelmi, látható konkrétumként az összes többi kizárásával az az egyedüli hely legyen, ahol adekvát módon elérhető a valóságos kinyilatkoztatás szabad Istene, s ahol a vallás a teljes embernek az Istenhez fűződő valóban sikerült kapcsolataként (ami egyedül az emberből következően nem állapítható meg) ténylegesen megvalósul. Ahol az ember már elveszítette ezt a bátorságát, ahol legföljebb már csak fokozatbeli előnyt tulajdonít magának a többi keresztény vallási formával szemben, ott föladja Isten szavának történelmi egyértelműségét s ezzel az Isten valódi történelmi kinyilatkoztatásába vetett hit bátor vállalását. Röviden: aki azzal a lehetőséggel számol, hogy az emberi történelem meghatározott szakasza, a többi kizárásával, Isten történelme lehet¹¹, az voltaképpen nem hihet másként, mint a katolikus értelemben vett kinyilatkoztatás hitével. Annak fölmutatása, hogy e lehetőséggel szükségszerűen számot kell vetni, éppen az volt, amiben a keresztény vallásfilozófia lényegi magvát láttuk, és amiben annak a teológiához való lényegi kapcsolata keresendő.

Immár gondolatmenetünk végére érve egyszersmind új kezdet előtt állunk. Hiszen most láthatnánk neki, és neki is kellene látnunk a téma egészen eredendő megismétlésének, mégpedig olyképpen, hogy ezúttal a teológia és annak önértelmezése felől gondolnánk el egy „keresztény vallásfilozófia” értelmét s vázolnánk föl alakját.

11 Ahol is természetesen Isten történelmének ezt a „szakaszt” semmiképpen sem szabad úgy elgondolni, mint *tetszőleges* fázist az átfogó történelmi folyamat más történelmi fázisai mellett, hanem úgy, mint a történelmi folyamat történelmileg megalapozó alapját. Vö. ehhez: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: *Schriften zur Theologie*. V. 115–135. o.; ehhez: J. B. Metz, *Die „Stunde” Christi*. In: *Wort und Wahrheit*. 12. (1957.), 5–18. o.