

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

E KÖNYV MEGJELENÉSÉT
A MŰVELŐDÉSI ÉS KÖZOKTATÁSI MINISZTERIUM
ANYAGILAG TÁMOGATTA

ISBN 963 282 615 9

A kiadásért felel a Gondolat Könyvkiadó igazgatója

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

© 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 ontoló-
giája 13
2. fejezet. Témánk a rokon kérdésföltevésekhez való vi-
szonyában 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 elő-
készítése 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

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
--	-----

Előszó az átdolgozott, új kiadáshoz

Jelen mű első kiadása 1941 háborús évében jelent meg. Nem utolsósorban a megjelenés idejének kedvezőtlen volta okozhatta azt, amit a katolikus és evangélikus részről közreadott, újabb keletű vallásfilozófiai munkára vetett futó pillantás is tanúsít, nevezetesen, hogy az itt fölvázolt elgondolás mind ez ideig nem volt teljesen jelen a vallásbölcseleti diszkusszióban. Az évek folyamán gyakrabban bukkant föl a könyv címe, mint a tartalma. Vallásfilozófiai téziseivel, amennyire én tudom, eddig csupán két szerző foglalkozott kifejezettebben. Egyikük H. Robbers, aki a *Wijsbegeerte en Openbaring* (Utrecht–Brüssel, 1948.) című művéhez írt előszavában megvallja, hogy döntően befolyásolta őt *Az Ige hallgatója*, éspedig mindenekelőtt munkája első három főrészében (vö. i. m. 11. sk. o.). A másik szerző H. Fries, aki habilitációs írásának – *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg, 1949.) – második részében egyebek között Karl Rahner elgondolását is megvitatja (vö. i. m. 253–260. o.). Mindkét munka hovatovább másfél évtizedes múltra tekint vissza.

Mivel a szerzőt számos körülmény gátolta abban, hogy évek óta elfogyott s mindegyre keresett művét újra átdolgozva közreadhassa, kívánságára, valamint a kiadó egyetértésével, szívesen és hálával magamra vállaltam az átdolgozást. Mielőtt legalább jelzésszerűen vázolnám ennek sajátosságát és mértékét, engedjék meg, hogy röviden megnevezem magának a műnek az alap gondolatát, amelyet az új kiadásnak is hűségesen követnie kellett. *Az Ige hallgatója* – ez az ember biblikus meghatározása a kinyilatkoztatásra való tekintettel. Ezt a meghatározást kellett itt vallás-

filozófiailag átvilágítani, mégpedig egy olyan koncepció alapján, amely szándékosan közel áll Aquinói Tamás gondolkodásához, anélkül azonban, hogy figyelmen kívül hagyná a jelenkori filozófálás próbálkozásait és problémáit. Az embert olyan létezőként látatja, aki csak történelmileg talál önmagára (miként a történelem is csak az emberen keresztül jut el önmaga lényegéhez), és akinek ezért a történelemben kell körültekintenie, hogy ott találkozzék azzal az egzisztenciát megalapozó és megvilágító „igével”, amelyre a létet felfogó emberi ész kérdezőként már mindig is nyitott. A hívő létezésnek Isten történetileg elhangzott ígéjére való alapozása ezért nem önkényes és tetszőleges, hanem a legmélyebben megfelel ennek a létezésnek. Így hát ez a mű, amely önmagát „fundamentális ontológiai antropológiának” tartja, azon iparkodik, hogy a hit gondolati megvilágításának ideális darabjaként szolgáljon, amely manapság annál is sürgetőbbnek mutatkozik, mivel a természettudományi-technikai ismeretesség kategóriális hegemoniája egyre inkább háttérbe szorítja az ember fundamentális vonatkozását a történelemhez, és a modern ember eleve szkeptikusan vagy értetlenül áll szemben azzal, hogy egzisztenciáját a történelemből alapozza meg és radikálisan a történelemhez kösse.

Miként s milyen mértékben dolgoztam át a könyvet? Mivel az első kiadás minden egyes fejezete egy-egy előadás írásban lejegyzett változata volt, melyben az előadott anyag természetesen több ízben – mindenekelőtt a bevezető és a lezáró szakaszokban – ismétlődött, az új kiadás számára a szöveget először is feszesebbé kellett tenni, s nem csekély részben le kellett rövidíteni. Így kiesett egy teljes fejezet (az eredeti 14.), s tartalmának megmaradó része az előtte álló (13.) fejezetbe került. Eközben egy sor előre pillantó kisebb és olykor nagyobb szövegkorrekció, részben terjedelmesebb betoldások s nem utolsósorban számos tárgyi vonatkozású megjegyzés miatt – ez utóbbiak *mind* újonnan kerültek a szövegbe (az első kiadás csupán egyetlen megjegyzést tartalmazott!) – a mű eredeti terjedelme végül is némileg bővült. A tartalmi korrekciókból és bővítésekből (akár a szövegben szerepelnek, akár a megjegyzések között) a *legfontosabbak* két szempont köré csoportosíthatók, egy teológiai és egy ontológiai szempont köré. Az első – a teológiai – szempont az itt kidolgozott koncepció nyitottságára

vonatkozik, valamint arra, hogy kiegészítésre szorul, mégpedig egy „teológiára épülő vallásfilozófia” által. Ebben az összefüggésben magánál a kinyilatkoztatás fogalmánál különbséget tettünk „transzcendentális” és „kategorialis” kinyilatkoztatás között, kiemeltük a kinyilatkoztatás és a kegyelem lényegi egységét, végül pedig megkíséreltük pontosabban meghatározni a kegyelem és a természet, a kinyilatkoztatás és az ész, a teológia és a filozófiai aktus kölcsönös „immanenciáját” az ember történeti szubjektivitásának eredendő és állandóan teljes egységében. Ez a szempont *többnyire* a megjegyzésekben érvényesült. Ha ugyanis magában a szövegben is következetesen és mindenütt jelen lenne, az a teljes vallásfilozófiai gondolatmenetnek a „teológia alapján” történő megismétlését jelentené, amint azt elvégzendő föladatként a könyv végén meg is említem. A másik – ontológiai – szempont arra az igyekezetre vonatkozik, hogy magát a fölvetett létkérdést még a pontosabban meg kell vizsgálni, és „a lét” objektivista-hüposztázáló félreértését következetesebben számításba kell venni – elsősorban azért, hogy lényegileg újragondoljuk a „léteológiát” (mint a „létbirtoklás analógiáját”), valamint az úgynevezett „ontológiai differenciát” (a tökéletes és a nem tökéletes „ontológiai differencia” közötti különbségtétel alapján). A „transzcendentális háttér tapasztalat” fogalmának bevezetése mellett idetartoznak még azok az utalások, amelyek az emberi szellem transzcendentálisának és történetiségének viszonyára vonatkoznak, s végül ide sorolható az a kísérlet is, hogy a tárgyi világ (tomista) fogalmát a (személyes) közös világ eredendőbb fogalmával múljunk felül. Ezt a szempontot *folyamatosan* is bedolgoztam magába a szövegbe. Eközben persze folyvást szem előtt kellett tartani az eredeti gondolatmenetet, s remélem, hogy e követelménynek ott is eleget tettem, ahol megkíséreltem megtoldani néhány nem lényegtelen korrekcióval magának a koncepciónak az ontológiai alapvonalait. A szerző biztosított, hogy hozzájárul az átdolgozás módjához és terjedelméhez – mindazonáltal az eredményért egyedül én viselem a teljes felelősséget.

Azért, hogy a mű eredeti méreteit ne lépjük túl lényegesen, a jelen kiadásban is lemondtunk a vallásfilozófiai irodalommal való vitáról. A megjegyzésekben a leggyakrabban Karl Rahner későbbi írásaira utalunk (a szerző nevének említése nélkül), azokra az

írásokra, amelyekben az itt fölvázolt koncepciót vezeti tovább vagy gondolja át eltérő szempontokból. Ahol az átdolgozott szöveg megalapozása és kifejtése tekintetében hasznosnak tartottam, ott megengedtem magamnak, hogy saját idevágó publikációimat is megnevezzem.

Bárcsak sikerült volna annyira ez az átdolgozás, hogy legalább szerényen kifejezésre juttathatná köszönetemet, amellyel örökre adósa vagyok a szerzőnek.

Münster, 1963. június

Johannes Babtist Metz

I. A KÉRDÉSFELVETÉS

I. FEJEZET

A kérdés kidolgozása: a vallásfilozófia mint a kinyilatkoztatás iránti potentia oboedientialis ontológiája

Hogy mit értünk „vallásfilozófián” és mire törekszünk, amikor megkíséreljük az „alapjait” lefektetni, azt talán azáltal határozhatjuk meg a legegyszerűbben, hogy e „vallásfilozófiának” nevezzet tudományt összehasonlításképpen szembeállítjuk egy másikkal, amellyel – a rokonság és az ellentét formájában – szemlátomást a legszorosabb viszonyban áll. E másik tudomány a teológia.

Két tudomány egymáshoz való viszonyának kérdése azonban első pillantásra fölöttébb akadémikus és értelmetlen kérdésnek tetszik, olyasféle eszmecserének, melynek során mindkettő kölcsönösen a maga önállóságával, méltóságával és magasztos mivoltával hozakodik elő. Hiszen a két tudomány viszonyáról folytatott diszkusszió nyilvánvalóan föltételezi, hogy mindkettő létezik, s tudjuk, hogy mik ők önmagukban. Végtére is csak így vitathatjuk meg értelmes módon egymáshoz fűződő viszonyukat. Ennek meghatározása tehát másodlagosnak, utólagosnak látszik, s ezért nem különösképpen jelentősnek.

Valójában azonban nem ilyen egyszerű a dolog. Ugyanis a szóban forgó két tudomány viszonyát boncolgató, értelmetlennek látszó tudományelméleti kérdés mögött magának a két tudománynak az elsőleges megalapozása és lényegének meghatározása rejlik, mégpedig olyképpen, hogy e megalapozás egyúttal magának a kérdező embernek az egzisztenciális ügyeként tűnik fel.

Az bizonyos, hogy két tudomány viszonyáról szólva már a kezdet kezdetén valamilyen értelemben tudnunk kell, miről is fogunk beszélni. Előzetes ismerettel kell rendelkezünk arról, hogy az adott tudományok mivel foglalkoznak. Ez azonban még nem

jelenti azt, hogy aki ily módon ismeri egy-egy tudomány tárgyát és módszerét, szükségképpen igazi lényegét is megragadta. Hiszen valamely tudomány tárgyának megszokott kutatása során végső soron rejtett lehet, s az illető tudomány bármely előrehaladása közben mindenkor homályos maradhat tárgyának „voltaképpen” mivolta éppúgy, mint az, hogy e tárgy meghatározására irányuló tudományos kérdés mit is akar „voltaképpen”. Kutató tevékenységének megindításához valamennyi szaktudomány a priori rendelkezik egy előzetes törvénnyel, amely megszabja számára, hogy miként s milyen szempontból kutatja tárgyának rendeltetéseit. Ezt nem cáfolja az, hogy a tudományos munka irányát előzetesen meghatározó a priori döntés a szaktudományok jelenlegi tevékenységében távolról sem tudatosul. Ellenkezőleg: ez csupán annak a jele, hogy e szaktudományok számára mily magától értődő az ilyen a priori beállítódás, és hogy mennyire nincsenek tudatában azoknak a metafizikai alapoknak, amelyeken nyugszanak. Egy adott szaktudomány pusztá eredményeiből megtudható tehát, hogy szerinte miként határozható meg tárgya *részleteiben*, de nem az, hogy miért és milyen alapon fogja föl kutatásra szánt tárgyát a priori meghatározott módon azért, hogy egyáltalán meghatározhassa. Valamely szaktudomány gyakorlatából elsajátítható, hogy miként művelik, mik a módszerei, az azonban nem, hogy egyáltalán miért és mivégre űzi azt az ember.¹

Az effajta tudományelméleti kérdések – ha nem is időben, de tárgyilag – megelőzik az egyes tudományokat, ennél fogva nem utólagos reflexiók a tudományra, hanem annak elsőleges megalapozásaként szolgálnak, tárgyát, kutatásának tulajdonképpeni okát és módját illetően egyaránt. Ennyiben tehát a tudományelméleti kérdést a tudomány mindent megelőző megalapozásaként nem lehet magának a szóban forgó tudománynak mint önálló szaktudománynak az alapján megválaszolni. Ez ugyanis lényegileg olyan alapokon nyugszik, amelyeket nem maga fektetett le – hiszen azok teszik számára lehetővé, hogy egyáltalán létezzenek.

¹ Vö. *Wissenschaft als „Konfession“?* In: *Schriften zu Theologie*. III. (Einsiedeln, 1956.), 455–472. o.; ehhez: J. B. Metz, *Weisheit*. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. II. (Hrsg. v. H. Fries, München, 1963.), 805–813. o.

A tudományelméleti kérdések megválaszolásának ez a princípiuma *minden* esetben szükségszerűen ugyanaz, máskülönben a megalapozandó tudományok pluralitása mögött ismét csak heterogén elvek hasonló sokasága sorjáznék, s így a gondolkodó és cselekvő szubjektum eredendő és állandóan együtt tapasztalt egysége átvilágítatlan maradna. Ebből pedig az következik, hogy

miként azt *Metafizikájának* negyedik könyvében már Arisztotelész is megfogalmazta² – a tudományok tudományelméleti megalapozása: *egy*. Létezik tehát az egységes alaptudomány, amelynek az a főadata, hogy a szaktudományoknak elsőként szabja meg a vizsgálandó tárgyukat azok a priori, mindenkor már előfeltételezett struktúráiban, megállapítsa megismerésüknek e struktúrákból következő formális princípiumait, egyúttal pedig mindezen tudományt *emberi* történésként a maguk szükségszerűségében és sajátosságában kell eredendően megalapoznia. Ezt az *ἐπιστήμη πρώτη*-t régi nevén metafizikának hívják. Tételünk tehát a következő: minden tudományelméleti kérdés az egyetlen első tudomány, a metafizika kérdése.

Ha tehát ily módon a tudományok a maguk sokaságában egy egységes – egyelőre még homályos – alapból nyerik elsőleges megalapozásukat – azaz tárgyuk, sajátosságuk és szükségszerűségük szerinti meghatározásukat –, akkor ebből világos, hogy a két tudomány *viszonyára* vonatkozó kérdés *metafizikai*. Éspedig nem abban az értelemben, hogy a metafizika végső soron két tudomány kapcsolatát is átgondolhatja, hanem abban, hogy a metafizika a tudományokat már mindig is eredendően meghatározott viszonyba állította egymással annyiban, amennyiben elsőlegesen megalakította azokat. A tudományok sokaságának ugyanis éppen ebből az egységes és egyetlen, a metafizika által lefektetett alapból kell fakadnia, s ezért fordítva áll a dolog: a két tudomány viszonyára vonatkozó kérdés nem a szóban forgó két tudomány egyenkénti létrejöttét követő utólagos összekapcsolás és viszonyba állítás kérdése, hanem a mindkettőjük számára azonos metafizikai alapon való egységüké. Ha pedig épp a tudományok sokaságából következően válik a legvilágosabbá és a legnehezebbé az egységes alapjukra irányuló kérdés, továbbá ez az alap a tudományok

² Vö. Arisztotelész, *Metafizika*. IV. 1. és 4.

sokasága által jelenik meg a legvilágosabban és a legátfogóbban, akkor két tudomány viszonyának a kérdése a legnehezebb, ám a tudományelméleti megalapozásukra vonatkozó kérdésnek a leg-sürgetőbb módja is. Két tudomány egymáshoz való viszonyának a kérdése tehát alapjában véve azok külön-külön történő, de mindkettőjük esetében ugyanabból a metafizikai alpból kiinduló tudományelméleti megalapozásának a kérdése. Így az eddig elmondottak alapján megállapíthatjuk: két tudomány viszonyának tudományelméleti kérdése végső értelemben arra az egyetlen eredeti alapra irányul, amely mindkét tudományt megalapozza tulajdonképpeni tárgyában és a maga szükségszerű mivoltában, s ezáltal a két tudományt meghatározott viszonyba állítja egymással.

Ha a tudományelméleti kérdés egyszersmind a tudománynak mint *emberi* cselekvésnek a tulajdonképpeni lényegére is irányul, akkor metafizikai kérdésként mindig az ember lényegére is vonatkozik. Valamely tudományt ugyanis csakis akkor ragadhatunk meg a maga alapjában, amikor nem egyszerűen önmagukban érvényes, ideális tételekből álló szerkezetként („rendszerként”) értettük meg, hanem az embernek mint annak a létezőnek a legsajátabb léteként, aki ezeket a tételeket gondolja, és pedig szükségképpen.³ Mivel pedig az emberrel kapcsolatos bármely elméleti meghatározás egyúttal szükségszerűen előzetes döntés arról is, hogy miképpen kell az embernek egzisztenciálisan cselekednie, ezért a tudományelméleti kérdés nem holmi ártatlan kíváncsiság valami közömbös dolog iránt, hanem magának az embernek az egzisztenciális ügye.

A tudományelméleti kérdés értelmét fejtegető gondolatmenetünket, mely eleddig általánosságokban mozgott, alkalmazzuk immár konkrét példánkra: a teológia és a vallásfilozófia viszo-

³ A tudomány annyiban alaptörténete az ember létezésének, hogy reflexivitásában nem pusztán utólagosan járul a már adekvát módon megalapozott létezéshez, hanem (valamilyen formában és alakban) egy történelmi létezés fölemelkedése folyamán szükségszerűen lép elő. Az ember mindig és szükségképpen (valamilyen) reflexív-tematikus módon viszonyul önmagához és ezáltal világának egészéhez. Mindazonáltal a „tudománynak” mint *reflexiónak* e szükségszerű fölemelkedése mindenkor és tartósan különbözik az egyetlen és állandóan egész eredetétől, melynek megvilágítottágában e reflexió végbemegy.

nyának kérdésére. Nos, a teológia és a vallásfilozófia viszonyának kérdése a fentiek értelmében tehát arra az egyetlen alapra irányuló metafizikai kérdés, amelyből mindkettő külön-külön elsőlegesen konstituálódik, ezzel egyszersmind pedig az ember mint azon létező lényegére irányuló kérdés is, aki ezeket a tudományokat szükségképpen műveli.

Témánk ilyen megfogalmazása azonban máris fölszínre hozza azokat a nehézségeket, amelyekre akkor bukkanunk, amikor így fogjuk föl azt. A probléma kettős.

1. Az első nehézség akkor rajzolódik ki, amikor az előzetes tudást, amellyel e két tudományról rendelkezünk, kapcsolatba hozzuk témánk iménti megfogalmazásával.

a) A katolikus vallásfilozófia szokásos önértelmezését előfeltételezve⁴, így írhatjuk le a szóban forgó két tudomány egyikéről való tudásunkat: a *vallásfilozófia* az *ember által elérhető* tudás az embernek Istenhez, az Abszolútumhoz való helyes viszonyáról. Mármost azonban Isten megismerése a klasszikus keresztény filozófia számára – melytől az a vallásfilozófia, amely több kíván lenni tisztán leíró vallástörténetnél és valláspszichológiánál, lényegileg függ, és amelyben tulajdonképpen már be is fejeződik – Istennek ez a megismerése tehát nem önmagában nyugvó tudomány, hanem az általános ontológia egyik benső mozzanata. E helyütt nem lehetséges, de nem is szükséges ezt a tételt behatóan indokolni. Az indoklás lényege végső soron abban áll, hogy „Isten” nem olyan tény, amely az ember által és az ő tapasztalata számára közvetlenül a maga tulajdon mivoltában megragadható; Isten a metafizikai megismerés számára sokkal inkább a létezőknek és a létismeretnek az abszolút alapját jelöli, amely már akkor feltárult, amikor az ember valamely létezőre mint létezőre rákér-

⁴ A katolikus iskolai böselet a vallásfilozófiát szokásos módon a „természetes vallás” megalapozásaként értelmezi egy „természetes teológia” felől, általában pedig elsősorban a konkrét vallások történelmileg, pszichológiailag és fenomenológiailag kiemelt faktumára irányuló filozófiai reflexiónak tekintik. Természetesen ekkor is fellép az ilyen reflexió normatív értelmezési horizontjára vonatkozó kérdés, tanúsítva ezzel a vallásfilozófia olyan értelmezésének az elkerülhetetlenségét, ha nem is a kizárólagosságát, mely a katolikus iskolai böseletben divik, s melyet a maga részéről persze ismét csak fenyeget az a veszély, hogy eltitkolja önmaga előtt metafizikai rendszerének történelmi horizontját.

dez, ám amely mindig is csak a létező és a létező tudományának principiumaként van adva, és sohasem az ember saját, tisztán emberi tudományának subiectumaként.⁵ Ezt előfeltételezve, a következő kérdéssel és nehézséggel kell megbirkóznunk: egyfelől a vallásfilozófiát mint tudományt tudományelméletileg a metafizika révén kell megalapoznunk, másfelől azonban az a tudomány, amelyről esetünkben szó van, nem más, mint éppenséggel maga a metafizika, amely által azt meg kell alapozni.

Esetünkben ezért *annak* a tudománynak a tudományelméleti megalapozása, amelyről itt tárgyalunk, legvégső alapjában nem más, mint a metafizika önmegalapozása. Ily módon a vallásfilozófia tudományelméleti megalapozására irányuló kérdésünk a metafizikára és önmaga konstitúciójára vonatkozó kérdéssé válik. A vallásfilozófia kérdése pedig arra irányuló kérdéssé alakul át, hogy az ember miért művel szükségképpen metafizikát, mi is az voltaképpen, és miként jut el az emberi metafizika Istenhez.

b) Kérdésünk bonyolultabban alakul, ha a *teológiáról* való előzetes tudásunkat hozzuk kapcsolatba témánk főnti megfogalmazásával. *Eredendő* lényegében ugyanis az egyáltalán nem olyasféle tudomány, melyet maga az ember hoz létre, hanem az Isten szabad elhatározása alapján bekövetkező, tulajdon igéje által megvalósuló önkinyilatkoztatásának önmagát már mindig is megvilágított meghallása. Elsőleges és eredendő értelmében a teológia nem az emberi gondolkodás által alkotott érvényes tételek rendszere, hanem maga az Isten által – ámbár emberi nyelven – az emberhez intézett isteni beszéd összessége.⁶ Noha Istennek ezt a már *így* meghallott, az auditus és intellectus fidei eredendő egységében megragadott kinyilatkoztató igéjét az ember újlag a maga kérdező és rendszerező, az emberi tudás egészébe besoroló gondolkodásának tárgyává teheti, s kell is tennie, mi-

5 Vö. *In Boeth De Trin.* 5,4 és *In Met Prooem.*

6 A „beszéd”-et itt átfogó értelemben fogjuk föl. Nemcsak és nem is főként (a „próféták”-tól származó) mondatszerű „igére”, szavakra gondolunk, hanem elsősorban arra a „kinyilatkoztatásra”, amely Isten kegyelmi önközlésében hangzik el az ember transzcendentális nyitottságához, és az üdvösségtörténeti eseményekben szükségszerűen úgy jelenik meg, mint tett és szó. (Vö. az idevonatkozó részt: *Weltgeschichte und Heilgeschichte.* In: *Schriften zur Theologie.* V. [Einsiedeln, 1962.], 115–135. o.)

által a teológiai tudomány másodlagos alakját hozza létre; a teológia elsőleges és másodlagos értelme közötti eltérést pedig a régi terminológiával úgy is jelölhetjük, mint a pozitív és a skolasztikus teológia különbségét, ám a skolasztikus teológiának ez a tudománya mégiscsak lényegében mindig magának Istennek a szabad kinyilatkoztató igéjén nyugszik, az azt meghallgatóé pedig a pozitív teológián.⁷

A világot meghaladó és így önmagát szabadon föltáró Isten ember által ki nem kényszeríthető és tartalmában el nem érhető üzenetének ez az egyszerű meghallása és meghallgatása – Isten cselekvésén nyugodva, amelyre a meghallás lényegileg ráirányul – elvileg megközelíthetetlennek látszik a tudományelméleti megalapozás számára. Istennek ez a kinyilatkoztatása nem alapozható meg az ember felől sem ténylegességében vagy szükségességében, sem belső lényegében. Ha ez igaz, akkor eleve belátható, hogy a teológia tudományelméleti megalapozása, amelyet valamiként mégiscsak a teológiát *megeelőzően* kell elgondolni, nem terjedhet ki Isten igéjére, hanem csak annak az ember által való meghallására, annak a képességnek az a priori lehetőségére, hogy az ember meghallhatja Isten esetleg bekövetkező kinyilatkoztatását. Ennél többre a kinyilatkoztatás teológiájának magát a teológiát megelőző tudományelméleti megalapozása eleve nem vállalkozhat. S még így is (legalábbis ideiglenesen) szükségképpen kérdéses marad, hogy *vajon* fölfedezhet-e önmagában az ember olyasvalamit, mint Isten esetleg bekövetkező kinyilatkoztatásának érzékelésére szolgáló „hallóérzék”, *még mielőtt* a kinyilatkoztatást ténylegesen meghallotta volna, és *ezáltal* tudná, hogy képes a hallására. Kérdéses továbbá az is, hogy – a bekövetkezett kinyilatkoztatás felől – *miképpen* kell értelmezni ezt a hallóképességet s a maga lényegi összetevőit.⁸

7 Itt előzetesen föltételezzük, hogy a kinyilatkoztatott szónak az isteni kegyelem által az ember önnön lényege megvalósításában megalapozott meghallása magának az isteni szó kinyilváníthatóságának *belső* mozzanata. Vö. ehhez: J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung.* In: *ZkTh.* 83. (1961), 1–14. o.

8 A tényleges keresztény kinyilatkoztatás felől két mozzanat alapozza meg az isteni kinyilatkoztatás meghallásának képességét: az ember szellemi transzcendentális („szubjektivitása”) és ennek kegyelmi „fölemelése”, illetve „átvilágítása” (az úgynevezett „természetfölötti egzisztenciál”; vö. *Über das Verhältnis von Natur*

Következésképpen, ha *mi* most és a jövőben a teológia tudományelméleti megalapozásáról beszélünk, azt minden esetben csupán annak az emberben meglévő lehetőségnek a fölmutatásaként értjük, hogy meghallja Isten üzenetét – amennyire e lehetőség fölmutatása a határozottan lehatárolt kiindulópont alapján⁹ lehetséges. Az embert tehát eleve nem mint valódi teológust vizsgáljuk, hanem mint azt a létezőt, akinek lényegi lehetőségéhez hozzátartozik, hogy teológussá váljék, *ha* elhangzik Isten hozzá intézett szabad, ki nem számítható üzenete, s számára ekkor a kegyelem és annak szóban megvalósuló történeti „megjelenése” által a hallás teljes *képességét* is megadja.

Vizsgálódásunk tehát nem érinti azt a kérdést, hogy vajon a valódi teológia létrejöttéhez az emberben csak arra van-e szükség, hogy az üzenet kívülről jövő kinyilatkoztató szóként elérje őt, avagy erre az üzenetre irányuló, valamely metafizikai antropológia keretében megállapítható emberi érzékenységen kívül további lényegi követelmény az ember belső kegyelmi fölemelése is azért, hogy a meghallott üzenet valóban teológia legyen. A kutatásnak

und Gnade. In: *Schriften zur Theologie*. I. [Einsiedeln, 1954.], 323–345. o.; továbbá: *Schriften zur Theologie*. IV. [Einsiedeln, 1960.], 209–236. o.). Mivel a „természetfölötti egzisztenciál” nem valami új, járulékos képesség, hanem a szellemi szubjektivitás vagy transzcendentalitás belső átvilágítása – amely nem a szellem transzcendenciájának műve –, ezért a kinyilatkoztatás meghallásának képessége az emberi szellem alapvető ontológiai alkata felől is elgondolható. Az említett aspektus módszertani kiemelésének azonban nem kell eleve meg nem engedett módon megrövidítenie a szóban forgó képesség elemzését. Hiszen az a reflexió, mely ezt az aspektust követi, nem kíván föllépni, és lényegében egyáltalán nem is léphet föl azzal az igénnyel, hogy teológiai értelemben „tisztán metafizikai” legyen, mivel egyfelől a metafizikai reflexiót eleve mindig körülvésszi egy olyan történelmi szituáció, amely fölött nem rendelkezhet, s amelyet soha nem érhet utol egészen, és ebben a szuverenitásban a maga számára is jelen van, másfelől pedig a „természetfölötti egzisztenciál” a szituációnak ehhez az adott és mégis reflektálhatatlan mozzanataihoz tartozhat. Ha tehát vizsgálódásunk hiánytalanul akarná elemezni a kinyilatkoztatás meghallásának képességét, akkor (úgy is, mint „filozófiai” vizsgálódásnak) éppúgy figyelembe kellene vennie a („kegyelmi megtapasztalásban”) adott „természetfölötti egzisztenciál”, mint a történelmi kinyilatkoztatás tényleges, konkrét hatását. Valójában azonban az emberi szellem transzcendentalitására korlátozódik, mint kiindulási pontra, persze olyképpen, hogy ez a transzcendentalitás legalábbis elsőslegesen kilép elvontságából, és ezért állandóan a konkrét történelemre utal.

⁹ Vö. 8. megj.

ez az irányja természetesen önmagában éppoly alkalmas lenne arra, hogy a teológia és a vallásfilozófia viszonyának teljes problémáját megvilágítsa. Ez mintegy a fölülről lefelé haladó (jobban mondva: az egészből annak belső mozzanata felé tartó) út lenne: a kinyilatkoztatás és a hit fénye (vagyis a „teológia”) által meghatározott hívő ember konstitúciójától a „természetes” embernek, vagyis annak a tudásnak a metafizikai analitikájához vezető út, amely az ember sajátja, ha eltekintünk a kinyilatkoztatástól és a hit fényétől. Röviden: ez az eljárás az egésztől haladna a rész felé, a teológiától a vallásfilozófia felé.¹⁰ A vizsgálódásnak ez az iránya úgyszólván magától vezetne el a teológia és a vallásfilozófia közötti különbség nyomatékos kidolgozásához. Mi azonban most az ellenkező utat járjuk be, azt, amely a természetes módon megismérő embertől¹¹ indul el, ámbar nem az ember hívő teológiájához, annak belső lényegéhez vezet – ami az eddigiek értelmében a teológia lényegéből fakadóan lehetetlen –, hanem annak a lehetőségnek az analitikájához, mely arra szolgál, hogy az ember észlelje Isten kinyilatkoztatását, mégpedig annak a lehetőségnek a föltárulaként, amely az embert elvileg a maga teljes, kibontakoztatott lényegében voltaképpen elsőslegesen megalkotja. Hogy elemzésünk kísérlete elvezet-e valamely célhoz, az természetesen majd magának a kísérletnek a során mutatkozik meg.

2. Ezzel pedig máris elérkeztünk a *második* nehézséghez, melyet két tudomány viszonyának tudományelméleti meghatározása magában rejt, midőn ezt a teológia és a vallásfilozófia viszonyára kell alkalmaznunk. Ennek a viszonymeghatározásnak az elvi nehézsége ugyanis csak növekszik, ha e két tudományról való

¹⁰ Vö. a kérdés ezen iránya által meghatározott összefoglaló vázlattal: *Theol. Anthropologie*. In: *LThK*. I. 618–627. o.

¹¹ Itt nem szigorúan teológiai értelemben vesszük, az ember kegyelmi „fölemelésének” ellentétéként. Ebben az összefüggésben a „természetes” inkább az embert jelenti, amennyiben „filozófiailag” önmagánál van. A filozófus pedig „mindent” megfontolhat ugyan, és meg is kell fontolnia, mindazonáltal a történelmi valóságot, és azt, ami abban szabadon adja magát neki, csak határtapasztalásként vizsgálhatja, amennyiben a történelmiséget az ember elkerülhetetlen, alapvető ontológiai alkataként fogja föl, s ezzel az embert minduntalan átengedi valóban átveendő történelmének és függőségének. Ebben az értelemben a filozófus is találkozik az ember és a történelmi kinyilatkoztatás kegyelmi állapotával anélkül, hogy ezáltal máris teológus lenne.

előzetes tudásunkat összevetjük: arra az egyetlen és közös metafizikai alapra kell rákérdeznünk, amelyből mindkét tudomány elsölegesen létrejön; a köztük lévő viszonyt pedig azáltal kell megragadni, hogy visszakérdezzünk közös gyökerekre. Csakhogy miként lehetséges ez ennek a két diszciplínának az esetében? A vallásfilozófia megalapozása a metafizika keretében történik, mi több, helyesen érte, maga is metafizika. Ámde vajon a teológiát is csak a metafizika alapozhatja meg? Ha ezt a kérdést immár csak abban az értelemben tesszük föl, amelyben az imént meghatároztuk, vagyis Isten lehetséges módon bekövetkező kinyilatkoztatásának meghallására irányuló képesség a priori, az ember lényegében rejlő lehetőségeként, nos, akkor is marad még egy apória: ha a metafizika mint általános ontológia Isten megismerésében már megalapoz valamely vallásfilozófiát, tehát dönt az embernek Istenhez való helyes viszonyáról, vajon akkor nem mindig is túlon túl megkésett-e már bármiféle teológia? Nincs-e akkor már eldöntve az, amit a teológia – mint Isten ama ténylegesen bekövetkezett kinyilatkoztatásának valódi meghallása, amelynek az ember Istenhez fűződő viszonyát mindent megelőzően kell megalapítania és meghatároznia – tulajdonképpen csak most akarna eldönteni? Eszerint a vallásfilozófia szemlátomást úgy alapozza meg önmagát metafizikailag, hogy a teológiának megfelelő tudomány lehetséges helyét eleve magának foglalja le. A kettejük közti egyedül lehetséges viszony tehát abban állna, hogy az egyik tudomány megszüntetné a másikat, és olyannak mutatná, mint ami belsőleg lehetetlen. Ily módon a kinyilatkoztatás teológiája a legjobb esetben is az alapvonalaiiban már a vallásfilozófia által meghatározott ember–Isten viszonynak csupán közelebbi, az alapszabályhoz igazodó kialakítása lehetne. Ám nem raboljuk-e el ezáltal a teológiától önnön, bármiféle metafizikától független méltóságát és önállóságát? Továbbá: a konkrét kinyilatkoztatás lényegileg úgy jelenik meg, mint történeti, nem mindig és mindenütt tetszőlegesen föllelhető esemény. Tényében és sajátos módjában elválaszthatatlan azoktól az egyszeri történelmi eseményektől, melyekben Isten igéje, önmagát tanúsítva, megszólítja az embert. A vallásfilozófia azonban lényegét tekintve „időfölöttinek”, „történelemfölöttinek” mutatkozik, hiszen metafizikának kell lennie, s szokásos módon ezekkel a megtisztelő predikátu-

mokkal is illetjük. Ennélfogva a vallásfilozófia látszólag olyan vallást konstruál, amely elvileg független minden történelmi eseménytől, mindenkor bármelyik ember történelmi egzisztenciájának bármely pontjáról egyformán elérhető; olyan vallást, amely mindenkor újraalapítható, amely mindenütt „Szentföldet” pillant meg, és mindig az „idők teljességét” éli, mert a szellem mindig és mindenütt elérheti az igaz, a jó és a szép „örök ideáit”.

Mi dolga tehát egymással vallásfilozófiának és teológiának? Hogyan lehet őket a tudományelméleti vizsgálódás során együtt és egyszerre – egyúttal kettősségüket is megőrizve – egy egységes és közös alpból megragadni és levezetni? Követelményünk, hogy mindkettőt egy és ugyanazon alpból *egyetlen* metafizikai kérdés keretében elsölegesen megalkossuk, eleve értelmetlennek látszik.

Ezt az apóriát csakis vizsgálódásunk egésze oldhatja majd föl. Ha már előre megkísérelnénk a megoldást, akkor ismét csak azt föltételeznénk, hogy már tudván tudjuk, hogy „voltaképpen” mi a vallásfilozófia és mi a teológia. Egyvalamit azonban már most megtehetünk: negatív módon már itt körülhatárolhatjuk a lehetséges megoldás helyét – föltéve, hogy egyáltalán létezik valamilyen megoldás. A vallásfilozófiának, amennyiben érintetlenül kell hagynia a teológia belső önállóságát és történetiségét, elsősorban nem valamiféle természetes vallás konstrukcióját kell megalkotnia; voltaképpen nem szabad vonalakat meghúznia, amelyeket azután a teológiának úgymond pusztán követnie kellene és csupán hiánytalanul kitöltenie. A vallásfilozófiának a maga eszközeivel az emberből kiindulva Isten lehetséges módon bekövetkező kinyilatkoztatására kell rámutatnia, és pedig egy olyan kinyilatkoztatásra, amely – ha egyáltalán – történelmileg jelenik meg. A vallásfilozófiának nem szabad elvileg azzal a szándékkal föllépnie és azzal a lehetőséggel rendelkeznie, hogy egy önmagában nyugvó vallást alapítson, melyet azután a kinyilatkoztatás teológiájának kell utólagosan vagy tartalommal megtöltenie, vagy ismét érvénytelenítenie. A vallásfilozófiának a saját lényegéből következően a vallás alapítását és meghatározását erre a magát a történelemben esetleg kinyilatkoztató Istenre kell bíznia, vagy legalábbis azzal a főntartással kell megfogalmaznia összes tételét, hogy ilyesmi lehetséges. Ez viszont a következőt jelenti: a metafizikának, amely önmagában már vallásfilozófia, olyannak kell len-

nie, hogy Istent szabad Ismeretlenként ismerje föl. az embert pedig a maga transzcendentális szubjektivitásából következően történelmi lényként ragadja meg, s történelmiségében a saját történelmére utalja, arra utasítván, hogy ott várakozzék figyelmesen e szabad ismeretlen Isten esetleg bekövetkező kinyilatkoztató igéjére.¹² Midőn a metafizika úgy ragadja meg Istent, mint szabad Ismerlent, akit nem lehet az emberi metafizika által, alulról kiindulva máris egyértelműen meghatározni, akkor arról sem hoz illetéktelenül előzetes döntést, hogy miként akar e szabad személyes Ismeretlen cselekedni, például az emberrel, miként és ki-ként akar, mondjuk, kinyilatkoztatást adni önmagáról, s ezt mi módon teheti, miként akarja megalapítani és milyennek akarja meghatározni önmaga és az ember viszonyát – vagyis a vallást. Ha ez a metafizika igazi „természetes” metafizikaként létezik és létezhet, akkor önmagától elismeri egy lehetséges teológia illetékességének elsőbbségét¹³, s oly módon előzi meg, hogy megfelelő helyet készít számára.¹⁴ Amennyiben ez a metafizika az ember lényegét egy alapvetően történelmi létező lényeként határozza meg, amely-

12 Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy az ember mint olyan létező önértelmezése, amely képes figyelmesen várakozni egy esetlegesen elhangzó kinyilatkoztatásra, minden tekintetben megelőzi e kinyilatkoztatás *lényeges* meghallását. Egy olyan képességet ugyanis, amely lényegéből fakadóan a történelemre van utalva, teljes mértékben csak az aktuális történelmi esemény fölszólítása alapozhat meg; máskülönben maga a történelmi mozzanat egyáltalán nem tartozna hozzá e képesség föllépítéséhez, s magának az embernek a lényegét, amennyiben az képességeiben valósítja meg önmagát, egyáltalán nem venné igénybe reálisan és elutasíthatatlanul, hanem csupán utólagosan járulna egy, a maga lehetőségében már adekvát módon megalapozott szubjektivitáshoz. Amennyiben viszont a történelmi potencia reális megvalósulásában – vagyis itt: az elhangzott kinyilatkoztatás tényleges meghallásában – annak tiszta lehetőségével – vagyis itt: a figyelmes várakozás képességével mint olyannal – szembeni differencia állandóan nyitott, sőt csak most válik láthatóvá teljes élességgel, annyiban a főnti gondolatmenet kérdései iránya föltétlenül legitim.

13 Vö. J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung*, 3. sk. o. – Itt a „természetes” metafizikának ezt a lehetséges kinyilatkoztatás-teológiára irányuló nyitottságát e metafizika transzcendentális egzisztenciáértelmezésének maradandó történelmi nyitottságából fejtí ki a szerző.

14 Ez a „helykészítés” természetesen nem a filozófia eltörlését jelenti, hiszen végső soron a teológia előzetesen tételezi a filozófiát, mint *saját*, s ezért számára állandóan jelenlévő lehetőségi föltételét, és ebben az előzetes tételzésben növekedve a maga valódi lényegében szabadabbá teszi. Vö. J. B. Metz, i. m. 8. sk. o.

nek Isten esetleg bekövetkező kinyilatkoztatására kell figyelmesen várakoznia, annyiban a vallásfilozófia a teológia „alulról kiinduló” egyedül lehetséges megalapozásává válik. Akkor a vallásfilozófia és a teológia a tudományelméleti kutatás során – korábbi követelményünknek megfelelően – valóban az egyetlen közös alapból kiindulva metafizikailag megalapozható, s így ezek kölcsönös kapcsolatukban is meghatározhatók.

Most már pontosabban megfogalmazhatjuk, hogy mit is kérdeznünk voltaképpen, amikor a vallásfilozófia és a teológia viszonyát boncolgatjuk. Nos, egy és ugyanazon dologra kérdeznünk, egy és ugyanazt a metafizikai kérdést tesszük föl, nevezetesen azt, hogy vajon metafizikailag teljes joggal határozhatjuk-e meg az embert a következőképpen: az ember az a lény, akinek a maga történelmében keresnie-kutatnia kell Isten lehetséges kinyilatkoztatását, azét az Istenét, aki metafizikájában a lényegileg Ismeretlenként jelenik meg az embernek. Ha igennel válaszolhatunk e kérdésre, akkor birtokába jutottunk a vallásfilozófia helyes fogalmának, akkor adva van a teológiának magát a teológiát megelőző egyedül lehetséges megalapozása, s akkor úgy áll előttünk a vallásfilozófia és a teológia viszonya, hogy mindkettőt megragadtuk különbözőségükben és sajátosságukban, valamint közös alapjukban.

Ily módon e két tudomány viszonyára vonatkozó kérdésünk alapján egy metafizikai antropológia kérdése, melynek kettős módon kell megragadnia az ember lényegét: 1. Az ember *szellem*, aki lényegileg az ismeretlen Isten előtt áll, a szabad Isten előtt, akinek „értelme” nem határozható meg a világ és az ember értelme felől, úgyhogy a vele szembeni pozitív és végérvényesen egyértelmű viszony sem alapítható meg letről kiindulva, hanem csak maga Isten által. Ennélfogva az embernek mindig számolnia kell ennek az Istennek a lehetséges kinyilatkoztatásával, mikor is e kinyilatkoztatás az embert egészen önmagához juttatja, mivel Istennel szemben szabad és levezethetetlen, így vagy úgy kialakított transzcendenciaviszonya egyben konkrét lényegét is megalkotja. 2. Az ember éppen ezáltal *történelmi* lény, mégpedig éppen mint szellem, úgyhogy nem pusztán biológiai létezésében, hanem szellemi egzisztenciájának megvalósításában is arra van kötelezve, hogy történelméhez forduljon. Ebből következik, hogy eleve, már eredendő lényegéből fakadóan a kinyilatkoztatás történelmi ese-