

**PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KAR**

**A FELFOGHATATLAN TITOK A TÖRTÉNELEMBEN**

---

**KARL RAHNER SZENTHÁROMSÁGTANA A MAI TEOLÓGIAI  
GONDOLKODÁS ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN**

Doktori értekezés

Görföl Tibor

Konzulens: Dr. Dr. Puskás Attila

**2012**

**TARTALOM**

**I. Bevezetés**

|   |    |
|---|----|
| 1. Szentháromságtani reneszánsz az ezredforduló teológiájában                     | 3  |
| 2. A monoteizmussal szemben megfogalmazott vádak és a szentháromságtan            | 18 |
| 3. Szentháromságtani szempontok a vallások teológiájában                          | 33 |
| 3.1. John Hick  | 34 |
| 3.2. S. Mark Heim   | 37 |
| 3.3. Jacques Dupuis   | 39 |
| 3.4. Raimon Panikkar  | 42 |
| 4. A szubjektum- és a személyfogalom problematikájának szentháromságtani vetülete | 46 |

**II. Karl Rahner gondolkodói alakja**

|   |    |
|---|----|
| 1. A konkrét körülmények jelentősége a rahneri gondolkodásban | 59 |
| 2. Karl Rahner gondolkodásának szentignáci dinamikája         | 63 |
| 3. A filozófia jelentősége                                    | 69 |

**III. Karl Rahner szentháromságtanának fontosabb dokumentumai**

|  |     |
|--|-----|
| 1. Az iskolás teológia gondolati nehézségei  | 75  |
| 2. <i>Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade</i> (Sch I)        | 79  |
| 3. <i>Probleme der Christologie von heute</i> (Sch I)                                | 81  |
| 4. <i>Zur Theologie der Menschwerdung</i> (Sch IV)                                   | 85  |
| 5. <i>Theos im Neuen Testament</i> (Sch I)   | 86  |
| 6. <i>Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”</i> (Sch IV)               | 88  |
| 7. <i>A Szentháromság. Az üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja</i> (MySal)     | 95  |
| 8. <i>Trinität</i> szócikk (SM IV)   | 101 |
| 9. <i>Trinitätstheologie</i> szócikk (SM IV)   | 104 |
| 10. <i>Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit</i> (Sch XII)                             | 107 |
| 11. <i>Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam</i> (Sch XIII) | 109 |

#### **IV. Karl Rahner szentháromságtanának teológiai értelmezései**

|  |     |
|--|-----|
| 1. A fogalmiságot érő bírálatok és az eretnység vádja  | 112 |
| 2. A katolikus értelmezések                            | 123 |
| 2.1. Yves Congar                                       | 123 |
| 2.2. Walter Kasper                                     | 126 |
| 2.3. Hans Urs von Balthasar                            | 131 |
| 2.4. Bernd Jochen Hilberath                            | 140 |
| 2.5. Piet Schoonenberg                                 | 146 |
| 2.6. Ralf Miggelbrink                                  | 152 |
| 3. A recepció az eszkatologikus istentan képviselőinél |     |
| 3.1. Jürgen Moltmann                                   | 155 |
| 3.2. Wolfhart Pannenberg                               | 164 |
| 3.3. Eberhard Jüngel                                   | 174 |

#### **V. A teológiatörténeti alapon kifejtett bírálatok**

|  |     |
|--|-----|
| 1. A görög és a latin szentháromságtan szembeállításának kérdése       | 181 |
| 2. Az ágostoni szentháromságtan védelmében <i>versus</i> Rahner        | 188 |
| 2.1. Edmund Hill   | 189 |
| 2.2. Johannes Arnold   | 191 |
| 2.3. Basil Studer  | 194 |
| 2.4. Drayton C. Benner   | 197 |
| 3. Szent Tamás szentháromságtanának értelmezése <i>versus</i> Rahner   | 199 |
| <b>VI. Összegzés – a rahneri szentháromságtan esélyei</b>              |     |
| <b>a teológiai gondolkodásban</b>                                      |     |
| 1. Rahner szentháromságtanának alapvető szisztematikus eredményei      | 210 |
| 2. A rahneri szentháromságtan esélyei az ezredforduló utáni helyzetben | 215 |
| <b>Bibliográfia</b>  | 221 |

## I. Bevezetés

### 1. Szentháromságtani reneszánsz az ezredforduló teológiájában

„A 20. század utolsó évtizedeiben jelentős és komoly következményekkel járó, de legalábbis érdekes változás mutatkozik a keresztény teológián belül a szentháromságtan megítélésével kapcsolatban. Néhány évvel ezelőtt még szokás volt (nem is ok nélkül) felpanaszolni, hogy a keresztény teológia megfeledkezett a Szentháromságról, most viszont a szisztematikus teológiai reflexió középpontjába került a szentháromságtan.”<sup>1</sup> Christoph Schwöbel általános jellegű megállapításának igazolásához az elmúlt három évtized rendkívül összetett és széttartó teológiai gondolkodásának szinte bármely területe kellő alappal szolgál – és ezzel kapcsolatban mindenekelőtt nem az a lényeges, hogy míg a szentháromságtan váratlan jelentőségnyerését magával hozó német idealizmus<sup>2</sup> kudarca vagy legalábbis leáldozása után a Szentháromságra irányuló reflexió megmaradt a teológia „egyik legjobban őrzött titkának”,<sup>3</sup> a közelmúltban soha nem látott mértékben születtek átfogó, termékeny ígéreteket hordozó és számos történeti mozzanatot új megvilágításba helyező művek a szentháromságtan területén, sőt a szentháromságtan területén figyelhetők meg a „leginnovatívabb tendenciák”,<sup>4</sup> hanem az, hogy egyre nyilvánvalóbbá válik: a szentháromságtan az egész keresztény gondolkodás belső elvének, struktúraadó princípiumának és a teológia valamennyi területén lényegi következményekkel járó dimenziójának tekintendő.<sup>5</sup> Természetesen meglepőnek is tartható, hogy újdonságszámba megy a szentháromságtannak efféle jelentőséget tulajdonító szemléletmód kialakulása,

1 SCHWÖBEL, CH., *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik*, in HÄRLE, W. – PREUL, R. (szerk.), *Trinität*, Elwert, Marburg, 1998 (*Marburger Jahrbuch Theologie* 10), 129–154., 129.

2 Hegel szentháromságtanáról később még szót kell majd ejtenünk; a kérdésről lásd újabban TRAWNY, P.: *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002; KRÜGER, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

3 PETERS, T.: *God as Trinity. Relationality and temporality in the divine life*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993, 7.

4 SCHWÖBEL, CH., *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik* i. m. 130.

5 „A szentháromságtan iránt tanúsított újabb keletű érdeklődés nyomán [...] az egész teológiára kiható jelentőséget tulajdonítanak a szentháromságtannak, s többé nem korlátozzák a dogmatika egyik elvont locusára a státuszát”: SCHWÖBEL, CH., art. *Trinität IV*, in *Theologische Realenzyklopädie* 34 (2002), 110–121., 116.

elvégre a Szentháromság mégiscsak a kereszténység egészen lényegi mozzanata, amely a keresztény kinyilatkoztatás belső alapja és célja. A gondolkodás történetében azonban nem ismeretlen az a jelenség, hogy hosszú időre háttérbe szorul, ami a legfontosabb.

Ráadásul a szentháromságtan esetében azzal is szembesülnünk kell, hogy a felvilágosodástól fogva gyakran kifejezetten haszontalannak, lényegtelennek és alárendelt jelentőségnek nyilvánították mind a Szentháromság létezésének tényét, mind a Szentháromságra irányuló reflexiót. Alig volt szentháromságtannal foglalkozó megnyilatkozás az elmúlt években, amely ne idézné Kant idevágó véleményét<sup>6</sup> vagy ne hozná szóba Schleiermacher eljárását, aki a keresztény hitről szóló művének a legvégén helyezi el a szentháromságtant, amelyet ugyan a „keresztény tanítás záróköveként” fog fel, de nem abban az értelemben, hogy a kereszténység lényegét vagy tetőpontját jelentené, hanem azért, mert egyszerűen abból következik, amit a kereszténység a megváltásról mond: a szentháromságtan pusztán arra vonatkozik, hogy az isteni lényeg egyesül az emberi természettel, Krisztusban és a keresztény közösségben egyaránt, s ezen az egyesülésen belül az isteni lényeg azonos „az önmagában vett isteni lényeggel”;<sup>7</sup> szó sincs tehát arról, hogy a három személy között tényleges és örök különbség lenne Istenben, ahogyan Krisztusban sem szubsztanciális módon van jelen Isten, hanem csupán Istenre vonatkozó tudata tekinthető egyedinek és állandónak.<sup>8</sup>

Hasonlóképpen katolikus részről is rendszeresen elhangzik az a panasz, miszerint legkésőbb a 13. századtól kezdődően az iskolás teológiában elvesztette struktúraadó szerepét

6 „A szentháromság-tanból, ha szó szerint vesszük, *gyakorlati tekintetben mi sem levonható*, még ha mindjárt érteni vélnénk is, és csak még kevesebb adódik, ha ráeszmélünk, hogy meghaladja azt, amiről magunknak egyáltalában fogalmat alkothatunk. Hogy az istenségben három személyt kell tisztelnünk, azt bárki tanítvány éppoly könnyedséggel hiheti pusztá szóra, mint hogy tűzet, mert a több személyben (hiposztázisban) rejltő egy Istenről nem alkothat fogalmat magának” (KANT, I., A fakultások vitája három szakaszban, ford. Mesterházi Miklós, in KANT, I.: *Történefilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 372.) Kant *A vallás a pusztá ész határain belül* (1793) lapjain is azt hangsúlyozza, hogy a Szentháromságnak kizárólag erkölcsi szempontból lehet jelentősége, hiszen „nem annyira azt kell tudnunk, hogy mi Isten önmagában (természete szerint), hanem inkább azt, hogy mi a mi szánunkra mi morális lények számára”, s ezért – ha nem is kifejezetten, de a nekik tulajdonított funkció szempontjából – a törvényhozói, a végrehajtói és a bírói hatalommal hozza összefüggésbe a Szentháromság személyeit (vö. KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest, 1980, 276.).

7 SCHLEIERMACHER, F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. kötet, Berlin, 1960<sup>2</sup>, 170. §, 1.

8 Schleiermacher kiindulási pontja, a vallásos embernek – az Istentől való függéstől elválaszthatatlan – öntudata a berlini teológus szerint eleve nem is teszi lehetővé olyan képzet kialakítását, amely szerint belső különültség létezik a legfőbb lényben, vö. SCHLEIERMACHER, F.: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. Gál Zoltán, Osiris, Budapest, 2000. Az isteni személyek közösségére és egységére irányuló reflexiónak Schleiermacher szerint semmi jelentősége a keresztény hit szempontjából, mivel „Krisztusba vetett hitünk és Krisztussal létrejvő életközösségünk mit sem változna”, ha nem tudnánk a Szentháromság létéről vagy éppen „másként állna a helyzet ezzel a transzcendens ténnyel kapcsolatban” (uő: *Der christliche Glaube* i. m. 170. §, 3.).

a szentháromságtan, s „az *egyházi* igehirdetésnek és a teológiának szemlátomást nem sikerült megvilágítania, micsoda átfogó, mindent átalakító jelentősége van a Szentháromságba vetett hitnek az emberi élet és a világhoz fűződő viszony szempontjából”, jóllehet „minden keresztény ember a szentháromságos Isten nevére részesült a keresztségben, számtalan liturgikus szövegben vallja meg ezt a hitet és a gyakran elvégzett kereszttvetéssel a hívő katolikusok szó szerint bevésik a testükbe a szentháromsági hitvallást”.<sup>9</sup> Függetlenül attól, hogy katolikus szerzők szerint egyszerűen csak „hallgatásba burkolja” a „gyakorlati igehirdetés” a szentháromságtant<sup>10</sup> vagy meg is nevezhető az oka a szentháromságtan marginalitásának (példának okáért az, hogy a nyugati kereszténységben a szentháromságtan „elszakadt saját közegétől, a liturgiától és a dicsőítés nyelvétől”<sup>11</sup>), az ezredforduló környékén általános egyetértés alakult ki azzal kapcsolatban, hogy éppen a szentháromságtani mozzanatok nélküli, „általános” monoteizmus sodorta válságba a kereszténységet: más szóval a kereszténység identitásválságának pontosan az lett az oka, hogy a Szentháromságba vetett hit jelentőségének megvilágítására képtelenül állította és juttatta érvényre („általánosan, vallástörténeti színezettel”<sup>12</sup>) Isten egyetlenségét. Egyébiránt a későbbiek során majd megmutatkozik, hogy a legpontosabban talán maga Karl Rahner fogalmazta meg a szentháromságtan jelentőségvesztéséből adódó helyzet képtelenségét.

Annyi azonban már most is elmondható, hogy nevezetes szentháromságtani értekezésében Rahner a szentháromságtan gyakorlati téren megnyilvánuló marginalitásából indul ki, s ennek a helyzetnek az orvoslására tesz kísérletet.<sup>13</sup> Rahner diagnózisát később végeláthatatlan sorban sokan megismételték: kezdve azzal, hogy a hagyományos liturgikus formulák ismételtetésén túlmenően a Szentháromságnak „nincs nyilvánvaló jelentősége a keresztény hívők túlnyomó többségének életében”,<sup>14</sup> azon át, hogy az egész szentháromságtan az élettől idegen elméleti konstrukcióvá vált,<sup>15</sup> egészen addig, hogy „az

9 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2008<sup>5</sup>, 9.

10 KÜNG, H., *Christ sein*, Piper, München–Zürich, 1993<sup>12</sup>, 464. A könyv körül kialakult vitákról lásd BALTHASAR, H. U. V. et al., *Diskussion um Hans Küngs „Christ sein”*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1976 (a kötetben lásd főként SCHNEIDER, TH., *Zur Trinitätslehre*, 93–104.).

11 LACUGNA, C. M. – MCDONNELL, K., Returning from the „far country”. Theses for a contemporary trinitarian theology, in *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), 191–215., 191.

12 SCHEFFCZYK, L., Trinität: das specificum christianum, in uó, *Schwerpunkte des Glaubens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, 156–173., 157.

13 Már csak ezért is meglepő és sajnálatos, hogy kifejezetten Rahner gyakorlati teológiát érintő megfontolásainak szentelt értekezésében August Laumer (*Karl Rahner und die Praktische Theologie*, Echter, Würzburg, 2010) beéri a *Handbuch der Pastoraltheologie* kialakulási körülményeinek bemutatásával (123–275.) és a „teológiai szituációelemzés” rahneri programjának vázolásával (331–358.) – jóllehet a rahneri teológia gyakorlati igénye ennél jóval átfogóbb koncepcióként lenne kezelendő.

14 LACUGNA, C. M., Re-conceiving the Trinity as the mystery of salvation, in *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), 1–23., 1.

15 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 9.

egyház tagjainak nagy részét gyakorlatilag egyáltalán nem foglalkoztatják [...] Szentháromságot érintő kérdések”, sőt már az újabb keletű liturgikus énekekben sem találunk nyomát szentháromságtani meggyőződéseknél.<sup>16</sup> Ugyanakkor például a szentháromságtant a vallásközi párbeszéd szituációjában elfogadhatóvá tenni igyekvő gyakorlati törekvések („vallásközi szentháromságtan” megjelenésére irányuló igények) esetenként olyannyira kontraproduktívak,<sup>17</sup> a szentháromságtant meghatározott antropológiai struktúrákkal közvetlen összefüggésbe hozó gondolat kísérletek pedig gyakran olyannyira ízléstelenek,<sup>18</sup> hogy nem is tűnik mindenestől kifogásolhatónak a gyakorlati gyümölcsöztetés és megfeleltetés kifejezett programjainak nagymértékű hiánya; még akkor sem, ha a szentháromságtani megújulást célul kitűző szerzőknél egészen radikális gyümölcsöztetést sürgető megfogalmazásokkal találkozunk a középponti státuszba emelni kívánt teológiai terület gyakorlati relevanciájával kapcsolatban<sup>19</sup> vagy éppen sokan a mára kivédhetetlenné és tagadhatatlanná vált pluralizmus horizontján próbálják legitimálni a szentháromságtan létjogosultságát.<sup>20</sup> Az viszont már más kérdés, hogy a kereszténység története során a tényleges vallásosság területén jelentkező (hallatlanul összetett képet mutató) konkrét szentháromsági modellek és (szinte áttekinthetetlenül gazdag) konkrét tapasztalati összefüggések beható vizsgálata sajnálatos módon még mindig várat magára, noha teljes joggal hangsúlyozza Hans Urs von Balthasar, hogy a keresztény vallásosság vagy a keresztény misztika valamennyi formája csakis szentháromsági jellegű és természetű lehet,<sup>21</sup>

16 MEYER-BLANCK, M., Die Aktualität trinitarischer Rede von Gott für die Praktische Theologie, in WETH, R. (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2005, 129–142., 131. A helyzetet az sem változtat komolyabb mértékben, hogy a gyakorlati teológia területén is születtek kifejezetten szentháromságtani igénnyel megalkotott átfogó koncepciók, lásd például GRÖZINGER, A., *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, Kaiser, München, 1989.

17 Lásd a Pädagogisch Theologisches Institut der Evangelischen Kirche im Rheinland által az istentiszteletek megkezdésével kapcsolatban javasolt alternatív formulát: „A világot megteremtő és létben tartó Isten nevében; a rajtunk megkönyörülő Isten nevében; a hozzánk egészen közel lévő Isten nevében” (*Informationen zum Religionsunterricht*, Bonn, 1994).

18 Lásd például az emberi erotika és a Szentháromság lehetséges összefüggéseit H. P. HAUSCHILDnál: *Fleisches Theologie. Bemerkungen zum In-Eins von Religion und Erotik*, LIT, Münster, 2004, 66–69.

19 „A Szentháromságról szóló tanítás végső soron gyakorlati jellegű tanítás, amely radikális következményekkel jár a keresztény életre nézve”: LACUGNA, C. M., *God for us. The Trinity and christian life*, Harper San Francisco, New York, 1991, 1.

20 Az „általános egység mellett a sokféleség elnyomásmentes biztosításának” lehetőségére vonatkozó, szentháromságtani vonatkozású reményekről lásd VANHOOZER, K. J. (szerk.), *The Trinity in a pluralistic Age. Theological essays on culture and religion*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 1997 (a kötetben lásd főként BADCOCK, G., *Karl Rahner, the Trinity and religious pluralism*, 143–154.).

21 Vö. BALTHASAR, H. U. V., Christliche und nichtchristliche Meditation, in uő, *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979, 82–98. A személyesség, a közösség és az Istenhez fűződő viszony összefüggése alapján már Klaus Hemmerlénél világosan felismert misztikus programnak, a „szentháromsági misztika” programjának (vö. HEMMERLE, K., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Herder, Freiburg, 1995, 75–94. [„Einheit und Gemeinschaft. Ursprung von Ich und Wir in gegenseitigem Innesein”], különösen 92.) a mai napig nem született átfogó kifejtése, legfeljebb punktuálisan, lásd például Strucken, M., *Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von*



s ezért nem csupán az állítható, hogy „a szentháromságtan mindig összetevője volt [...] a vallásosságnak”,<sup>22</sup> de a keresztény misztika legnagyobb megnyilvánulásai mindig geniun szentháromságtani felismeréseket is hoztak magukkal (bizonyos nézetek szerint pedig egyedül a „trinitárius spiritualitás” alkalmas arra, hogy megszüntesse a kontemplatív és a tevékeny spiritualitás „dualizmusát”<sup>23</sup>).

A vázolt körülmények ismeretében nem tekinthető meglepőnek, hogy a szentháromságtan háttérbe szorulását eredményező történelmi folyamat megtöréséhez és revideálásához kapcsolt teológiai igényekkel nem ritkán egyrészt forradalmi retorika jár együtt, másrészt a keresztény gondolkodás valamennyi tartományára kiható elvárások és remények kapcsolódnak össze. A szubsztancia kategóriájában – a hagyományos arisztotelészi gondolkodással homlokegyenest ellentétesen – a viszony kategóriájának belső helyet biztosítva illetve a „hüposztatiszt a személlyel azonosítva” ontológiai „forradalmat” végrehajtó kappadókiai gondolkodásról értekező Jean Zizioulas revolucionista megfogalmazásai<sup>24</sup> számos helyütt visszaköszönnek. A szintén „a létről alkotott felfogásban bekövetkező forradalmat” emlegető Gisbert Greshake szerint „a Krisztus-eseménnyel úgyszólván mozgásba lendül ez a létről, Istenről és az életről alkotott [görög] felfogás. A keresztény kinyilatkoztatásban ugyanis megmutatkozik: nem valamiféle legfőbb, önmagába záródó szubsztancia Isten, nem az egyetlen, megérinthetetlen, mozdulatlan monász, hanem önmagát közlő élet, viszony, *communio*. Ami Arisztotelésznél a legcsekélyebb mértékben és leggyengébben része a létnek, arról (vagyis a viszonyról) a keresztény hit felfedezi, hogy a lét valamennyi formájának igazi lényege: a lét nem más, mint viszony.”<sup>25</sup>

Az Isten létének relacionális konstituáltságát kidolgozó kappadókiai gondolkodás „fogalmi innovációjából” levezethető „igazi ontológiai forradalom”<sup>26</sup> tudatosítása az elmúlt évtizedekben összetett elvárásrendszer felvázolását vonta maga után. Akik szerint „a modern krisztológia válságát az Istenről alkotott keresztény felfogás szentháromsági logikájának és az emberi létről kialakított keresztény felfogással kapcsolatban adódó következményeinek elhanyagolása eredményezte”, mert „a modern nyugati teológia nagy részében uralkodó

Loyola, *Teresia von Avila und Johannes vom Kreuz*, Disszertáció, Bonn, 2001.

22 DRECOLL, V. H., Einführung, in uő (szerk.), *Trinität*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, 1–10., 4.

23 LACUGNA, C. M., *The Trinitarian Mystery of God*, in SCHÜSSLER FIORENZA, F. – GALVIN, J. P. (szerk.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, 1. kötet, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 149–192., 189.

24 Vö. ZIZIOULAS, J., *Being as communion. Studies in personhood and the church*, Saint Vladimir’s Seminary Press, 1985, 27–48. („From mask to person. The birth of an ontology of personhood”), különösen 36.

25 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 26.

26 SCHWÖBEL, CH., *Christologie und trinitarische Theologie*, in uő, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, 257–291., 276. és 277.

»trinitásfelejtés« sodorja antinómiákba a krisztológiát” (egyebek között a történelem és a végérvényesség, a múlt és a jelen antinómiáiba),<sup>27</sup> azok szerint természetesen csak az „Istenről kialakított szentháromsági felfogás lehet az alapja a Jézusról szóló tanítás kifejtésének”,<sup>28</sup> sőt a szotériológia és a krisztológia elszakadásának felszámolásával párhuzamosan<sup>29</sup> a „krisztológia szentháromsági hermeneutikájának”<sup>30</sup> keretében a természetközpontú szemléletmódtól a személyközpontú szemléletmód felé való elmozdulásra nyílik lehetőség,<sup>31</sup> ami azt jelenti, hogy a krisztológián belül az isteni természet birtoklását középpontba helyező megközelítésmódot az isteni személyek közötti viszony és önmegkülönböztetés jegyében álló megközelítésmódnak kell felváltania<sup>32</sup> (ezeknek az igényeknek a kérdéses legitimitációjáról a későbbiekben természetesen még szót kell majd ejtenünk). A szentháromságtantól szintén teológiai zsákutcák kiiktatását váró Hermann Deuser szerint az új típusú trinitárius gondolkodás képes arra, hogy „mentesítse visszásságaitól egyrészt az elméleti zsákutcákba torkolló istenkérdést és teodiceát, másrészt a történeti zsákutcákba torkolló Jézus-vallásosságot, s valamennyit újfajta élettelséggel [...] töltsen meg”.<sup>33</sup> Akik az Istent „radikálisan immanensnek megtévő”, végső soron Istent „teljes egészében az élet és a történelem közegébe vonó” gondolati konstrukciók veszélyére intenek,<sup>34</sup> magától értetődően a szentháromságtantól várják Isten és a világ viszonyának olyan értelmezését, amely egyaránt különbözik a „panteizmus” és a „merev monoteizmus” ajánlatától<sup>35</sup> (ezek a szempontok is nagy súllyal fognak még jelentkezni a későbbiek során), mi több, „kizárólag a szentháromságtan teszi lehetővé, hogy az ember megtisztított és méltó képzetet alkosson Istenről”.<sup>36</sup>

---

27 Uo. 264.

28 Uo. 265.

29 Uo. 282.

30 Uo. 283.

31 Uo. 284. sk.

32 „Ha Jézus Krisztus istenségének kérdését az Atyának a Lélek által a Fiúval fennálló viszonyában és a Fiúnak a Lélek által az Atyával fennálló viszonyában helyezzük el, azzal radikális változás következik be Krisztus istenségének értelmezésében. Krisztus nem azért Isten, mert isteni természetet birtokol, hanem azért, mert az Atya úgy viszonyul hozzá, mint Fiúhoz, azaz mint Atya megkülönbözteti magát a Fiútól, s ily módon a Lélek által személyes közösségben van a Fiúval. Másrészt Krisztus azért Isten, mert a Lélek által viszonyban van az Atyával, azaz megkülönbözteti magát az Atyától, s ily módon személyes közösségben van az Atyával és a Fiúval. Ezért Krisztus istenségének kérdését szigorúan a megtestesült Fiú istenségének kérdéseként kell értelmezünk.” Ez a „paradigmaváltás” aztán a szentháromságtanra is visszahat: a *processiók* és a *missiók* szigorú megkülönböztetésének feladásával a szentháromsági relációk nem kizárólag pusztán eredetviszonyként értelmezhetők, hanem „reciprok, de nem szimmetrikus relációként”: SCHWÖBEL, CH., *Christologie und trinitarische Theologie* i. m. 285.

33 DEUSER, H., *Trinität und Relation*, in HÄRLE, W. – PREUL, R. (szerk.), *Trinität* i. m. 95–128., 98.

34 SCHEFFCZYK, L., *Trinität: das specificum christianum* i. m. 160.

35 Uo. 161.

36 Uo. 166.

Másoknál a szentháromságtant radikálisan személyközpontúan átalakító gondolkodással szemben az istentan, a krisztológia és az *in via* kibontakozó vallási élet eleven összekapcsolásának igénye ugyanúgy megfogalmazható (pneumatológiai alapú szentháromságtan azért szükséges, „hogyan Isten ne merevedjen csak nemzésre képes pátriárkává, a feltámasztott Megfeszített pedig ne torzuljon csupán tiszteletreméltó múltbeli alakká, s ily módon az üdvösség jelenléte és kibontakozása a menny és a föld között meglévő eleven kapcsolatnak mutatkozhasson”<sup>37</sup>), mint a „véges, törött, gyarló” evilági cselekvésformák szempontjából „útmutatást” nyújtó „kommunikatív istentan”<sup>38</sup> vagy a természettudományok szempontjából is párbeszédképes trinitárius teremtélmélet kidolgozása.<sup>39</sup> Külön (és a későbbiek során sem megkerülhető) gondolati világot jelent a vallásközi párbeszéd tartománya, amelyen belül egyesek pontosan a szentháromságtantól várják a kereszténység és a világvallások viszonyának meghatározása során sokáig egyoldalúan a kinyilatkoztatás kérdésére összpontosító tájékozódás kitégítését.<sup>40</sup>

A paradigmaváltási és megújulási lelkesültség ezen túlmenően egészen átfogó igényű újraértelmezési törekvések formájában is jelentkezik. „Mindenre, maradéktalanul mindenre” kiterjedő elvárásokat az elmúlt években legátfogóbban talán Gisbert Greshake fogalmazott meg a szentháromságtannal szemben. Nagyszabású – a későbbiek során még taglalandó – szentháromságtani áttekintésének<sup>41</sup> eredményeit összefoglaló kis könyvében Greshake abból kiindulva, hogy egyrészt a „szentháromságos Istenbe vetett hit átalakítja a valóságról kialakított egész felfogásunkat”,<sup>42</sup> másrészt „az Istenről és az emberről rajzolt kép a lehető legszorosabb összhangban van egymással”,<sup>43</sup> az antropológiában, a teremtéstanban, az eszkatológiában, a megtestesülésről szóló tanításban, a megváltásban, az ekkleziológiában, a pneumatológiában, majd a vallásközi párbeszédben és a modern ateizmussal folytatott vitában jelöli meg azokat a területeket, ahol különösen nyilvánvaló következményei vannak az egy Istent három személy közösségeként felfogó szemléletmódnak. Greshake egész koncepciójának nem egy neuralgikus pontja van, amelyre

37 GANOCZY, A., Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert. Eine Skizze, in uő, *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine „responsorische” Dogmatik*, Echter, Würzburg, 1994, 90–98., 97.

38 GÁNÓCZY, S., A Szentháromság commúniója, in uő, *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 13–17.

39 GANOCZY, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Würzburg, 2001; vö. uő, A Szentháromság teremtő szinergiája, in uő, *Határon innen, határon túl* i. m. 18–34.

40 Vö. D’COSTA, G., *The meeting of religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll, 2000, 127–132. („The Trinity and openness to other religions”).

41 GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg, 2007<sup>4</sup>.

42 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 31.

43 Uo. 38.

a későbbiek során érdemes lesz majd rámutatni, a mű átfogó igényét, szellemi rangját és kiterjedt recepcióját tekintve azonban egészen röviden mindenképpen illik néhány szót szentelni a Greshake szerint megállapítható hangsúlyeltolódásoknak.

Először is, állítja a Bécsben, majd Freiburgban oktató dogmatikus, antropológiai szempontból az ember helyettesíthetetlen és egyszeri személyességének ószövetségi felismerését radikalizálva szentháromsági kinyilatkoztatásával az Újszövetség végérvényesen felszámolja azt az elképzelést, mely szerint az emberi létezés a „szubsztanciális magábanvalóság” konstituálná, s ehelyett feltárja, hogy a személyességnek a kölcsönös és szabad elismerés, az egymással és egymásért megvalósított létezés a lényege: „a másik tehát lényegileg hozzátartozik az ember saját személyességéhez” – ami a legkevésbé sem lenne nyilvánvaló a Szentháromság belső világának ismerete nélkül (ahogy a hármasegy Istenbe vetett hit történeti visszaszorulásával együtt az ember is – „pusztító következményeket” eredményező folyamat során – énközpontú szubjektummá alakult, aki elkerülhetetlenül „hatalmi és versengési küzdelmekbe” bonyolódik; háborús versengését pedig csak a szentháromsági istenkép következményeinek belátása cserélheti „új életgyakorlatra”).<sup>44</sup> A teremtés területén a teremtés szükségszerűségének hiányát nyilvánvalóvá tevő felismerések adódnak az újszövetségi kinyilatkoztatásból: a kereszténység megjelenésétől fogva sem az isteni lényeg szükségszerű kiáradása nem lehet magyarázóelve a teremtésnek, sem az önnön szeretetképességének biztosítása érdekében saját magától különböző másikat létrehozó magányos monopersonának nem tekinthető a Teremtő. Mindkét (újplatonikus illetve idealista) elképzelés egyaránt végzetesen sérti Isten és az ember méltóságát. Csak az Isten szentháromsági létstruktúrája és a teremtés között lényegi összefüggést látó gondolkodásmód tudja igazolni, hogy „az egész teremtés [...] szabadon szeretetből és szeretetre jött létre”, és csak ennek a gondolkodásmódnak a tükrében látható be, hogy a teremtésnek nem Isten mellett vagy Istennel szemben van a „helye”, hanem „magában Istenben, szemléletesen kifejezve: a három isteni személy által alkotott »térben«”.<sup>45</sup> A mondottakból szervesen következik az ember és a teremtett világ rendeltetésének trinitárius meghatározottsága: „az ember hivatása, hogy az legyen, ami Isten már eleve: *communio*, közösség, megosztott élet, annak érdekében, hogy egyszer mindörökre részese legyen a szentháromságos Isten tökéletes *communio*jának”. Az pedig már könnyen belátható, hogy Greshake szemében mindezzel belső összefüggésben van az

---

44 Uo. 38–48.

45 Uo. 48–53.

egész teremtés „trinitalizálódásának” igénye és feladata.<sup>46</sup> A megtestesülésről szóló tanítás síkján nemcsak az instrukcióelméleti értelmezésnek (az megtestesülést pusztán meghatározott tanítások átadásához kapcsoló felfogásnak) mond búcsút a következetesen trinitárius látásmód, de a megtestesülés célját kizárólag a megváltásban megjelölő teológiának is – „sokkal lényegesebb dologról van szó: Isten és az ember tovább már nem fokozható, megszüntethetetlen kommunikációjáról”. Ha pedig így van, akkor a megtestesülés nem jelentheti azt, hogy a Fiú „részben” emberként éli isteni életét, „részben” továbbra is megmarad örök életén belül, hanem az emberré lévő Fiú teljes mértékben „emberi történetbe »transzponálja« isteni életét, s „ahogyan a Szentháromságon belül az Atyával és a Lélekkel fennálló kölcsönös viszony keretében nyerte el isteni életét, amelyet visszaadott nekik, úgy most *emberként* kapja életét az Atyától és a Lélektől, amelyet *teremtényi engedelmességgel* ad vissza nekik. Ezért Isten Fiának szempontjából saját örök személyességének »modalitását« jelenti a megtestesülés.”<sup>47</sup> Szótériológiai összefüggésben Greshake szerint a keresztben felülmúlhatatlan radikalitással mutatkozik meg mind az Istent és a teremtést elválasztó „szakadék”, mind a megtestesülésben eleve lényegi szerepet játszó kenózis, s Isten egyenesen „szenedő Isten” lesz. A szentháromságtani reneszánsz és az isteni szenvedés kérdése közti összefüggések a későbbiek során majd még előtérbe kerülnek, a trinitárius passiológia körvonalazására irányuló kísérletek<sup>48</sup> formájában éppúgy, mint az „extratrinitárius szenvedés” és az „intratrinitárius szenvedés” összhangjáról értekező – a gnoszticizmus gyanúját magukra vonó – elképzelések<sup>49</sup> kapcsán vagy éppen a szenvedés és Isten témáját radikálisan szétválasztandónak tartó rahneri meggyőződésekkel kapcsolatban. A megváltás eseménye, olvasható a tömör fejtegetésekben, érthetetlen, ha nem számolunk a („communio minden formájának eredetként, alapjaként és céljaként” felfogott) Atyával, az emberek „helyettesítő képviselőjeként” „értünk az Atyának engesztelő igent kimondó” és az embereket „Istennel elválaszthatatlan egységbe” fogó Jézus Krisztussal, valamint a „helyettesítő képviselő helyére lépő” egzisztenciális gesztus lehetőségét biztosító Lélekkel.<sup>50</sup> Az egyik legtöbb polémiaiával övezett kérdéskörrel, az ekkleziológia és a szentháromságtan kapcsolatáról szólva Greshake meglepő módon minden nehézség nélkül szól arról, hogy a

---

46 Uo. 53–60.

47 Uo. 61–67. Vö. SCHWÖBEL, CH., *Christologie und trinitarische Theologie* i. m. 286.: „A trinitárius krisztológiának [...] az a feladata, hogy kimutassa: az isteni fiúság megvalósítható egy emberi élet történelmi valóságában, anélkül, hogy az az isteni fiúság pusztá illusztrációja vagy ideiglenes megjelenésformája lenne.”

48 MOLTSMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München, 1980, 40. („das extratrinitarische Leiden und das innertrinitarische Leiden entsprechen sich”).

49 KRENSKI, TH., *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1990.

50 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 67–80.

Szentháromság közvetlen modellje az egyháznak;<sup>51</sup> az e téren jelentkező kritikus fenntartásoknak azonban a későbbiek során még teret kell kapniuk, mivel a mai szentháromságtani vitáknak különösen érzékeny pontjáról van szó, főként azóta, hogy a *Dominus Iesust* érintő kifogásokra adott egyik válaszában Joseph Ratzinger – bár sokféleképpen értelmezhető, mégis határozott – bírálattal illetett bizonyos vonatkozó ekklézológiai tendenciákat<sup>52</sup> és különösen a Rahner-iskola képviselőinek részéről rendszeresen elhangzik az a vád, mely szerint „az egyház közösségét Isten hármasegy közösségének földi képmásaként” megközelítő szemlélet merőben „tarthatatlan konstrukció”.<sup>53</sup> Az elmúlt évtizedekben komoly problémának bizonyult, hogy „Isten lényegi *socialitasa*” valóban „az emberi közösség megformálásának és kialakításának mintaképeül” szolgálhat-e.<sup>54</sup>

Elvárások és igények másképpen is jelentkeznek a szentháromsági teológia „reneszánszának” konstatálása nyomán. Az elsőként az egy Istenről (*De Deo uno*), majd csak ezután Isten trinitárius létéről (*De Deo trino*) értekező – csak „meghökkenítőnek”<sup>55</sup> tekinthető – hagyományos dogmatikai eljárás felszámolásának programját nem riktán kíséri az az igény, hogy (a három személy között meglévő eredendő viszonynál fogva) Isten belső „történelmiségéről” beszéljünk,<sup>56</sup> annak tudatában, hogy „a Szentháromságon belüli isteni történelmiség teszi lehetővé Istennek a világgal létrejövő történetét, a Szentháromságon belüli isteni viszonyulás Istennek a világhoz fűződő viszonyát”.<sup>57</sup> Különösen lényeges

51 Uo. 80–86.

52 „Mindenekelőtt azonban egészen határozottan ellene vagyok annak az egyre terjedő divatnak, hogy a Szentháromság titkán közvetlenül az egyházra transzponáljuk. Nem lehet szó ilyesmiről. Ez az út triteizmusba torkoll”: „Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.” Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren. Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2000. szeptember 22., 51–52. Az ekklézológia és a szentháromságtan kapcsolatának terén uralkodó zavaros helyzet érzékeltetéséhez elegendő csupán Johannes Brantschen OP egyik tanulmányára utalnunk, amely szerint naivitás lenne azt gondolni, hogy az Istenről alkotott felfogás alapján kialakítható lenne a társadalmi és egyházi élet struktúrája, mivel az istenkép mindig csak az egyik eleme az élet megformálásának – ugyanakkor néhány oldallal később „trinitárius plébánia” igényével kell szembesülnünk (vö. Welche Relevanz hat das trinitarische Gottesbild für unser Zusammenleben in Kirche und Gesellschaft, in WIRTZ, H.-G. [szerk.], *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung*, Grünewald, Mainz, 2008, 103–121., 108. és 114.).

53 VORGRIMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Aschendorff Verlag, Münster, 2005<sup>3</sup>, 122.

54 LINK-WIECZOREK, U., Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der heutigen Theologie, in WETH, R. (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens* i. m. 11–30., 22.

55 STRIET, M., Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 202–207., 205. („Az istentanonok előtt rendkívül sokáig rejtve maradt az a felismerés, hogy a Jézus történetében gyökerező hit eredményezte a szentháromsági teológia megszületését. Meghökkenítő, milyen sokáig képezhette a *De Deo trino* című traktátus a *De Deo uno* című traktátus alig érthető kiegészítését.”).

56 TIETZ, CHR., Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre. In DRECOLL, V. H. (szerk.), *Trinität* i. m. 163–194., 183.

57 Uo.

kérdéssel állunk szemben, hiszen a Rahner szentháromságtanát éles bírálattal illető Hans Urs von Balthasarnál szintén Isten belső élete és a világban kifejtett cselekvése közötti összefüggésekre rámutató elgondolásokkal találkozunk majd,<sup>58</sup> s a rahneri szentháromságtan középponti tételének módosítását fontosnak tartó Eberhard Jüngelnél szintén meghatározó jelentőségű Isten történelmiségének problematikája,<sup>59</sup> nem is szólva azokról az elmúlt évekhez kötődő szentháromságtani vitákról, amelyekben kifejezetten felszínre került Isten sajátos „időiségének” kérdése.<sup>60</sup> Az isteni tulajdonságokról (különösen az isteni mindenhatóságról) szóló hagyományos elgondolások ebből következően szükségesnek bizonyuló revíziója pedig éppúgy szerves része lesz a radikálisan trinitárius horizontú teológia kidolgozására kísérletet tévő Wolfhart Pannenberg rendszeres teológiájának, mint Christoph Schwöbel erőfeszítéseinek, aki abból a tételből, mely szerint „Isten szentháromsági cselekvésében Isten szentháromsági léte nyilvánul meg”, azt a következtetést vonja le, hogy „Istennek a teremtéshez fűződő viszonyán belül megnyilvánuló »üdv történeti« tulajdonságai csak az Atya, a Fiú és a Lélek viszonyán belül meglévő »immanens« tulajdonságaiként értelmezhetők”.<sup>61</sup> De hogy ennek alapján valóban oly mértékben átalakul-e a teológia istenfogalma, hogy többé sem Isten *immutabilitas*áról, sem Isten *impassibilitas*áról nem beszélhetünk,<sup>62</sup> az talán körültekintőbb reflexiót érdemel annál, mint amivel a paradigmaváltási lázban égő teológiai gondolkodás időnként szolgálni képes.<sup>63</sup>

A szentháromságtani reneszánsznak azonban ezen túlmenően a legkülönbözőbb területeken megvannak a megújulási programokkal fellépő vetületei: általában a keresztény nevelés problémakörével kapcsolatban<sup>64</sup> éppúgy, mint szűkebben a valláspedagógia

58 Főként a *Theodramatik* harmadik kötetében (*Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, különösen 295–439.).

59 Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986<sup>5</sup>.

60 Vö. STRIET, M., Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung, in WALTER, P. (szerk.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg, 2005, 132–153. („Annak érdekében, hogy szabad és ezzel együtt kontingens történelmiségre képes Istenként tudjunk hinni Istenben, a jövő talán legnehezebb dogmatikai feladatát az jelenti, hogy felül kell vizsgálnunk Istennek az időhöz fűződő viszonyát. Elvégre nem időbeli-e minden, ami valóságos, s ahhoz, hogy Isten részéről el tudjuk gondolni kontingens teremtésbeli cselekvés lehetőségét és el tudjunk gondolni az isteni szabadságban gyökerező hűséget, nem kell-e időben létezőként felfognunk Istent?” uo. 151.).

61 SCHWÖBEL, CHR., *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens* i. m. 145. skk.

62 Vö. MOLTMANN, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Kaiser, München, 1972, 234.

63 Az isteni mindenhatóság más típusú – szabadságelméleti alapú – újraértelmezéséről lásd PRÖPPER, TH., *Allmacht Gottes*, in uó, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg, 2001, 288–293.

64 Hull, J. M., *The Holy Trinity and Christian education in a pluralist world*, National Society/Church House Publishing, London, 1995.

szférájában<sup>65</sup> vagy a liturgikus teológia horizontján.<sup>66</sup> Fokozott igény mutatkozik a szentháromságtan bibliai gyökereinek és alapjainak megvilágítására,<sup>67</sup> s gyakoriak a szentháromságtan etikai következményeit kidomborító megfontolások.<sup>68</sup> De még az sem ritka, hogy „a szentháromságba vetett hit és a társadalmi-politikai struktúrák közötti megfelelést célzó kísérletek” is pozitív teológiai megítélés alá esnek.<sup>69</sup>

A szentháromságtani reneszánsz megnyilvánulási formáinak és vetületeinek további sorjázása helyett azonban végül érdemes visszatérnünk lényegi teológiai összefüggések felvázolására. A legfontosabb ezek közül újfent meglepő ténnyel szembesít bennünket: az újabb szentháromságtani kísérletek és modellek kifejtése során gyakran a reveláció erejével ható felismerésként jelenik meg az a tény, hogy az évszázadok alatt kikristályosodott szentháromságtannak az üdvtörténetbe, a jézusi kinyilatkoztatásba nyúló alapjai vannak, és spekulatív formában, pusztán valamiféle előzetes istenesze alapján nem lenne megkonstruálható. Sokszor újszerű tényként körvonalazódik, hogy „egyetértés uralkodik azzal a ponttal kapcsolatban, miszerint a szentháromságtannak az üdvtörténet felől kell megadnia a saját előzetes alapjait. A teológia *utólagos* gondolkodást végző tudomány, amely transzcendentális reflexiók eljárással az abba vetett hit lehetőségének feltételeit igyekszik elgondolni, hogy az először Izrael által megvalott, szabadon kiválasztó és irgalmas Isten az ember Jézus testében a végsőkig menően akként határozta meg magát, aki hűséges marad a teremtésre vonatkozó döntéséhez és minden egyes embert meg akar nyerni magának. Ezt az Istent [...] azért kell szentháromságosként felfognunk, mert csak így tartható fenn az a hit, mely szerint Jézus élettörténetében *maga* Isten határozta meg magát [...] és teszi magát ilyenként folyamatosan jelenvalóvá.”<sup>70</sup> Más szóval az a meggyőződés igazolja, sőt teszi nélkülözhetelenné a szentháromságtant, hogy maga Isten teszi magát a történelem kitüntetett pontján egyedülálló módon jelenvalóvá Jézus Krisztusban és marad jelenvaló vagy megközelíthető a történelem konkrét idejében.

65 E téren még mindig hivatkozási alap BERNHARD GROM munkája: *Der Mensch und der dreifaltige Gott. Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung*, Kösel, München, 1970.

66 GROEN, B. – KRANEMANN, B. (szerk.), *Liturgie und Trinität*, Herder, Freiburg, 2008 (Quaestiones disputatae 229).

67 E szempontból különösen informatív THEOBALD, M., Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische” Rede von Gott im Johannesevangelium, in KLAUCK, H.-J. (szerk.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Herder, Freiburg, 1992, 41–87.; WEHR, L., Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbrieffen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), 315–324., SÖDING, TH., Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in GROEN, B. – KRANEMANN, B. (szerk.), *Liturgie und Trinität* i. m. 12–57.

68 TIETZ, CHR., *Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre* i. m. 190–191.

69 Vö. GRESHAKE, G., Politik und Trinität, in *Geist und Leben* 70 (1997), 183–198., 192.

70 STRIET, M., *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung* i. m. 142.



Számos következménnyel jár és különböző értelmezési lehetőségek előtt nyit utat azonban az a tény, hogy a szentháromsági kinyilatkoztatás nem konkrét szóbeli tan formáját öltötte, hanem „az üdvösség művének triadikus alapstruktúrája” „magában a Krisztus-eseményben” vált megragadhatóvá.<sup>71</sup> A szentháromságtan eredete tehát a krisztológiai tapasztalat, s a korai kereszténység „a hit logikájánál fogva volt »kénytelen« megtanulni, hogyan foghatja fel a Jézus történetében kinyilvánulttá vált és tartósan jelenlévő Istent Szentháromságként létezőnek”.<sup>72</sup> Hogy „Isten azáltal nyilvánította ki magánvalóságát, hogy emberré lett”,<sup>73</sup> az – szintén általános meggyőződés szerint – történetileg először mindekelőtt szótériológiai horizonton vált jelentőssé, hiszen a keresztény gondolkodásnak azt kellett biztosítania, hogy Isten feltétlen üdvözítő akarata valóban az egész emberiségre kiterjedő történelmi tényé lett az ember Jézusban, s visszavonhatatlanul hozzáférhető is marad a történelem konkrét valóságában. Hogy kicsoda, milyen szándékot táplál és milyen Isten, az csak úgy nyilvánulhatott ki, hogy maga Isten szabadon feltárta önmagáról. A Szentháromságba vetett hit kizárólag azon alapul, hogy „a minden emberi gondolkodást és képzetalkotást végtelenül felülmúló Isten szabadon feltárta és közölte magát velünk. Isten csak a saját kezdeményezéséből tárulhat fel, csak maga Isten tudja megmondani, hogy kicsoda ő.”<sup>74</sup> Ennélfogva érthető, hogy az Isten „létezésének” tényére vonatkozó általános filozófiai belátás és az Isten lényegének megismerhetőségét lehetővé tevő szabad isteni kinyilatkoztatás kettősségének szentháromságtani vetülete rendszeresen felbukkanó eleme az elmúlt évtizedek idevágó gondolatkísérleteinek. A szótériológia, az istentan és a kinyilatkoztatásról szóló tan ebből következő újszerű kontellációi a későbbiek során sem fognak kikerülni a rahneri szentháromságtan hatástörténetének áttekintésére irányuló kísérletből.

Korántsem arról van szó azonban, hogy ez a gondolati alap egységes értelmezési formát bocsátana rendelkezésre napjaink teológiai gondolkodásának számára: éppen ellenkezőleg, pontosan ezen a gondolati alapon születnek meg egymással élesen szembenálló szentháromságtani modellek és megközelítésmódok. A legkevésbé sem egyértelmű ugyanis, hogy különböző gondolkodók milyen következtetéseket tartanak levonhatónak Isten történelmi önfeltárásából (még ha az vitathatlannak számít is, hogy már csak szótériológiai

71 SCHEFFCZYK, L., *Trinität: das specificum christianum* i. m. 161.

72 BREUNING, W., Überlegungen zur neutestamentlichen Logik des trinitarischen Bekenntnisses, in SÖDING, TH. (szerk.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS W. Thüsing)*, Aschendorff, Münster, 1996, 368–388., 387.

73 Striet, M., Wie vom dreieinigen Gott sprechen in heutiger Zeit?, in WIRTZ, H.-G. (szerk.), *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung* i. m. 89–101., 94.

74 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 13.

okokból is pontos megfeleléssel kell számolnunk Isten történelmi megnyilvánulása és belső létezése között). A szentháromságtan belső logikája olyanannyira széttartónak tűnik, hogy másutt talán nem is látható ennyire, milyen nagymértékben meghatározzák előzetes teológiai meggyőződések a teológiai gondolkodás részletes kiépülését.<sup>75</sup> Csak néhány példa a több lehetséges közül: akik szerint „Isten történelmi kinyilatkoztatásából [...] két dolog olvasható ki: egyrészt az, hogy benne három különböző cselekvést végző személy jelenik meg, másrészt az, hogy e személyek »interkommunikatív« viszonyban állnak egymással, azaz »communióként«, közösségeként viszonyulnak egymáshoz”, azok szerint a három cselekvő személy „kommunikatív viszonyából” arra kell következtetnünk, hogy a személyek „kölcsonös, dialogikus kapcsolata” elkerülhetetlenül megvan „a belső isteni életben” is.<sup>76</sup> Ha azoknak az elgondolásoknak nem is tulajdonítható különösebb meggyőzőerő, amelyek szerint pontosan a szentháromságos Isten történelmi kinyilatkoztatásáról szerezhető ismereteink akadályozzák meg, hogy „sematikus ontológiai eljárással isteni természetbe ágyazzuk az Atyát, a Fiút és a Lelket”, s a történelmi kinyilatkoztatás alapján mindössze az Atya, a Fiú és a Lélek „cselekvés- és kinyilatkoztatásbeli egységéről” beszélhetünk, „a történelemben kifejtett dinamikus cselekvéséről”, anélkül, hogy „ontológiai állításokat [tehetnének] Isten önmagában vett létéről”<sup>77</sup> – még akkor is maradnak olyan koncepciók, amelyek Isten történelmi kinyilatkoztatásából kiindulva egészen más teológiai elgondolásokhoz jutnak el, mint az imént idézett Gisbert Greshake.

Az Istenre vonatkozó állítások törvényeként meghatározott tanítóhivatali *maior dissimilitudó*t (DH 806) mindenre kiterjedő horizontnak megtévő Herbert Vorgrimler éppen Isten történelmi kinyilatkoztatására hivatkozva utasítja el azokat a gondolati erőfeszítéseket, amelyek a történelem alapján Isten önmagában vett életéről és lényegéről szeretnének megalapozott kijelentéseket tenni. Nemcsak egyszerűen arról van szó, hogy Vorgrimler szerint az Istennel kapcsolatban „tudásra” törekvők „erőszakot tesznek Istenen azzal, amit

75 E téren természetesen nehezen követhető és kevésbé plauzibilisnek tűnő felvetések is szabad teret kapnak, példának okáért azok részéről, akik pontosan a bibliailag tanúsított kinyilatkoztatásra hivatkozva igyekeznek érvényre juttatni azt a meggyőződésüket, mely szerint a Szentháromság személyeinek megnevezésére alkalmazott kifejezések nem feltétlenül az egyetlen lehetséges nyelvi formái a bibliai istentapasztalatnak, s mivel az Atya és a Fiú kifejezés egyoldalúan maskulin jelleget kölcsönöz az Istenről szóló teológiai nyelvnek, kívánatos lenne feminin konnotációjú elemekkel kiegészíteni a hagyományos beszédmódot (vö. Mayr, K. F., *Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre*, in *Theologische Quartalschrift* 152 [1972], 224–255.) vagy éppen a bölcsesség bibliai alakjának segítségével – feminin, anyai színezetű – kapcsolatot teremteni az emberi istentapasztalat hármassá struktúráját jelölő kifejezések között (vö. Johnson, E. A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1992).

76 GRESHAKE, G., *Streit um die Trinität*, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 534–537., 535. és 536.

77 KÜNG, H., *Christ sein* i. m. 465–466.

mondanak róla”,<sup>78</sup> hanem sokkal súlyosabb dologról: bár Isten két „alapvető módon” közli magát az emberrel (mint az isteni jóindulat és hűség ajánlataként a történelemben megnyilvánuló *igazság* és mint önmagát odaajándékozó *szereket*), az már visszas „kíváncsiságra” vallana, ha bárki úgy vélné, „hogyan ez a két lehetőség magával Istennel kapcsolatban is »jelent« valamit”.<sup>79</sup> Az ember által megtapasztalható és észlelhető „felfoghatatlan titok [...] nem engedi meg, hogy »tapogatózó« lépésekkel közeledjünk felé, és kimondjuk azt, amit maga Isten nem akart közölni”<sup>80</sup> – és Vorgrimler szerint az Isten belső életére vonatkozó állítások pontosan efféle megengedhetetlen kísérletekkel egyenértékűek.<sup>81</sup> Szintén a történelmi kinyilatkoztatásra hivatkozva állítja a münsteri dogmatikus, hogy a Szentháromság kinyilvánulása nem tekinthető Jézus Krisztussal megjelenő „újdonságnak”, hiszen már „Jézus előtt” is ismert volt az Isten igéjéről és Lelkéről beszélő ószövetségi szakaszok tanúsága szerint<sup>82</sup> – miközben a közelmúlt szentháromságtani kísérleteinek nagy része pontosan a Szentháromság ismeretének keresztény újdonságát és sajátosan keresztény specifikumát hangsúlyozza (már ha eltekintünk azoktól a radikális álláspontoktól, amelyek szerint a kinyilatkoztatás talaján álló hit számára „teljességgel érdektelen önmagában és önmagáért való léte”, sőt a klasszikus szentháromságtan nem több egyetlen tarthatatlan zsákutcánál<sup>83</sup>).

78 VORGRIMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist* i. m. 24. Az természetesen külön figyelmet érdemelne, hogy *milyen típusú tudásról* beszél Vorgrimler.

79 Uo. 47–48.

80 Uo. 123.

81 A szentháromságtani megújulással „az a nagy veszély jár együtt, hogy a fantáziánkat latba vetve kiszínezzük a kinyilatkoztatás alig néhány szentháromsági utalását, s Istenen belül játszódó drámát konstruálunk [...]. Sürgető kérdés, hogy [...] legitim-e ez a kinyilatkoztatást mintegy további elemekkel kibővítő gondolkodás”: VORGRIMLER, H., *Theologische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1995, 185.

82 VORGRIMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist* i. m. 48.

83 A hagyományos szentháromságtannak W. Simonis szerint azért nincs semmi alapja, mert Isten nem más, mint a világgal fennálló „relacionalitás”; a szentháromságtan amúgy is egy teljesen értelmetlen fogalommal operál („Begriff einer Beziehung ohne Bezogene oder Sichbeziehende”), és elszakad az első keresztény század szigorúan monoteista hitétől. „Az egész szentháromságtan visszas kitérőt, zsákutcát jelent az egyház történetén belül”, amelynek a végállomása Ágoston spekulációiban jelölhető meg, akit az egész későbbi szentháromságtan pusztán kommentárokkal lát el (vö. SIMONIS, W., *Über Gott und die Welt*, Patmos, Düsseldorf, 2004, 35., 42., 43.). Ugyanígy téves kultúrtörténeti folyamat eredményeként könyveli el a szentháromságtant Karl-Heinz Ohlig, és – krisztológiai megfontolások alapján – minden bibliai alapot nélkülöző spekulációnak minősíti. Véleménye szerint nem a szentháromságtan elhanyagolásától kell tartanunk, hanem „attól, hogy egy sor (többnyire e szempontból irreleváns) témakört közvetlenül szentháromsági horizonton értelmeznek, ami csak a kereszténység önazonosságára nézve veszélyes spekuláció mellett lehetséges” (vö. OHLIG, K.-H., *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium” der Trinität*, Grünewald, Mainz, 1999, 11.). Másutt Ohlig a zsidó monoteizmus görög túlbonyolításaként könyveli el a keleti és a nyugati szentháromságtant, amely fölöslegesen utal „egy érthetetlen misztériumra”, mivel keresztény síkon nincs szükség többre Jézus Istenének szigorúan monoteista megvallására (vö. OHLIG, K.-H., *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, in R. Laufen [szerk.], *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Schöningh, Paderborn, 1997, 199–226.).

A röviden vázolt kérdéskörök tükrében világosan látható, hogy a legújabb szentháromságtani kísérletek középpontjában a történelemben megnyilvánuló (az „üdv történeti”) és az önmagában vett (az „immanens”) Szentháromság viszonyának meghatározására vonatkozó probléma áll. A későbbiek során lényegében ennek a kérdésnek a különböző vetületei kerülnek majd előtérbe, már csak azért is, mert az idevágó törekvések szinte kivétel nélkül Karl Rahner híres szentháromságtani axiómáját veszik alapul, értelmezik, módosítják vagy fűzik tovább.

A többnyire pozitív fejleménynek elismert szentháromságtani reneszánsz forrás pontját Karl Rahner rövid értekezésén kívül általánosságban Karl Barth *Kirchliche Dogmatik*jának – megjelenése idején rendkívül újszerűen ható – szentháromságtanában szokás megjelölni. Függetlenül attól, hogy elutasításban részesül-e a – bizonyos értelmezések szerint – „a Szentháromság fogalmát az abszolút szubjektum öntudatának fogalmából kibontó” barthi és rahneri eljárás<sup>84</sup> vagy éppen abban a pozitív fejleményben jelölik meg a kétféle koncepció „konvergenciáját”, hogy „a bibliai tanúságot illetve az üdv történetet teszik meg a szentháromságtan bázisának”, s a „kinyilatkoztatásról alkotott felfogás és a szentháromságtan összekapcsolása révén az egész dogmatika integráló tényezőjévé tudják emelni az utóbbit”,<sup>85</sup> akár úgy is, hogy a szentháromságtanból kiiktatják a *maior dissimilitudo* elvének ellentmondó személyfogalmat,<sup>86</sup> ahhoz nem fér kétség, hogy magának a reneszánsznak a ténye „Karl Barth és Karl Rahner következetes szentháromsági teológiájának köszönhető”.<sup>87</sup>

Az előzőek során nagy vonalakban talán sikerült áttekinteni azokat a területeket, ahol az újabb szentháromságtani törekvések értelmezési eljárásai kibontakoznak és csatái dűlnak. E rövid bevezetés keretében ezután célszerűnek tűnik dióhéjban összefoglalni azokat a kérdéseket, amelyek különösen nagy nyomatókkal vannak jelen az elmúlt évtizedek vitáiban, de jelen értekezés elsődleges vizsgálódási tartományában már nem kaphatnak helyet. Véleményem szerint három olyan problémakör jelölhető meg, amely az elmúlt két évtized során kitüntetett figyelemben részesült szentháromságtani összefüggésben, de a rahneri szentháromságtan szigorúan vett dogmatikai recepciójával csak áttételesen függ össze: 1. a

84 MOLTMANN, J., *Der dreieinige Gott*, in WETH, R. (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens* i. m. 178–196., 178.

85 SCHWÖBEL, CHR., *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens* i. m. 134.

86 VORGRIMMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist* i. m. 110.

87 TIETZ, CHR., *Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre* i. m. 163.; vö. GESTRICH, CHR., *Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth*, in DELGADO, M. – LUTZ-BACHMANN, M. (szerk.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Berlin, 1994, 142–158.

monoteizmussal szemben megfogalmazott vádak és a szentháromságtani megoldáskísérletek problematikája; 2. a kereszténységnek a világvallásokhoz fűződő viszonyában jelentkező esetleges szentháromságtani vonatkozások; 3. a személy és a szubjektum fogalmának problémája a szentháromságtan vonatkozásában. A következők során tehát néhány szót ezekről a kérdéskörökről.

## 2. A monoteizmussal szemben megfogalmazott vádak és a szentháromságtan

Az elmúlt két évtized során többszörösen is újszerű megítélése alakult ki az európai monoteizmusnak. A társadalomtudományok részéről az a meglepően ható kíváncsiság fogalmazódott meg, hogy a modern ész történelmi „kisiklásainak” kezelése érdekében a (keresztény) vallás „szemantikai potenciáljának” általánosan rendelkezésre állónak kell lennie a „posztszekuláris”<sup>88</sup> társadalom körülményei között, mivel különösen erkölcsi kérdésekre nézve (nem utolsósorban a fenyegetően nagy súlyra szert tevő antropológiai naturalizmus problémájának konstatálása nyomán) „a vallási beszédmód lehetséges igazságtartalmak komolyan veendő jelöltjének” mutatkozik, s ezeket az igazságtartalmakat egyszerűen „általánosan érthető nyelvre lehet fordítani valamely meghatározott vallási közösség szókészletéből”.<sup>89</sup> A posztmodern filozófia időnként mintha szintén partnerre találna a keresztény monoteizmusban, amely reményei szerint támpontokat kínál a totalitárius értelmezési igények erejének megtöréséhez.<sup>90</sup> Az efféle pozitív előjelű

88 Vö. SCHMIDT, TH. M., Der Begriff der Postsäkularität, in *Jahrbuch Politische Theologie* 5 (2008), 244–254.

89 Habermas, J., Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger, in uő, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2009, 119–151., 137. A Habermas 2001-ben mondott, *Hit és tudás* című nevezetes előadása (magyarul: Hit, tudás – megnyitás, ford. Schein Gábor, *Nagyvilág* [46], 1905–1912.) óta megjelent írásaira támaszkodó – nem ritkán hallatlanul lelkesült – teológiai recepcióról lásd például OLLIG, H.-L., Habermas im Religionsdiskurs, in *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 410–425.; KNAPP, M., Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „postsäkularer” Gesellschaft, in *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 270–280.; összefoglalóan WENZEL, K. – SCHMIDT, TH. M. (szerk.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Herder, Freiburg, 2009; rendkívül józan és kritikus állásfoglalással szolgál KÜHNLEIN, M., Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas, in *Theologie und Philosophie* 84 (2009), 524–546.

90 Vö. KLUN, B., Der schwache Gott. Zu Vatimos hermeneutischer Reduktion des Christentums, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 129 (2007), 167–182.

értelmezéseken kívül azonban a monoteizmus abból a szempontból is új helyzetbe került, hogy egészen újszerű megfontolások alapján érik bírálatok konkrét történelmi alakzatait, belső értelemadási eljárásait és társadalmi-kulturális hatáskifejtési formáit,<sup>91</sup> nem utolsósorban esetleges erőszakpotenciálja kapcsán. Érdekes mozzanata ennek a közelmúltban kialakult helyzetnek, hogy a megfogalmazódó vádak és a körvonalazódó válaszkísérletek peremén vagy éppen középpontjában rendszeresen feltűnnek szentháromságtani megfontolások.

Bár az e téren jelentkező kifogások tudományos és nyilvános reprezentáltságát nyilvánvalóan fokozták a vallás és az erőszak lehetséges összekapcsolódásáról tanúskodó közelmúltbeli események, a monoteizmus legitimitásának kérdésességét felvető problémaérzékenység ennél jóval korábbra datálható. Elegendő csupán Erik Peterson mára legendássá vált monoteizmus-tanulmányára<sup>92</sup> gondolnunk. Mivel az 1935-ben megjelent – két korábbi szöveg alapján összeállított<sup>93</sup> – tanulmányt újabban ismét beható érdeklődés övezi, és rendszeresen felbukkan a monoteizmust érő vádakra adott szentháromságtani válaszkísérletek összefüggésében, érdemes röviden rekonstruálnunk a gondolatmenetét.

A nem leplezetten – tág értelemben véve – politikai célkitűzést követő írás<sup>94</sup> rendkívül szerteágazó és sokrétű történelmi anyagot mozgósítva voltaképpen egyetlen tétel igazolására törekszik: azt kívánja kimutatni, hogy az ortodox keresztény szentháromságtan kialakulása nyomán a monoteizmus nem lehet többé politikai probléma, a kereszténység nem fonódhat össze többé konkrét politikai alakzatokkal, sőt általában képtelenségnek számít minden olyan politikai teológia, „amely visszás módon meghatározott politikai helyzet igazolására használja fel a keresztény igehirdetést”.<sup>95</sup> Petersont elsősorban nem a politika és a vallás egymásra gyakorolt hatásának konkrét iránya foglalkoztatja (nem az a nagy vitapartnerét, Carl Schmittet elevenen foglalkoztató kérdés, hogy a politika és a vallás között

91 A vonatkozó kritikákat részletesen ismerteti és értékeli PUSKÁS, A., A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz, in *Teológia* 45 (2001), 65–76. és 183–196.

92 PETERSON, E., Der Monotheismus als politisches Problem, in uő, *Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß*, Echter, Würzburg, 1994, 23–81.

93 A tanulmányok a következő szövegek szolgálták alapjául: Göttliche Monarchie, in *Theologische Quartalschrift* 112 (1931), 537–564. és Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, in *Hochland* 30 (1932/1933), 289–299.; vö. NICHTWEISS, B., Zur Einführung, in E. Peterson, *Theologische Traktate* i. m. VII–XXIII., XIX.; a szöveg kialakulásáról és belső szerkezetének érveléstechnikai problematikájáról lásd HARTMANN, R., Die Entstehung des Monotheismus-Traktats, in Schindler, A. (szerk.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978, 17–34.

94 Lásd a szöveg híres 168. jegyzetét: „E helyütt megpróbáltuk egy konkrét példán keresztül igazolni, hogy teológiai szempontból lehetetlen a »politikai teológia«” (PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem* i. m. 81.).

95 PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem* i. m. 59.

milyen kauzális viszony figyelhető meg), hanem az a meggyőződése szerint egyértelmű tény, hogy a keresztény istenkép felszámolja az isteni monarchiát és a politikai uralmat közvetlenül párhuzamba állító szemléletmódot. „Az értekezésnek tehát [...] nem az a kérdés alkotja a témáját, hogy miként teologizálódik a politika vagy politizálódik a teológia, hanem az, miként bomlik fel a vallás (a teológia) és a politika ókori szimbiózisa annak következtében, hogy a kereszténység talaján *egymás mellé kerül ez a két önálló mozzanat*, hogy a *theologia civilis* felváltja a teológia és a politika kettőssége.”<sup>96</sup>

Ezen a problematikán (vagyis a vallás és a teológia függetlenedésén) belül különösen nagy szerepet játszik Petersonnál a monoteizmus fogalmának helyállóságára és megalapozottságára vonatkozó kérdés – annak a kérdésnek a formájában, hogy a monoteizmus (vagy inkább a monarchianizmus) klasszikus (görög és zsidó) ókori értelmezése és a belőle fakadó (politikai) következmények megállják-e a helyüket a kereszténység horizontján. Peterson kiindulási pontja az arisztotelészi *Metafizika* 12. könyvének az a híres *Iliász*-idézete, amely egyetlen (nem pedig több) instanciában jelöli meg a hatalom gyakorlásának kívánatos formáját. Az arisztotelészi hagyomány azért fontos Petersonnak, mert különböző formái egyöntetűen tanúsítják, hogy a végső princípium hatalma (*arkhé*) azonos ennek a hatalomnak a végső birtokosával (*arkhón*), vagyis a metafizikai egység fogalma az egység kozmológiai, teológiai és politikai értelmezéseit egyaránt magába fogadja, más szóval „valamely metafizikai világnép egységének megfogalmazását mindig meghatározza – párhuzamosan és előzetesen – a politikai egység lehetőségeinek valamelyike mellett hozott döntés”.<sup>97</sup>

Az egység elvét középpontba helyező metafizikai világnép politikai következményeihez társítható arisztotelészi hagyomány különböző vonulatait áttekintve Peterson olyan – többszörös módosulásokon keresztülmenő – folyamatot igyekszik rekonstruálni, amely az egy Isten keresztény eszméje és az egyetlen földi uralkodó hatalmának megkérdőjelezhetetlensége közötti szerves összefüggéssel számoló gondolati konstrukcióba torkoll. A folyamat Peterson által feltételezett lényegesebb állomásai különösebb nehézség nélkül megjelölhetők.

A *Monotheismus*-tanulmány célkitűzésének horizontján megmutatkozó első fontosabb változás Philónhoz kötődik, aki a teokráciáról alkotott zsidó felfogás talajára

96 MAIER, H., Erik Peterson und die politische Theologie, in uó, *Gesammelte Schriften*, 2. kötet, Ch. Beck, München, 2007, 74–89., 77.

97 PETERSON, E., *Monotheismus* 27.

helyezi a monarchia eszméjét,<sup>98</sup> s oly módon módosította a peripatetikus hagyományt, hogy egyrészt kiterjesztette a végső princípium „demiurgikus tevékenységének” körét,<sup>99</sup> másrészt élesen elvetette azt a politeizmussal még összeegyeztethető monarchiánus eszmét, amely szerint az udvartartással rendelkező nagykirály módjára uralkodó Isten hatalmát konkrét kormányzati formában leképező kozmológiai instanciák is méltók a tiszteletre.<sup>100</sup> Nem mellékes, hogy a „platóni démiurgosz technikai cselekvését politikai aktussá alakító”, a rendezetlenségből rendet létrehozó tevékenységét Augustus rendalkotó eljárásaival párhuzamba állító Philón szigorúan monoteista érvelésére Peterson szerint „pedagógiai” okokból volt szükség: azt volt hivatva igazolni, hogy a zsidó nép vallási szempontból fölötte áll a pogányságnak, s az általa tisztelt Isten egységének univerzalitásából fakadóan legitim küldetése van a pogányság felé.<sup>101</sup>

Ugyanilyen apologetikus tendenciák összefüggésében bukkan fel az isteni monarchia fogalma a keresztény apologétáknál, akik Peterson szerint „a zsidó oktatásra visszanyúló hagyományt” követve a keresztény egyházra delegálják a zsidó felsőbbrendűségi igényt, és a gondolkodásbeli józanság megnyilvánulásaként mutatják be a metafizikai pluralizmust elutasító szemléletmódot.<sup>102</sup> Ezen túlmenően azonban elsősorban az a megfigyelése fontos Petersonnak, mely szerint kudarcot vallottak „az isteni monarchiáról kifejtett hagyományos tanítást a szentháromsági dogmával összekapcsolni próbáló első keresztény törekvések”:<sup>103</sup> Tertullianus nem járt sikerrel, amikor a római principátus modelljét vette alapul a Fiú és az Atya viszonyának megvilágításához.

A tanulmányban különös figyelmet kap Kelszosznak a kereszténységgel szemben megfogalmazott kritikája és Órigenésznek a felhozott kifogásokra adott válaszkísérlete. Kelszosz azzal a váddal illette a keresztény monoteizmust, hogy a politeista kozmológiát elvetve lázadást eredményez „a metafizikai világban”, s a metafizikai egységkoncepció és a konkrét politikai valóság szétválaszthatatlan kapcsolatánál fogva egyidejűleg „a politikai rendben” is.<sup>104</sup> A kereszténységgel jelentkező politikai szubverciónak Kelszosz szerint mindenekelőtt az a lényege, hogy a nemzetek fölött uralkodó istenek tagadásával a szigorú monoteizmus tagadja a nemzeti sajátosságokat, s mivel a különböző népek csak úgy

98 Uo. 28. („Izrael teokrácia; az egy népet az egy isteni monarcha kormányozza. Egy nép és egy Isten – ez az alaptétel a zsidóság körében”).

99 Uo. 30.

100 Uo.

101 Uo. 34.

102 Uo. 33–39.

103 Uo. 41.

104 Uo. 43.



kezelhető, ha megmaradhatnak sajátos vonásaik, ezek lerombolása kezelhetetlenül kaotikus viszonyokat eredményez.<sup>105</sup> A népek soha nem lesznek egyesíthetők egyetlen törvény alatt, „s ezért a zsidó-keresztény monoteizmusnak lényegében mindig is csak destruktív hatása lehet a politikai életre”.<sup>106</sup> Órigenész válaszából Peterson főként azt emeli ki, hogy az alexandriai teológus belső kapcsolatra mutat rá a római birodalom, a monoteizmus és a béke között: az emberiség végidőbeli egysége, a nemzeti különbségek megszűnése a kereszténység eszkatologikus természeténél fogva már a történelmi körülmények között megkezdődik, s hogy a folyamat békébe torkoll, azt az augustusi uralkodás békéje már kézzelfoghatóan jelzi.<sup>107</sup>

Ez a teológiai program azután minden eszkatologikus dinamikáját és perspektíváját elveszíti a „politikai publicistának” minősített Euszebiosznál, aki már kizárólag „történelmi és egyúttal politikai nézőpontból látja a monoteizmus problémáját”, a nemzetállamiságot a pluralizmushoz, a pluralizmust pedig a békétlenséghez kapcsolja, s ezért üdvözlendőnek tartja, hogy a monoteista kereszténységgel beköszöntött a sokféleséget felszámoló egységgel együtt adott béke korszaka. A döntő azonban nem ez Euszebiosznál, hanem az a tétel, mely szerint a békét szavatoló egy Istennek a politikai monarchia a megfelelője a földi viszonyok között.<sup>108</sup> A monoteizmus kérdését a „birodalmi politika részévé” avató Euszebiosz és a nagy karriert befutó euszebioszi gondolat kudarca akkor vált nyilvánvalóvá, amikor a monarchia eszméjének megmentését célul kitűző arianizmussal folytatott vita során a „csupán a birodalom földi monarchiájának tükröződéseként funkcionáló isteni monarchia fogalma ellentétbe került a keresztény szentháromsági dogmával”: a monarchia teológiai fogalmát felülíró szentháromságtan megszüntette a keresztény monoteizmus és a római császárság közötti „folytonosságot”. „Az ortodox szentháromságtan valóban fenyegető veszélyt jelentett a római birodalom politikai teológiájára.”<sup>109</sup> Ezzel az isteni monarchia fogalma elvesztette „politikai-teológiai jellegét”, mivel – és ez talán a legfontosabb – az ortodox teológia

105 „Kelszosz szerint az egy, a legfőbb Isten ugyanis metafizikai, nem pedig nemzeti alak, s ezért közömbösen viseltetik összes nemzeti megnevezésével szemben [...]. Érvényben hagyja a különböző népek hagyományos vallásait, mivel uralkodik ugyan, de nem végez kormányzati tevékenységet tisztelőinek szívében. Ezt a feladatot csak a különböző népek istenei látják el, akiket azonban a keresztények nem akarnak tisztelni. Ily módon tehát Kelszosz végső soron politikai megfontolások alapján foglal állást a keresztény monoteizmussal szemben” (uo. 44.).

106 Uo. 44.

107 Uo. 44–46. Bár rendkívül tanulságosak, tudtommal még nem vizsgálták meg azokat a párhuzamokat, amelyek a rekonstruált órigenészi válasz és a liberális nemzetállamiság legitimitását érintő petersoni elgondolások között megfigyelhetők; az utóbbiakkal kapcsolatban lásd PETERSON, E., Politik und Theologie. Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie, in uő, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (Ausgewählte Schriften 4), Echter, Würzburg, 2004, 238–246.

108 Uo. 47–51.

109 Uo. 57.

„egységfogalmának nincs pontos megfelelője a teremtett valóságban”,<sup>110</sup> „a hármasság titka csak magában az istenségben létezik, a teremtett valóságban nem”.<sup>111</sup> Peterson végkövetkeztetése szerint tehát politikai teológia csak az ókori pogányság és a zsidóság talaján létezhet, sajátos monoteizmusánál fogva a kereszténység kizárja, hiszen a Szentháromság eszméje lehetetlenné tesz minden olyan földi párhuzamot, amely pedig elengedhetetlen a teológia politizálásához.

Peterson okfejtéseit nemcsak a történeti anyag egyoldalúan szelektív bemutatása<sup>112</sup> vagy az ókori vitákat torzító eljárással a monoteizmus kérdésére redukáló beállítása<sup>113</sup> miatt érték bírálatok, de arra is felhívták a figyelmet, hogy a szentháromságtan és a társadalmi berendezkedés között analógiát feltételező politikai gondolkodásformák tükrében „szigorú értelemben maga a Szentháromság fogalma nem tudja megvédeni a keresztény hitet a politikai funkcionálizálódástól”<sup>114</sup> (és „a történelemben nagyon is voltak olyan kísérletek, amelyek a szentháromsági hit társadalmi tükröztesére irányultak”<sup>115</sup>). A Peterson nevéhez fűződő program megalapozottságát talán a legbelsőbban boncolgató Georg Essen azonban lényegi szempontok szerint is módosítandónak tartja Peterson koncepcióját, mégpedig közvetlenül a keresztény monoteizmus (vagyis a szentháromságtan) politikai implikációira tekintettel. Nézete szerint a mennyei és a földi uralkodó között strukturális analógiával számoló gondolkodásmód nem sajátosan a trinitárius egységfogalom következtében bukik meg, hanem Isten reprezentációjának keresztény, konkrétan krisztológiai felfogása miatt. Az Isten „történelmileg közvetített közvetlenségének” tekintendő Jézus Krisztus egyedülálló pozíciójánál fogva „a mennyei uralkodó semmiképpen sem tükröződhet közvetlenül a földi uralkodóban”, Jézus Krisztus valóságos embersége miatt pedig „a megtestesülés éppen hogy nem vonja vissza a történelem és a világ szabad alakításának teremtésteológiai alapon biztosított szekularitását, hanem elismeri a profán alapú állam- és jogrend önállóságát”.<sup>116</sup>

---

110 Uo. 58.

111 Uo. 59.

112 Vö. CONGAR, Y., *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott*, ford. A. Berz, in *Concilium* 17 (1981), 195–199. Az egyébként Peterson teológiatörténeti anyagát nagymértékben átvevő Congar is azzal zárja fejtegetéseit, hogy „korunkban a politikai monoteizmusnak aligha van már esélye, legfeljebb [...] a napjainkban újra életre támadó iszlámban” (uo. 198.), vagyis a nem trinitárius monoteizmus talaján.

113 Vö. BADEWIEN, J., *Celsus und Origenes*, in SCHINDLER, A. (szerk.), *Monotheismus als politisches Problem?* i. m. 36–42.

114 ESSEN, G., „Aufruhr in der metaphysischen Welt” – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus, in STRIET, M. (szerk.), *Monotheismus und christlicher Trinitäts Glaube*, Herder, Freiburg, 2004 (Quaestiones disputatae 210), 236–270., 262.

115 GRESHAKE, G., *Politik und Trinität*, *Geist und Leben* 70 (1997), 183–198., 188.

116 ESSEN, G., „Aufruhr in der metaphysischen Welt” i. m. 264.

De valóban biztosítva van-e annak teológiai lehetősége, hogy a khalkédóni dogmából a szekularitás pozitívására következtessünk, ahogyan Georg Essen állítja? És valóban feltételezhető-e általánosságban bármiféle – pozitív vagy negatív előjelű – összefüggés teológiai és uralmi-hatalmi-társadalmi struktúrák, az egység és a sokféleség teológiai és világbeli formái között, ahogyan Peterson hangsúlyozza? El lehet-e jutni a keresztény monoteizmustól bármiféle konkrét társadalmi programig vagy ellenprogramig? A kérdésre oly sokféle válasz született, hogy e helyütt csupán azokról lehetséges néhány szót ejtenünk, amelyeknek közvetlen szentháromságtani vetülete van.

A monoteizmus destruktívan szabadságellenes hatáskifejtését senki sem próbálta szellemesebben igazolni, mint Odo Marquard, aki az „élvezetes”, mert a „nem-azonosságok nyújtotta szabadságot” biztosító polimitikussággal szembeállított „ártó” monomitikusság eredendő formáját a monoteizmusban fedezi fel,<sup>117</sup> s ennél fogva természetesen a politeizmus mellett teszi le a voksát, amelynek síkján az a „hatalommegosztás valósul meg az abszolútumban”, amely „szabadságot ad az embernek, vagyis lehetővé teszi, hogy individuum legyen”.<sup>118</sup> Tömören összefoglalva: „míg a politeizmus az élet sokszínűségének, a felfogások pluralitásának és a pluralista demokráciának a metaforája lehetne, mert szerkezetileg megfelel ezeknek, addig a monoteizmus eszméje magában hordja annak veszélyét, hogy az egyformaság, az egyközpontúság, a totalitárius rendszerek létrejöttének kedvez, melyben elveszik a sokféleség, leértékelődik az egyes ember, és az egy diktatúrája valósul meg. Még ha nem is vezet politikai értelemben diktatúrához, eszmei téren a monoteizmus az egy igazság, az egy történelem, az egy norma szellemi diktatúráját eredményezi”.<sup>119</sup> Nincs nehéz dolga annak, aki Marquardnak a politeizmusról alkotott – meghatározott történelemfilozófiai koncepcióval összekapcsolódó<sup>120</sup> – tarthatatlanságának kimutatását tűzi ki célul,<sup>121</sup> hiszen a monoteizmusról alkotott felfogása csupán az igazság egyetlenségére vonatkozó ismeretelméleti pozíció bírálatának vetülete. A szükségtelen apológia helyett inkább arra érdemes felhívni a figyelmet, hogy Marquard többször is szóba

117 MARQUARD, A politeizmus dicsérete. A mono- és polimitikusságról, in uő, *Az egyetemes történelem és más mesék*, ford. Mesterházi Miklós, Atlantisz, Budapest, 2001, 75–100., 82–87.

118 MARQUARD, Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung, in uő, *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 2004, 68–90., 84. („Pluralität der Absoluta”).

119 PUSKÁS, A.: *A politeizmus dicsérete?* i. m. 188.

120 Vö. MARQUARD, Ende der Universalgeschichte? Philosophische Überlegungen im Anschluß an Schiller, in uő, *Philosophie des Städtischen. Studien*, Reclam, Stuttgart, 2000, 79–93. („Nur eine einzige Geschichte haben dürfen: das aber ist gegenmenschlich”: uo. 88.).

121 Vö. Halbmayr, A., *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Tyrolia, Innsbruck, 2000.

hozza a keresztény szentháromságtant: akár oly módon, hogy a monoteizmust érő vádakkal kapcsolatban felhozott apologetikus szempontokra utal,<sup>122</sup> akár úgy, hogy a szentháromságtant „a monoteizmus feltételei mellett a politeista mintát” – a szabadság problémájának megoldása érdekében – „megismétlő” gondolati struktúraként fogja fel, amely „hatalommegosztó belső életet tulajdonít [...] az egy Istennek, amely révén az ember részesülhet a maga egyéni szabadságában”.<sup>123</sup> A kérdés ezzel kapcsolatban elsősorban talán nem is az, hogy igaza van-e a giesseni filozófusnak, hanem (változatlanul) az, hogy van-e alapja egyáltalán bármiféle ilyen megfeleltetésnek és paralelizálásnak, a sokféleség és az egység efféle szembeállításának, a sokféleségtől vagy az egységtől végső megoldást és magyarázatot váró beállítódásnak?

A „túlságosan mindenható Isten” „teológiai abszolutizmusával” szemben a távolságtartás nélkülözhetetlenségét érzékelő, az Abszolútum „terhének levetését” az emberi önfenntartáshoz elengedhetetlennek tartó marquardi program<sup>124</sup> korántsem egyedülálló a jelenlegi szellemi viszonyok között. Sokkalta nagyobb vitát robbantottak ki e téren Jan Assmann-nak a monoteizmussal szemben megfogalmazott kritikai észrevételei, amelyeknek már csak azért is érdemes figyelmet szentelnünk, mert az Assmann-nak válaszoló teológiai reakciók jelentős része kifejezetten szentháromságtani igénnyel lép fel – sajnálatos módon meglehetősen naiv módon.

A heidelbergi egyiptológus meglepő módon (elvégre eredetileg egyiptológiai problémafelvetésről volt szó) rendkívül széles körben visszhangra találó nézetei elsősorban nem történeti rekonstrukció igényével lépnek fel, hanem a monoteizmus emlékeztörténetének rekonstrukciójára tesznek kísérletet annak az egyiptominak beállított Mózesnek az alakján keresztül, akinek a nevéhez „valami gyökeresen új” fűződik: az úgynevezett mózesi megkülönböztetés.<sup>125</sup> Miről van szó? Arról a „forradalmat” eredményező megkülönböztetésről, amely elkülöníti „az igazat és a hamisat a vallásban, az igaz tanítást és a tévtanokat, a tudást és a tudatlanságot, a hitet és a hitetlenséget”.<sup>126</sup> „A mózesi

122 „Bár e pontban a tárgyban illetékes teológusok protestálni szoktak – utalva, mondjuk, a szentháromságtanra –, mondván, a kereszténység, ellentétben példának okáért az iszlámmal, nem is »igazi«, monoteizmus. De a minket foglalkoztató összefüggés felől nézve tökéletesen elegendő, hogy a kereszténység legalábbis monoteizmusnak »mutatkozott«” (MARQUARD, *A politeizmus dicsérete* i. m. 86.).

123 MARQUARD, *Sola divisione individuum* i. m. 84.

124 Vö. MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*. In memoriam Hans Blumenberg, in uő: *Philosophie des Staddessen* i. m. 108–120., 112.

125 ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi*, ford. Gulyás András, Osiris, Budapest, 2003, 15–17.

126 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München–Wien, 2003, 22. és 12–13.

megkülönböztetés [...] jelentősen megváltoztatta a világot, amelyben megszületett,”<sup>127</sup> mert leszámolt azzal a mindaddig uralkodó kozmoteizmussal, amelynek a horizontján „az isteni valóság szimbiotikusan beleszövődött a kozmoszba, a társadalomba és a sorsba”.<sup>128</sup> A kozmoteizmus meghatározta világban az istenek szférája nem állt szemben a világgal, „hanem olyan princípium [volt], amely struktúrát, rendet és értelmet biztosítva áthatotta a világot”,<sup>129</sup> és „a sokféleség elvének elengedhetetlen szükségességét” tanúsítva a kozmosz, az állam és az egyéni élet síkján egyaránt konstitutív szerepet játszott.<sup>130</sup> A kozmoteista „politeizmus nagy vívmánya a hatalom nyelvi, ikonikus és kultikus artikulációja mint strukturált istenvilág és szemantikai univerzum”,<sup>131</sup> amely az ókori viszonyok között lehetővé tette az istennevek kulturális határokon átívelő át- és lefordítását, s ez „a komoly kulturális teljesítmény” (ez a „kísérlet a kulturális megkülönböztetések által kiépített határok átjárhatóbbá tételére”) még mentes volt attól a barát–ellenség-sémától, amely a monoteista „ellenvallással” együtt jelent meg, hiszen ez a „másodlagos” (azaz korábbi vallási hagyományok elutasítására épített) vallás az általános vallási átfordíthatóságnak teljességgel ellentmondó „igaztalan vallás” fogalmát jelenítette meg a színen, amely „konfliktussal, intoleranciával és erőszakkal” is járt.<sup>132</sup> Magyarán: a lefordíthatóság elvét felszámoló monoteizmus az istenek „funkcionális ekvivalenciájával” együttjáró békét és nyugalmat is felszámolja, mind a saját terepén, mind másoknak a monoteizmushoz fűződő viszonyára nézve (s ezért a monoteista „áldozatok felelősek a sorsukért”<sup>133</sup>). Ezért kozmoteista perspektívából tekintve „mintha a bűn a mózesi megkülönböztetéssel került volna a világba. Talán ez a legfontosabb motívum a mózesi megkülönböztetés megkérdőjelezéséhez.”<sup>134</sup>

Az abszolút igazság exkluzivitását középpontba helyező monoteizmusnak ebben az „inherens erőszakosságában [...] az az antagonisztikus energia tárul fel, amely olyan szférába iktatja be az igaz és az igaztalan megkülönböztetését és a »tertium non datur« elvét, ahol korábban nem volt jelen, sőt elképzelhető sem volt: a szent, az istenről alkotott elgondolások, a vallás szférájába”.<sup>135</sup> Assmann természetesen nem állítja, hogy az erőszak a monoteista vallással jelent meg a színen (sőt a monoteizmus el is ítéli az erőszak

127 ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi* i. m. 17–18.

128 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung* 62.

129 ASSMANN, *Monotheismus*, in *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002), 122–132., 124.

130 Uo. 125.

131 ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi* i. m. 68.

132 Uo. 15–21.; vö. *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 28–36.

133 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 35.

134 ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi* i. m. 274.

135 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 37.

meghatározott formáit), de annak különleges jelentőséget tulajdonít, hogy a másodlagos monoteista vallás az erőszak „újfajta formáját” és lehetőségét hozza magával.<sup>136</sup>

A monoteista kirekesztés „önkirekesztő”<sup>137</sup> formája mellett döntő zsidósággal ellentétben az idegeneket kirekesztő iszlámot és kereszténységet „Istennek a többi istennel szemben tanúsított erőszaka feljogosítja arra, hogy erőszakkal lépjen fel olyan emberekkel szemben, akik megítélésük szerint más isteneket követnek. Emögött az igazság és a hazugság megkülönböztetése húzódik, amely a monoteista vallást (és egyetlen más sem) jellemzi. Isten az igazság, a többiek istenei hazugság. Ez a teológiai alapja a barátok és az ellenségek megkülönböztetésének. Csak ezen a talajon és ebben a szemantikai keretben vált igazán veszélyessé az erőszak jegyében álló politikai teológia. [...] Ha a meg akarjuk menteni a monoteista eszmét, mentesítenünk kell belsőleg hozzátartozó erőszakosságától.”<sup>138</sup> Nem arról van szó tehát, hogy Assmann meg szeretné szüntetni a mózesi megkülönböztetést, amelyről elismeri, hogy „erkölcsi felelősségre szabadította fel az embert”,<sup>139</sup> hanem újfajta szemantikai értékének kimunkálását tartja elodázhatatlannak.

A legkevésbé sem véletlen, hogy Assmann egyiptominak állítja be Mózeset, hiszen – nézete szerint „igazi forradalmat”<sup>140</sup> elindító – Karl Leonhard Reinholdtól,<sup>141</sup> vagyis a 18. századi panteizmus-vitától kezdve az egyiptomi Mózes alakja „az egyiptomi misztériumokba beavatott kozmoteistát” jelenti, „aki megpróbálja nyilvános vallás formájába önteni a világ egyetemes egységére vonatkozó egyiptomi titkot, s a kinyilatkoztatás alakzatával, azaz a hit révén lehetséges felismeréssel helyettesíti a csak kevesek számára elérhető beavatási folyamatot. Az egyiptomi Mózes a természet és a kinyilatkoztatás megkülönböztetésén, s ezzel együtt az igaz és az igaztalan vallás »mózesi« megkülönböztetésén túl rejlő magasabb igazság eszméjét képviseli.” A 18. század óta ily módott felfogott alakjának tehát abban áll a jelentősége, hogy „a vallás és a tudomány, a hagyomány és a modernitás, a hit és az értelem közti ikonoklaszta megkülönböztetéseken túl húzódó” *tertiumot* jelenít meg.<sup>142</sup> Ezzel lényegében vissza is tértünk a kiindulási helyzetünkhöz, fogalmaival Assmann ugyanis

136 Uo. 28–29. és 95. („a monoteistáknak a bálványok nyilvánított istenek ellen irányuló teoklaszta gyűlölete”).

137 Uo. 164–165.

138 ASSMANN, *Monotheismus* i. m. 131–132.

139 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 65.

140 ASSMANN, Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion” und die Erfindung der Religionsgeschichte, in *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), 108–134.

141 Vö. Assmann e hőséről lásd ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi* i. m. 169–181.

142 ASSMANN, Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder, in OEMING, M. et al. (szerk.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, LIT, Münster, 2004, 147–155., 153.; idézi MÜLLER, K., *Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*, LIT, Münster, 2005, 5.

Habermashoz kapcsolódik: véleménye szerint „megmentő erejű fordítási eljárásokkal” lehet szembenézni a „posztszekuláris világ” kihívásaival (a „rettende Übersetzung” ugyanúgy habermasi kifejezés, mint a posztszekularitás). A tét tehát komoly: közvetlenül a vallás lehetséges mai pozíciója forog kockán, a sorok között már a *Mózes, az egyiptomi* lapjain is „az a kérdés áll előtérben, hogy az igaz és igaztalan vallás megkülönböztetését lebontó kozmoteista vallás ma is helyreállítható-e talán a vallások közötti egyetértés biztosítása érdekében”.<sup>143</sup>

A váratlan helyről, az egyiptológia felől érkező „üdvös provokáció”<sup>144</sup> gyors ütemben mozgásba hozta a kereszténység apologetikus eljárásait. A rendkívül nagy számban rendelkezésre álló válaszkísérletek talán három nagyobb csoportra tagolhatók.

A legkönnyebb – bár koherentsem terméketlen – utat alighanem azok választják, akik közvetlenül ugyanazon a síkon adnak választ a felhozott vádakra, amelyen azok megszülettek. Ebben a formában nem csupán arra lehet könnyűszerrel utalni, hogy a politeista vallások korántsem mentesek az erőszaktól (minthogy „az istenek egymás elleni és az emberekkel szemben kifejtett erőszakja a politeista istenképzetek belső lényegéhez tartoznak, sőt e szemléletmódok szerint az istenek istensége pontosan akadálytalanul kifejtett erőszakuk révén igazolódik”),<sup>145</sup> de arra is, hogy az Isten nevében, sőt utasítására elköttet erőszakos cselekményekről szóló bibliai történetek meghatározott koncepció (sajátos istenkép és történelemszemlélet) alapján kidolgozott utólagos konstrukciók, amelyeknek nem felel meg konkrét történelmi valóság,<sup>146</sup> és nyilván nem véletlen, hogy a keresztény teológia már a Konstantin előtti korban olyan eljárással értelmezte őket, amely révén „az erőszakmentesség és a szeretet szemantikáját állítja a keresztény istenfogalom középpontjába”.<sup>147</sup> Ugyanígy az is könnyűszerrel vitatható, hogy Mózes alakja valóban

143 TÜCK, J.-H., „Bei Gott gibt es keine Gewalt”. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt, in *Theologie und Philosophie* 86 (2011), 222–253., 230.

144 ZENGER, E., Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in *Herder Korrespondenz* 55 (2001), 186–191.

145 ZENGER, E., Gewalt im Namen Gottes? – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus, in FÜRST, A. (szerk.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Herder, Freiburg, 2006, 13–44., 28. („Hogy a politeista istenképzetek békésebbek lennének, mint a héber Biblia Istenről alkotott monoteista felfogása, azt valójában csak az állíthatja, aki nem ismeri azt a vallástörténeti világot, amelyben a Biblia kialakult”: uo.).

146 Vö. például GROSS, W., Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige, in *Theologische Quartalschrift* 191 (2011), 291–303. (Gross szerint ennek ellenére „a vonatkozó ó- és újszövetségi szövegekben körvonalazódó istenképek erőszaktenyezői továbbra is az istenkép teológiai szempontból megoldatlanul tatóngó sebeit jelentik”: uo. 302.).

147 TÜCK, J.-H., „Bei Gott gibt es keine Gewalt”. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt i. m. 242. („Ennek a meghatározásnak a kinyilatkoztatástéológiai alapját az isteni Logosz megtestesülése alkotja, akinek türelme és szeretete a keresztény elvárás szerint – egészen a vértanúságig menően – leképződik a keresztények életstílusában”: uo. 243.). Szintén a kereszténység erőszakmentességének

ötvözne-e egyiptomi vonásokat vagy a korai „mózesi” vallásnak valóban lettek volna „egyiptomellenes elemei”,<sup>148</sup> ahogyan arra is felhívható a figyelem, hogy az isteni erőszak egyenesen elengedhetetlen volt az Ószövetség korai szövegeinek kulturális körülményei között, de jellemző módon a fogság után, vagyis akkor, amikor a mózesi megkülönböztetés érvénybe lépett, az isteni erőszak már csekélyebb szerepet játszott, mint a fogság előtti írásokban.<sup>149</sup>

Összetettebb eljárással találkozni azoknál, akik eleve azt kérdőjelezzik meg, hogy helyes-e magának az assmanni koncepciónak a struktúrája. Az Assmann-vitában gyakran véleményt formáló Erich Zenger például több alkalommal is rámutatott arra, hogy a – meggyőződése szerint „nélkülözhetetlen”<sup>150</sup> – mózesi megkülönböztetés nem az igaz és az igaztalan kategóriáját különíti el a vallás síkján, hanem a szabadságot és a rabszolgaságot, vagyis „nem a monoteizmus és a politeizmus alternatíváját fogalmazza meg, hanem egyrészt az emberek szolgaságára és jogfosztottságára, a teremtés lerombolására, másrészt a szabadságra és az emberi méltóságra, az élet házaként belakható föld kiépítésére és védelmére vonatkozik. *Bibliai* felfogás szerint ez az alapvető vallástörténeti megkülönböztetés az igaz Istenről folyó vitán belül.”<sup>151</sup> Azt természetesen nem csupán az ószövetségi egzegézisnek kell eldöntenie, hanem a rendszeres teológiai gondolkodásnak is a kompetenciájába tartozik, hogy vajon Zenger módosító indítványa megállja-e a helyét (nem hígítja-e fel a monoteizmus szellemi súlyát), arra mindenesetre joggal hívja fel a figyelmet, hogy a „mózesi megkülönböztetés” háttérben sokkal összetettebb érdekek húzódnak, mint ahogy első pillantásra tűnhet. Az Assmann gondolatmenetében jelentkező ismeretelméleti problematikára reagáló állásfoglalások között is szerepelnek olyanok, amelyek az egyiptológus érvelésének strukturális fogyatékoságára mutatnak rá, jelesül arra, hogy az abszolút igazságok helyett kívánatosnak tartott „relatív igazságok”<sup>152</sup> nem feltétlenül forrásai

---

krisztológiai megalapozásával szolgál WALTER, P., *Monotheismus und Gewalt. Aus systematisch-dogmatischer Perspektive* (előadás 2004. március 24-én a freiburgi Katolikus Akadémián, kézirat, elérhető a freiburgi Insituti für Pastorale Bildung honlapján): „Jézus keresztje [...] mintegy láthatóvá teszi, hogyan ont könnyeket Isten a miatt az erőszak miatt, amelyet az emberek egymáson elkövetnek. Jézusban Isten azonosul a szenvedő teremtménnyel. [...] Jézusban, aki nem védekezett és nem válaszolt gyűlölettel arra a gyűlöletre, amely szembeszegült vele, megtörik az erőszak és az újabb erőszak körforgása, s új kezdet válik lehetővé” (13.).

148 RENDTORFF, R., Ägypten und die „mosaische Unterscheidung”, in ASSMANN, J., *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 193–207. Az efféle bírálatokról részletes áttekintést nyújt SCHRATEN, J., *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010, 131–150.

149 BAUMANN, G.. Der alttestamentliche Gott und die Gewalt. Zeit für Differenzierungen, in DÜRINGER, H. (szerk.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*, Haag + Heerchen, Frankfurt a. M., 2004, 79–91., különösen 86–90.

150 ZENGER, E., *Was ist der Preis des Monotheismus?* i. m. 190.

151 ZENGER, E., *Monotheismus* i. m. 163.

152 ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung* i. m. 165.



a békés egyetértésnek. Ezzel szemben nyugodtan támaszkodhatnak klasszikus európai hagyományokra azok, akik szerint „az igazságkérdés következetes megfogalmazása nem intoleranciát provokál, hanem, éppen ellenkezőleg, megóv az intoleranciától. [...] Erőszak pontosan az értelem és a hit szétszakításából, s ily módon a mózesi megkülönböztetés feladásából fakad.”<sup>153</sup> Az „igazságról szerzett bizonyosságot a tolerancia feltételeként”<sup>154</sup> felfogó szemléletmód magától értetődően könnyen boldogul az assmanni igazságkoncepcióval.<sup>155</sup> Szintén kifogásolható (nem alap nélkül) az a hitfogalom, amellyel Assmann operál (absztrakt tételeket igaznak elfogadó állásfoglalás), s ezzel szemben előtérbe helyezhető a hit bizalomjellege, amelynek nyitottságából egyenesen következik „a mások hitbeli tapasztalatának respektálására megnyíló beállítódás”, ahogyan a teremtés monoteista eszméjéből is levezethető az egyetemes emberi méltóság elve.<sup>156</sup>

A strukturális jellegű kifogásoknak egészen sajátos csoportját alkotják azok a szentháromságtani alapon kifejtett megfontolások, amelyek arra hivatkoznak, hogy a keresztény istenfogalom az egység eszméjén kívül a sokféleség mozzanatát is tartalmazza, s ezért belső lényegénél fogva eleve ellentétes azokkal a tendenciákkal, amelyek az egyféleség és az erőszak könnyen megvalósuló összekapcsolódásáról tanúskodnak. A szentháromsági istenfogalomra építő érvelésmódok az egyik legáltalánosabb eljárásnak tekinthetők a monoteizmus erőszakpotenciáljáról folyó mai viták összefüggésében – sajnálatos módon azonban korántsem bizonyos, hogy előreviszik a kérdés tisztázásának ügyét.

A sokféleséget belsőleg integráló egység modelljének monoteizmuspárti érvelésformája azért támaszt kételyeket, mert egyszerűen numerikus megoldást kínál a felvetett problémákra, többnyire azt sugallva, hogy az egység önmagában véve valóban komoly nehézségek és veszélyek forrása. Valóban pusztán arról lenne szó, hogy az egy Isten

153 MÜLLER, K., Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmann Monotheismuskritik, in WALTER, P. (szerk.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg, 2005, 74–82., 80.; az Assmann által teológiai vitapartnerei közül a legnagyobb tartott Klaus Müllertől lásd még Gott, Gewalt und das Gegenmittel der Vernunft, in GRILLMEYER, S. et al. (szerk.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt*, Echter, Würzburg, 2010, 59–82.

154 HÄRLE, W., Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in SCHWÖBEL, CHR. – TIPPELSKIRCH, D. V. (szerk.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Herder, Freiburg, 2002, 77–97.

155 Azok a megfontolások is figyelemre méltóak, amelyek arra mutatnak rá, hogy ha Isten nem hajtható emberi uralom alá, ha az isteneszme nem instrumentalizálható emberi célok érdekében, akkor „minél egyetemesebb [az istenfogalom], annál világosabban elkülönülnek egymástól az emberi érdekek és az Istennel összefüggő érdekek”, vagyis egy valóban univerzális Isten eszméje belsőleg leválik az emberi érdekeket (akár erőszakkal) érvényesíteni igyekvő törekvésekről, vö. Fürst, A., Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums, in *Stimmen der Zeit* 222 (2004), 521–531.

156 Ezekkel a megfontolásokkal igyekszik cáfolni Assmann KRÖTKE, W. Sind monotheistische Religionen besonders „anfällig” für Gewalt, in Hempelmann, R. – Kandel, J. (szerk.), *Religionen und Gewalt*, V&R Unipress, Göttingen, 2006, 47–62., különösen 58–61.

antropológiai és társadalmi veszélyek lehetőségét hordozza magában, a három isteni személy pluralitása viszont elsimítja a monoproblematika minden formáját? Valóban egyszerűen az a megoldás, hogy a trinitárius keresztény istenfogalom az isteni személyek hármassága révén rendelkezésre bocsátja azt a békével együtt járó sokféleséget, amelyet Jan Assmann vagy Odo Marquard olyannyira hiányol a monoteizmusból?

A szóban forgó érvelési alakzat hegelianus gyökerű megnyilvánulási módjai a kevésbé komolyan vehetőkhöz tartoznak, hiszen azzal számolnak, hogy az Isten és a világ kapcsolatának elgondolhatóságához nélkülözhetetlen belső isteni kommunikativitásnak „materializálnia kell”, más szóval „a világ annak a folyamatnak a Fiúval egyidejűleg létrejövő kivetüléseként fogható fel, amelynek során Isten megkülönbözteti magát önmagától”.<sup>157</sup> Ha ennek következtében az istenfogalom eleve „integrálja és meghaladja az idegent”, ha – antropológiai síkon – az én önmagához fűződő viszonyának eleve része a saját elidegenedése, akkor máris megvan „az alapja annak, hogy elismerjük más vallások és kultúrák idegenségét”, vagyis kiiktassuk az erőszak veszélyét.<sup>158</sup> Ebben a szemléleti keretben „isten- és emberfogalmának kifejezetten megfogalmazott kommunikatív jellegénél fogva, amely elismeri, hogy az idegen hozzátartozik saját magához, a keresztény vallás különösen alkalmas paradigmát nyújt egy olyan vallás leírásához, amely monoteista szerkezetű, ugyanakkor belső okoknál fogva nem tudja magáévá tenni azt az igazságról folyó vitaformát, amelyre erőszak nehezedik”.<sup>159</sup>

Ez az érvelési forma azonban akkor is megmarad a numerikus megoldásnál, ha nem terhelik meg az Isten és a világ viszonyát érintő hegelianus elképzelések.<sup>160</sup> Aki az Atyát „az alteritás okaként” fogja fel, természetesen könnyen eljut ahhoz az állításhoz, miszerint a Szentháromság elismerése „szembeszegül az autoritarizmus megsemmisítő túlerejével”, s „a *communio* és az agapé jegyében álló isteni egység fenntartja a különbözőségben megvalósuló együttélésnek és annak a valódi tekintélynek a reménynek, amely [...] a

157 Meyer, I., *Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion*, in *Evangelische Theologie* 67 (2007), 263–276., 273.

158 Uo. 275.

159 Uo. 276.

160 Jellemző ugyanakkor, hogy az inherens erőszak vádjának szentháromságtani cáfolatát gyakran kísérik a német idealizmustól kölcsönzött gondolati alakzatok, példának okáért Saskia Wendelnél (*Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag*, in Walter, P. [szerk.], *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* i. m. 117–130.), aki Fichte énkoncepciójának közvetlen felhasználásával igazolja, hogy „Isten nem különbözőséget nélkülöző egység, nem abszolút identitás, amely kizárja a különbözőséget és a sajátosságot, hanem különbözőségben fennálló identitás a három isteni személy egységében” (uo. 121.), amelyen belül az isteni feltétlenségéből (125.) szubjektivitás (126.), abból személyesség (127.), abból öntudat (129.), abból kölcsönös elismerés (129.), abból szeretet (130.), vagyis erőszakmentesség következik.

növekedés és az élet pártján van”.<sup>161</sup> Mi sem kevésbé meglepő, mint hogy sajátos szentháromságtani modelljének a teljes valóságra kiható jelentőségét igazolni kívánó programja nyomán Gisbert Greshake is pluralitásigazolási eljárással kívánja igazolni, hogy „a világ legfőbb egységpontjaként és egyeduralkodójaként felfogott unitarista Isten képét” „a három személy – egységet és sokféleséget egyképpen eredendően magában foglaló – communiójára” cserélve a keresztények „transzcendens modellt” bocsáthatnak „a közösségi élet politikai struktúrájának” rendelkezésére, kivédve a „szentháromsági hit deficitjéből” következő totalitárius „hatalomgyakorlási tendenciákat”.<sup>162</sup>

Csak hogy mintha inkább úgy állna a helyzet, hogy „az állítólagosan erőszakot előidéző abszolutista monoteizmus kérdésére az istenkép belső pluralizálása révén megoldást keresők [...] akarva vagy akaratlanul azoknak a valláskritikusoknak adnak igazat, akik [...] az egyistenhitben és ezzel együtt a »monon«, az egy hangsúlyozásában látják a vallási motivációjú illetve vallási alapon szankcionált erőszak legfontosabb forrását. Aki úgy véli, hogy abszolút veszélyt jelent az egy, csak az vélheti úgy, hogy önrelativizáló gyógyírra lelhet a pluralitásban.”<sup>163</sup> Bármennyire problémás is Peter Lüning kiindulási alapállása, Rahner és Balthasar szentháromságáról alkotott ítélete (amelynek a későbbiek során még szóba kell majd kerülnie), azt minden bizonnyal helyesen hangsúlyozza, hogy a monoteizmus inherens erőszakpotenciáljával kapcsolatban megfogalmazott vádakra a keresztény istenfogalom belső pluralitásának hangsúlyozásával adott válaszkísérletek sokkal inkább kontraproduktívak, mintsem termékenyek. Lüning maga is egyértelműen azt állítja, hogy csakis a szentháromságtan nyújthat lehetőséget az erőszakvád megfelelő kezeléséhez, de nem az istenkép belső pluralitása miatt, hanem az isteni transzcendencia és immanencia újszerű, szentháromságtani meghatározottságú konstellációjánál fogva. A kereszténység igazi újdonsága, „Isten változatlan transzcendenciája mellett megvalósuló öntörténelmesítésének gondolata”<sup>164</sup> ad tehát kulcsot a probléma megfelelő megközelítéséhez: „Isten szabad, teremtő szeretetének trinitárius-üdv történeti fogalma”<sup>165</sup> olyan relatív önállósággal ruházza fel a világot, amelyen kívül nincs más szentháromságtani kontúrú válasz a „világvallások között és a nyilvánosságban vitatott erőszakkérdésre”.<sup>166</sup>

161 HAMMES, E. J., Göttliche Dreieinigkeit versus Autoritätsdenken. Personalisation durch Enhypostasie, ford. B. Kern, in *Concilium* 45 (2009), 451–461., 458.459.460.

162 GRESHAKE, G., *Politik und Trinität* i. m. 198. és 192.

163 LÜNING, P., Trinität und Gewalt. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Schlüssel zur Klärung des Gewaltproblems in der Religion?, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 118 (2009), 181–200., 194–195.

164 Uo. 197.

165 Uo. 200.

166 Uo.

### 3. Szentháromságtani szempontok a vallások teológiájában

A napjaink teológiai reflexióin belül különösen élénk nyilvános figyelemmel kísért és kiterjedt egyházi viták tárgyát képező vallásteológia különböző képviselőinél oly sokrétű formában jutnak szerephez a szentháromságtan körébe vágó vagy a szentháromságtannal érintkező elgondolások (nem ritkán utópisztikus és nivelláló tendenciák kíséretében<sup>167</sup>), hogy áttekintésük még a monoteizmust érő bírálatok szentháromságtani vonatkozásairól nyújtott vázlatos áttekintéshez hasonló gyorsfelvétel formájában sem lehetséges.<sup>168</sup> Ezért az

167 A világvallások és velük együtt a nagy kultúrák kívánatos békéje egészen képtelenül időnként akár oly módon is biztosíthatónak tűnik, hogy a vallások közösnek vélt gyökere megfeleltethető az Atyának, az isteni valóság pluriform (!) inkarnációja a Fiúnak és egyetemesen tanúsított *inhabitatio*ja a Léleknek, már csak azért is, mert a kultúráktól függetlenül bipolárisnak tapasztalt világ sokféleségét mindig valamiféle *tertium* vezet vissza az egységbe (Scholl, N., *Das Geheimnis der Drei. Eine Kulturgeschichte der Trinität*, WBG, Darmstadt, 2006, 175–198.).

168 Talán érdemes megemlíteni, hogy a közelmúlt egyik legérdekesebb vitájában a vallások teológiájának problémáival hosszú ideje, álláspontjának többszöri módosítása és revideálása mellett foglalkozó Gavin D’Costa a *Dominus Iesus* kezdetű, 2000. augusztus 6-án kiadott nyilatkozat álláspontjának védelmében egyebek mellett szentháromságtani érveket hoz fel. Míg ugyanis azt a véleményét, mely szerint a vallásokat Isten kifejezetten akarhatja üdvözítő tervének végrehajtásához („mivel a Jézus Krisztusban adott teljes és végérvényes isteni kinyilatkoztatást és isteni üdvösséget nem ismerheti meg és nem fogadhatja el az egyház közvetítésén keresztül az összes ember a világ történelme során, Isten öröktől fogva eltervezte, hogy más vallási hagyományoknak pozitív üdvözítő jelentőségük lesz követőik számára”), Terrence W. Tilley a *Dominus Iesus* teljes elfogadása mellett is tarthatónak ítéli (Christian Orthodoxy and Religious Pluralism, in *Modern Theology* 22 [2006], 51–63.), D’Costa a vallások „súlyos fogyatékoságára” hivatkozva utasítja el a *de iure* pluralizmus minden formáját (Christian Orthodoxy and Religious Pluralism. A Response to T. W. Tilley, in *Modern Theology* 23 [2007], 435–446.), s érveire hiába válaszol Tilley azzal, hogy a vallások és az egyház isteni akarásának más-más módja feltételezhető, már csak a bibliai Izrael sajátos létformája miatt is (A Rejoinder to Gavin D’Costa, in *Modern Theology* 23 [2007], 447–454.), D’Costa azt igyekszik igazolni, hogy a bibliai Izrael nem helyezhető egy síkra a nem keresztény vallásokkal (A Further Rejoinder to T. W. Tilley, in *Modern Theology* 23 [2007], 455–462.), amikor pedig a két szerző közös – egyebek mellett a „vallási sokféleségről nyújtott neokantiánus nézeteket” elutasító – állásfoglalására (Concluding Our *Quaestio Disputata* on Theologies of Religious Diversity, in *Modern Theology* 23 [2007], 463–468.) pluralista részről az a reakció érkezik, hogy csupán játszanak a szavakkal, hiszen „ha az Istenhez fűződő üdvözítő viszonyhoz szükség van teológiai hitre, s ha kegyelemben csak teológiai hit révén lehet részesedni, kegyelmet pedig közvetítenek más vallások mozzanatai, akkor hogyan nélkülözhetnék a teológiai hitet a nem keresztények és a nem keresztény vallások” (P. Schmidt-Leukel: On Claimed „Orthodoxy”, Quibbling with Words, and Some Religious Implications. A Comment on the Tilley–D’Costa Debate about Religious Pluralism, in *Modern Theology* 24 [2008], 271–284.), D’Costa a vallások Isten szentháromsági kinyilatkoztatásának „objektív valóságát” nem ismerő állapotára hivatkozva minősíti támadhatatlannak azt az álláspontot, mely szerint a vallásoknak nem lehet *de iure* „üdvözítő jelentősége” és szent szövegeik nem lehetnek „isteni sugalmazottságúak” (A Response to Perry Schmidt-Leukel, in *Modern Theology* 24 [2008], 285–289.) – a végső szót a vitában tehát szentháromságtani alapon mondja ki (ellentétben Tilleyval, aki végül az elméleti okfejtések helyett egyszerűen gyakorlati együttműködést tart kívánatosnak a vallások között: „ha megpróbáljuk kiokoskodni, milyen funkciójuk van a vallásoknak Isten nézőpontjából, csak az időnként vesztegetjük [...]; jobban tesszük, ha olyan projektekben működünk együtt más vallási hagyományok képviselőivel, amelyek révén jobbá tehető a világunk”: Orthodoxy and Religious Pluralism. A Comment, in *Modern Theology* 24 [2008], 291–292.).

egyszerűség kedvéért a következők során néhány olyan szerző koncepciói sorakoznak egymás után, akinek a vallások teológiájához kapcsolódó nézetei kitüntetett módon kötődnek a szentháromságtan gondolati elemeihez. Fölöslegesnek tűnik részletezni a vallások teológiáján belül uralkodónak látszó főbb elméleti modellek (az exkluzivizmus, az inkluzivizmus és a pluralizmus) jellegzetességeit<sup>169</sup> – az alábbiak egyszerűen feltételezik az ismeretüket.

#### a. John Hick

A pluralista vallásteológia – megjelenése után már néhány nappal valóságos sokkot kiváltó és évtizedek óta nem látott mértékű vitákat elindító – alapító dokumentumának szerkesztésétől fogva John Hick az Angliában akkor már jó néhány évtizede ismert „inspirációs krisztológiát”<sup>170</sup> a vallások közötti párbeszéd síkján gyümölcsötető radikális vallásteológiai pluralizmus atyjának számít. Mint ismeretes, vallásteológiája elsősorban a kései Wittgenstein különböző nyelvi kontextusokat feltételező filozófiájára és a kanti kritikának a megismerés számára hozzáférhetetlen magánvaló dolgot posztuláló alapelemére támaszkodik (ennyiben módosítva a mindenféle metaperspektíva létét kizáró wittgensteini gondolkodást, ugyanakkor a kanti ismeretelméletet is lényegesen átalakítva<sup>171</sup>). A vallásokról alkotott elméletével kapcsolatban Hick is kopernikuszi fordulatot emleget, amelynek lényege, hogy a vallásoknak nem önmagukat kell a középpontba helyezniük, hanem látniuk kell, hogy különböző észlelési és tapasztalási formákat képviselve keringenek az önmagában véve megismerhetetlen Isten (vagy Hick idővel meggyökeresedett kifejezésével: a végső

169 Erről tömören lásd PATSCH, F.: A vallások mint Krisztus kegyelmének struktúrái, in *Sapientiana* 2 (2009), 42–64., különösen 42–49.; az exkluzivizmus, az inkluzivizmus és a pluralizmus triásza egyes pluralista szerzők szerint a logikai szempontból egyetlen lehetséges (lásd Schmidt-Leukel, P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005, 63–95.), egyes inkluzivista szerzők szerint viszont idejétmúlt (lásd D’Costa, G., *Theology of Religions* i. m. 637–638.; a szerzőnek a hármas sémára vonatkozó saját kritikájáról lásd uő: *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Blackwell, Oxford, 2009).

170 A szóban forgó tanulmánykötet *The Myth of God Incarnate* címmel 1977-ben jelent meg. Az említett teológiatörténeti összefüggésekről lásd MENKE, K.-H., *Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheorie*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 36 (2007), 114–137., különösen 115–123.

171 „A magánvaló Valóságot illetve Istent Hick az empirikusan észlelhető tárgyak közé helyezi. Isten megismerhetetlensége Hick szemében ugyanazon a síkon helyezkedik el, mint bármely más tárgyé” (MENKE, K.-H., *Inspiration statt Inkarnation* i. m. 119.).

valóság) körül. A vallási tapasztalatformák Hick szerint a noumenális isteni valóságnak csupán fenomenális formáihoz kapcsolódnak, a vallások eltérő elgondolásai pedig egyetlen alapvető téma variációinak tekinthetők, mind arra vonatkoznak, hogy miként „alakulhat át az emberi egzisztencia az önközpontúságból a Valóságban központosuló létformává”<sup>172</sup> (és a vallások megítélésének csak a szóban forgó átalakulást támogató jellegük szolgálhat alapul<sup>173</sup>). E helyütt csupán Hick teológiájának egyetlen szentháromságtani vonatkozásáról eshet szó, azokról is csak a rendkívül nagy terjedelmű életmű néhány darabján keresztül.

A szentháromságtani problematika megközelítéséhez Hicknél is a krisztológián keresztül vezet az út. Már az említett kötetben elhelyezett, a klasszikus krisztológiai tételekkel szakító korai esszéjében is azt emeli ki, hogy az Isten megtestesüléséről szóló keresztény állítások csak mitologikus kijelentéseként foghatók fel, amelyek ontologizálása végzetes következményekkel járt a keresztény teológiatörténetben, mivel metafizika síkra transzponálta azt, aminek kizárólag metaforikus jelentősége van.<sup>174</sup> Demitologizálnak szánt krisztológiája mellett Hick a későbbiek során több érvet is felhozott,<sup>175</sup> a lényegük azonban az, hogy a klasszikus zsinatok krisztológiája idegen magától az Újszövetség szemléletétől, ráadásul nem is koherens önmagában. Ennélfogva a krisztológia és a szentháromságtan természetesen általa is pontosan látott belső összefüggése miatt meg kell „kérdőjeleznie azt az elgondolást, mely szerint Isten szó szerint egységet alkotó három személyként létezne”.<sup>176</sup> A világvallások önálló és „hiteles üdvözítő jelentőségére” hivatkozva Hick egyetlen kívánatos lehetőséget lát a szentháromságtannal kapcsolatban: a három személyt nem szabad „ontológiai hármasságként [felfognunk], hanem akként a három formaként, amelyben emberi módon elgondolható és megtapasztalható az egy Isten”.<sup>177</sup> A képlet tehát viszonylag egyszerűnek tűnik: ha a „*Real an sich*” nem ismerhető meg fenomenális jelleggel megtapasztalható megnyilvánulásain keresztül, akkor megtapasztalásának a kereszténységben jelentkező hármassága sem árul el semmit magánvaló létéről, vagyis csak a hagyományosan modalizmusnak nevezett értelmezési forma alkalmazható a három

172 HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillans, Houndmills, 1989, 36. sk.

173 Uo. 299–342.

174 HICK, J., *Jesus and the World Religions*, in uó (szerk.), *The Myth of God Incarnate* i. m. 167–185.

175 Lásd főként HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christ and Christology in a Pluralistic Age*, SCM, London, 1993 (e minimalista krisztológia szerint Jézus egyszerűen az „Istennek adott hűséges válasz meghatározta emberi élet eszméjét testesítette meg, s ezért Isten cselekedni tudott rajta keresztül”: uo. IX.; saját metaforikus krisztológiája Hick szemében „az egyik az Istennek nevezett végső transzcendens valósággra adott különböző emberi válaszok között”, amelynek előnye, hogy a klasszikus tantételeknél „jobban szolgálja [...] a világbékét”: uo.).

176 Uo. 152.

177 Uo. 149.

személlyel számoló keresztény beszédmódra. A szinte áttekinthetetlenül sokrétű Hick-bírálatok között találni olyat, amely feszültséget lát abban, hogy „keresztény teológus Hick tesz olyan állításokat a Valóságról vagy Istenről (miszerint a szóban forgó valóság jóindulatú, egy, szerető és személyes), amelyek a globális teológus Hick szerint nem tehetők a Valóságról (amely természetesen az a noumenális valóság, amelynek [a teista vallásokban képviselt] »Isten« a megnyilvánulása)”,<sup>178</sup> mindenesetre e helyütt elegendő beérnünk annyival, hogy a radikális vallásteológiai pluralizmus csak metaforaként (vagy sajátos értelemben felfogott mítoszként) tudja kezelni a Szentháromságról beszélő keresztény gondolatiságot.

Pontosan összefoglalja Hick koncepciójának szisztematikus következményeit egyik legismertebb tanítványa vallásteológiai fő művének meglehetősen rövidre szabott szentháromságtani fejezete. Alig néhány oldalas összefoglalásában Perry Schmidt-Leukel (miután nem túl mélyenszántó, de jellegzetesen pluralista eljárással leszögezte, hogy maga Jézus nem hirdetett szentháromsági istenképet) abból indul ki, hogy „logikai szempontból a legkevésbé sem kényszerítő erejű az a következtetés, miszerint az isteni önfeltárásnak az emberi tapasztalatban jelentkező különböző formáival Isten belső lényegében létező valóságos különbségek lennének párhuzamba állíthatók”,<sup>179</sup> mert az „egy szent titok” csupán különböző módokon mutatkozik meg az embernek, anélkül, hogy önmagában differenciált volna, ennél fogva pedig a szentháromságtan az isteni valóság emberhez fűződő viszonyának gazdagságát és sokféleségét fejezi ki.<sup>180</sup> Ezen túlmenően azonban a szentháromságtan az egész vallástörténetre kiterjeszthető szimbolizmusként is felfogható: ennek értelmében „az isteni önfeltárási általános alapstruktúrájának három faktorával” hozható összefüggésbe (maga a transzcendens valóság, szimbolikus közvetítettségű jelenléte valamiféle kinyilatkoztatási médiumban, a kinyilatkoztatás megértő elsajátításának belső elvében megvalósuló jelenléte) – azaz a transzcendencia megismerésének általános struktúráját fejezi ki.<sup>181</sup>

178 DAVIS, S. T., John Hick on Incarnation and Trinity, in uő – Kendell, D. – O’Collins, G., *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford UP, Oxford, 1999, 251–271., 270.

179 Schmidt-Leukel, P., *Gott ohne Grenzen* i. m. 299.

180 Uo. 300. (utalással Hickre).

181 Uo. (a keresztény szentháromságtant ily módon általános értelmezési elvként alkalmazó eljárást hermeneutikai inkluzivizmusnak nevezi Schmidt-Leukel).

## b. S. Mark Heim

„A Szentháromság és a vallások kérdésével kapcsolatban teológiai szempontból S. Mark Heim nyújtja a leginnovatívabb és legújabb keletű megközelítést”,<sup>182</sup> „talán a legárnyaltabb formáját annak a törekvésnek, hogy a vallások teológiája a szentháromságtanra legyen alapozható”.<sup>183</sup> A vallások teológiájáról szóló fő műve<sup>184</sup> valóban annyira szokatlan szemléletmódot tükröz, hogy elolvasása után nehéz klasszifikálni a lapjain kifejtett értelmezési ajánlatot. Annyi könnyűszerrel kijelenthető, hogy Heim tévesnek tartja a „klasszikus” (vagy radikális) vallásteológiai pluralizmust, mivel Hick és követői olyan metavallást kínálnak, amely végső soron felszámolja a vallások között található különbözőségeket, ahelyett, hogy – kifejezett igényének megfelelően – elismerné az érvényességüket.<sup>185</sup> Saját szentháromságtani vallásteológiája pontosan a vallások önálló igényeinek radikálisan elfogadó igényű ratifikálására törekszik, mégpedig a vallások tapasztalatformáival és a végső emberi sorsról alkotott elgondolásaival kapcsolatban, azt a végső következtetést részletezve, mely szerint maga a Szentháromság a kereszténység „pluralista teológiája”.<sup>186</sup> Miről is van szó?

Heim vallásteológiájának kritikai élet és egész struktúráját az a véleménye biztosítja, mely szerint a nem keresztény vallások üdvözítő jelentőségéről folyó teológiai viták téves módon egységes üdvösségkoncepcióval operálnak, vagyis olyan állapotnak tekintik az üdvösséget, amely minden ember esetében csak egyetlen és egyforma lehet. Ezzel szemben Heim szerint a teológiának el kell fogadnia, hogy az emberiség vallástörténetében az üdvösségnek vagy a végső emberi állapotnak különböző értelmezései alakultak ki, s ezzel párhuzamosan a vallások eltérő emberi végállapotokhoz vezető eltérő utakat kínálnak, azaz a

182 KÄRKKÄINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Ashgate, Aldershot, 2004, 134.

183 JOHNSON, K. E.: *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism. An Augustinian Assessment*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2011, 46.

184 HEIM, S. M., *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious End*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 2001.

185 Mindezt Heim már korábbi könyvében világosan kifejtette (*Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll, 1995) (lásd ugyanitt az *orientational pluralism* koncepciójára vonatkozó felvilágosításait: ennek síkján nehézség nélkül elismerhető a saját álláspont „doktrinális” [nem pedig „neutrális”] jellege, és elfogadható, hogy a különböző vallási igények egyformán igazak lehetnek, különböző igazságtartalmat képviselnek: uo. 144–151.). A heimi trilógia első eleme ehhez képest még szigorúbban exkluzivistát tükrözött: *Is Christ the Only Way?*, Judson, Valley Forge, 1985.

186 HEIM, S. M., *The Depth of the Riches* i. m. 132.



teológia ténylegesen különböző eszkatologikus valóságokkal számolhat,<sup>187</sup> még akkor is, ha a keresztény üdvösséget kell a legteljesebbnek és antropológiai szempontból legkívánatosabbnak minősítenie. A különböző végállapotok sokféleségét pedig pontosan a Szentháromság „generálja”, annak alapján, hogy a teremtéssel Isten „visszahúzódott” attól, ami nem Isten, s „önkorlátozása” révén az ember „különbözőképpen viszonyulhat” hozzá.<sup>188</sup>

Ami az e helyütt előtérben álló kérdés szempontjából érdekessé teszi a koncepcióját, az az a teológiai álláspontja, miszerint a keresztény üdvösségtől eltérő eszkatologikus állapotok között a Szentháromság biztosít összefüggést, mivel a vallások végső állapotait a Szentháromság meghatározott belső aspektusai és a Szentháromságnak a világhoz fűződő viszonyában jelentkező dimenziók teszik lehetővé.<sup>189</sup> Ennek értelmében a nem keresztény eszkatológiák „izoláltan” ragadják meg a belső isteni élet és a világhoz fűződő isteni viszony egy-egy elemét, s abból kiindulva alkotnak képet az ember elérendő végső sorsáról. Eszkatológiai nézeteik azonban óhatatlanul fogyatékosak, mivel meg vannak fosztva a Szentháromság ismeretétől, s ezért nem tűzhetik ki célul a legmagasabb rendű állapotot: a szentháromságos Istennel nyert teljes közösséget. Elgondolását Heim konkrét vallási példákon keresztül is kifejti. A belső szentháromsági viszonyokban érvényesülő „apophatikus dimenzió” személytelenségét (az isteni személyek önkiüresítésének dinamikus kenózisát) és a „visszahúzódásként” értelmezett teremtéssel együtt járó „ürességet” ragadja meg a buddhizmus,<sup>190</sup> az isteni személyek tökéletes perikhórésziszét és a világban megvalósuló isteni immanenciát a hinduizmushoz tartozó advaita védánta,<sup>191</sup> az egységes isteni öntudatot és a világhoz fűződő egységes, személyes isteni viszonyt az iszlám.<sup>192</sup> Az már más kérdés, hogy Heim szerint a keresztény eszkatológiától eltérő vallási modellek – mivel a Szentháromság különböző dimenzióiban gyökereznek – belsőleg nyitottak a szentháromságos Istennel való teljes közösségre,<sup>193</sup> ahogyan szintén más kérdés, milyen kinyilatkoztatás-teológiai és krisztológiai elgondolásokkal (sőt természettudományos

---

187 A *Salvations* lapjain Heim ezért éppúgy elutasítja a klasszikus exkluzivista álláspontot (amely nem fogadja el, hogy a vallások végcéljai ténylegesen elérhető pozitív állapotot jelentenek), mint az (az üdvösség diffúz koncepcióját érvényre juttató) pluralisták és (a vallások önálló értékét az eszkatológiájukat a jézusi üdvösséghez rendelő eljárással megsemmisítő) inkluzivisták elvi pozícióját (vö. *Salvations* i. m.).

188 HEIM, *The Depth of the Riches* i. m. 181–182.

189 Uo. 183.

190 Uo. 187.

191 Uo. 190.

192 Uo. 194. sk.

193 Uo. 268–270.

modellekkel) támasztja alá Heim egészen egyéni jellegű trinitárius vallásteológiai eszkatológiáját.<sup>194</sup>

### c. Jacques Dupuis

Jacques Dupuis nagyszabású vallásteológiai koncepciója<sup>195</sup> nem csupán azért vonta magára a figyelmet, mert 2001. február 26-án kiadott *Notificatiójában* a Hittani Kongregáció fontosnak tartotta, hogy tisztázza a jezsuita teológus könyvében szereplő okfejtések „kétértelműségeit” és „nehézségeit”, amelyek „téves vagy káros vélekedésekhez” vezethetnek,<sup>196</sup> hanem azért is, mert a katolikus gondolkodáson belül rendhagyó módon annak az úgynevezett (jól ismert ókori előzményekre visszanyúló) beteljesedési elméletnek a meghaladására törekedett, amely szerint a vallásokban rejlő pozitív mozzanatok (részben átalakulásokon keresztül) a kereszténységben teljesebben be, érik el azt a teljességet, amelyre belső dinamikájuknál fogva irányulnak.

Az üdvtörténet és a világtörténelem koextenzivitásának rahneri tételére<sup>197</sup> támaszkodva művében Dupuis arra igyekszik fényt deríteni, hogy a megváltás egységes és egyetlen isteni rendjén belül milyen „jelentősége lehet a vallási hagyományok sokféleségének”.<sup>198</sup> A gondolkodás természetes mozgástörvényeinek megfelelően trinitárius indíttatású vallásteológiájának kifejtése során a belga jezsuita óhatatlanul pozicionálja önmagát: meghatározza azokat a gondolati konstrukciókat, amelyeket kerülendőnek vagy

194 Csak egyetlen utalás: „A Szentháromság arra tanít, hogy Jézus Krisztus nem lehet kimerítő vagy egyedüli forrása az istenismeretnek, sem a kimerítő vagy egyedüli üdvözítő aktusa Istennek. Ugyanakkor a Szentháromság elkerülhetetlenül krisztocentrikus, legalább két értelemben. Krisztocentrikus abban az empirikus értelemben, hogy az Isten trinitárius természetéről szóló tanítás történetileg a Jézus Krisztusba vetett hitből alakult ki. És krisztocentrikus abban a szisztematikus értelemben, hogy Isten személyes jellegénél fogva a kinyilatkoztatásnak a részlegesség a legmélyebb módja” (uo. 134.).

195 DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, 1997.

196 A dokumentum öt témakörrel kapcsolatban fogalmaz meg fenntartásokat: Jézus Krisztus egyetlen és egyetemes üdvözítő közvetítésének, a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás páratlanságának és teljességének, a Szentlélek egyetemes üdvözítő tevékenységének, az egyházra irányuló emberi rendeltetésnek, a vallási hagyományok értékének és üdvözítő jelentőségének kérdésében. Vö. Peter-Hans Kolvenbach jezsuita generális megjegyzésével együtt WALDENFELS, H., Jacques Dupuis – Theologie unterwegs, in *Stimmen der Zeit* (2001), 217–218.; a részleteket illetően lásd NORONHA OP, A., *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism*, Disszertáció, Freiburg i. Br., 2008.

197 Vö. RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in uó, *Schriften zur Theologie*, V. kötet, Benziger, Einsiedeln, 1962, 115–135.

198 DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* i. m. 13.

meghaladandónak tart. A vallások teológiai értelmezésének síkján Dupuis éppúgy tévesnek minősíti a krisztocentrizmus és a teocentrizmus szembeállítását,<sup>199</sup> mint a Knitter-féle regnocentrizmust (Isten helyett Isten országát középpontba helyező szemléletet), a szoteriocentrizmust (a megváltó személye helyett a megváltást hangsúlyozó megközelítést) és a részlegesnek nyilvánított Fiúval ellentétben egyetemesnek nyilvánított Lélekhez kötődő pneumatocentrizmust.<sup>200</sup> Természetesen azonban nem ez az igazán lényeges, hanem az, miként határozza meg a keresztény hit és a keresztény kinyilatkoztatás más vallásokhoz fűződő viszonyát.

A „klasszikus” (azaz Hick nevéhez kötődő) vallásteológiai pluralizmustól eltérően Dupuis teljes határozottsággal állítja, hogy a kereszténységben szóba kerülő Szentháromságban magával a „végső valósággal” van dolgunk, a „végső valóság” önmagában vett létével, nem csupán annak valamiféle megnyilvánulási formájával, s ezért „a szentháromságos Isten misztériuma objektíve megfelel Isten belső valóságának”.<sup>201</sup> Mindebben persze semmi sajátos nincsen. Dupuis egyedi elgondolásai azon a ponton kezdenek jelentkezni, ahol a tétélekbe foglalt keresztény szentháromsági hitet jövőbeli pontosításokra nyitottnak minősíti. Ezzel a lehetséges pontosításokkal függ össze sajátos komplementaritási modellje, mely szerint az isteni valóság önfeltárásának különböző vetületeit (önállóan, „in their own right”<sup>202</sup>) képviselő vallások kölcsönösen gazdagítani és kölcsönösen átalakítani tudják egymást, mert a vallásokban jelentkező, az egyetemes jelentőségű jézusi megváltással belső összefüggésben álló „igazságot és kegyelmet [...] nem feltétlenül haladja meg a keresztény kinyilatkoztatás; kiegészítő jellegű és önálló értéket képviselnek”,<sup>203</sup> s éppen ezért e folyamat során a vallások részéről nem lehet a kölcsönös meggyőzés a cél. Ha elismerhető is a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás „minőségi teljessége”,<sup>204</sup> „mennysiségi” teljességről nem lehet szó,<sup>205</sup> s ezért Dupuis szerint semmi nem szól az ellen, hogy az isteni kinyilatkoztatás más vallásokban folytatódhat.

199 DUPUIS, i. m. 191. („Jézus Krisztus nem helyezhető Isten helyébe; csupán az állítható, hogy Isten az emberiség megváltására irányuló tervének középpontjába helyezte, nem végcélként, hanem útként, nem az emberi istenkeresés céljaként, hanem Isten megváltó cselekvésének egyetemes közvetítőjeként”) és 162. („a keresztény teológia úgy teocentrikus, hogy krisztocentrikus és vice versa”).

200 Uo. 193–208.

201 Uo. 259.

202 Uo. 210.

203 Uo. 388.

204 Uo. 249.

205 A Dupuis-tól nem függetlenül kiadott *Dominus Iesus* nyilván nem véletlenül hangsúlyozza már egyik első tétéleként a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás teljességét és végérvényességét (nr. 5).

De mégis miért állítható, hogy Dupuis dolgozta ki először a vallások „teljes körű trinitárius teológiáját”, „trinitárius korrektívumát” nyújtva megannyi vallásteológiai modellnek és „új szintre emelve a vallások szentháromsági teológiáját”?<sup>206</sup>

Mindenekelőtt azért, mert a megítélése szerint az egyetemes történelem színpadán fokozatosan kibontakozó isteni kinyilatkoztatás Jézus Krisztusban éri el a csúcspontját, s ez a csúcspont „az egész történelmi folyamatra hatással van [...], mint az a végpont vagy cél, amely magához vonzza az egész kibontakozási folyamatot”,<sup>207</sup> ennél fogva pedig az Istenről szerzett vallási tapasztalat elkerülhetetlenül mindenütt szentháromsági struktúrában valósul meg. Ehhez kapcsolódóan Dupuis Isten fokozatosan előrehaladó önkinyilatkoztatásának és az emberiséggel kötött isteni szövetségek történetének „trinitárius ritmusáról” beszél,<sup>208</sup> azt hangsúlyozva, hogy az egyetemes isteni kinyilatkoztatás a „Biblián kívüli” vallásokban is csak szentháromsági ritmusban valósulhat meg: mert „az isteni Ige egyetemes cselekvő jelenlétét [...] nem korlátozza a felvett emberi természete [...] és a Lélek szintén egyetemes tevékenységét sem korlátozza vagy meríti ki” a Feltámadott átadási gesztusa.<sup>209</sup> Az ebből fakadóan legitimnek elismert vallási pluralizmusról kidolgozott, „a szentháromságtanban gyökerező inkluzivista pluralizmus alkotja a belső magvát a jezsuita teológus vallási sokféleségről alkotott keresztény teológiájának”.<sup>210</sup> Ily módon Dupuis szentháromsági krisztológia talaján tartja összeegyeztethetőnek azt a két tételt, mely szerint Jézus Krisztusnak az egész emberiség üdvösségének szempontjából lényegi jelentősége van, ugyanakkor a vallások tényleges üdvözítő jelentőséggel rendelkeznek (és ennyiben „elliptikus”<sup>211</sup> a teológiája) – mégpedig nemcsak faktikusan, hanem isteni terv szerint *de iure* is.<sup>212</sup> A vallások *de iure* legitimitását Dupuis pedig csak úgy tudja fenntartani, hogy az emberi személy és az emberi tudat elkerülhetetlen történelmi korlátozottságára hivatkozva tagadja a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás teljességét (és e ponton kezdődik Isten országáról kialakított sajátos elmélete). És ezen a talajon már nem okozhat meglepetést, hogy nézete szerint a keleti vallások is „értelmezhetőek szentháromsági megközelítéssel”, olyan

206 KÄRKKINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism* i. m. 61. és 66.

207 DUPUIS, *Toward a Theology of Religious Pluralism* i. m. 222.

208 Vö. NORONHA, A., *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism* i. m. 195–198.

209 DUPUIS: *Toward a Theology of Religious Pluralism* i. m. 138.

210 NORONHA, A.: *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism* i. m. 203.

211 HELLER, CHR., Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 125 (2003), 167–185., 177. (ugyanitt kételyek az ellipszis két gyújtópontjának összeegyeztethetőségével kapcsolatban).

212 DUPUIS, *Toward a Theology of Religious Pluralism* i. m. 386–388.

tényezőkként, amelyek „potenciálisan a szentháromságos Isten Jézus Krisztusban megvalósult kinyilvánulására irányulnak”.<sup>213</sup>

#### d. Raimon Panikkar

Bármily egyéni értelmezést fejtsen is ki S. Mark Heim a Szentháromság és a vallások eszkatológiai közötti összefüggéssel kapcsolatban, bármily gondosan felépített lépésekkel egyensúlyozzon is Dupuis a vallásteológiai szélsőségek között, a legösszetettebb és legsajátosabb jellegű teológiai koncepcióval alighanem Raimon Pannikkar szolgál a Szentháromság és a vallások teológiai kapcsolatának kérdésében. Panikkar személye már csak azért is lényeges, mert „a vallásteológia szentháromságtani fordulata”<sup>214</sup> 1990-ben olyan tanulmánykötettel kezdődött, amelyben fontos helyet tölt be Rowan Williams Panikkarral foglalkozó írása.<sup>215</sup> A „proto-pluralistának” is nevezett<sup>216</sup> Panikkar nem mindig diszkurzív felépítettségű, hanem intuíciókon keresztül előrehaladó, leíró jellegű, s ezért időnként meglehetősen nehezen követhető eszmevuttatásait mindenekelőtt az teszi összetéveszthetetlenül egyedivé, hogy a vallási hagyományok teológiai igényű értelmezése során nem csupán utal egyéb hagyományokra (mint Dupuis) és nemcsak kívülről szemlél vallási hagyományokat (mint Heim), hanem konstruktívan felhasználja a hindu és a buddhista tradíciókat egyedi színezetű világmépének megfestéséhez, mégpedig oly módon, hogy közben belső elvvé teszi meg a szentháromságtan struktúráját, mindamelllett radikálisan egyéni értelmezéssel. Talán Panikkar fejtegetései vannak a leginkább kiszolgáltatva annak, hogy a keresztény teológiai hagyományok talaján sokak szemében egyszerűen nehéz komolyan venni őket; ugyanakkor vannak annyira eredetiek, és a recepciójuk is van annyira kiterjedt, hogy rövid áttekintésük nem feltétlenül terméketlen a jelenlegi szentháromságtani konjunktúra vallásteológiai szeletének megismerése szempontjából.

---

213 Uo. 259.

214 JOHNSON, K. E., *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism* i. m. 35.

215 WILLIAMS, R., Trinity and Pluralism, in D’Costa, G. (szerk.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1990, 3–15.

216 SCHMIDT-LEUKEL, P., *Gott ohne Grenzen* i. m. 296.

A hat ortodox (vagyis a Védák tekintélyét a legmagasabb rendűnek elismerő) hindu filozófiai iskola között számon tartott védánta Sankara nevéhez fűződő advaita ágát a keresztény szentháromságtanok között egészen egyedülálló formában felhasználó<sup>217</sup> Panikkar „az a kivétel, aki erősíti a szabályt, olyan pluralista, aki beszél a Szentháromságról és úgy véli, hogy az összes emberi vallás belső középpontjában helyezkedik el, [...] s meggyőződése, hogy a keleti gondolkodás [...] jobban összeegyeztethető a keresztény szentháromsági gondolkodással, mint az ókori görögök dualista filozófiája”.<sup>218</sup> Gondolkodásának genezisének gyakran szokás a hinduizmus ismeretlen Krisztusáról írt korai művének két kiadása<sup>219</sup> közötti változásokkal illusztrálni: míg az első kiadásban Panikkar még jellegzetesen inkluzivista szemlélettel közeledett a szentháromságos Isten cselekvését a maga módján pontosan tanúsító hinduizmushoz, a második kiadásban már különbséget tesz az egyetemes Krisztus és a részleges Jézus között, s Krisztust „a valóság teljességének: emberi, isteni, kozmikus [dimenziójának] élő szimbólumaként”<sup>220</sup> fogja fel. Mivel „átdolgozott krisztológiája szerint egyetlen történelmi forma sem lehet teljes és végső kifejeződése az egyetemes Krisztusnak, [...] s ezért az egyetemes Krisztus és a történelmi Jézus teljes azonosítása a historicizmus valamiféle bálványimádó formájába torkollna”,<sup>221</sup> Krisztushoz inkább az isteni és az emberi valóság belső és teljes egységének megjelenítését kapcsolja.

És a hindu bölcsélet pontosan ebben a vonatkozásban jut szerephez: Krisztus ugyanis Panikkar szerint azt az egységet jeleníti meg, amely csak nondualistának nevezhető. A nondualitás elve pedig az advaita védánta voltaképpeni lényegét alkotja, az isteni és az emberi valóság olyan kapcsolatára vonatkozik, amely nem halott identitás, de nem is szétválasztható kettősség. Ezzel párhuzamosan Panikkar a Szentháromság keresztény eszméjét az egész valóság strukturális elvévé nyilvánítja, a kozmosz, Isten és az ember

217 Hasonló igénnyel, ám kevésbé teoretikus formában nyúlt az advaita védántához a Panikkart is közeli nyugati ismerősei között tudó Henri Le Saux (Szvámi Abhisiktánanda), főként annak Sri Ramana Maharsi képviselte formájában (vö. *Srí Ramana Maharsi összes művei*, ford. Buji Ferenc et al., Filosz, Budapest, 2006). Panikkarral kapcsolatban mindig érdemes szem előtt tartani a hinduizmus és a kereszténység találkozására nézve úttörő szerepet játszó Henri Le Saux-val ápolt személyes kapcsolatát.

218 VANHOOZER, K. J., Does the Trinity belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the „Identity” of God, in uó (szerk.), *The Trinity in a Pluralistic Age* i. m. 41–71., 58.

219 PANIKKAR, R., *The Unknown God of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman and Todd, London, 1964 és Orbis Books, Maryknoll, 1981 (Panikkar persze támaszkodhatott gondolati hagyományokra, különösen a protestáns J. N. Farquhar nagy sikert arató, 1913-ban megjelent *The Crown of Hinduismjára*).

220 PANIKKAR, *The Unknown God of Hinduism* i. m. 27.

221 KÄRKKÄINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism* i. m. 121.

szétválaszthatatlan egységének (kozmeteandrizmus) szimbólumaként fogja fel. Ezért nevezhető egész gondolkodása összefoglaló jelleggel „advaita trinitarianizmusnak”.<sup>222</sup>

Panikkarnál lényegében azzal kell szembesülnünk, hogy „a szentháromságról alkotott felfogásának legfontosabb aspektusa [...] nem más, mint egy *alakzat*, amelynek az a funkciója, hogy összekapcsolja egymással Istent és a világot. Az alakzatként kezelt Szentháromság Panikkar gondolkodásának fokozatos kibontakozása során egyre inkább eltávolodik a Szentháromságról alkotott keresztény felfogástól, azaz egyre könnyebben boldogul az Atya, a Fiú és a Szentlélek [...] üdvrendje nélkül.”<sup>223</sup> A Szentháromság Panikkarnál tehát elsősorban strukturális elv, akárcsak az advaita, amelyet Panikkar olyan gondolati struktúraként használ, amely révén a monizmustól és a dualizmustól illetve a monizmustól és a modalizmustól egyaránt különböző kapcsolatiság feltételezhető Isten és a világ illetve az isteni személyek között.<sup>224</sup> Az advaita a szétválasztástól mentes, de nem elkülöníthetetlenül differenciálatlan egység nem ritkán csak paradoxonokban kifejeződni tudó elve, amely a keresztény Szentháromság eszméjével ötvöződve a hármasságot és a nemkettősséget belsőleg összeegyeztető gondolati modellé alakul Panikkarnál, aki ugyanakkor van annyira komoly gondolkodó, hogy a két elvet nem próbálja összemosni vagy közös nevezőre hozni, hanem inkább „a valóság nondualista tapasztalatához” kötődve „Panikkar saját elméletének, a »kozmeteandrikus intuíciónak« a kifejezőmódjaiként” funkcionálnak, s ezen a talajon az üdvtörténeti Szentháromságtól teljesen elszakadó szentháromságtana az egész valóság alapjául szolgáló trinitárius struktúra megvilágítására törekszik.<sup>225</sup> Olyan vallásteológiával állunk tehát szemben, amelynek keretében ugyan középponti szerepet kap a Szentháromság, de inkább egy előzetesen kialakított világgép utólagosan alkalmazott – bár változatlanul vallási konnotációjú – magyarázóelvének tűnik, mint önmagáért jelentős teológiai valóságnak.<sup>226</sup> A strukturális elvként alkalmazott szentháromságtan pedig lépten-nyomon alkalmat ad Panikkarnak arra, hogy megfeleléseket állítson fel a világról szerzett tapasztalat és Isten immanens élete között, példának okáért

222 COUSINS, E. H., Panikkar's Advaitic Trinitarianism, in PRABHU, J. (szerk.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, 1996, 119–130.; vö. KÄRKKÄINEN, V.-M., *The Trinity. Global Perspectives*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2007, 336–345.

223 SINNER, R. V., *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Mohr, Tübingen, 2003, 282–283.

224 Uo. 285–290.

225 Uo. 295–297.; lásd ugyanitt (297–307.) a panikkari koncepció krisztológiai alapjának árnyalt bemutatását.

226 Panikkar előszeretettel mutatja be a világ és a világról szerzett tapasztalat egyetemesen észlelhető triadikus struktúráit a Szentháromság gondolati alakzatán keresztül, lásd például *Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life*, in *Teilhard Review* 25 (1990), 62–71., 70. („létezik Isten, forrás, eredet, mélység, csönd, semmisség, nemlét; szintén létezik képmás, eredmény, könyv, világ, utód, nép, lét; létezik továbbá visszatérés, szeretet, mindent átható energia, lélek; létezik menny, föld és ember stb.”).

abban a formában, hogy az isteni, a kozmikus és az emberi dimenzió hasonló – egyszerre hierarchikus és mellérendelő – viszonyban áll egymással, mint a három isteni személy. A triadikus világstruktúra és az advaita kapcsolata legvégül „antropológiailag univerzalizálódik” Panikkárnál, amennyiben azt embert „az isteni és a kozmikus valóság nem-kettőségeként (a-dvaita) és nem-egységeként (an-éka)” fogja fel.<sup>227</sup>

„Plurális dinamikával felruházott egységfogalmának”<sup>228</sup> egyik legtömörebb szentháromságtani kifejtésével a Szentháromság és a vallási tapasztalat összefüggéseivel foglalkozó korai, karcsú kötete szolgál,<sup>229</sup> amelyben az advaita gondolati talaján rendkívül összetetten fonódnak össze az immanens Szentháromságról szóló tant, az antropológiát és a misztikaelméletet érintő elgondolások.

Az immanens Szentháromságra vonatkozó (Isten létevel összefüggésbe hozott) ontológiai fogalom és az üdvtörténeti Szentháromságra vonatkozó (Isten cselekvésével összefüggésbe hozott) szótériológiai fogalom helyett Panikkar már kiindulásként olyan radikális Szentháromság-fogalmat javasol, amely az egész valóságra kiterjeszhető, meggyőződése szerint ugyanis – a fentebb vázoltak után magától értetődő módon – csak ilyen fogalommal tudjuk helyesen kezelni az „általánosan érvényes kulturális adottságként” felfogható „trinitárius intuíciót”,<sup>230</sup> annak megfelelően, hogy amint a Krisztus-valóság „dehistorizálása” révén kimutatható Krisztus saját konkrét történetiségében ki nem merülő egyetemes valósága,<sup>231</sup> a kereszténység konkrét szociológiai formája sem azonos magával a keresztény hittel, hiszen a keresztény szentháromsági hit extenziója jóval túlmutat a kereszténység konkrét történeti alakján.<sup>232</sup> Univerzális igényét (a mű címének megfelelően) Panikkar nyomban a misztika területére is kiterjeszti: a cselekvés, a szeretet és a megismerés jegyében álló emberi spiritualitásformák egységét csak a Szentháromság fogalma tudja szavatolni, csakhogy véleménye szerint a szentháromságos Isten botránya elvesztette az élet, mert a Szentháromság spekulatív megismerését nem kísérte „misztikus megtapasztalása”: „az ortodox zsidóság monolit monoteizmusa bizonyos módon újra felbukkant a

---

227 NITSCHÉ, B., Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie, in uő (szerk.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätslehre in der Diskussion*, Lembeck–Bonifatius, Frankfurt–Paderborn, 2004, 249–273., 270.

228 Uo. 250.

229 PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, Orbis Books, Maryknoll, 1973; a könyvnek sajnálatos módon csak a német fordítása állt rendelkezésemre: *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, ford. S. Schaup, Kösel, München, 1993.

230 Uo. 8–9.

231 Uo. 13.

232 Uo. 30.



kereszténységben”,<sup>233</sup> oly módon, hogy a kereszténység egyoldalúan perszonalista síkon fogta fel Istent, arra törekedve, hogy személyes kapcsolatot alakítson ki a *monopersonaként* felfogott Istennel. A szöveg második felében Panikkar azt kívánja bemutatni, hogyan fogható fel a Szentháromság „olyan csomópontként, amelyben az összes vallás igazi vallási dimenziója érintkezik egymással”.<sup>234</sup> Vallásteológiai igényét főként az *Upanisádok* (főként a *Mándúkja* és a *Csandókhja Upanisád*) gondolatiságának és az immanens Szentháromság kenotizmusának ötvözésével váltja valóra. A részleteknél talán fontosabb, hogy a szentháromsági személyfogalom egészen újfajta értelmezéséhez jut el a Fiú eredésének radikálisan kenotikus felfogásával: a Fiút szülve az Atya teljesen kiüresíti és átadja magát, ezért a Fiú az Atya léte,<sup>235</sup> sőt az Atyáról nem is állítható, hogy létezne,<sup>236</sup> ezért szigorú értelemben csak a Fiú tekinthető személynek és én-nek,<sup>237</sup> miközben az Atya „semmivé” lesz.

Függetlenül attól, hogy a dióhéjban bemutatott panikkari megközelítést „az interperszonális beszédmódról lemondó szentháromsági gondolkodásában jelentkező vallásközi potenciálra”<sup>238</sup> tekintettel a jövőbe mutató lehetőségekben gazdagnak nyilvánítjuk-e vagy éppen a nivelláló eljárásokba fulladó pluralizmus jellegzetes formájaként kezeljük, az kétségtelennek tűnik, hogy a vallásközi szentháromságtanok sorában mára figyelmen kívül nem hagyható rangot vívott ki magának. Mivel pedig Panikkar több helyütt is hivatkozik az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó tételre,<sup>239</sup> a rahneri gondolkodás utóéletének szempontjából sem közömbös a koncepciója.

#### 4. A szubjektum- és a személyfogalom problematikájának szentháromságtani vetülete

---

233 Uo. 45–46.

234 Uo. 70.

235 „Hogy mi az Atya, arra azt kell válaszolnunk: a Fiú” (uo. 74.).

236 „Az Atyának nincs léte, a Fiú az ő léte” (uo. 76.).

237 „Szigorú értelemben az embernek csak a Fiúval lehet személyes kapcsolata” (uo. 81.) és „csak a Logosz jelenik meg isteni énként” (uo. 91.).

238 NITSCHÉ, B., Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie i. m. 263.

239 Lásd például PANIKKAR: *Die Trinität* i. m. 8.

Bár nem szorul igazolásra, hogy Karl Rahner teológiája (és szűkebben a szentháromságtana) a legkevésbé sem közömbös a monoteizmus kérdésével és a világvallások problémakörével kapcsolatban (úttörő szerepét főként az utóbbi kérdéskörrel kapcsolatban szokás hangsúlyozni<sup>240</sup>), Rahner szentháromságtani felfogásához a szubjektum- és a személyfogalom körül napjainban folyó viták vázlatos áttekintése révén jutunk a legközelebb, hiszen Rahnernek egészen konkrét ajánlata van e téren, amelynek recepciója az ezredforduló után sem szűnt meg. E rövid bevezetés keretében azonban természetesen továbbra sem az a kérdés áll előtérben, hogy a szentháromságtani szempontból aktuális kérdéskörök miként függenek össze Rahner gondolkodásával, hanem pusztán maguknak a vitáknak a főbb pontjaira próbál irányulni a figyelem.

Általánosan osztott meggyőződésnek tekinthető, hogy a szubjektum- és a személyfogalom amúgy is jelentős mértékű gondolati megterheltsége hatványozottan jelentkezik a szentháromságtan területén. A kérdés súlyát nem kevésbé fokozza, hogy az elmúlt évtizedek filozófiai tendenciái az esetek nagy részében szerves összefüggésben álltak a szubjektum és a személy problematikájával: a filozófia legkésőbb a nyolcvanas évektől feladatának tartotta, hogy az egyrészt halottnak, anakronisztikusnak vagy fikciónak minősített, másrészt a társadalmi struktúrák közegében egyszerűen eltűnő – azaz posztmodern gesztussal vagy rendszerelméletileg kiiktatott – szubjektumfogalom védelmére keljen,<sup>241</sup> a legkülönbözőbb redukcionizmusokkal szembehelyezkedve kimutassa az emberség és a személyesség koextenzivitását,<sup>242</sup> s a filozófiai érzékenységű teológia területén szintén nem hiányoznak azok az erőfeszítések, amelyek annak igazolását tűzik ki célul maguk elé, hogy a szubjektum fogalma elengedhetetlen a végső értelem létét állító teológiai gondolatiság megalapozásához<sup>243</sup> vagy hogy a kereszténység pontosan a szubjektum megmentésének igényével léphet fel korunk szellemi közegében.<sup>244</sup> A szubjektum és a

240 Vö. HILL FLETCHER, J., Rahner and religious diversity, in MARMION, D. – HINES, M. E. (szerk.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, 2005, 235–248. („Nehéz lenne megnevezni olyan teológust, aki nagyobb mértékben lett volna hatással a vallási pluralizmust érintő mai vitákra, mint Karl Rahner. [...] A huszadik század utolsó harmadában és az új évezredben Rahner teológiai projektje oly elevenen jelen volt az idevágó vitákban, hogy a vallási sokféleségről értekező legfontosabb mai szerzők közvetlenül Rahner álláspontjával párbeszédet folytatva dolgozzák ki a teológiájukat. Rahner elgondolásai még a világvallások jeles képviselői körében is válaszra találtak. Ezért a vallási sokféleségről kidolgozott rahneri teológiát tanulmányozva nemcsak Rahner nagyhatású gondolkodását ismerhetjük meg, de a mai viták körvonalait is”: uo. 235.).

241 Vö. FRANK, M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer „postmodernen“ Toterkklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

242 SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007<sup>3</sup>.

243 VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1998<sup>3</sup>, 233–255. („Der Begriff letztgültigen Sinns”).

244 METZ, J. B., *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Vigilia, Budapest, 2008.

személy fogalmát illetően tehát legalább háromszoros a tét: egyrészt meg kell mutatkoznia, hogy az európai gondolkodás képes-e még szubjektumként kezelni az embert, vagy visszavonhatatlanul feloldja a diskurzusokban (posztstrukturalizmus) és a társadalmi rendszerekben (rendszerelmélet); másodsorban ki kell derülnie, hogy a szubjektum fogalma recepcióképes ajánlattal lehet-e jelen a teológiai megalapozás programjában; harmadsorban világossá kell válnia, hogy pontosan milyen kontúrú személyfogalmat tud mozgósítani a teológia a legfontosabb vonatkozó területeken, vagyis az antropológiában, a krisztológiában és a szentháromságban – míg ugyanis a három terület közötti gondolati átjárás és kölcsönös következtetési rend elválaszthatatlan a klasszikus teológiai okfejtések legnagyobb eredményeitől,<sup>245</sup> ma már nem tekinthető egyértelműnek, hogy univok személyfogalom használható az antropológia és a szentháromságban területén.

Az e vonatkozásban felmerülő kérdések áttekintését jelentősen megnehezíti, hogy az adekvát személyfogalom kidolgozására irányuló teológiai programok már teljességgel elválaszthatatlanok meghatározott filozófiai koncepcióktól, s ezért a teológiai igényvel körvonalazott személyfogalmak megvilágítása hosszas filozófiai előkészítést igényelne. Ezért a következő fejtegetések egészen szűk keretek közé helyezkednek, s csak néhány olyan tendenciát vázolnak fel, amelyek fényt vetnek a jelenlegi helyzet összetettségére.

A szubjektumfogalmat gyakran már csak azért is bizalmatlanság övezi a teológia területén, mert az újkor kezdetén az önmaga tudatában lévő és önfenntartásra képes szubjektum megszületése az arisztotelészi teleológia inverziójaként öltött formát: „azt a teleologikus struktúrát, amely révén minden egyes természeti dolog számára megfelelő – sajátos jót megvalósító – tevékenységre irányul, önnön inverziója váltja fel: a tevékenységnek most már csak az az egyetlen célja, hogy megőrizze azt, ami már van”.<sup>246</sup> Ennélfogva az autonómia igényével fellépő újkori szubjektum lényegi és belső teológiai relevanciáját tagadó álláspont nem ritkán mindössze abban jelöli meg a szubjektumelmélet lehetséges teológiai megjelenési formáját, hogy az önmaga megalapozására törekvő szubjektum újkori elméleteinek kudarca szabad utat nyit a teológia egészen másféle megalapozási törekvései előtt.<sup>247</sup> Ugyanakkor egyre elodázhatatlanabbnak mutatkozik annak

245 Csak egyetlen példa: Hitvalló Maximosz még az akarat és a természet összetartozására hivatkozva igazolhatta, hogy az egyetlen természettel rendelkező isteni valóságnak csak egyetlen akarata lehet, vö. BAUSENHART, G., „*In allem und gleich außer der Sünde.*” *Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*, Grünewald, Mainz, 1992, 147–182.

246 ROHLS, J., Subjekt, Trinität und Persönlichkeit Gottes. Von der Reformation zur Weimarer Klassik, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 30 (1988), 40–71., 40.

247 Lásd például DALFERTH, I. U., Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 36 (1994), 18–58., különösen

tisztázása, hogy az újkori filozófia története során többszörös átalakuláson keresztülmenő személy- és szubjektumfogalom alapvető összetevői (különösen a cselekvésbeli szabadság, a relationalitás és az öntudat) milyen formában alkalmazhatók a szentháromsági személyfogalomra, hiszen alapvető történeti vizsgálódások egészen pontosan kimutatták, mennyire közvetlen szentháromságtani következményei voltak a szubjektum- és a személyfogalom területén bekövetkező módosulásoknak az újkor valamennyi időszakában.<sup>248</sup> Az alapvető kérdés lényegében egyszerűen megfogalmazható: mennyiben feleltethető meg a szubjektum filozófiai fogalma annak a személyfogalomnak, amelynek alkalmazásával a szentháromságtan területén kivédhető az a két szélsőség, amelyet minden szentháromságtani modellnek el kell kerülnie: egyrészt a triteizmus, másrészt a modalizmus? A kérdés egyszerűségével azonban megoldási kísérletek nehezen áttekinthető és bonyolult sokfélesége áll szemben.

Teljes joggal állapítja meg ugyan a szubjektum- és a személyfogalmat érintő újabb vitákban már csak a katolikus teológiában mindaddig szinte semmiféle figyelemre nem méltatott filozófiai megközelítések aprólékos feldolgozását nyújtó habilitációs értekezése miatt is kulcsszerepet játszó Klaus Müller, hogy „a személyfogalom keresztény és teológiai történetéről leegyszerűsítés nélkül állítható: alapvetően az a lényege, hogy a reláció síkján feltöri a Boethius-féle *naturae rationalis individua substantiát*, annak érdekében, hogy az isteni lényeg egységét összeegyeztesse a személyek hármasságával”,<sup>249</sup> a lényegében az individuum fogalmára szűkülő boethiusi meghatározás feltörésének mikéntje sokféle formát ölthet. Vegyük csak a személyfogalom fentebb említett három konstituensét.<sup>250</sup>

Az első mozzanat akkor érvényesül az istentan tartományában, ha a szentháromságtan három szubjektum létét feltételezi Istenben, s olyan folyamatként fogja fel az üdvtörténetet, amelyben a három isteni szubjektum közös cselekvése érvényesül. A második mozzanat azoknál a szentháromságtani modelleknél kap főszerepet, amelyek a *communio* fogalmát helyezik középpontba, s Isten egységét a személyek között megvalósuló szeretetből, a személyek egymásra utalt létmódjából eredezteti. A legtöbb kérdés a harmadik

35–39.

248 A források részletes idézésével és a szubjektumelméleti elgondolások szentháromságtani téren jelentkező hatásának pontos regisztrálásával ad áttekintést egyebek mellett Melanchton, Kekkermann, Böhme, Oetinger, Descartes, Locke, Leibniz, Wolff, Jacobi és Lessing elméleti pozícióiról ROHLS, J., *Subjekt, Trinität und Persönlichkeit Gottes* i. m.

249 MÜLLER, K., *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Peter Lang, Frankfurt a. M. etc., 1994, 588.

250 A következőkkel kapcsolatban lásd SCHÄRTL, TH., *Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform*, in MÜLLER, K. et al. (szerk.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Regensburg, 2005, 163–178.

tényezővel, az öntudat mozzanatával kapcsolatban vetődik fel: főként azok az analitikus filozófia öntudatértelmezéseire támaszkodó istentani kísérletek említhetők e téren, amelyek az öntudat felől rekonstruálják a szubjektum koncepcióját.<sup>251</sup>

Egyrészt az általános személyfogalom meghatározásának összetettségénél, másrészt az általános és a szentháromságtani személyfogalom korántsem egyértelmű viszonyánál fogva egyáltalán nem meglepő, hogy a szubjektumelméleti alapokon álló újabb szentháromságtani kísérletek egyik állandó velejáróját alkotják az általános személyfogalom szentháromságtani alkalmazásával adott veszélyekre intő figyelmeztetések. A szubjektumok önálló cselekvését érvényesítő szentháromságtani értelmezések nem ritkán azt a gyanút keltik, hogy mivel az önálló és szabad cselekvés radikális autonómiát igényel, az ezen a talajon kialakított személyfogalom – teljességgel megalapozott antropológiai érvényesítésével ellentétben – a szentháromságtan területén óhatatlanul az isteni lényeg egységének megrendülését eredményezi. A relationalitást középpontba helyező gondolkodásmód egyes szerzők aggodalma szerint nemcsak „a szentháromsági személyek közötti viszonyok konstitúcióelméleti kifejtésével kerülnek konfliktusba” (egyszerűen fogalmazva: a szeretet fogalmával adott szimmetrikus relationalitás és a eredési relációk aszimmetriája közötti feszültség miatt), de azzal a teljességgel logikai problémával is gondjuk akad, hogy relációk feltételezéséhez eleve *relatára* van szükség, még ha a *relata* ténylegesen soha nem is léteznek a relációktól függetlenül.<sup>252</sup> A három szentháromsági öntudatról, három szentháromsági tudatközpontról alkotott felfogás bizonyos félelmek szerint „a szükségképpen univok módon értelmezendő öntudatfogalom miatt szintén a triteizmus csapdájába esik”.<sup>253</sup> Ezt a fajta aggodalmat a közelmúltban talán senki sem fogalmazta meg élesebben, mint a rahneri örökség legitimitása felett folyamatosan őrködő Herbert Vorgrimler, aki fáradhatatlanul hangsúlyozza – többek között a Präpper-tanítvány Magnus Striettel és Gisbert Greshakéval vitázva –, hogy az Istent „három szubjektumként létező személyként értelmező felfogás [...] szakítana a zsidók, a keresztények és a muszlimok közös örökségével”, „neoidealistának” bélyegez minden olyan gondolatiságot, amely három szabadságként és három öntudatként értelmezi a Szentháromságot, s arra hivatkozva, hogy „a hüposztaszisz csupán minimális különbséget jelöl Istenben”, egyértelműnek állítja be, hogy a szubjektum fogalmával operáló szentháromságtani törekvések az öntudat és a szabadság „neoidealista túlhangsúlyozásával teljes mértékben

---

251 Uo. 163–164.

252 Uo. 165.

253 Uo. 166.

szétrombolják a kinyilatkoztatás Istenének egységét és egyetlenségét”.<sup>254</sup> Bármennyire eredeti és érdekes is, a Klaus Müller és Thomas Pröpper köré szerveződő münsteri iskolához sorolható Thomas Schärtil saját – javarészt szemiotikai eljárásokat alkalmazó – megoldási kísérlete<sup>255</sup> e helyütt nem kaphat bővebb teret, s áttekintése helyett a következők során mindössze a legutóbbi mozzanat, az öntudat kérdésének szentháromságtani mozzanatáról eshet néhány szó.

Az általános és ezzel összefüggésben a szentháromságtani személyfogalom pontos meghatározására irányuló erőfeszítések<sup>256</sup> összefüggésében az öntudat mozzanata rendszerint a szubjektum autonómiájával és önállóságával együtt kerül reflektorfénybe. Éppen ezért azoknál, akik szerint „nem az autonómia [...], hanem a nyitott [...], a saját ént a másiknak kiszolgáltató és azután a másiktól elnyerő [...] önrendelkezésátruházás jellemzi az ember személyi létének ideális képét”,<sup>257</sup> természetesen az öntudat kérdése sem kerülhető meg sokáig. Ha eltekintünk azoktól az inkább kontraproduktívnak tűnő és a személyfogalom problematikáját a fentebb már kifogásolt numerikus értelmezési megoldásokhoz hasonlóan a sokféleség és az egység szentháromságtani összebékítésére hivatkozva megközelíteni

---

254 VORGRIMLER, H., Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 545–552., 550., 547. és 551. Másutt Vorgrimler attól a teológiai jóízlés határát – finoman fogalmazva – súroló állítástól sem riad vissza, hogy mivel a három szubjektummal számoló szentháromságtanok radikálisan szakítanak a monoteista vallások örökségével, a trinoszobjektívizmus „a zsidóknak és a keresztényeknek azt az elszakadását, sőt szörnyű ellenségességét tanúsítja”, amelynek végső következménye a II. világháború borzalma (VORGRIMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist* i. m. 122.).

255 Ezt illetően lásd SCHÄRTL, TH., *Theo-grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Pustet, Regensburg, 2003. Schärtil elméletének lényege, hogy a szentháromsági személyek lényegében nyelvtani szubjektumok, nyelvtani alanyok, akik abban különböznek a teljes értelemben vett szubjektumoktól, hogy csupán instanciái Isten önközlésének. „»Összességében« Istent szubjektumként kell elgondolnunk, [...] és hegei terminológiával ezért egyetlen abszolút szubjektumról kellene beszélnünk, aki *önmagában és önmagáért* szubjektumként *létezik* (és ez a »létezés« nemcsak statikus, hanem *lesz is*)” – pontosan Isten történelmi önközlése miatt (SCHÄRTL, TH., *Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform* i. m. 171–172.). Isten „dinamikus monoszobjektivitását” Schärtil azután Ch. S. Pierce szemiotikájának segítségével világítja meg közelebbről.

256 Nem túlzás azt állítani, hogy témának szentelt klasszikus tanulmányok után (különösen fontos ANDRESEN, C., Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 52 [1961], 1–69.; RICHARD, M., L’Introduction du mot hypostase dans la théologie de l’incarnation, in *Mélanges de science religieuse* 2 [1945], 5–32. és 243–270.) a kilencvenes évek szentháromságtani reneszánszán belül eminens szerepet játszik a személyfogalom tisztázásának igénye, vö. RADLBECK-OSSMANN, R., In drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person” in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in *Catholica* 47 (1993), 38–51.

257 HILBERATH, B. J., Zur Personalität des Heiligen Geistes, in *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 98–112., 111.

próbáló kísérletektől,<sup>258</sup> az öntudat kérdésével kapcsolatban – teológiai szempontból – legalább három eltérő álláspont különböztethető meg egymástól.

Az alapvető törés ahhoz a kérdéshez kötődik, hogy a szubjektum fogalmát illetően a magánvalóságnak vagy a radikális racionalitásnak van-e elsőbbsége, azaz a szubjektív létezés önállóságát hangsúlyozó felfogásnak vagy a konstituálódását a másiktól eredeztető álláspontnak van-e eredendően igaza. Melyik az elsődleges mozzanat szubjektumelméleti szempontból: az öntudattal rendelkező szubjektum önállósága vagy az interperszonalitás?<sup>259</sup> Hogy a szubjektum újkori koncepciójához kapcsolt teológiai modellek diszkreditálása mellett fellépő invektívák után a szubjektumelméleti reflexió újra termékeny ígéretekkel tudott megjeleni a teológia területén, az nagyrészt Klaus Müllernek köszönhető, aki már említett habilitációs írásában és későbbi tanulmányaiban a Wittgenstein után széles körben kiiktatottként vélt szubjektumfogalom rehabilitálására irányuló – „katolikus teológusok részéről [...] nem észlelt”<sup>260</sup> – analitikus törekvések alapján<sup>261</sup> és a heidelbergi iskola megalapítójának számító Dieter Henrich szubjektumfilozófiai koncepciójára támaszkodva a „szubjektumfelejtés”<sup>262</sup> teológiai időszaka után szubjektumfogalom teológiai létjogosultságát

258 A klasszikus szentháromságtan „humánus relevanciáját” („a keresztény hagyományban képviselt hármasegy Isten emlékezete mérvadó szerepet játszhat abban, hogy új módon határozzuk meg azt, ami emberi az emberben, elvégre az embert régtől fogva Isten képmásaként fogták fel”) Karlheinz Ruhstorfer a közelmúltban azzal próbálta körvonalazni, hogy a szabadságot középpontba helyező újkori személyértelmezéssel és az emberi tapasztalatra hivatkozó („neoegzisztencialistának” nevezett) filozófiai megközelítéssel szembeállított, „differenciák és pluralitás jellemezte világban otthonos” posztmodern gondolkodás *utáni* szellemiséget „korlátozott sokféleség és konkrét nyelv” igényéhez társítva abban jelölte meg a Szentháromságról beszélő keresztény gondolkodás jelentőségét, hogy a segítségével „korlátozott pluralitás helyezhető a gondolkodás kezdőpontjára”, s mivel „a posztmodern után a pluralitás eszméje megelőzi az egység eszméjét”, a „korlátozott sokféleséggel” operáló gondolkodás („Denken der Trinität”) az első lépést teheti meg „határtalan sokféleségtől az abszolút isteni egység gondolata felé” (RUHSTORFER, K.. *Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse*, in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 [2004], 45–57., ). Joggal merülhet fel azonban a gyanú, hogy a fentebb taglalt vallásteológiai modellekhez és teológiai erőszakmentesítési törekvésekhez hasonlóan az efféle apológiák is oly módon kezelik merő *alakzatként* a keresztény Szentháromságot, hogy végső soron megfosztják valódi teológiai tartalmától. Az egység és a sokféleség szentháromságtani egyensúlyával operáló, természetlen érvelések már csak azért is meglepőek, mert Heribert Mühlén már viszonylag korán kimutatta, hogy az *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* anzelmi elve „kifejezetten a szentháromságtan *módszertani* elvét jelenti. A Szentháromságban nem *önmagában* az egység és a különbözőség áll szemben egymással, hanem azok a téves következmények, amelyeket az emberi értelem le tudna vonni a kinyilatkoztatás tényeiből” (MÜHLEN, H., *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 [1965], 37–57., 47.)

259 SANDLER, W., *Subjektivität und Alterität. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten, ausgehend von einer Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer*, in *Theologie der Gegenwart* 42 (1999), 285–300.

260 MÜLLER, K., *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, in *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 161–186., 167. (29. jegyzet).

261 Müller olyan szerzőket eleméz és épít be szubjektivitásteológiájába, akiről teológiai síkon szinte egyáltalán nem esik szó: Sydney Shoemaker (*Wenn ich „ich” sage* i. m. 199–235.); Hector Castañeda (uo. 236–276.), Thomas Nagel (uo. 277–294.), Robert Nozick (uo. 295–319.), Harald Delius (uo. 320–347.), Roderick M. Chisholm (uo. 320–347.).

262 MÜLLER, K., *Wenn ich „ich” sage* i. m. 17.

igyekszik igazolni, és részletes program keretében mutatja be, hogy a fogalom valamennyi fundamentálteológiai és dogmatikai traktátusban lényegi szerepet játszhat problémák megoldásában. Müllernél Henrich tudatfilozófiájából<sup>263</sup> főként két tényező fontos: a szubjektum eredendő önismerete vagy magánállevősége (Selbstvertrautheit és Beisichsein) és saját alapjának megragadására való képtelensége (Selbstentzogenheit). Müller azután ebből a két elemből bontja ki a szubjektumelmélet teológiai relevanciáját a vallástraktátusban, a krisztológiában – és nem utolsósorban a szentháromságtanban, amelyen belül – pontosan Isten egységének megvilágításához – elengedhetetlennek tartja a szubjektum fogalmát.<sup>264</sup>

A teológia szubjektumelméleti alapokon kifejtett filozófiai megalapozását és a szubjektum eredendő magánállevőségét érvényesítő mülleri program ellen éles támadást indított Thomas Freyer, aki azzal vádolva Dieter Henrich egész koncepcióját, hogy a „másik” filozófiai kategóriáját csupán az önreflexív szubjektum „transzcendentális horizontja egyik elemévé” fokozza le,<sup>265</sup> azt hangsúlyozza, hogy a teológiának nem az öntudattal rendelkező szubjektivitást kell alapul vennie (mert ennek keretében az egyén nem igazán egyszeri, hanem csupán „médiума és reprezentációja a létnek”<sup>266</sup>), hanem a „másik közelségéből” kell kiindulnia, s azt kell gondolatilag kifejtenie, miként „köszöni a létét a szubjektum a másiknak”.<sup>267</sup> A Henrich tudatfilozófiája helyett ajánlott levinasi személyfilozófia Freyer szerint sokkal inkább megfelel a II. világháború utáni történelmi helyzet filozófiai szempontból is releváns körülményeinek, mint az ontológiai síkon mozgó mülleri „logocentrizmus”.<sup>268</sup> Bármennyire is hangoztatja a két szerző, hogy koncepciójuk nem feleltethető meg egyszerűen az eredendő magánállevőség és az eredendő másik-felől-való-konstituálódás alternatívájának (Müller Dieter Henrichnek a szubjektum konstitutív „hálájáról” kifejtett gondolataira hivatkozik,<sup>269</sup> Freyer tagadja, hogy az öntudattal rendelkező szubjektum transzcendentális meghatározásának felfüggesztése mellett emelne szót<sup>270</sup>), nem

263 Vö. HENRICH, D., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982; uő, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zur Subjektivität in Beziehung auf Metaphysik*, Reclam, Stuttgart, 1999; uő, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001.

264 MÜLLER, K., *Subjektivität und Theologie* i. m. 175–183., a szentháromságtanról: 180–181.

265 FREYER, TH., *Menschliche Subjektivität und die Anderheit des Anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte*, in *Theologie der Gegenwart* 40 (1997), 2–19., 3.

266 Uo. 16.

267 Uo. 15.

268 FREYER, TH., *Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer“ Reflexion”? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag*, in *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 48–55., 53.

269 HENRICH, D., *Gedanken zur Dankbarkeit*, In uő, *Bewusstes Leben* i. m. 152–193.

270 FREYER, TH., *Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer“ Reflexion”?* i. m. 50.



jelenti elgondolásaik leegyszerűsítését, ha mégis e két megközelítésnek feleltetjük meg elméleteiket. Saját szubjektumelméletéből azután másutt Freyer olyan szentháromságtani következtetéseket von le, amelyek szerint a Szentháromsággal kapcsolatban megengedhetetlen a szubjektum újkori fogalmának alkalmazása.<sup>271</sup> Kritikájának a későbbiek során még szóba kell majd kerülnie.

A vitában szintén véleményt formáló Helmut Hoping másféle megközelítés alapján, de szintén negatív választ ad arra a kérdésre, hogy felfoghatók-e öntudattal rendelkező szubjektumokként a szentháromsági személyek. Hoping szerint antropológiai alapon eleve kimutatható, hogy a személy identitása több tudati jelenségnél (mert az emberség és a személyiség tudat híján is koextenzív egymással), ezért nincs szükség a személyfogalomnak arra a szentháromságtani felfüggesztésére, amelyet Karl Rahner tartott elengedhetetlennek.<sup>272</sup> Ugyanakkor véleménye szerint a triteizmus veszélyét hozza magával az a – főként Gisbert Greshake és Jürgen Moltann nevéhez fűződő – értelmezés, amely három, öntudattal rendelkező énként fogja fel a szentháromsági személyeket: a három isteni öntudat létével számoló felfogás ugyanis krisztológiai talajon is apóriákba torkoll, hiszen Jézus Krisztus egyetlen – szükségképpen emberi – öntudata mellett már nem létezhet további isteni öntudat, s ezért „maga az emberré lett isteni személy sem fogható fel öntudattal rendelkező szubjektumként”, ráadásul az én és a self különbözősége miatt az öntudat eleve végességet implikál.<sup>273</sup> Hoping végkövetkeztetése ezért nem lehet más: „a személyfogalom megfelelő teológiai alkalmazásával kapcsolatban minden azon múlik, hogy az Atyát, a Fiút és a Lelket ne fogjuk fel a véges személyekkel vont túl szoros analógia módjára. [...] Az isteni személyekről beszélő gondolatiság nem három isteni tudatközpontra vagy akár három isteni éntre vonatkozik, hanem annak az egy és egyetlen Istennek a belső differenciáltságára, aki lélek és szeretet, akinek szellemi élete azonban a tudat minden, számunkra ismert formáját és az öntudattal rendelkező szubjektivitás számunkra ismert egységét felülmúlja.”<sup>274</sup>

A szubjektumfogalom teológiai alkalmazásával kapcsolatban fellelhető álláspontok (az isteni monoszubjektivizmus, a szubjektum fogalmának szentháromságtani illegitimitása, a szubjektumfogalom teljes újraértelmezésének igénye) divergens tendenciáik ellenére kivétel nélkül hivatkoznak Karl Rahner nevezetes szentháromságtani koncepciójára, s ezért a

271 FREYER, TH., Vergessener Monotheismus? Zur gegenwärtigen Trinitätslehre, *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2003), 93–106.

272 HOPING, H., Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik, in *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 162–174., 168.

273 Uo. 169.

274 Uo. 172.

szubjektumelméleti és a személyfogalmat érintő gondolati erőfeszítések a következők során még a vizsgálódás homlokterébe fognak kerülni – éppen ezért e helyütt nem szükséges a helyzetkép további színezése. Annak pedig még szintén ki kell derülnie, hogy a határozottan és kifejezetten trinoszobjektivista szentháromságtanok (főként Gisbert Greshake és Jürgen Moltmann teológiája) valóban meggyőző erejűek-e, s abból a tényből, hogy konkrétan Greshake „a teológiai személyfogalom fejlődését a középkor végével – azaz konkrétan Aquinói Szent Tamással – lezárultnak tekinti, következésképpen pedig nem dolgoz fel újkori tendenciákat”,<sup>275</sup> nem következik-e olyan szemléletbeli fogyatékoság, amely jelentősen megnehezíti a trinoszobjektivista szentháromságtanok recepcióját (vagy filozófiai reflektálatlanság miatt, mint Greshake esetében, vagy gnoszticizáló mozzanatok miatt, mint Moltmann esetében).

---

275 LORENZ, D., *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive*, LIT, Münster, 2007, 170.

## II. Karl Rahner gondolkodói alakja

„A legfontosabb problémák talán pont azok, amelyeket ma az emberek egyáltalán nem tartanak különösebben fontosnak. Gondoljon csak a teológiai istenkérdésre. [...] Túl kevesen gondolnak arra, hogy végeredményben nem Isten van értük, hanem ők vannak Istenért. A hétköznapi teológiai fecsegés színterén egyenesen az »antropocentrikus« teológusok közé tartozom. Ez az állítás végső soron teljes ostobaság. Olyan teológus szeretnék lenni, aki azt állítja, hogy Isten a legfontosabb; hogy azért vagyunk, hogy önmagunkról megfeledkezve szeressük Istent, imádjuk őt, érte létezzük, a saját létünk területéről Isten felfoghatatlanságának mélységes mélyébe vessük magunkat. Hogy a teológiának beszélnie kell arról, hogy pontosan az embernek kell [...] Isten miatt elfeledkeznie magáról, az természetesen magától értetődő. Így tekintve a dolgot nem lehet eléggé antropocentrikus teológiát művelni. Egyszerűen már csak azért sem, mert magától értetődően Isten nem a világunkban létező valamiféle konkrét tárgy, és nem is a világ épületének valamiféle záróköve. Hanem Isten az abszolút, a feltétlen valaki, akivel kapcsolatban vagyunk, de nem ugyanúgy, ahogyan ő velünk, az, akit imádnunk kell, akinek, miközben feltétel nélkül kapitulálunk előtte, a megfeszített Jézussal át kell engednünk magunkat.”<sup>276</sup> Hogy is lehetne néhány szóban összefoglalni annak a teológiai szenvedélynek a konkrét struktúráját, amely az idézett szavakban kifejeződik? Hány teológus beszélt így Istenről a 20. században? Ki mert még így beszélni Istenről, talán az egyetlen módon, ahogy érdemes? Ki lenne Rahner mellé állítható e szempontból Hans Urs von Balthasaron kívül? És a teológia művelése és az antropocentrikusság, az isteni felfoghatatlanság, Isten és a világ viszonya, a feltétlenség kérdése, az imádás, a megfeszített Jézus Krisztus – egyetlen rövid (ráadásul alkalmi<sup>277</sup>) szövegben a rahneri gondolkodásnak számos olyan alapeleme és dimenziója, amely a húszas évek derekától hat évtizeden át szüntelen és nyugtalan vizsgálódásra indította Karl Rahnert, egészen a katolikus teológusként szerzett tapasztalatairól számot adó (nem sokkal a halála előtt tartott) előadásáig,<sup>278</sup> amelyben egyebek (az isteni önközlés alkotta keresztény

276 IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.): *Karl Rahner im Gespräch*, 2. kötet (1978–1982), Kösel, München, 1983, 167.

277 Az alkalmi jelleg ugyanakkor természetesen általánosságban is jellemzi Rahner életművét, főként a II. Vatikáni zsinattal megkezdődő alkotókorszakát, amelynek során nem dolgozott ki összefüggő teológiai rendszert, természetesen még *A hit alapjaiban* sem; vö. HEALY, N., *Indirect Methods in Theology*. Karl Rahner as an ad hoc Apologist, *The Thomist* 56 (1992), 613–634.

278 RAHNER, K., *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in LEHMANN, K. (szerk.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell und Steiner, München, 1984, 105–

középpont; a teológiai pluralitás; a többi tudományból keveset integráló teológia szűkösége) mellett mindenekelőtt arról a nyugtalanító tapasztalatról beszél, hogy az analóg beszédmóddal együtt járó, „az igen és a nem közötti lebegés [...] egyáltalán nem hatja át valóban radikálisan és könyörtelenül mintegy entelekheiként egész teológiánk valamennyi kijelentését; a katedráról, a szószékről és az egyház szent tanítóhivatalában elhangzó állításaink úgy hangzanak, hogy egyáltalán nem érzékelhető, hogy átjárná őket a teremtmény végső szerénységének remegése, a teremtményé, aki tudja, miként lehet valóban Istenről beszélni, aki tudja, hogy minden állítás csak az utolsó pillanat lehet ama boldogító elnémulás előtt, amely betölti még a mennyet, Isten világos, közvetlen látását is”.<sup>279</sup> Akinek ennyire alapvető és komoly problémát jelentett, hogy miként beszélhetünk arról, akit Istennek nevezünk,<sup>280</sup> arról magától értetődően nehéz úgy beszélni, hogy elkerülhető legyen az a banalitás, amelytől olyannyira mentesek még alkalmi és rövid megjegyzései is.

Ráadásul óhatatlanul csak más síkra helyezkedve lehet beszélni, azaz retrospektív képet rajzolni arról, aki oly élesen és egyértelműen elzárkózott a merőben retrospektív történeti vizsgálódásoktól, s folyamatosan az éppen adott körülmények figyelembevételével mellett a jövőre előremutató gondolkodás szükségességére intett. Ugyanakkor természetesen az is igaz, hogy Rahner legendásan eredeti gondolkodásmódja, „szenvedélyes kérdésmódja”,<sup>281</sup> „az a képessége, hogy olyan kérdéseket tegyen fel, amelyeket amúgy senki nem mert feltenni”,<sup>282</sup> elválaszthatatlan attól a ténytől, hogy „véghetetlen sokat tud a keresztény hit forrásairól”,<sup>283</sup> s gondolkodásából soha nem hiányzott az a törekvés, hogy elfeledett tényezőket emeljen ki a keresztény hagyomány megkövültnek tűnő és megszokottnak számító alakzatai közül,<sup>284</sup> „az a felfedezőhajlam, amellyel felelevenít és

---

119.

279 Rahner, K., *Erfahrungen eines katholischen Theologen* i. m. 107.

280 Bármily radikális is „az igen és a nem közötti lebegés” hangsúlyozása, túlzásnak tűnik a beszéd kérdésének olyan mértékű problematizálása Rahnerrel kapcsolatban, amely összefüggést lát a beszéd rahneri kezelése és a nyelv jellegzetesen posztmodern fragmentálása–kontextualizálása között (ebbe a túlzásba esik MARMION, D., *Some Aspects of the Theological Legacy of Karl Rahner*, in CONWAY, P. – RYAN, F. [szerk.], *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang, Oxford etc., 2010, 3–22., különösen 18–22. [„véleményem szerint van valami Rahnerben a [nyelvet érintő] jellegzetesen posztmodern fenntartásból, különösen a kései írásaiban, olyan teológiai tudat és stílus, amely leginkább talán rendszertelennek, kérdésekkel operálóknak és apofatikusnak nevezhető”: uo. 19.]).

281 LEHMANN, K. KARD., *Karl Rahners Bedeutung für die Kirche*, in *Stimmen der Zeit*, Spezial 1 (Karl Rahner – 100 Jahre) (2004), 3–14., 9.

282 VORGRIMLER, H., *Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners*, in *Theologische Revue* 100 (2004), 91–100., 93.

283 LEHMANN, K. KARD., *Karl Rahners Bedeutung für die Kirche* i. m. 10.

284 E szempontból különösen jellemzőek a „gyónás szentségével kapcsolatban már teológiai tanulmányainak első éveiben egészen célzottan információkat gyűjtő Rahner” (WASSILOWSKY, G., *Gott berührt im Sakrament: „Vom Sinner häufigen Andachtsbeichte”*, in BATLOGG, A. R. et al., *Der Denkweg Karl Rahners* i. m. 36–45., 39.) bűnbánattartás és a bűnbocsánat keresztény hagyományával foglalkozó tanulmányai, amelyekben rámutat az egyéni bűnösség és az egyházi közösség között fennálló összefüggés súlyára (RAHNER, *Vergessene*

egyenesen felforgató erővel idéz emlékezetbe olyan dolgokat, amiket mindaddig távolinak, elfeledettnek tartottak”.<sup>285</sup> Már korán átfogó kézikönyvet jelentetett meg a konkrét keresztény életgyakorlat ókori koncepcióiról,<sup>286</sup> és szinte elegendő találmásra felütni a *Schriften zur Theologie* köteteiben közölt írásokat ahhoz, hogy megmutatkozzon, milyen gyakran lendítik mozgásba reflexióját az iskolás teológia problémái és megoldásai, sőt „maga Rahner ritkán állít mást, mint hogy csupán továbbgondolja a hagyományos iskolás teológiát”.<sup>287</sup> Sőt egyenesen az állítható, hogy „Rahner volt az utolsó (vagy legalábbis az egyik utolsó) szerző, aki sikeresen tudott bánni a hagyományos [gondolati formák] sokféleségével”.<sup>288</sup>

Éppen ezért nem lehet teljesen igazolhatatlan a Rahner szellemi forrásainak és gyökereinek áttekintésére irányuló törekvés. Míg a teljes életmű struktúrájának felvázolása hiábavaló próbálkozás lenne (akárcsak az áttekinthetetlen Rahner-recepció rekonstruálásának kísérlete<sup>289</sup>), annak talán van értelme, hogy röviden szóba kerüljenek a rahneri gondolkodást meghatározó formális tényezők, azok a források és strukturális összefüggések, amelyek Karl Rahner egész teológiáját áthatják. Aligha vitatható meggyőződés szerint a rahneri

---

Wahrheiten über das Bußsakrament, in *Schriften zur Theologie* II, 143–185., különösen 144–148.), az „oldás” és a „kötés” kifejezések újszerű értelmezésére vállalkozik (uo. 148–161. és 175.183.), részletesen áttekinti a korai egyház bűnbánattartási gyakorlatát és teológiáját (RAHNER, *Frühe Bußgeschichte in Einzeldarstellungen*, *Schriften zur Theologie* XI, 1973), s szinte érthetetlenül sokat foglalkozik a búcsú kérdésével (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass és Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in *Schriften zur Theologie* VIII, 472–487. és 488–518.). A kérdéskörrel lásd NEUFELD, K.-H., Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick, *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), 55–61.

285 METZ, J. B., Isten megismerésének természetes képessége? Karl Rahner harca az ember teológiai méltóságáért, in uő, *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, Vigilia, Budapest, 2008, 137–153., 139.

286 VILLER, M. – RAHNER, K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*, Herder, Freiburg, 1938; a források hallatlan ismeretéről tanúskodó átdolgozás „teljesen új művet” hozott létre (lásd BALTHASAR, H. U. v. recenzióját: *Stimmen der Zeit* 136 [1939], 334.).

287 METZ, J. B., A teológia mint életrajz?, in uő, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, L’Harmattan, Budapest, 2005, 198–205., 202.

288 RUSTER, TH., Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, in MIGGELBRINK, R. (szerk.), *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, LIT, Münster, 2009, 27–41., 40. (az már más kérdés, hogy „életművével Rahner elérte, hogy a nyomában járók már nem tudják megtenni ugyanezt”: uo.).

289 Az áttekinthetetlenül sokrétű Rahner-recepció dzsungeléhez az első térképet amúgy Roman A. Siebenrock rajzolta meg: Einleitung, in uő (szerk.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck–Wien, 2001, 9–32. (Innsbrucker Theologische Studien 56). A Rahner-recepció általa megkülönböztetett három szakaszát (Rahner először „az iskolás teológia problémáinak összefüggésében egyre nagyobb súllyal bíró teológiai tekintély” [11. skk.], a II. Vatikáni zsinat után „egy egyházi és hitteológiai döntés programadó személyisége”, „a zsinat utáni katolikus útkeresés szimbolikus alakja” [17. skk.], majd halála után a vele személyes kapcsolatban már nem álló „második nemzedék” kezdi meg a filológiai és az értelmezési munkát) Siebenrock számos hasznos adat felvonultatásával mutatja be. A közelmúlt Rahner-kutatásáról nemcsak kritikai igényű, de elméleti súlyú tájékoztatást is nyújt Bernhard Nitsche szakirodalmi áttekintése: Bilanz – Umbrüche – Desiderate. Rahner-Forschungsbericht 1995–2004, in *Theologische Quartalschrift* 185 (2005), 303–319. és 186 (2006), 50–65. Az úgynevezett innsbrucki Rahner-kör munkáját röviden bemutatja VORGRIMLER, H., *Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners* i. m. 91–93.

teológiának már kezdettől fogva mindenekelőtt a következők a forrásai és strukturális elemei: a Szent Ignác szellemében gyökerező jezsuita spiritualitás, az újszolasztikus teológia hagyománya, a patrisztikus gondolkodás, a keresztény tanítás történelmiségének tudata, Aquinói Szent Tamás és az újkori filozófiák ütköztetési kísérlete, s végül a konkrét mai embert szem előtt tartó lelkipásztori célkitűzés.<sup>290</sup> A következők során ezekről a tényezőkről esik néhány szó.

### 1. A konkrét körülmények jelentősége a rahneri gondolkodásban

„Rahner teológiája valójában nem a kérdések klasszikus – könnyen egységes rendszerré alakítható – kánonját dolgozza fel, hanem az élet kérdéseiből kialakuló kánonhoz igazodik, nem az elővigyázatosan megválogatott, hanem a kényelmetlen, erővel felszínre törő, gyakran ijesztően profán kérdésekhez, és Rahner hagyta, hogy felmerülő kérdések minden erejét igénybe vegyék. A hit és az élet kérdéseinek összekapcsolása, az elmélet és az élet [...] skizmájának megszüntetése húzódik végig »vörös fonálként« a teológiáján, s elárul valamit a »rendszeréről«, amely – nem véletlen – nem nagyszabású monográfiákban vagy divatos szakkönyvekben fejeződött ki.”<sup>291</sup> Más szóval: a sokszor túlzott absztrakciójú spekulativitással, a valóság talajától elrugaszkodó gondolat kísérletek öncélú művelésével vádolt Rahner gondolkodásmódjának egyik legalapvetőbb jellemzője, hogy konkrét körülményeket, konkrét helyzeteket, konkrét problémákat tart szem előtt, mindenekelőtt annak a kereszténységnek és annak az egyháznak a konkrét viszonyait, amelynek „hagyományos dogmatikai nyelvezete számos kereszténynek nem érthető többé”.<sup>292</sup> Hogyan világítható meg a kereszténység belső lényege mind maguknak a mai keresztényeknek, mind általánosságban a mai embernek, valóban a *mai* körülmények között, „mert az ember konkrétan adott történeti pozíciója elkerülhetetlen előzetes adottság, amely részben azt is meghatározza, hogy milyen nézőpontból kell szemlélnünk Isten örök igazságát,

290 Vö. SIEBENROCK, R., Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in DELGADO, M. – LUTZ-BACHMANN, M. (szerk.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Berlin, 1994, 34–71.

291 METZ, J. B., *Isten megismerésének természetes képessége? Karl Rahner harca az ember teológiai méltóságáért* i. m. 138.

292 MARMION, D., *Some Aspects of the Theological Legacy of Karl Rahner* i. m. 6.

máskülönben ugyanis nem lehet valóban szellemünk, szívünk és életünk, a saját létezésünk igazi valósága”<sup>293</sup> – az egész rahneri gondolkodásnak ez a kérdés a belső mozgatórugója.

Ami a kereszténység általában vett konkrét körülményeit illeti, Rahner már az ötvenes évek végén világosan látta, hogy „a napjainkban és a közeljövőben ténylegesen meghatározó keresztény szituáció nem más, mint a diaszpóra helyzete, amely olyan üdvtörténeti *szükségyszerűséget* jelent, amelyből következtetéseket vonhatunk le, sőt kell is levonnunk saját keresztény magatartásmódunkra nézve”.<sup>294</sup> Ez a szituáció, „az egyre fogyatkozó nyájjá”, vagyis társadalmi kisebbséggé váló, ugyanakkor ezzel párhuzamosan normális esetben a gettó- és a szektamentalitást önmagára nézve egyre kevésbé megengedhetőnek tartó egyház<sup>295</sup> (és a legszűkebb környezetében is elszigetelődő keresztények<sup>296</sup>) belső összefüggésben van a pluralizmus jellegzetesen jelenkori tényével. Nem véletlen, hogy a kereszténység, különösen a katolikus egyház sorsának alakulását oly aggodó figyelemmel nyomon követő Rahner számos helyzetfelmérő vizsgálódása pontosan a pluralizmus tényének és következményeinek konstatálásával kezdődik.

„A mai ember egészen újszerű szellemi helyzete”<sup>297</sup> Rahner szerint ugyanis pontosan azzal függ össze, hogy hatalmas mennyiségű filozófiai problémával, számtalan különböző módszerrel, kiindulási pontok és célkitűzések egész sorával, a történelemtudományi anyag egyre növekvő mennyiségével kell szembenéznie,<sup>298</sup> olyan sokféleséggel és differenciáltsággal, amelyet már semmiképpen sem tud uralni egyetlen ember. „Míg korábban (hozzávetőlegesen a 19. század végéig) egy művelt ember megközelítőleg át tudta látni a világnézeti szempontból releváns ismeretek és kérdések [...] területét, és ily módon nagyjából pontosan *közvetlen* ítéletet tudott alkotni a világnézeti kérdésekről (úgyszólván

293 RAHNER, Probleme der Christologie von heute, in *Schriften zur Theologie* I, 169–222., 173–174.

294 RAHNER, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in uő, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München, 1959, 13–47., 24. (a mondatban szereplő *szükségyszerűség* értelme: az az „üdvtörténeti *kell [dei]*”, amelyet „Isten akar, amelynek lennie »kell«, amely fontos az üdvösség szempontjából, az embernek el kell ismernie, bár »önmagában véve« nem abszolút lényegi és kötelező a léte”: uo. 26.).

295 RAHNER, *Egyházreform. Lehetőség és feladat*, ford. Jakabffy Tamás, Egyházfórum, Budapest, 1994, 25–30.

296 RAHNER, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in *Schriften zur Theologie* III, 419–439. (magyarul: A keresztény ember és nem hívő rokonai, in *Vigilia* 75 [2010]), 630–638.) („Nem kell-e [...] teljesen »normálisnak« minősítenünk a mai keresztények saját rokonságuk körében kialakuló szórványhelyzetét, ha a kereszténység lényege felől közelítjük meg [...]? A mai kereszténység személyesebb, kevésbé támasztja meg az intézmény és a hagyomány, kevésbé kötődik környezetéhez. Éppen ezért veszélyeztetebb is”: uo. 425.).

297 RAHNER, Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, in *Schriften zur Theologie* VI, 34–45., 40.

298 RAHNER, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in *Schriften zur Theologie* XII, 198–211., 199.

első kézből), a világnézeti kérdések mennyisége ma már oly hatalmas, hogy senki sem tud egymaga közvetlen képet alkotni az összes kérdéstről, módszerről, ismeretről, nehézségről stb.”<sup>299</sup> Ennek a teológiai gondolkodásban feltétlenül figyelembe veendő, sőt a teológiai gondolkodást belsőleg is jellemző pluralizmusnak<sup>300</sup> nemcsak az a következménye, hogy a teológia mai helyzetében lévő – a legalapvetőbb kérdések terén is elkerülhetetlen járatlanságnak jelét adó<sup>301</sup> – ember óhatatlanul „butább”, mint korábbi kollégiai (vagy korábbi önmaga),<sup>302</sup> de az is, hogy a kereszténység megértésére törekedve a teológiának folyamatosan szem előtt kell tartania a „gnószeológiai konkupiszcencia”<sup>303</sup> epochális jelenségét, amelytől nem vonatkoztathat el feladatának elhibázása nélkül. A rahneri szövegekben viszonylag gyakran felbukkanó kifejezés az Újszövetség és a magisztérium tanításán belül az eredeti bűn következményeként említett, az ember erkölcsös és erkölccsel ellentétes késztetéseihez küzdelmének megfelelően megfogalmazott konkupiszcencia-fogalmat, azt a tényt, hogy „erkölcsi háztartásában az ember nem tud valódi békére és igazi integritásra jutni, nem tudja elérni életének teljes strukturáltságát”,<sup>304</sup> az ismeretelmélet területére vonatkoztatja, s azzal az értelemmel ruházza fel, „hogy a legkülönbözőbb ismeretforrásokból tudatunk széttartó információkban és ismeretekben részesül, amelyek már nem szervezhetőek pozitív és adekvát módon a tudás pontosan strukturált egészévé”. Az ismeretek és a lehetőségek „már feldolgozhatatlan pluralizmusa rávilágít az embernek arra a határára, amely talán a »gnószeológiai konkupiszcencia« fogalmával írható körül”.<sup>305</sup>

Ennek a helyzetnek több következménye is van a kereszténység lényegének megvilágítására és megértésére nézve. A legfontosabb talán az, hogy a kereszténység belső tartalmának feltárására törekvő teológia és igehirdetés (mi sem jellemzőbb, mint hogy a kettő rendszerint nem szakad el egymástól Rahnernél) elsődleges feladata a „végső alapdogmák elevebb, eredendőbb megragadása és kifejezése”,<sup>306</sup> „a kereszténység és a

299 RAHNER, *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche* i. m. 35.

300 Vö. RAHNER, K., Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in *Schriften zur Theologie* IX, 11–33.

301 RAHNER, K., Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in *Schriften zur Theologie* VI, 139–167., különösen 140–144.

302 „Amikor negyven évvel ezelőtt megkezdtem teológiai tanulmányaimat, sokkal ügyesebb voltam, mint ma, ha a lehetséges ismeretek és problémák tömegét veszem alapul. Ma ugyanis oly nagyszámú történeti, metafizikai, filozófiai, nyelvelméleti, szociológiai és vallástörténeti probléma és ismeret létezik, hogy a teológiai anyag e hatalmas tömegéhez képest sokkal butábbnak érzem magam, mint akkoriban” (RAHNER, K., *Glaubensbegründung heute*, in *Schriften zur Theologie* XII, 17–41., 21.

303 Vö. RAHNER, K., Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, in *Schriften zur Theologie* X, 104–112.

304 RAHNER, K., *Glaubensbegründung heute* i. m. 20.

305 Uo. 21. és 22.

306 RAHNER, K., Kirche im Wandel, in *Schriften zur Theologie* VI, 455–478., 475.



kinyilatkoztatás eredendő tartalmára irányuló koncentráció”,<sup>307</sup> amelynek a konkrét vallási életben, „a jövő spiritualitásában”<sup>308</sup> is ki kell fejeződnie.

A jelenkori szituációról Rahnernek azonban természetesen „hittörténeti” elgondolásai is vannak, más szóval: a jelenkori körülményeket abból a szempontból is számba veszi, hogy mennyiben támogatják vagy gátolják azt, amit a kereszténység elvár az embertől. „Először is józanul, bátran és őszintén ki kell mondanunk, hogy ez a helyzet első pillantásra és első tapasztalásban nagyfokú akadályt és igen mélyreható nehézséget jelent az ember Istenhez fűződő vallási viszonyára nézve. Isten, legalábbis első pillantásra úgy tűnik, valóban messzebbre került az embertől, mióta az ember cselekvésének következtében a természet mintegy lefokozódni látszik az ember alkotótevékenységének anyagává.”<sup>309</sup> Azok a megállapítások ugyan az ismert teológiai szekularitáselméletek világát idézik, amelyek szerint a profánvá váló kor egyrészt pozitív lehetőségeket is hordoz magában, másrészt magának a kereszténységnek a produktuma, amelynek keménységét és szigorúságát „kibírva” Krisztus halálában „részesedhet” az, aki „nem tér ki gyáván” az emberi létezés „reális szabadságának roppant terhe” elől,<sup>310</sup> az viszont már Rahner saját és eredeti diagnózisának része, hogy megállapítása szerint a plurális körülmények között, új problémák felmerülése közepette „a végső elvek konkrét alkalmazásának szempontjából a keresztények korunkban és a közeljövőben nagyobb mértékben magukra maradnak, mint az eddigiek folyamán”,<sup>311</sup> mert nem állnak rendelkezésre olyan konkrét keresztény útmutatások, amelyek az általános elveken túlmenően is eligazítást nyújtanának az újszerű viszonyok közepette. Ezzel együtt is sürgető szükségként hivatkozik Rahner arra, hogy a viszonylag nagyszámú általános elven (princípiumon) kívül a kereszténységnek illetve konkrétan a katolikus egyháznak konkrét helyzeteket szem előtt tartó iránymutatásokat (imperatívuszokat) is meg

307 RAHNER, K., *Glaubensbegründung heute* i. m. 22.

308 RAHNER, K., *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, in *Schriften zur Theologie* XIV, 368–381. („az jelezhető előre a jövő spiritualitásáról, hogy korábbi időszakok spiritualitásához viszonyítva alighanem a keresztény vallásosság egészen lényegi tartalmára kell összpontosulnia. [...] Gyanítható, hogy ma, az egész világra kiterjedő szekularizmus és ateizmus fagyos időszakában egyáltalán nem fog szírmot bontani a keresztény spiritualitás annyi különálló virága. Ilyen körülmények között a spiritualitás területén is elkerülhetetlen és elengedhetetlen, hogy a végső keresztény meggyőződésekre összpontosítsunk. [...] A jövő spiritualitása a keresztény kinyilatkoztatás lényegi tartalmaira fog koncentrálni: hogy van Isten, hogy meg lehet szólítani, hogy kimondhatatlan felfoghatatlansága alkotja egzisztenciánk és vele együtt spiritualitásunk középpontját, hogy Jézussal és lényegében csakis Jézussal minden erőttől és hatalomtól teljesen szabadon élhetünk és halhatunk meg, hogy Jézus felfoghatatlan keresztje áll az életünk fölött, s keresztjének botránnya adja életünk igazi, felszabadító és boldogító értelmét – mindezek és a hasonló tartalmak természetesen végső soron elmúlt korok spiritualitásából sem hiányoztak, de ebben a fagyos időszakban egyértelműbben, erőteljesebben és bizonyos kizárólagossággal fogják meghatározni a jövőbeli spiritualitást”: uo. 372–374.).

309 RAHNER, K., *Der Mensch von heute und die Religion*. In *Schriften zur Theologie* VI, 13–33., 22.

310 Uo. 26–31.

311 RAHNER, K., *Kirche im Wandel* i. m. 473.

kell tudnia fogalmazni<sup>312</sup> (érdekes amúgy, hogy Rahner pontosan a konkrét körülményekre irányuló intései miatt részesíti nagyobb figyelemben a „prófétai”, mint az „önmagáért való” misztikumot<sup>313</sup>). Mindezeknek a megfontolásoknak a háttérében pedig az a – rendkívül gyakran, lényeges összefüggésekben hangoztatott – meggyőződés rejlik, miszerint a kereszténység és az egyház története során tényleges és valódi változások mennek végbe, ténylegesen és valóságosan előállnak olyan új jelenségek, amelyek új típusú hitbeli viszonyulást és a hit tartalmának újszerű megfogalmazásait feltételezik vagy követelik.<sup>314</sup>

A pluralizmus jellemezte szituációnak nem csupán ezek az egészen leegyszerűsítve felvázolt következményei vannak Karl Rahner gondolkodásában. Két olyan terület is feltétlenül említést érdemel, amely nemcsak belső összefüggésben áll a jelenkori helyzettel, de a rahneri gondolkodás legalapvetőbb strukturális jellegzetességének is tekinthető: a Loyolai Szent Ignác hatását tükröző szellemiség és a teológia filozófiai dimenziójának nélkülözhetetlenségéről alkotott meggyőződés.

## 2. Karl Rahner gondolkodásának szentignáci dinamikája

Ha az összefoghatatlannak és egységesíthetetlennek tűnő jelenkori sokféleség körülményei között nincsen többé olyan (fundamentális) teológia, „amely választ tudna adni a pluralizmusra és áttekinthetetlenül sokrétű problematikára”, akkor, állítja Rahner, legalább egy olyan módszernek léteznie kell, amely révén „közvetett módon feldolgozható [...] a szóban forgó szituáció”.<sup>315</sup> Minden más, csak éppen nem véletlen, hogy a keresett módszert Rahner pontosan az egzisztenciális döntés szentignáci logikájában jelöli meg, amely meggyőződése szerint a (fundamentális) teológiának alkalmaznia *kell* annak érdekében, hogy „megszüntesse a keresztény kinyilatkoztatás hitelreméltóságának okai és a hit mellett hozott konkrét döntés között tátongó hiányt”, vagyis megoldást keressen a (fundamentális) teológia e megoldhatatlannak tűnő problémájára.<sup>316</sup> Ez azonban csak az egyik megnyilvánulási formája a jezsuita szellemiség Rahnernél érzékelhető hatásgyakorlásának. Annak ellenére

312 RAHNER, K., Prinzipien und Imperative, in uő, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 5), 14–37.

313 Vö. RAHNER, K., *Visionen und Prophezeiungen*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 4), 9–30.

314 Vö. RAHNER, K., Über den Absolutheitsanspruch des Christentums, in *Schriften zur Theologie* XV, 171–184.

315 RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* i. m. 202.

316 Uo. 208.

ugyanis, hogy megoszlanak a vélemények a szentignáci szellemiség Rahnerre gyakorolt hatásának mértékéről (egyesekek szerint a hetvenes évek végéig semmi sem szólt az ellen az „elterjedt vélemény ellen, hogy Karl Rahner gondolati és teológiai teljesítményére nézve végső soron semmi jelentősége annak, hogy Rahner a jezsuita rend tagja”,<sup>317</sup> mások szerint már „a *Geist in Welt*nek az érzékszervi tapasztalatból kiinduló szemlélete mögött is [...] jelentős mértékben ott kell látnunk Ignác hatását”<sup>318</sup> és a „transzcendentális szabadság filozófiai szempontból hiteles rahneri fogalma” elválaszthatatlan „a szabadság jegyében álló gondolkodás szentignáci primátusától”<sup>319</sup>), teljesen egyértelműnek tűnik, hogy Rahner egész gondolkodása elképzelhetetlen a jezsuita szellemiség nélkül. Hogy miért, arról csupán néhány szót.

Bár Loyolai Szent Ignác egyháztörténeti jelentősége általánosan vitathatatlannak számít, Rahner szerint még a jezsuiták sem látták „a kora újkor szellemtörténetének egyik nagyszabású és középponti jelentőségű alakját Ignácban”.<sup>320</sup> Ezzel szemben Rahner egyik legalapvetőbb törekvése pontosan annak kimutatása és megvilágítása, hogy Ignác lelki gyakorlatos könyve annak a „vallási irodalomnak” a körébe tartozik, „amely megelőzi a teológiai reflexiót, eredendőbb, mint a teológia, bölcsőbb és tapasztaltabb, mint az iskolás bölcsesség”, annak az irodalomnak a tartományához sorolható, „amelyben a teológusok értekezéseinél eredendőbben fejeződik ki az egyház hite, Isten ígéje és az egyházban szüntelenül tevékenykedő Szentlélek cselekvése”,<sup>321</sup> azaz „bizonyos értelemben forrása lehet a teológiának”, mert „mindaz, ami önmagukból a teológia absztrakt alapelveiből adekvátan nem levezethető, konkrét megvalósulása a kereszténységnek, valami olyat tud közölni a teológiával, amit a teológia egyébként nem tud felismerni”, s ezért „a lelki gyakorlatoknak a teológia tárgyává kell válniuk”.<sup>322</sup>

Hogy mit vár Rahner Szent Ignác szellemiségétől a teológiai gondolkodás összefüggésében, arra magától értetődő „ártalmatlanságában” is „rettenetesen” egyszerű a válasz: a közvetlen istentapasztalat lehetőségének és valóságának megvilágítását. Abban a szellemi végrendeletének nevezett írásában, amelyben a rendalapító Ignác szájába adott szavakkal beszél a jezsuita szellemről, identitásról és küldetésről, Rahner minden megkötés,

317 NEUFELD, K.-H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1998, 360.

318 HILBERATH, B. J., *Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény*, L’Harmattan, Budapest, 2006, 57.

319 NITSCHKE, B., „...der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen.” Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag, in MIGGELBRINK, R. (szerk.), *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben – was haben wir von ihm genommen?*, LIT, Münster, 2009, 105–147., 117.

320 RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* i. m. 210.

321 RAHNER, K., Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in uő, *Das Dynamische in der Kirche* i. m. 74–148., 75.

322 Uo. 77.

fenntartás és óvintézkedés nélkül szól Isten közvetlen megtapasztalásáról: „Meg voltam győződve róla, hogy [...] közvetlen kapcsolatba kerültem Istennel. [...] Közvetlenül megtapasztaltam Istent [...]. Megtapasztaltam Istent, a név nélküli és kifürkészhetetlen, a néma és mégis közeli Istent, velem kialakított viszonyának szent hármasságában. [...] A lehető legemelkedettebb kifejezésekkel operáló, jámbor teológiai foglalatosságaitok közepette talán ártalmatlannak hangzik ez a meggyőződés, alapjában véve azonban rettenetes.”<sup>323</sup> És ez a tapasztalat nemcsak hogy nem „különleges kiváltsága egy elitáriánus módott kiválasztott embernek”,<sup>324</sup> hanem egyenesen az a „fő feladata” mindenkinek, aki Ignác nyomdokain kíván haladni, hogy „műstagógikus segítséget nyújtson másoknak ahhoz, hogy ne nyomják el Isten közvetlenségét, hanem világosan megtapasztalják és elfogadják”,<sup>325</sup> mert Istennek „nem szabad azzá a Nappá válnia, amely mindent láthatóvá tesz, maga viszont nem látható”, hanem a „felfoghatatlan Istennek” Jézus Krisztuson keresztül, ezzel együtt pedig „a Lélek és az intézmény abszolút konfliktusát” elkerülve megtapasztalhatónak kell lennie azok számára, akik „Isten kedvéért igyekeznek megfelekedni magukról, vállalva „az Isten előtti magányt”, és „Isten közelségének olyan műstagógiáját” tudják nyújtani, amely „nem alkot valamiféle különutas programot, sem sajátos és egyedi kereszténységet és spiritualitást”, hanem magával a kereszténységgel akar azonos lenni.”<sup>326</sup>

A szentignáci lelkigyakorlatokban elsődlegesen tehát pontosan ez foglalkoztatja Rahner:<sup>327</sup> mivel a lelkigyakorlatok szerint a teremtménnyel közvetlenül cselekedni kívánó Isten<sup>328</sup> akarata (és „a lelkigyakorlatokban Ignác kizárólag ennek megtapasztalásához, [...] a Teremtő és a teremtmény egymással folytatott közvetlen cselekvéséhez akar útmutatást nyújtani”<sup>329</sup>) csak emberben jelentkező készletések pontos megkülönböztetése révén ismerhető fel, Rahner szerint Ignácnál a második számít a „normális” választási időnek,

323 RAHNER, K., Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in *Schriften zur Theologie XVI*, 373–408., 374.

324 Uo. 375.

325 Uo. 380.

326 Uo. 382., 384–386., 394., 404., 407., 408.

327 Vö. RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965.

328 „A lelkigyakorlatok idején [...], amikor az isteni akaratot keressük, megfelelőbb és sokkal jobb, ha maga a Teremtő és Úr közli magát a szolgálatára kész lélekkel, átelve és szeretetére és dicsőítésére vonva őt, és arra az útra vezetve, amelyen ezentúl jobban szolgálhat neki. A gyakorlatok vezetője tehát ne forduljon, ne hajoljon sem egyik, sem másik oldal felé, hanem középen maradjon, mint a mérleg nyelve, hogy a Teremtő a teremtménnyel és a teremtmény az ő Teremtőjével és Urával közvetlen kapcsolatban tevékenykedjék” (LOYOLAI SZENT IGNÁC *Lelkigyakorlatos könyve*, ford. Bálint József et al., Szent István Társulat, Budapest, 1986, Tizenötödik megjegyzés [38–39.]).

329 Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien, in IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.), *Karl Rahner im Gespräch*, 2. kötet, i. m. 31–41., 33.

vagyis a „vigasz” és a vigasztalanság” megkülönböztetésén alapuló eljárás. Ezzel kapcsolatban különösen azt igyekszik megmutatni, hogy milyen jelentőséget tulajdonít Ignác a „mennyei késztetések” ténylegesen isteni eredetének és isteni eredetük megismerhetőségének, azt vizsgálja, hogy „létezik-e Ignácnál a konkrét [megkülönböztetési] szabályokhoz képest korábbi alapevidencia, amely ezen a téren mintegy a megismerés során egyébként a logika és az ontológia első princípiumai által játszott szerepet tölti be, különbözik a szabályoktól, s egyáltalán lehetővé teszi őket, vagyis a szabályok ennek az alapevidenciának az alkalmazását [...] jelentik, úgyszólván természetfeletti logikát alkotva és visszautalva saját első princípiumukra?”<sup>330</sup> Az egzisztenciális felismerés logikájáról szóló híres tanulmányában Rahner „egész érvelése azon a ponton nyugszik, hogy a kérdéses alapevidenciát megfelelteti [...] annak a mozgásnak, amelyről bizonyos, hogy Istentől ered”,<sup>331</sup> annak, amit maga Szent Ignác megelőző ok nélküli vigasztalásnak, *consolatio sine causa precedenté* nevez. Abból kiindulva pedig, hogy ez a bármiféle tárgy megelőző ismeretétől független vigasztalás fogalma különbözik a vigasz tárgyának fogalmától, Rahner a szóban forgó tapasztalat tárgynélküliségének hangsúlyozásához jut el, s azt állítja, hogy „ez a tárgynélküliség [...] maga az Istenre való tiszta nyitottság, a minden konkrét, megjelölhető és megkülönböztethető dolog fölött álló Isten szeretetének névtelen, tárgynélküli tapasztalata, Istennek mint Istennek a megtapasztalása”,<sup>332</sup> olyan tapasztalat tehát, amely nem értelmi közvetítettségű, nem meghatározott gondolat formájában jelentkezik, „nem kötődik más – akár vallási szempontból mégoly jelentős – valósághoz”,<sup>333</sup> nem merül ki Istenre vonatkozó szavakban, képzetekben vagy képekben,<sup>334</sup> és nem vezethető le „a választás tárgyának szükségességére vagy legitimitására irányuló racionális reflexióból”.<sup>335</sup> A szálak e téren is messze vezetnének, hiszen „a lelkipraktikus útmutatásokat Rahner egy egzisztenciális etikáról alkotott koncepció keretei közé helyezi”,<sup>336</sup> amelyet közvetlenül összefüggésbe hozott mind a keresztény élet általános kérdésével,<sup>337</sup> mind az általános elvek és a konkrét helyzetek közötti feszültség általános problematikájával.

330 RAHNER, K., *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* i. m. 113.

331 ZAHLAUER, A., *Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie*, in BATLOGG, A. et. al, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven* i. m. 262–276., 269.

332 RAHNER, K., *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* i. m. 117.

333 Uo. 118.

334 RAHNER, K., *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute* i. m. 374.

335 RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* i. m. 206.

336 SUDBRACK, J., *Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien*, in MUTSCHLER, H.-D. (szerk.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Echter, Würzburg, 1994, 37–61., 43.

337 Vö. RAHNER, K., *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*. In *Schriften zur Theologie* II, 227–246.

Ám nem csupán ezért állítható, hogy „Rahner határozottan elutasítja a teológia és a spiritualitás elkülönítését és szétválasztását”, s „azon kevés 20. századi teológus közé tartozik, aki komolyan veszi a misztikusokat, és teológiai forrásként kezeli az írásaikat”.<sup>338</sup> Példának okáért az egyik legalapvetőbb teológiai kérdéssel, a történelem és a transzcendencia viszonyával kapcsolatban is a szentignáci (vagy bírálói szerint szentignácinak tartott) dinamikára hagyatkozik: a világ pozitív megítélésének szentignáci misztikájáról írt korai szövegében<sup>339</sup> az egyszerre a világban és a világ fölött elhelyezkedő keresztény egzisztencia alapmozgását a *fuga saeculi* és a mindig nagyobb isteni valóságnál fogva a világon belül lehetséges istentapasztalat ignáci egységével hozza összefüggésbe, azt hangsúlyozva, hogy „mivel Isten nagyobb mindennél, megtalálható annak számára, aki elmenekül a világtól, de a világon át vezető utakon is szembelephet az emberrel”.<sup>340</sup> Attól az ugyanitt szereplő állításától pedig, mely szerint „ha az ember már behatolt a hit sötétjébe és a távoli Isten iránti szeretet extázisába, akkor (szakteológiai nyelven szólva) a kegyelem természetfeletti aktussal oly módon felemelhet minden, önmagában véve jó, vagyis a világon belül eleve értelmes cselekedetet, hogy az célját és értelmét tekintve túlnyúlik immanens világi jelentésén, túl az *ordo legis naturaen*, át egészen Isten életéig; ez a tény kiiktatja a keresztény fuga saeculiból azt a hübriszt, amely egyébként óhatatlanul meglenne benne, mert exkluzív utat alkot Istenhez: a világtól Istenhez menekülve a keresztény embernek el kell ismernie, hogy a világon keresztül is elérhető ugyanaz a világon túl lévő Isten, akinek megtalálása kedvéért kiiktatta a világot”<sup>341</sup> – ettől az állítástól tehát egyenes út vezet a transzcendentális kinyilatkoztatás elméletéhez, s ezzel összefüggésben az anonim kereszténység fogalmához, vagyis ahhoz a kérdéskörhöz, amely talán a leginkább ismertté tette Karl Rahner nevét az egyházi és az egyházon kívüli nyilvánosságban.

További olyan szempont fedezhető fel a szubjektivitás kezelésében, amely belső rokonságot hoz létre Szent Ignác és Rahner szellemisége között. Rahner több helyütt is

338 EGAN, H. D., *Theology and spirituality*, in MARMION, D. – HINES, M. E. (szerk.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 13–28., 14. és 16.

339 RAHNER, K., *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in *Schriften zur Theologie* III, 329–348.

340 Uo. 346. („minden dologban keresni Istent – ez az ignáci formula magasabb rendű szintézist teremt a vallásosságnak azzal a kettős tagoltságával kapcsolatban, amellyel a vallástörténetben rendszerint találkozni szoktunk: a világtól menekülő misztikus vallásosság és az isteni küldetés alapján a világban tevékenykedő prófétai vallásosság között”: uo.). Érdekes módon Philip Endean pontosan ennek a tanulmánynak az alapján gyakorol éles kritikát Rahner Ignác-értelmezésén, azt állítva, hogy a harmincas években kialakuló újfajta Ignác kép (Rahner írása eredetileg 1937-ben jelent meg) tévesen látta „a misztika egyéb formáihoz képest önálló alternatívának” a jezsuita rendalapító szellemiségét (miközben ráadásul nem is tudott rámutatni „Ignác semmiféle egyedi sajátosságára”, hanem csak általánosságokat emelt ki a rendalapítóval kapcsolatban), mert valójában csak arról lehet szó, hogy „Ignác – egészen részletesen és világosan – néhány aspektusát világítja meg minden keresztény egyetlen hiteles misztikájának” (Endean, Ph., *The Concept of Ignatian Mysticism. Beyond Rahner and de Guibert*, *The Way Supplement* 103 [2002], 77–86., 78., 79. és 83.)

341 RAHNER, K., *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* i. m. 344.

kiemeli, hogy Ignáccal és az ignáci lelkigyakorlatokkal jellegzetesen újkori valóság jelenik meg a színen: a modern szubjektum, „az a fordulat, amellyel előtérbe kerül a szubjektum, az üdvösség szubjektív kérdése, az egyházban betöltendő feladat szubjektív megközelítése, a reflexió, az egyediség, az egzisztenciális etika, az a »választás«, amelyben a szubjektum valamiképpen lényegi módon van jelen, választ, megfontolást végez, reflektál”,<sup>342</sup> „a szubjektum szubjektivitása maga válik olyan kérdéssé a szubjektum számára”, amely korábban nem jelent meg ebben a formában, s „ezért a keresztény szubjektum számára nem volt mindig kérdés a lehetőségek nagyobb tágassága, az itt és most konkrétan jelentkező körülményeken túl”.<sup>343</sup> Ebben az értelemben a lelkigyakorlatok „alapvető dokumentumát alkotják az újkori egyháznak”, és „valóban valami újat hoztak létre az egyházban”: „a lelkigyakorlatokkal a szubjektum valóban új jelenségként lép elő, és részt vesz az egyház újkor valóságának megalkotásában”.<sup>344</sup> A korábbiakhoz képest „sokkal intenzívebben, radikálisabban önmagára ébredő szubjektumot” megtestesítő, „igazán újkori embernek”<sup>345</sup> tekintett Ignác nélkül aligha képzelhető el Rahner egész antropológiai reflexiója és transzendentális kísérlete. Még akkor sem, ha Rahner bizonyos szempontból túl is emeli az újkor jellegzetes viszonyain Ignác – mindig egyházi meghatározottságúnak, azaz sosem merőben individualistának tartott – szubjektivizmusát, és „radikálisan újkori szemléletmódját”, és „a lelkigyakorlatok újkor utáni formájának” kérdését felvetve nem tartja kizártnak, hogy olyan „kollektív szentignáci lelkigyakorlatok” is kivitelezhetőek lennének, amelyekben „az egyház mindeddig ismeretlen módon tudná megvalósítani a lényegét”, azaz nem egyének, hanem „csoportok lennének alanyai a lelkek megkülönböztetésének és a választási döntésnek”.<sup>346</sup>

És akkor még nem esett szó arról a nagyszámú szövegről, amelyben Karl Rahner – „konkrét istentapasztalat misztikus horizontjáról alkotott általános elméletének” keretében<sup>347</sup> – a szent szív kultuszának „megújítására”<sup>348</sup> tesz kísérletet; azokról a szövegekről, amelyekben Rahner a sokféleség és az egység problémáját előtérbe helyezve „a sokféleséget

342 RAHNER, K., *Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam”*, in *Schriften zur Theologie* VII, 32–53., 40.

343 Uo. 45.

344 RAHNER, K., *Moderne Frömmigkeit und Exerzitienenerfahrung*, in *Schriften zur Theologie* XII, 173–197., 176. és 181.

345 RAHNER, K., *Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam”* i. m. 47. és 39.

346 RAHNER, K., *Moderne Frömmigkeit und Exerzitienenerfahrung* i. m. 182., 192., 193., 188. és 190.

347 TALLON, A., *The Heart in Rahner’s Philosophy of Mysticism*, in *Theological Studies* 53 (1992), 700–728., 707.

348 ENDEAN, PH., *Karl Rahner and the Heart of Christ*, in *The Month* 30 (1997), 357–363., 361.

egységesíteni tudó elvként<sup>349</sup> értelmezi a szív valóságát, azt hangsúlyozva, hogy bár „Isten eredendő egységének ellenére a vallási egzisztenciának vallási valóságok mondhatatlan sokaságával van dolga”, ha „kimondjuk azt, hogy »Jézus szíve«, Jézus Krisztus legbelső valósága mellett teszünk hitet, és azt mondjuk, hogy Jézusnak ezt a legbelső valóságát Isten titka tölti be”,<sup>350</sup> sőt „Jézus szívéen kívül hol van még egy olyan szó, amely ily módon megtudja nevezni az egyetlen és mindent egyesítő Urat? [...] Nincs egy sem, és nem hangzott el más, mint az a kifejezés, hogy »Jézus szíve«.”<sup>351</sup> A szóban forgó kultuszról írt tanulmányaiban Rahner nemcsak a jezsuita szellemiség hallatlanul józan megítélőjének mutatkozik (az indifferencia alapelveinek következtében könnyen „racionalistává, hűvössé, számíthatóvá, szkeptikussá, fagyossá” váló szentignáci lelkiséget „belsőleg kiegyensúlyozó” tényezőt lát ugyanis a Jézus-szíve-tiszteletben<sup>352</sup>), de az antropológia, a krisztológia és az istentan belső összetartozásának metafizikai igazolását is nyújtani tudja ezen a teológiai szempontból talán marginálisnak tűnő jelenségen keresztül.<sup>353</sup>

### 3. A filozófia jelentősége

„Nincs olyan teológia, amely ne művelne metafizikát [...]. Akinek nincs bátorsága a metafizikához (ami nem jelent egyet azzal, hogy: zárt rendszerhez), olyan metafizikához, amellyel talán szembehelyezkedik, az nem lehet jó teológus.”<sup>354</sup> Attól függetlenül, hogy saját nyilatkozata szerint Rahnerre sokkalta nagyobb hatást gyakorolt a jezsuita rendalapító szellemisége, mint bármiféle filozófiai vagy teológiai hagyomány,<sup>355</sup> ez a katolikus istentanról szóló tanulmányában elhangzó megállapítás önmagában is pontosan igazolja, hogy Rahner gondolkodásában „egészen pregnáns – és számunkra már idegenül ható –

349 VORGRIMLER, H., *Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners* i. m. 97.

350 RAHNER, K., Herz-Jesu-Verehrung heute, in *Schriften zur Theologie* XVI, 305–320., 317. és 318.

351 RAHNER, K., Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* XII, 481–490.

352 RAHNER, K., Herz-Jesu-Verehrung als innerer Ausgleich ignatianischer Frömmigkeit, in uő, *Sendung und Gnade* i. m. 525–533.

353 Az említettekén kívül lásd még főként RAHNER, K., „Siehe dieses Herz.” Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* III, 379–390.; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* III, 391–415.; a legjelentősebb idevágó tanulmány természetesen a Zur Theologie des Symbols, in *Schriften zur Theologie* IV, 275–311.

354 RAHNER, K., Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in *Schriften zur Theologie* VIII, 165–186., 178–179.

355 Man soll nicht zu früh aufhören zu denken, in *Karl Rahner im Gespräch*, 2. kötet i. m. 47–59., 51.



módon kapcsolódik össze egymással a teológia és a filozófia”.<sup>356</sup> Karl Rahner egyszerűen nem érthető gondolkodásának filozófiai igénye és dinamikája nélkül, ami azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy a kétféle gondolkodásmód rahneri viszonya nehézség nélkül rekonstruálható lenne.

A történeti adalékok persze viszonylag könnyen összegyűjthetők és elrendezhetők. Karl Rahner filozófiatörténeti szempontból is jelentősnek tekinthető<sup>357</sup> életművében az általánosan elfogadottnak tekinthető történeti rekonstrukciók szerint elsősorban a kanti filozófia problematikáját Aquinói Szent Tamás gondolkodásával ütköztetni igyekvő, a többnyire a skolasztikus metafizika „transzcendentális fordulathoz” kapcsolt Joseph Maréchal *Le point de départ de la Métaphysique* című műve *Le thomisme devant la philosophie critique* címet viselő (1926-ban, azaz Rahner filozófiai tanulmányainak idején megjelent) ötödik kötetének hatására vezethető vissza az a transzcendentális gondolkodásforma, amely „Kant nyomdokain haladva túllép Kanton”,<sup>358</sup> mindenekelőtt oly módon, hogy az emberi állítások és ítéletek transzcendentális elemzése révén kimutatja a valamennyi állításban (a létigénél fogva) implicit módon kifejezett abszolút igazságigénnyel együtt járó – és eleve az abszolút lét elfogadásával egyenértékű – feltétlenséget. „Ha viszont az emberi megismerés, ítéletalkotás és beszéd előzetesen valami feltétlenre utal, akkor ennek a feltétlennek és magának az igazságnak éppoly valóságosnak és megismerhetőnek kell lennie, ahogyan valóságos és megismerhető a megismerés, az ítéletalkotás és a beszéd. Valamely valóságos tény, vagyis a megismerés és az ítéletalkotás során megvalósuló gyakorlati tételezés és megismerésünk/ítéletalkotásunk gyakorlatának nem kevésbé valóságos és megismerhető feltételei között fennálló összefüggés felismeréséből táplálkozik Maréchal filozófiája.”<sup>359</sup> A „szigorú transzcendentális elemzéssel a gondolkodásnak a létre irányuló apriori nyitottságát” kimutató Maréchal metafizikai megalapozási kísérlete „átalakulást, szinte viharos fordulatot eredményezett a gondolkodás területén, s egyidejűleg utat nyitott az újabb filozófiához, a metafizikai gondolkodásnak az újabb transzcendentális filozófiai gondolkodással folytatott párbeszédének új síkját rendelkezésre bocsájtva”.<sup>360</sup> Karl Rahner szintén ebben a szemléleti keretben „tesz kísérletet annak transzcendentális

356 SIEBENROCK, R., Glauben gibt zu denken: „Geist in Welt” und „Hörer des Wortes” i. m. 55.

357 Vö. LEHMANN, K., Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners, in RAFFELT, A. (szerk.): *Karl Rahner in Erinnerung*, Patmos, Düsseldorf, 1994, 10–27.

358 SCHULZ, M., *Karl Rahner begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 1999, 81–85.

359 Uo. 83.

360 CORETH, E., Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 525–536., 527.

kimutatására, hogy Isten az emberi megismerés valóságos, feltétlen, végső feltétele,<sup>361</sup> sőt ez a Maréchalra támaszkodva kidolgozott „transzcendentális metafizika” Rahneren (és Johannes B. Lotzon) keresztül új, önálló „jezsuita filozófiává” emelkedett.<sup>362</sup> És a *Geist in Welt* és *A hit alapjai* között eltelt évtizedek során Rahner lényegében kitartott e mellett a szemléletmód mellett, amely az emberi megismerésnek, mi több (és ennek különös jelentősége van) az ember egész szellemi létezésének azokra a tisztán apriori feltételeire ügyel, „amelyek olyannyira konstitutív súllyal épülnek be az emberi aktusokba, hogy reflexív eljárással kimutathatók az emberi aktusok alapján. Nem olyan feltételekről van szó (ellentétben Kanttal), amelyek eltorzítják vagy (számomra megmutatózó jelenséggé) módosítják a dolgot, hanem olyanokról, amelyek [...] magát a létező létét tárják vagy fedik fel, a lét nyitottságát nyitják meg.”<sup>363</sup> Transzcendentális eljárásával Kant még azt akarta bizonyítani, hogy transzcendens megismerés nem lehetséges – Rahnernél viszont éppen az ellenkezője jelenik meg a színen, annak feltárása, hogy „az abszolút létre irányuló metafizikai transzcendencia transzcendentális alapfeltétele az ember szellemi létezésének”.<sup>364</sup> Szélsőséges pozícióktól eltekintve<sup>365</sup> ezt szokás Rahner doktori értekezésének alapdinamikájaként számon tartani, azon szövegének, amely egyben a skolasztikus (főként tomista) metafizika és az újkori problematika sajátosan rahneri ütköztetésének is az egyik legbeszédesebb tanúja, hiszen első részében a *Summa theologiae* 84. *quaestio*ja 7. *articulus*ának értelmezését nyújtja, második részében *conversio ad phantasmaként* értelmezi az emberi szellemet.<sup>366</sup>

A Maréchal hatásához viszonyítva Rahner szempontjából rendszerint másodlagos jelentőségűnek ítélt<sup>367</sup> Martin Heidegger ugyan elsősorban formális mozzanatok terén jelentős a rahneri életműben,<sup>368</sup> a korai ismeretmetafizikai és vallásfilozófiai írások

361 SCHULZ, M., *Karl Rahner begeben* i. m. 83.

362 CORETH, E., *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners* i. m. 528.

363 Uo. 531.

364 Uo. 532.

365 Thomas Sheehan szinte érthetetlen módon azt állítja (Rahner’s transcendental project, in MARMION, D. – HINES, M. E. [szerk.], *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 29–42.), hogy a *Geist in Welt* filozófiája egyenesen tagadja az érzékszervi megismerés körén kívül létező valóság megközelíthetőségét, s ezért a mű az ember radikális és megszüntethetetlen végességét hangsúlyozva az érzékszervi megismerés végességébe „zárt” emberi szellem dokumentuma.

366 RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck–Leipzig, 1939, 1–33. és 35–280.

367 HILBERATH, B. J., *Karl Rahner* i. m. 56. („Rahner gondolkodásának kialakulásában a legmeghatározóbb szerepet tehát alighanem Maréchal játszotta, Heideggernek csak másodlagos jelentősége volt”); vö. E. Coreth: *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners* i. m. 530. („tartalmi szempontból Heidegger csekély hatást gyakorolt Rahnerre”).

368 „Rossz úton járna, aki úgy vélné, hogy a teológiám tartalmi szempontból sokat köszönhet Martin Heideggernek. Ez egészen egyszerűen képtelenség. Azt hiszem, Heidegger egyetlen konkrét teológiai témával kapcsolatban sem nyilatkozott, még csak érintőlegesen sem. Természetesen ugyanakkor tanultam tőle: azt

elképzelhetetlenek Heidegger hatása nélkül: a *Geist in Welt* „annak a tanúja, hogy Rahner perbeszédet folytatott Heideggerrel, jóllehet a párbeszéd nem ölti kifejezett vita formáját, hanem inkább Heidegger legfontosabb gondolatainak kötetlen felhasználására utal”,<sup>369</sup> aki pedig úgy véli, hogy a Heideggernél középpontba kerülő radikális végesség síkján az emberi szellem dinamikája a semmire irányul, az joggal emeli ki, hogy „Heidegger finitizmusa radikális kihívást intézett a német Maréchal-tanítványhoz, s ezért nem meglepő, hogy Rahner egész életén át vitát folytat Heideggernek ezzel a tételével. Egyrészt Rahnert lenyűgözi Heidegger gondolkodói ereje, másrészt a *Geist in Welt* és *Az Ige hallgatója* csak Heidegger radikális finitizmusával szemben állást foglaló szemléletmód képviselőjének tekinthető”.<sup>370</sup> A természetfeletti egzisztenciálé fogalma továbbá terminológiai konkrétsággal utal Martin Heideggerre, akit Rahnernak két éven át (1936 és 1938 között) volt módja hallgatni Freiburgban.

Rahner filozófiai szemléletének – mi sem természetesebb – közvetlen következményei vannak teológiai gondolkodásának terén. Ha ugyanis az emberi megismerés dinamikája olyan célra irányul, amely (Maréchal alapján pontosan ezt igazolták Rahner ismeretmetafizikai törekvései) elrejlik a konkrét (Rahner kifejezésével: kategoriális) ismerettárgyak mögött, vagyis nem konkrét tárgyként jelentkezik, hanem „akként az abszolút horizontként kínálja fel magát a megismerőnek, amelyre a megismerés irányul, amelyet azonban a megismerés nem tehet tárgygyá, mert ahhoz szükségképpen nagyobb horizontra kellene átlépnie”, akkor ebből a transzcendentális szempontból Isten joggal nevezhető titoknak, hiszen a fogalom arra figyelmeztet, hogy „Isten nem fogható fel a kategoriális megismerés módján, hanem pusztán a tárgyakkal együtt adott implicit megismerésére van lehetőség: úgy ismerzik meg, mint a megismerés folyamatának transzcendentális alapja”.<sup>371</sup> Rahner legsajátabb „istenfogalmi” tehát, a felfoghatatlanság és a titok nem érthetők és nem helyezhetők el szellemileg a transzcendentális metafizika problematikája nélkül: mivel az újkori ismeretelmélet egyik alapvető meggyőződése, hogy a „megismerés a megismerő szubjektum funkciója, [...] az ily módon felfogott megismeréshez szükségképpen

---

például, hogyan kell elemezni egy szöveget, hogyan lehet fölfedezni korántsem egyértelmű összefüggéseket, miként hozhatók összefüggésbe modern problémák a hagyományos teológiával stb. Ezen az – úgy mondanám – formális módon a mai napig lekötölezettje vagyok Martin Heideggernek” (RAHNER, K., *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, szerk. P. Imhof – H. Biallowons, Patmos, Düsseldorf, 1986, 28.).

369 SCHULZ, M., *Karl Rahner begegnen* i. m. 100.

370 SIEBENROCK, R., *Glauben gibt zu denken: „Geist in Welt” und „Hörer des Wortes”* i. m. 74.

371 MIGGELBRINK, R., *Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahnerns Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes*, in uó (szerk.), *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben? Was haben wir genommen?*, LIT, Münster, 2009, 149–182., 150–151.

hozzátartozik az az elgondolás, mely szerint a megismerő uralni tudja azt, amit megismer [...] és az abszolút titoknak tekintett Istenről kidolgozott tanításában Rahner pontosan ezt az újkori megismerésfogalmat tartja szem előtt: ebben az elméleti keretben Isten titokszerűsége éppen hogy az uralhatatlanságát jelenti”.<sup>372</sup> Annak a meggyőződésnek pedig az egész rahneri életműre kiterjedő következményei vannak, mely szerint „episztemológiai uralhatatlanságánál fogva Isten tölti be minden egyes ember életében a legfontosabb, megváltó erejű kapcsolati mozzanat szerepét”.<sup>373</sup>

A lét és a megismerés<sup>374</sup> illetve a megismerés és a szeretet között fennálló összefüggésről alkotott (skolasztikus) értelmezés talaján Rahner ugyanis (az újkori megismerésfogalomtól elszakadva) viszonylag könnyen eljut a megismerés kapcsolati dimenziójához, ahhoz az emberi viszonyuláshoz, amelyben az ember be- és elfogadja, nem pedig uralja megismerésének tárgyát. Ha „a szeretet úgyszólván a megismerés átfordulása, nem pedig a megismerés ellenlábasa”, amit „Rahner annak a »titoknak« a fogalmával támaszt alá, amely arra bírja a megismerést, hogy haladja meg önmagát, vagyis már ne megragadni akarjon, hanem hagyja, hogy megragadottá váljon”, más szóval ha „a szeretet és a megismerés kiegészítő, nem pedig ellentétes viszonyban áll egymással”,<sup>375</sup> akkor nem nehéz követni annak a rahneri reflexiónak a mozgását, amely az istenismeret és az isteni „önközlés” közötti belső összefüggés elemzésére vállalkozik. Mivel pedig az isteni önközlés, vagyis a kinyilatkoztatás terében megvalósuló istenismeret ontológiai igényeket támaszt magával a megismerő és szerető emberrel szemben (hiszen skolasztikus szellemben a kinyilatkoztatás biztosította ismeretfokozódás „csak a megismerés ontológiai alapjainak felemelkedéseként lehet adva: a hívő embernek saját léte szerint többé kell válnia ahhoz, hogy többet tudjon megismerni”), joggal álltható, hogy „Rahner teológiai gondolkodásában szisztematikus szempontból a kegyelemtan lesz a kinyilatkoztatásról alkotott felfogás kulcsa”.<sup>376</sup>

Rahner filozófiai alapszemlélete és kegyelemtani álláspontja a legbelsőbben összetartozik egymással: ahogyan az emberi megismerés belső szükségyszerűséggel feltételezi eleve Istent, úgy a tényleges valóságban az embernek mindig eredendően Istennel van dolga, mindig részese annak „a természetfeletti egzisztenciálénak”, amely

<sup>372</sup> Uo. 154.

<sup>373</sup> Uo. 155.

<sup>374</sup> Lásd például *Az Ige hallgatójának* ötödik fejezetét (i. m. 63–78.).

<sup>375</sup> BATLOGG, A., *Jesus lieben? Zum Schicksal einer Veröffentlichung aus den 80er Jahren*, in *Geist und Leben* 67 (1994), 90–101., 96.

<sup>376</sup> MIGGELBRINK, R., *Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes* i. m. 157.

transzcendentális, egyetemes és apriori sajátossága az emberi létnek (bár az gyakran feledésbe merül, főként N. Schwerdtfeger<sup>377</sup> nagy hatású könyvének hatására, hogy eredetileg „az úsjkolasztikától eltérően Isten egyetemes üdvözítő akarata Rahnernél nem az emberiség és az emberi történelem fölött felhőként lebegő isteni határozat, hanem Krisztus által és Krisztusban történelmileg megragadható valósága és meghatározottsága az egész emberiségnek és az emberiség történelmének”<sup>378</sup>). Bármennyi vita övezze is a természetfeletti egzisztenciálé fogalmát,<sup>379</sup> a koncepció talaján kidolgozott rahneri álláspont, vagyis az anonim keresztények kegyelemtani elmélete talán a legismertebb az egész életműben, s még ma is minden további nélkül állítható, hogy „Karl Rahner vallásokkal kapcsolatos nézetei [...] az elmúlt csaknem fél évszázad alatt talán a legnagyobb hatástörténetet tudhatnak magukénak”.<sup>380</sup> A „20. század alighanem a legnagyobb hatású inkluzivista teológusaként”<sup>381</sup> számon tartott Rahner pedig csak azért juthatott el erre a kegyelemtani álláspontra, mert a szentignáci tapasztalati dinamika a konkrét kor konkrét körülményei között sajátos módon hozta mozgásba filozófiai spekulációját – „Rahner fontosnak tartotta, hogy a misztikus tapasztalatot mai megértési horizontokra, egyebek mellett egy mai egzisztenciális ontológiára fordítsuk le. Ez a meggyőződés teszi érthetővé *Geist in Welt* című ismeretmetafizikájának és *Az Ige hallgatója* című vallásfilozófiájának létrejöttét. Mindkét mű egyéltelműen teológiai, sőt misztikus hatású filozófiai antropológiát dolgoz ki.”<sup>382</sup>

---

377 SCHWERDTFEGER, N., *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982.

378 RULANDS, P., Das übernatürliche Existential. In der Taufgnade begründeter Beginn der Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus. Ein neuer Blick auf die Genese eines Grundaxioms Karl Rahners, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 123 (2001), 237–268., 245.

379 Vö. VERWEYEN, H., Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986), 115–131.

380 PATSCH, F., Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján, in *Vigilia* 71 (2006), 822–833., 823.

381 D’COSTA, G., Theology of religions, in FORD, D. F. (szerk.), *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 1997<sup>2</sup>, 626–644., 631.

382 FISCHER, K. P., Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 113 (1991), 1–23., 9.

### III. Karl Rahner szentháromságtanának fontosabb dokumentumai

A következők során viszonylag egyszerű eljárás (javarészt tömör összefoglalásokkal szolgáló deskriptív bemutatás) révén pusztán egymásutánban kerülnek sorra Karl Rahnernek azok a szövegei, amelyek elengedhetetlenek szentháromságtanának némileg árnyalt és összetett megismeréséhez. A számba vett írások három csoportra tagolhatók. Elsőként azoknak a rahneri gondolatmeneteknek kell szóba kerülniük, amelyek tartalmi felvetései nélkülözhetetlen előzményeit és hátterét jelentik szentháromságtani meggyőződéseinek. Mivel ehhez a feltételezett szövegcsoporthoz Rahner lényegében valamennyi kegyelemtani, krisztológiai, tudományelméleti, eszkatológiai, egyháztani és spirituális/misztikus írása teljes joggal hozzásorolható lenne, magától értendő, hogy csupán néhány konkrét tanulmánya vehető számításba, a leglényegesebbekre szorítkozó redukcióval (a legkevésbé sem cél ugyanis, hogy árnyalt és mindenre kiterjedő kép rajzolódjék ki Rahner teljes teológiájáról). Második lépésben Rahner legkidolgozottabb és legérettebb – magyarul is olvasható – szentháromságtani értekezésének<sup>383</sup> viszonylag részletes bemutatása mutatkozik szükségesnek, hiszen a rahneri szentháromságtan teológiai recepciója legnagyobb mértékben ehhez a traktátushoz kapcsolódik. Végül azokkal a szövegekkel érdemes röviden számot vetni, amelyekben Rahner más szempontok szerint, más összefüggésekben vagy más célkitűzéssel érint szentháromságtani kérdéseket.

#### 1. Az iskolás teológia gondolati nehézségei

Nem könnyelhető el önkényes leegyszerűsítésnek, hanem csak a rahneri szentháromságtan belső szerkezetével belsőleg összefüggő megállapításnak tekinthető az az állítás, mely szerint mindig alapvetően az iskolás teológia tételeivel viszonyt kialakító reflexióinak keretében konkrétan a szentháromságtan területén Rahnernek négy olyan kérdéskörrel kellett szembenéznie, amellyel kapcsolatban a skolasztikus és az újskolasztikus gondolkodás

---

383 RAHNER, K., *A Szentháromság. Az üdvörténet eredendő, transzcendens alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2007.

apóriával fenyegető nehézségeket generált.<sup>384</sup> először is a teremtett és a teremtetlen kegyelem viszonyának olyan jellegű felfogásával, amely szentháromságtani szempontból irrevelánsá tette a kegyelemtan e dimenzióját; másodsor azzal az imént említett kegyelemtani szemléletmóddal szervesen összefüggő – és tanítóhivatali tekintélyre is támaszkodni tudó – eszkatologikus elgondolással, mely szerint a *visio beatificának* kizárólag az isteni lényeg a tárgya; harmadszor a megtestesülés lehetőségét elvi szempontból mindhárom isteni hüposztaszisszal kapcsolatban fenntartó gondolkodásmóddal; negyedszer pedig azzal a dogmatikai eljárással, amely élesen elkülöníti egymástól az egy Istenről és a Szentháromságról szóló dogmatikai traktátust. Vegyük először a két első teológiai elgondolást.

Azt az alapvető kérdést, hogy előbb valamiféle teremtett kegyelmi ajándéknak át kell-e alakítania az embert ahhoz, hogy azután részesülhessen a teremtetlen kegyelemben, vagyis magában a – lelkében *inhabitatiót* kezdő – Istenben, vagy pedig a teremtetlen kegyelemé-e az elsőbbség, s csak ennek a természetfeletti teremtetlen kegyelemnek a következtében alakul ki az, ami teremtett kegyelemnek nevezhető – ezt az alapvető kérdést tehát az iskolás teológia V. Piusz Baiust sújtó elítélésétől fogva<sup>385</sup> Isten változhatatlanságára hivatkozva fokozatosan az első alternatíva javára döntötte el. Ezzel párhuzamosan az üdvözítő cselekedetekhez szükséges isteni kegyelmet a barokk és az újszolasztika tettekre adott aktuális kegyelemként fogta fel, amely nélkülözhetetlen előkészületet jelent a habituális – vagyis megigazulást eredményező – kegyelemre (továbbá az utóbbi megőrzéséhez is szükséges).<sup>386</sup> „Isten szuverenitására és tökéletességére” hivatkozva<sup>387</sup> az újszolasztika a habituális kegyelmet is olyan teremtett és természetfeletti minőségként fogta fel, amely habitusként kapcsolódik az emberi lélekhez (vagyis ennek értelmében a kegyelem a lélekben elhelyezkedő valóság),<sup>388</sup> s ehhez képest az – általános teológiatörténeti meggyőződés szerint amúgy javarészt marginális tényezővé lefokozott – teremtetlen kegyelem fogalma lényegileg csak azt jelölte, hogy „az aktuális és habituális kegyelmi

384 Vö. HAUBER, M., *Unsaybar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck, 2011, 65–71. (Innsbrucker Theologische Studien 82); MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos, Altenberge, 1989, 83–92.132–151.290–312.; HILBERATH, B. J., *Karl Rahner* i. m. 69–77.

385 Vö. PUSKÁS, A., *A kegyelem teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2011<sup>2</sup>.

386 A következők során csupán két bevett újszolasztikus tankönyv (Franz Diekamp és Schütz Antal munkája) szolgál hivatkozási alapul; vö. DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Neubearbeitet von K. Jüssen, Münster, 1957–1962<sup>11–13</sup>; a hivatkozott kegyelemtani álláspont: II. kötet, 452–472.

387 Uo. II, 432.

388 Uo. II, 422.

ajándékok magától Istentől erednek”,<sup>389</sup> még ha az isteni *inhabitatio* valóságaként jutott is tényleges szerephez, bár csupán az isteni természetben való analóg részesedésnek számított<sup>390</sup> (és teljesen egyértelmű állásfoglalással e téren a tanítóhivatali dokumentumok sem szolgálnak<sup>391</sup>). Mivel pedig a teremtetlen kegyelem előfeltételeként értelmezett teremtett kegyelem az újszolasztika általános meggyőződése szerint a létesítő okság módján viszonyul Istenhez, természetszerűleg csakis az egy Istenre utalhat, hiszen Isten kifelé irányuló cselekvése oszthatatlan (DH 491). Ennek értelmében világos, hogy a kegyelem semmiféle utalást és jelzést nem foglal magában Isten szentháromsági létére vonatkozóan.<sup>392</sup>

Az újszolasztikus kegyelemteni felfogással szervesen összefüggő újszolasztikus eszkatológia szerint a Szentháromsághoz fűződő viszonyt nélkülöző teremtett kegyelem beteljesülése, azaz a *visio beatifica* éppúgy nem kötődik belsőleg az isteni hüposztasziszokhoz, mint az, amit beteljesít: a szentháromsági személyek szemlélésére vonatkozó rendszertelen megfontolások ellenére az uralkodó újszolasztikus eszkatológiai felfogás a *visio divinae essentiae*hez köti az ember beteljesült létállapotát,<sup>393</sup> s hiába idézi a Firenzei zsinatnak azt a tételét, mely szerint „unum et trinum Deum” (DH 1305) szemlélik majd a végső beteljesülésre eljutó lelkek, fontosabbnak tekinti a szöveg folytatásában az érdemeknek megfelelően eltérő tökéletességű *visióra* vonatkozó megállapítást.<sup>394</sup> Az abból fakadó nehézséget, hogy Isten és az ember megszüntethetetlen létbeli különbözősége ellenére miként lehetséges az isteni lényeg *visio intuitívája* (DH 530), azaz miként lehet képes az ember Isten közvetlen megismerésére anélkül, hogy közben – a skolasztikus ismeretelméletnek megfelelően – maga is Istenné válna, a középkori gondolkodás egyrészt a *lumen gloriae* képzetével igyekezett megoldani<sup>395</sup> (e *lumen* révén valósulhat meg ebben az egészen sajátos esetben az *assimilatio cognoscentis ad cognitum*,<sup>396</sup> a közvetlen, nem pedig

389 MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug* i. m. 91.

390 DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* i. m. II, 546.

391 Jóllehet *Divinum illud munus* kezdetű enciklikájában (1897. május 9.) XIII. Leó, majd *Mystici corporis* kezdetű enciklikájában (1943. június 29.) XII. Piusz részletesen foglalkozik az *inhabitatio* kérdésével, az utóbbi szöveg jellegzetes módon azt hangsúlyozza, hogy az *inhabitatio* hatóokságát mindig az egész Szentháromságnak kell tulajdonítanunk, s ezért „válasz nélkül hagyja azt a kérdést, hogy az egyes isteni személyeknek lehet-e sajátlagos viszonyuk a hívó emberrel” (LEHMKÜHLER, K., *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 121.).

392 DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* II, 547–548.

393 Uo. III, 475–482.

394 Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, Szent István Társulat, Budapest, 1937<sup>2</sup>, II. kötet, 715–716.

395 SCHÜTZ, A., *Dogmatika* i. m. II, 710. („Istennek kell gondoskodni állandó természetfölötti fölkészítéséről, mely a lelket képessé teszi az ő boldog színélátására”). Vö. Aquinói Szent Tamás: *STh* I q. 12 a. 2 corp. („Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videntum Deum.”).

396 Aquinói Szent Tamás: *STh* I q. 12 a. 5 ad 3 („Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis.”).



közvetítőközeg révén megvalósuló istenlátás<sup>397</sup>) másrészt azzal az elmélettel, mely szerint a *visio Dei per essentiam* megvalósulásakor maga Isten, az isteni lényeg lesz az ember *intellectus agens*ének *species impressa*ja.<sup>398</sup> Ezzel kapcsolatban egészen különleges jelentősége van annak, hogy a skolasztikus teológia (mindenekelőtt Aquinói Szent Tamás) „Isten kegyelemből megvalósuló bennlakását a megismertnek a megismerőben való lakozásaként írja le, vagyis pontosan úgy, ahogyan [...] az üdvözültek istenlátásáról beszél. E téren szemlátomást szoros összefüggés áll fenn.”<sup>399</sup> Ugyanakkor ezen a ponton megválaszolatlanul maradt egy fontos kérdés: valódi magyarázatot ad-e az érett skolasztika a magára a bennlakozás módjára? „Nem úgy áll-e inkább a helyzet, hogy a közvetlen istenlátásról és a bennlakozásról adott leírás pusztán az ember *megismerésének* változását jelöli, nem pedig Istennek az emberben megvalósuló *jelenlétét*? Lehet-e szó valóban [...] az isteni *ubiquitast* felülmúló, újfajta isteni *immanentiáról*?”<sup>400</sup> Magától értetődően ezzel párhuzamosan az a kérdés is rendszeresen előtérbe került a skolasztikus, de főként az újskolasztikus teológiában, hogy az isteni személyek *inhabitatio*ja merőben tulajdonított valóság-e, vagy pedig léteznek nem tulajdonított, hanem sajátos bennlakozási módjai az isteni személyeknek (és nem feltétlenül kizárólag csak a Léleknek).<sup>401</sup>

397 Uo. ad 2 (a *lumen gloriae* „non est medium, in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei”).

398 Uo. II, 711. („[A]z istenlátók ismeretképe csak maga Isten lehet. Hisz egyfelől az ő mivolta egyúttal az ő léte; tehát létezésétől különböző akármilyen forma nem fejezi ki az ő lényegét, s következésképp semmiféle ismerőtehetséget nem tudna Isten lényegi látására determinálni; másfelől pedig Istent léttartalmi végtelenségénél fogva semmiféle teremtett kép nem tudja kifejezni. Tehát az az értelmi kép, mely benyomódik az istenlátó lélekbe, csak maga az Isten lehet”).

399 LEHMKÜHLER, K., *Inhabitatio* i. m. 79.

400 Uo. 81. Karsten Lehmkuhler szerint a tomista iskolán belül legalább három különböző álláspont kristályosodott ki; „Gabriel Vázquez szerint *kizárólag* Isten ubiquitasa létezik, amely nem más, mint az isteni hatóókság jelenléte. A hívőkben egyszerűen csak különösen magasztos formában van jelen, mert esetükben Isten hozza létre a (teremtett) kegyelem jelenlétét. A Lélek *ajándékáról* mondtak pusztán *appropriatió*ként foghatók fel. Ezzel szemben Suárez világosan megkülönbözteti Isten ubiquitását és bennlakozását. Az *immensitas Dei* révén Isten *oka* minden dolognak; az *inhabitatio* esetében Isten az a *cél*, amelyre a szeretet törekszik – és el is éri. A bennlakozás nem más, mint a szeretett egyesülése a szeretővel, amely nemcsak remény tárgya, de Isten mindenhatóságának segítségével meg is valósul. Istennek ez a jelenléte annyira önálló, hogy akkor is meg lenne, ha Istennek egyáltalán nem is volna ubiquitasa. Végül e két álláspont kritikájára és szintézisére tett kísérletet Johannes a Sancto Thoma, aki szerint a bennlakozás először is feltételezi az ubiquitast, másodsorban lehetőséget biztosít arra (és ezt a lehetőséget semmi egyéb nem tudja biztosítani), hogy a megismerés és a szeretet révén az ember élvezze is ezt a már jelenlévő Istent, s ily módon új módon létesítsen kapcsolatot vele” (uő: *Inhabitatio* i. m. 81. és 123.)

401 A kérdéssel foglalkozó legjelentősebb értekezés GÉRARD PHILIPSÉ, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*. Leuven, 1989<sup>2</sup>; Rahner korának két gyakran idézett értekezése a kérdés kapcsán SCHAUF, H., *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader*, Freiburg, 1941; TRÜTSCH, J., SS. *Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento, 1949 (Trütsch Rahner álláspontját is behatóan taglalja: uo. 107–116.).

Pontosan itt kezdődnek meg Karl Rahnernek azok az újraértelmezési törekvései, amelyek közvetlen szentháromságtani relevanciával is rendelkeznek.

## 2. Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade (Sch I)

Ebben az egyrészt „a patrisztikus szemléletmódot az újskolasztikus fogalmiság síkjára transzponáló”, másrészt az istentapasztalatot szintén „az újskolasztika terminológiájára lefordító, s ily módon a kegyelemtanba integráló”<sup>402</sup> korai (1939-ben keletkezett, majd némileg átdolgozott) tanulmányában Rahner a *visio beatifica* alapján meghatározott teremtetlen kegyelemnek a teremtett kegyelemhez képest fennálló elsőbbségét igyekszik kimutatni, mégpedig ragaszkodva a skolasztikus teológia fogalmi készletéhez, azaz nem törekedve arra, hogy másféle fogalmiságot hívjon segítségül a kérdés megvilágításához.

A három egységre tagolódó tanulmány első részében Rahner mindenekelőtt konkrét bibliai szakaszok idézésével azt mutatja ki, hogy „Pál szemében az ember belső megszentelődése elsődlegesen és elsősorban Isten személyes Lelkének közlése, azaz skolasztikus fogalmisággal: donum increatum, és minden teremtett kegyelem, minden pneumatikoszság következménye és kihatása e teremtetlen kegyelem birtoklásának”<sup>403</sup> – vagyis a páli szövegekben nincs ugyanennyire közvetlen támpontja annak a skolasztikus felfogásnak, amely éppen ellenkező irányúként értelmezi a teremtett és a teremtetlen adomány viszonyát (bár a kétféle szemléletmód nem is zárja ki egymást teljesen). Hasonló mondható el a patrisztikus teológia kegyelemről alkotott felfogásáról. A skolasztikában viszont a divergáló nézetek ellenére is az az egységes álláspont tekinthető uralkodónak, mely szerint Isten bennlakozása „kizárólag a teremtett kegyelemben gyökerezik”, mivel a teremtetlen kegyelem újfajta viszonyt jelent Isten és az ember között, s ez az új kapcsolat „csak úgy gondolható el, hogy az ember abszolút, létszerű megváltozásán alapul”.<sup>404</sup> A kétféle szemléletmód feszültsége jelöli ki azt a területet, amelyen a szöveg második

402 RULANDS, P., Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in BATLOGG, A. R. et al., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Grünewald, Mainz, 2004<sup>2</sup>, 161–196., 162.

403 RAHNER, K., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in uó, *Schriften zur Theologie* I, 347–375., 349–350.

404 Uo. 352.

szakaszában Rahner rátérhet a megoldási kísérletéhez szükséges gondolati feltételek és előzmények felvázolására.

A második rész első lényeges megállapítása, hogy az általános skolasztikus meggyőződés szerint egészen szoros összefüggés áll fenn a boldogító istenlátás ontológiai feltételei és – az *inchoatio formalis*ről alkotott felfogás miatt – a habituális kegyelem között, ezért pedig „az egészként felfogott földi kegyelem belső természetét meg kell tudnunk határozni közelebbről a közvetlen istenlátás ontológiai feltételeinek természete alapján”<sup>405</sup> (mivel a földi élet során elnyert kegyelem nem csupán jogcímet ad a *visio beatificára*, hanem valódi, bár még rejtett *inchoatio visionist* jelent). A *visio* kérdését Rahner azután a bevett skolasztikus horizonton, vagyis a – címe szerint gyakran hivatkozott, de annál kevésbé olvasott doktori értekezésében<sup>406</sup> már részletesen taglalt skolasztikus (nagyreszt szenttamási) – ismeretmetafizika (valódi metafizika, nem csupán gnószeológia) szempontjából közelíti meg. A véges szellem teremtett *speciessé* helyébe a végső beteljesülés állapotában magát Isten létét helyező skolasztikus felfogás problematikájának felvázolása után annak a teremtményhez fűződő isteni viszonynak a felvázolásába bocsátkozik, amely nem a létesítő okság hatálya alá esik: ez a természetes valóságban ismeretlen, csak kinyilatkoztatás alapján ismerhető viszony a formális okság fogalmával írható le, amelynek kategóriafelettségét (vagyis teljességgel analóg jellegét) a javasolt terminológiában a hozzáadott *quasi* jelzi, s ily módon „joggal állítható, hogy Isten látásának esetében Isten léte *kvázi-formális* okságot fejt ki”,<sup>407</sup> aminek következtében a földi élet során nyert teremtetlen kegyelem sem fokozható le pusztán a lélek járulékos, teremtett változására.

Az ezek után az előzmények után a harmadik szakaszban kidolgozott megoldási kísérletből („a teremtett kegyelem közlése bizonyos nézőpontból logikailag és tárgyilag megelőzi a teremtett kegyelmet” és a teremtetlen kegyelem a *visio* felől meghatározva „ugyanolyan jellegű, már most adott, bár még rejtett és kibontakoztatandó kezdete az isteni lét azon *formai oksággal* történő közlésének, amely *ontológiai feltétele* a vísióknak”, miközben nem lehet szó semmiféle „természeti egységről”, a véges és a nem véges valóság „összefolyásáról”, és a teremtett kegyelem „nem szakítható el a teremtetlen kegyelemtől”, hanem a *lumen gloriae* és a *visio* viszonyához hasonlóan a *donum increatumra* vonatkozó

---

405 Uo. 354.

406 RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, 1957<sup>2</sup> (= SW 2, 3–300.); a legendás mű kritikai fogadtatásáról rövid felvilágosítással szolgál SIEBENROCK, R. Glaube gibt zu denken: „*Geist in Welt*” und „*Hörer des Wortes*”, in BATLOGG, A. R. et al.: *Der Denkweg Karl Rahners* i. m. 55–105., különösen 85–89.

407 RAHNER, K., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* i. m. 358.

*dispositi*óként fogható fel<sup>408</sup>) az e helyütt előtérben lévő kérdés szempontjából a kvázi-formális okság kegyelemtani megvilágításán kívül mindenekelőtt az a kérdés lényeges, hogy léteznek nem tulajdonított viszonyai az isteni személyeknek a megigazult emberrel: ha az *inhabitatio* nem pusztán a teremtett kegyelmen alapuló viszonyt jelent, akkor nem kizárható, hogy „a kvázi-formális okság [...] a három isteni személyt is személyes különbözősége szerint illeti meg”,<sup>409</sup> úgy, hogy a szóban forgó viszony nem csupán maga a hüposztatikus egység lehet. Ennek értelmében elgondolható, hogy a megigazult ember már a *visio beatificát* megelőzően közvetlenül „tudatosan birtokolja” a három isteni személyt, s ezért a *visio beatifica* állapotában is sajátlagos valóságuk szerint szemléli őket.<sup>410</sup> A pusztán tulajdonított viszonyokkal számoló teológiai szemlélet – és ez különösen fontos a későbbiek szempontjából – Rahner szerint végső soron „prekeresztény monoteizmus síkjára rántja le az »üdv történeti Szentháromságot«, jelentősen csökkenti „a Szentháromságnak a konkrét vallási életben betöltött jelentőségét”, és az immanens Szentháromságot is könnyen kiszolgáltatathatja egy olyan „racionalista monoteizmusnak, amelynek a síkján a három isteni név csupán három nézőpont lenne az egy isteni lényeg szemlélésének állapotában.”<sup>411</sup> Bár a tanulmány szempontjából csupán másodlagos jelentőségű következtetést jelent, a rahneri szentháromságtan genezisére nézve komoly súlya van annak a zárómegjegyzésnek, mely szerint az efféle fogyatékoságok csak akkor küszöbölhetők ki, ha a teológia szem előtt tartja, hogy maga az Írás egészen szoros egységben látja a „belső és az üdv történeti Szentháromságot”.<sup>412</sup>

### 3. Probleme der Christologie von heute (Sch I)

A Karl Rahner krisztológiájának kialakulástörténetén belül általános meggyőződés szerint meghatározó és alapvető jelentőségű<sup>413</sup> (egyébként eredetileg a Khalkédóni zsinat ezerötszázadik évfordulója alkalmából kiadott híres háromkötetes tanulmánygyűjteménybe a Bernhard Welte krisztológiai tanulmánya által keltett elégedetlenség miatt *Chalkedon – Ende*

408 Uo. 362., 363., 364., 370. és 371.

409 Uo. 372.

410 Uo. 373.

411 Uo. 375.

412 Uo.

413 Vö. MAURICE, E., Die Entwicklung des christologischen Denkens Karl Rahners (1934–1984), in SIEBENROCK, R. A. (szerk.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck, 2001, 91–98.

oder Anfang? címmel felvett), „forradalmi erejűnek”<sup>414</sup> minősített és az egész későbbi rahneri krisztológia összetevőit magában foglaló programnak ítélte<sup>415</sup> tanulmány viszonylag rövid terjedelme ellenére is<sup>416</sup> valóban olyan részletes és szerteágazó gondolat- és kívánalomsort vázol fel, hogy e helyütt csupán szentháromságtani szempontból relevánsnak tekinthető elemeinek rövid ismertetésére van lehetőség. A szöveget szentháromságtani forrásként kezelő eljárás pedig a legkevésbé sem szorul igazolásra, hiszen a krisztológia és a szentháromságtan – lényegében magától értetődő, ugyanakkor sokféleképpen értelmezhető – belső összefüggése a rahneri reflexiótól is elválaszthatatlan strukturális mozzanat, azaz egyrészt Karl Rahner krisztológiája is annak a tanúja, hogy „az isteni Ige megtestesülésének valósága csak akkor közelíthető meg gondolatilag, ha egyben Isten belső, lényegi létszerkezetének kérdése is felmerül”,<sup>417</sup> másrészt Rahner korai krisztológiájának legfontosabb célkitűzései (elsősorban Jézus Krisztus csorbíthatatlan, „szubjektumszerű” emberségének és szabadságának biztosítása) elválaszthatatlanok mind szentháromságtanának meghatározó mozzanataitól (mindenekelőtt a Jézus Krisztus Istennel ápolt verbális kapcsolatából a Szentháromság belső életével kapcsolatban következtetéseket levonó gondolkodásformán gyakorolt bírálatától), mind az – ebből következően – a szentháromságtanát érő kritikák háttérében húzódó krisztológiai meggyőződésektől, amelyeknek a későbbiekben még szóba kell majd jönniük.

A nagyszabású gondolati ívet megrajzoló tanulmány első megközelítésben ugyanakkor a krisztológiai igénynek a megjelenítője, amely Rahner egyéb szövegeiben is lépten-nyomon felbukkan: Rahner egyik alapvető célkitűzése ugyanis annak a látszatnak a felszámolása volt, miszerint a kereszténység krisztológiai állításai a modern világkép összefüggésén belül már elfogadhatatlan mitológiát testesítenek meg.<sup>418</sup> Magától értetődően kevés azt állítani, hogy éppen ezért Karl Rahner mindössze a modern emberrel igyekszik szót érteni, amikor a

414 BATLOGG, A. R., Vom Mut, Jesus um den Hals zu fallen: Christologie, in uő et al., *Der Denkweg Karl Rahners* i. m. 277–299., 290.

415 Uo. 293.

416 RAHNER, K., Probleme der Christologie von heute, in uő, *Schriften zur Theologie* I, 169–222.

417 RAFFELT, A. – VERWEYEN, H., *Karl Rahner*, Beck, München, 1997, 96.

418 Vö. RAHNER, K., *Probleme der Christologie von heute* i. m. 176., 3. jegyzet: „Az Isten megtestesüléséről alkotott felfogás akkor mitologikus, ha a szóban forgó »emberséget« csupán olyan állítózatnak, olyan libériának tekinti, amelyet Isten »felhasznál« ahhoz, hogy köztünk való jelenlétét jelezze, de nem úgy, hogy a szóban forgó emberség pontosan *azáltal* nyerné el legnagyobb fokú eredendőségét és önrendelkezését, *hogy* felveszi Isten. E nézőpontból tekintve az apollinarizmustól a monotheizmusig ívelő krisztológiai eretnkségekből olyan eszme és alapkoncepció érvényesül, amely egyazon mitikus alapézésen nyugszik” (lásd még uo. 208., 209. és 219.). Ennek a félreértésnek az elutasítása rendszeres eleme a rahneri gondolkodásnak, vö. RAHNER, K., Zur Theologie der Weihnachtsfeier. In *Schriften zur Theologie* III, 35–46.; szentháromságtani vonatkozásban lásd *A Szentháromság* i. m. 100–101. („napjaink szellemi helyzetében el kell oszlatnunk azt a különös gyanút, hogy a Szentháromság pusztán mitologikus képződmény”).

mítosztalanítás szükségességétől mentes krisztológia kidolgozására vállalkozik.<sup>419</sup> Elgondolásai az ember lényegének és a felfoghatatlan Isten létszerkezetének megvilágításán keresztül igyekeznek érthetővé tenni azt az állítást, mely szerint Isten ténylegesen ember lett, és ember is maradt.<sup>420</sup>

A három részre tagolódó szöveg első egysége annak a téves teológiai látszatnak az eloszlatására törekszik, amely szerint Jézus Krisztus történeti embersége csupán külső eszköze volt az emberi természetet magára vevő Igének. Ebből ugyanis az következne, hogy nem tudott valódi emberi szabadsággal viszonyulni Istenhez, s ezért tényleges értelemben közvetítőnek sem nevezhető, hanem megmarad külsődleges emberi alakban az emberiséggel szemben cselekvést folytató Istennek.<sup>421</sup> Ezzel szemben Rahner annak igazolására törekszik, hogy a megtestesült Ige által felvett emberi természet „valódi, spontán, szabad, szellemi cselekvőközpontjának” és „emberi öntudatának”, „szubjektumszerű tudati szférájának” pontos kimutatása és gondolati érvényesítése a legkevésbé sem veszélyezteti a krisztológiai személyfogalom (számszerű) egyetlenségét és (teológiai) integritását, mivel egy isteni személynek (és csakis egy isteni személynek) „lehet úgy a sajátja egy tőle ténylegesen különböző szabadság, hogy közben a szóban forgó szabadság azzal az isteni személlyel szemben sem szűnik meg valóban szabad lenni, akié, de az adott isteni személyt jellegzi meg a saját ontológiai szubjektumaként”.<sup>422</sup> Istennek ugyanis módjában áll, hogy saját maga konstituálja a tőle való különbözőséget. Mivel pedig a konstituáló cselekvése révén előálló, tőle magától különböző valóság – konstituáltságánál fogva meglévő – függése és valódi önállósága nem fordított, hanem egyenes arányban áll egymással, a Logosz személyének és a Logosz emberi természetének viszonyával „páratlan, minőségi szempontból semmilyen egyéb esettel össze nem mérhető csúcspontjához érkezik az önállóság és a radikális közelség”<sup>423</sup> – más szóval a Teremtő és a teremtmény közötti viszony egészen egyedülálló csúcspontjával van dolgunk Jézus Krisztus esetében: a Logosz emberi természete és emberi természetének emberi története azért a legszabadabb és a legteljesebben teremtményi, mert magának a Logosznak a szabadsága és szabad története. Ennek a szemléletmódnak nem csupán az a következménye (a transzcendentális krisztológia fentebb már említett programján túl), hogy teremtéstani kategóriák alapján fejthető ki a krisztológia, azaz

419 BATLOGG, A. R., *Vom Mut, Jesus um den Hals zu fallen* i. m. 298.

420 Az utóbbi kérdésről lásd RAHNER, K., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in *Schriften zur Theologie* III, 47–60.

421 RAHNER, K., *Probleme der Christologie von heute* i. m. 176–182.

422 Uo. 182.

423 Uo. 183.

Krisztus valósága beilleszthető „az egész nem-isteni valóságba” (mint annak csúcspontja és lezárása, mint a teremtésben kifejtett egész isteni cselekvés cél- és a világ fejlődésének iránypontja, „prospektív entelekheijá”<sup>424</sup>), sőt „legsabadabb” embersége miatt egy valódi „tudatkrisztológia” lehetősége is megjelenik a horizonton,<sup>425</sup> de maga az emberi lényeg is a krisztológia felől válik feltárhatóvá, s ennek értelmében az emberi valóság pontosan akkor éri el „az emberi létezés legmagasabb rendű lehetőségét, ha benne magának a Logosznak a létezése valósul meg a világban”,<sup>426</sup> mivel az ember maga a korlátlan nyitottság és meghatározhatatlanság, amely eleve és belsőleg olyan teljességre irányul, amely önmaga nem tud megadni magának.

Mindezt érdemes volt rögzíteni annak érdekében, hogy legalább nagy vonalakban megmutatkozzanak Rahner krisztológiájának azok az alapvonalai, amelyek később a szentháromságtana körül folyó viták során meglepően gyakran homályba merülnek. Ezen túlmenően azonban a tanulmánynak közvetlen szentháromságtani vonatkozásai is vannak: a krisztológia teremtéstani „újraértelmezésének” programjából ugyanis belsőleg következik az a gondolati nehézség, hogy miközben „a teremtés az egy Isten hatóoksága révén jön létre, a hüposztatikus egységen belül kizárólag a Logosz alakít ki viszonyt”.<sup>427</sup> Csakhogy a skolasztikus teológiának azzal a konszenzus övezte tételével szemben, mely szerint teoretikus nézőpontból bármelyik isteni személy alanya lehetett volna a megtestesülésnek, Rahner annak a lehetőségét veti fel, hogy a jelzett teremtéstani koncepció mellett „szükségképpen pontosan a Logosz az az Isten”, akinek a „legsajátabbja” lesz a tőle magától különbözőként létrehozott teremtmény.<sup>428</sup> Pontosán ennek a szükségszerűségnek a fogyatékos érvényesülésével („a nyugati szentháromságtan sajátos jellegével”) hozza összefüggésbe Rahner azt a tényt, hogy Jézus Krisztus meg nem szűnő embersége – „az átlagos krisztológia titkos monofizita mélyáramánál” fogva – nem játszik meghatározó szerepet – például – az eszkatológiában, és a teológiai erényekről szóló traktátusban sem

---

424 Uo. 188.

425 Uo. 189–193.

426 Uo. 204–205.

427 Uo. 203.

428 Uo. 204. Vö. a probléma néhány oldallal korábban szereplő felvetésével: „a köreinkben megszokott iskolás teológia szerint a Logosz embersége [...] nem csupán az egy Isten teremtménye (nem pedig kizárólag a Logoszé), de minden hatás is, amely éri, (akár azért, mert a szóban forgó emberség teremtett, akár azért, mert éppen a Logoszé) szintén – mivel a semmiből létrehozott teremtmény dimenziójában helyezkedik el – az egyetlen okként felfogott szentháromságos Isten kifelé irányuló, létesítő cselekvésének a tárgya: és ezért a szóban forgó emberséget csak olyan kézzelfogható és kimondható valóság illeti meg, még ha a legteljesebb mértékben is, amelyben minden embernek része lehet: kegyelem, tudás, erény, *visio beatifica*” (uo. 197.).

érezeti a hatását a „Jézus Krisztuson keresztül megvalósuló alapvető vallási aktusok inkarnatorikus struktúrája”.<sup>429</sup>

#### 4. Zur Theologie der Menschwerdung (Sch IV)

A Szentháromság belső „struktúrája” és a megtestesülés közötti belső összefüggés kérdésének szempontjából figyelmet érdemlő tanulmány szintén abból az Ágostontól kezdve az iskolás teológián belül megszokottá vált feltételezésből indul ki, mely szerint „feltéve, hogy akarja, magától értetődően bármelyik emberré lehet abból a nem számszerű háromból, akit az egy Istenség személyeinek nevezünk”,<sup>430</sup> és szintén annak a lehetőségét kívánja megvizsgálni, nem függ-e össze pontosan a Logosz lényegével az, hogy emberi történetnek lehet az alanya, miközben egyetlen másik isteni személy sem kezdhet meg efféle folyamatot, más szóval: a megtestesülés vajon nem csak akkor érthető-e meg, ha megértjük a Logosz „értelmét és lényegét” – és fordítva.

A megtestesülést az emberi valóság egyedülállóan legmagasabb rendű esetének nyilvánító (lényegében a fentebb vázolt antropológiát összefoglaló) első szövegegység a transzcendentális krisztológia programját érő leggyakoribb bírálat megalapozatlanságának kimutatásán<sup>431</sup> túl semmi érdemlegeset nem tartalmaz az e helyütt előtérben álló kérdés szempontjából. Sokkalta nagyobb jelentősége van a szöveg második részének, amelyben Isten változhatatlanságának és a megtestesülés valódi történelmiségének (a megtestesüléssel együtt kimondott keletkezés folyamatszerűségének) látszólag könnyen kibékíthető koegzisztenciáját azzal teszi problematikussá Rahner, hogy Jézus Krisztus jelenségében mégiscsak Isten Igéjének történetével, mégiscsak Isten Igéjének saját folyamatszerűségével

---

429 Uo. 209.

430 RAHNER, K., Zur Theologie der Menschwerdung, in *Schriften zur Theologie IV*, 137–155., 138.

431 Rahnernek e helyütt is hangsúlyoznia kell: krisztológiai programja nem jelenti azt, „hogy a hüposztatikus egység lehetősége önmagában véve a priori módon, azaz tényleges megvalósulásának kinyilatkoztatásától függetlenül szigorú értelemben felismerhető”, a hüposztatikus egység valósága ugyanis „egyedülálló csoda” (uo. 143. és 145.).



van dolgunk, vagyis azt kell állítanunk, hogy „Isten válhat valamivé, az önmagában véve változhatatlan Isten *saját maga* változható lehet a *hozzá képest másokban*”.<sup>432</sup> Ennek az eseménynek a lehetőségét pedig az isteni önküresítés, az önmagát önmagán kívülre helyezve kiüresítő isteni cselekvés (*Selbsentäußerung*) biztosítja, az az isteni *kenózis* és *geneszisz*, amellyel Isten maga *lesz* az a tőle különböző másik, amelyet szabadon tételez. A gondolatmenetnek ebben a szakaszában, az egész szöveg spekulatív szempontból középponti egységében elsősorban nem is a német idealizmus gondolati alakzataira emlékeztető megalapozási eljárás a legmeglepőbb (jellemző, hogy az isteni *kenózis* *szükségyszerűségének* tagadása legalább két helyütt kifejezetten elhangzik a szövegben), hanem Rahnernek az a kijelentése, amellyel az Istent szeretetként meghatározó bibliai állítást pontosan azzal hozza összefüggésbe, hogy Isten szabadon történelmivé tudja tenni magát.<sup>433</sup> Ez a gondolati fordulat azért meglepő, mert az újabb teológiai irodalom jelentős hányadában az Istent szeretetként meghatározó bibliai meggyőződés pontosan annak alapvetéseként és bizonyító szöveghelyének számít, hogy az isteni létezés belsőleg relacionális.<sup>434</sup> Az isteni relationalitás külső megnyilvánulása és az isteni szeretet összefüggésének ez a – hozzá képest másik valóságtól való isteni függéssel<sup>435</sup> ugyanakkor mégsem számoló – értelmezése olyan következményekkel jár, amelyek, úgy tűnik, nincsenek jelen a Karl Rahner teológiájával foglalkozó szakirodalomban, s ezért a jelentőségük mintha még rejtve lenne az amúgy hallatlanul sokrétű Rahner-egzegézisben.

A rahneri szentháromságtan szövegszerűen megragadható kifejeződésein belül különösen komoly rangja van annak a néhány mondatnak, amelyben Rahner arra mutat rá, hogy belső összefüggés áll fenn Isten immanens önkimondása és önmagán kívülre irányuló önkimondása között, pontosabban hogy a teremtés lehetőségének ontológiai *priusát* és alapját Isten belső önkimondása alkotja. És pontosan ebből következik, hogy a megtestesülésnek csak az isteni Logosz lehet az alanya: „ha pedig ez az Isten saját valójában az *ürességbe* mondja ki önmagát, akkor önkimondása immanens Igéjének a ki-mondása, nem pedig valamiféle tetszőleges [mozzanat], amely valamely másik isteni személyt is

---

432 Uo. 147.

433 Uo. 148.

434 Kifejezetten a jánosi *agapé*-szöveghely (1Jn 4,8.16) alapján tartja elkerülhetetlennek a belső isteni relationalitás elfogadását többek között SCHEFFCZYK, L., *Trinität* i. m. 167.; GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott* i. m. 32.; GANOCZY, A., *Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert. Eine Skizze* i. m. 94.

435 Természetesen Isten efféle külső függésének veszélyét igyekszik elhárítani minden olyan szerző, aki kizárólag az Isten szeretetként meghatározó bibliai felfogás szentháromságtani értelmezésével látja kivédhetőnek a német idealizmus és a kereszténység vészterhes elegyedését.

megillethetne”.<sup>436</sup> Az már más területre vezet, hogy ebből következően az ember „Isten lehetséges önkimondásának nyelvtana”, Isten „rövidítése és rejtjele”, s az emberek végső soron azért vannak, mert „lennie kellett [nem szükségszerűségként] az Emberfiának”.<sup>437</sup>

### 5. *Theos im Neuen Testament* (Sch I)

A Rahner dogmatikai tárgyú tanulmányai között a hosszabb terjedelműek közé tartozó írás az e helyütt előtérben álló kérdéskör szempontjából elsősorban nem központi kérdése (vajon az Isten kifejezés az Újszövetségben egyformán helyettesítheti-e bármely isteni személyt és az egyetlen isteni lényeket – vagy pedig sajátosan az Atyát jelöli) és a kérdésre adott válasza (az Újszövetségben az Isten szó sajátos érelemben az Atyát jelöli) miatt érdekes (bár a legfontosabb eredménye fontos szerepet tölt majd be Rahner érett szentháromságtanában<sup>438</sup>), még csak nem is formális jellegzetességeinél fogva (a tanulmányban szinte egyedülálló bőségben szerepelnek konkrét bibliai hivatkozások, és a bibliai teológia olyan közvetlenségben bontakozik ki, mint csak egészen ritkán a rahneri életműben, sőt Karl Lehmann szerint a szöveg keletkezési idejének, a negyvenes évek elejének egész katolikus dogmatikájában is<sup>439</sup>), hanem azért, mert egyrészt belső összefüggésben áll Rahner korai gondolatkísérleteinek szentháromságtani vonatkozásaival, másrészt olyan gondolati elemeket tartalmaz, amelyek később rendszeres formában térnek vissza Rahner érett szentháromságtanában.

Már az is különösen jellemző Rahner egész megközelítésmódjára, hogy az Isten szó konkrét újszövetségi használatmódját vizsgálva nem utolsósorban „az egész vallási élet szentháromsági struktúráját”<sup>440</sup> tartja szem előtt: az önmagukban véve objektív szempontból

436 RAHNER, K., *Zur Theologie der Menschwerdung* i. m. 149.

437 Uo. 149. és 150.

438 „»Isten« önközléséről beszélünk; ez azonban nem azt jelenti, hogy eleve a – „görögtől” megkülönböztetett – „latin” szentháromságtan talaján állnánk; egyszerűen a bibliai (és, ha úgy tetszik, a görög) szentháromságtant vesszük alapul. A Bibliában az Isten ugyanis az »Atyát« jelöli, vagyis az abszolút, eredet nélküli Istent, akire Istenről szólva mindig is gondolunk, s aki közli *önmagát*, pontosan azért, mert egyrészt önközlése nem tagolatlanul azonos vele valamilyen holt azonosság módján, másrészt önmagát közölve is szabad, megfoghatatlan, önmagát nem szétforgácsoló, maga az eredet nélküli Isten marad. Önközlésében megmutatózó eredetnélkülisége pozitív jellegű: azt jelenti, hogy az önmagát közlő Isten önközlése kikezdehetetlen, semmitől sem veszélyeztetett, olyan, amilyen csak az eredet nélküli Isten számára lehetséges” (RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 97.) – pontosan ezzel az eredetnélküliségre hivatkozó érveléssel szolgál a *Theos im Neuen Testament* (i. m. 149. skk.).

439 LEHMANN, K., *Karl Rahner als Pionier der Ökumene*, Karl Rahner Akademie, Köln, 2003, 8.

440 RAHNER, K., *Theos im Neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie* I, 91–167., 147.

helyes állításokat a kérügmaticus szempontból helyes állításoktól megkülönböztetve gondolkodása olyan konkrét egyházi beágyazottságnak adja tanújelét, amelynek síkján a szentháromságtan a hívő életre nézve kitüntetett jelentőséggel bírónak mutatkozik, azaz a legkevésbé sem vádolható merőben spekulatív terméketlenséggel. A Rahner alapvető kegyelemtani meggyőződéseiből<sup>441</sup> kiinduló tanulmány kinyilatkoztatásteológiai reflexión<sup>442</sup> keresztül – a későbbi szövegek kifejezőkészségétől gyakran elütő terminológiával<sup>443</sup> – jut el azokhoz a szentháromságtani szempontból jelentős következtetésekhez, amelyek az isteni *subsistentia absolutá*ról alkotott késő skolasztikus felfogást elutasítva egyrészt Rahner korai kegyelemtani felismeréseit ismétlik meg (főként azt, amely szerint „mindhárom isteni személynek sajátos, nem csupán tulajdonított viszonya van a megigazult emberrel”<sup>444</sup>), másrészt a rahneri szentháromságtan középponti tételébe torkollnak: a szentháromsági személyek nem csupán tulajdonított viszonyából ugyanis az következik, hogy „radikálisan megszüntethető a Szentháromság belső lényege és a kinyilatkoztatásban megjelenő Szentháromság közötti ellentét; Isten mint Atya, Ige és Lélek *viszonyul* a megigazult emberben, és az is önmagában, belső léte szerint”<sup>445</sup>.

Rahner gondolkodásának későbbi alakulására nézve a *Theos im Neuen Testament* két további összetevője is említést érdemel. Először is az a tény, hogy a szövegben Rahner minden fenntartás és megkötés nélkül használja a személyfogalmat,<sup>446</sup> amelyet a későbbiek során rendkívül problematikusnak tart majd a szentháromságtan összefüggésében. Másrészt a tanulmány végén kifejezetten hivatkozik a Théodore de Régnonra, akit az elmúlt években többen felelőssé tettek mind a szentháromságtani frontok megmerevedéséért, mind Rahner téves teológiatörténeti önpozícionálásáért. De Régnon kategóriái (az Atya személyéből kiinduló görög szentháromságtan és az isteni lényegből kiinduló nyugati szentháromságtan) azért fontosak Rahner számára, mert újszövetségi elemzéseinek végkövetkeztetése szerint a bibliai szemlélet- és beszédmód a görög szentháromságtannal rokon, s ezért a nyugati

441 „Minden természet [...] eleve természetfeletti összefüggésbe vagy ágyazva” (uo. 93.), s ezért soha nem létezhet tisztán természetes vallás vagy gondolkodás; ebből következően a kereszténységnek egyrészt el kell ismernie a vallások természetfeletti elemeit (98.), másrészt olyan létezőként kell felfognia az embert, „akinek kinyilatkoztatással kell számolnia” (96.).

442 „Hogy *kicsoda* Isten, azt voltaképpen és egyértelműen nem önmagunk és a világ alapján tudjuk, hanem csakis az élő, szabad Istennek a történelemben kifejtett cselekvése révén, amellyel megmutatta nekünk, hogy ki akar lenni a számunkra” (134.).

443 „Isten cselekvése [...] Isten és a teremtménye között zajló, hosszú, drámai dialógus. A történelem folyamán [...] a teremtmény valódi résztvevője az isteni-emberi drámának” (126–127.).

444 Uo. 166.; a nem tulajdonított viszonyokról alkotott álláspont kegyelemtani alapját az a felfogás alkotja, miszerint „teljes értelme szerint a kegyelem nem feleltethető meg az Isten által a létesítő okság módján végbevitt valóság fogalmának, amely mindhárom isteni személy közös sajátja” (uo. 167., 1. jegyzet).

445 Uo. 167.

446 Lásd például uo. 156., 160., 162., 165.

szentháromságtan talaján – óvatosan fogalmazva – nem magától értetődőek azok a kegyelemtani és a vallási életet érintő nézetek, amelyek Rahner szerint levezethetők az újszövetségi teológiából.

#### 6. *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* (Sch IV)

Mivel első<sup>447</sup> kifejezetten szentháromságtani tartalmú tanulmányát<sup>448</sup> Rahner teljes egészében (néhány kiegészítéssel és részletesebb tagolással) újra közölte *A Szentháromság* első fejezeteként, nem feltétlenül magától értetődő, hogy önmagában is figyelmet kapjon. Az előzőekben bemutatott szövegek azonban olyan szervesen érintkeznek ennek a tanulmánynak a problematikájával, hogy az időbeli folytonosság érzékeltethetőségének kedvéért érdemes önállóan is foglalkozni az írással – így ugyanis egészen világosan kitűnik mind a rahneri gondolkodás időbeli genezisének belső kontinuitása, mind teológiájának szentháromságtani meghatározottsága, amely egyébként viszonylag ríkan tudatosul és kerül szóba a Rahner-értelmezők körében.

Az – első megjelenésekor – három részre tagolt szöveg első egysége azzal a mára egészen általánossá vált és a szentháromságtani értekezésekben lépten-nyomon felbukkanó kritikai észrevételsorral kezdődik, amely szerint a Szentháromságról szóló tan szinte egyáltalán nem gyakorol hatást az átlagos hívő életre,<sup>449</sup> és ezen az sem változtat semmit, hogy a keresztény tudat természetesen ismeri a megtestesülés tényét – a megtestesülés alanyának a keresztény tudat szerint ugyanis általánosságban Isten számít, nem pedig konkrétan a Logosz, az átlagos iskolás teológia pedig szintén olyan hüposztasziszfogalommal operál, amelyet minden szentháromsági hüposztaszisra nézve univoknak tekint, s ezért a megközelítésmódja „semmit nem árul el éppen *ennek* a

447 Jóllehet a *Lexikon für Theologie und Kirche* második kiadásának harmadik kötetében (1959) szereplő *Dreifaltigkeit*-szócikk szisztematikus részének (543–548.) szerzőjeként Henri de Lavalette szerepel, a szövegszerző egyezések tükrében bizonyosnak tekinthető, hogy a szövegnek Karl Rahner volt a szerzője (vö. HAUBER, M., *Unsaßbar nahe* i. m. 154.). Ennek ellenére a szócikk nem került be a *Sämtliche Werke* 17. kötetébe (*Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973*, Herder, Freiburg i. Br., 2002), s ezért nem is kezelhető Rahner első rendszeres szentháromságtani szövegeként.

448 RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*. In *Schriften* IV, 103–133.

449 „[A] Szentháromságot elismerő ortodox hitvallásuk ellenére vallási életük keretében a keresztények szinte merőben »monoteisták«. Megkockáztathatjuk tehát azt az állítást, hogy amennyiben tévesnek ítélnénk és kiiktatnánk a szentháromságtant, a vallási irodalom legtöbb alkotásában minden változatlanul maradhatna” (RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* 105.).

személynek az immanens isteni sajátosságáról”.<sup>450</sup> Más szóval az a korábbiak során már felmerült kérdés köszön vissza e helyütt, hogy sajátosságaikat tekintve valóban bármely isteni személy alanya lehetett volna-e a megtestesülésnek.

Az utóbbi kérdéssel kapcsolatban uralkodó leegyszerűsítésnek Rahner három teológiai következményét jelöli meg: egyrészt a megváltásban jelentkező fogyatékoságokat („a szubsztanciális személyi egység ellenére is fennálló kettős morális személy elméletének talaján akár egy abszolút egyszemélyű Isten is hüposztatikus egységet valósíthatna meg egy emberi természettel, és saját magának adhatna elégtételt”<sup>451</sup>), másrészt – mi sem jellemzőbb Rahnerre – a kegyelemtan egyoldalúan monoteista, nem pedig szentháromsági szerkezetét. Hiába állítja ugyanis a kegyelemtan, hogy az embernek adott isteni kegyelem Krisztus *meritumán* alapul, a kegyelem lényegét függetlennek tartja magától a megtestesüléstől és az érdemszerző személy pontos kilététől, ráadásul „a három isteni személynek az emberrel a kegyelem által létrejövő viszonyát szinte kizárólag olyan kapcsolatként gondolja el, amelynek alapja a hatóokság modján létrehozott »teremtetlen kegyelem«, s amely az egyes személyeknek pusztán különböző módon »tulajdonítható«” (s ezért nincs köze a Szentháromság belső létszerkezetéhez), harmadsorban azt a teremtéstani meggyőződést, amely a kifelé irányuló isteni cselekvés tagolatlan egységességére hivatkozva elzárja a teremtés és a szentháromság között létesíthető utat.<sup>452</sup> Minderre csak azért érdemes részletesen kitérni, hogy világosan megmutatkozzon: Rahner érett szentháromságtana egészen belső összefüggésben áll teológiájának – főként kegyelemtanának és krisztológiájának – korábbi felvetéseivel. Akárhogy is, Rahner végkövetkeztetése egészen határozott és szigorú: „miután a dogmatika annak rendje s módja szerint kifejtette ezt a traktátust, a szentháromságtan többé nem is jut szerephez. [...] Mintha csupán saját magáért nyilvánult volna ki a Szentháromság titka. Ez a titok mint *valóság* a kinyilvánítása után is nélkülözi a kapcsolatot az egyéb hittitkokkal. Mindössze tételes állításokat hallunk róla, maga a titok mint valóság voltaképpen semmilyen vagy szinte semmilyen szállal nem kapcsolódik hozzánk.”<sup>453</sup>

A szentháromságtannak ugyanez az elszigeteltsége mutatkozik meg Rahner szerint (és ez alkotja a tárgyát a tanulmány második részének) a teológiai gyakorlat azon bevetté vált eljárásában, amely élesen elkülöníti egymástól a *De Deo uno* és a *De Deo trino*

---

450 Uo. 106.

451 Uo. 107., 7. jegyzet.

452 Uo. 108.

453 Uo. 109.

traktátusokat. Ez az – egyesek szemében még napjainkban is magától értetődőnek számító,<sup>454</sup> mások szerint viszont kezdettől fogva egyáltalán nem egyértelmű<sup>455</sup> – elkülönítés, állítja Rahner, a legkevésbé sem kötelező erejű eleme a teológiai hagyománynak, mivel egyrészt csak akkor vált elterjedté, amikor Petrus Lombardus szentenciáit az oktatásban felváltotta Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae*ja, másrészt ellentétes azzal a – *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* lapjain – követendőnek és ajánlatosnak minősített korai görög szemléletmóddal, amely a bibliai beszédmóddal összhangban az Atyát értette az Isten fogalmán, s az Atyáról értekezve „az istentannak ebben az első fejezetében szól Isten »lényegéről»,<sup>456</sup> míg a nyugati teológia – az ágostoni szentháromságtan meghatározott természetű értelmezésének talaján – annak az eljárásnak szavazott elsőbbséget, amely először az egy isteni természetről beszél, s csak azután vizsgálja meg Isten háromszemélyűségét. Mivel a nyugati szemléletmód ezt a megközelítést választotta, rendkívül absztrakt istentannal tud csak szolgálni, „Isten szükségszerű metafizikai tulajdonságairól értekezik, s nem szentel túl nagy figyelmet azoknak az üdvtörténeti tapasztalatoknak, amelyek Istennek az általa alkotott teremtéssel szabadon kialakított viszonyulásaira vonatkoznak”,<sup>457</sup> sőt – Ágoston nyomán – „a megismerésnek és a szeretetnek a világ alapján nyert filozófiai fogalmából indul ki, és ennek alapján dolgozza ki a szónak és a szeretet »vonzóerejének« fogalmát”, ami nyomban kudarca is ítéli az egész vállalkozást, mivel nem tud túllépni „a megismerés és a szeretet »esszenciális« fogalmán, s be kell látnia, hogy az emberi tapasztalat alapján képtelenség kidolgozni” a két fogalom „»személyes, »egyedi« fogalmát”.<sup>458</sup> Más szóval – a rendszeresen túlhajtott apriorizmussal vádolt – Rahner pontosan a konkrét üdvtörténeti háttér hiányát rója fel a nyugati szentháromságtanoknak!

Mindennek érdemes volt elhangoznia annak érdekében, hogy láthatóvá váljon a rahneri gondolkodás teológiatörténeti és konkrét egyházi beágyazottsága. A legfontosabbakkal azonban természetesen a szöveg utolsó, harmadik egysége szolgál.

454 STRIET, M., Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 202–207., 205. („Az istentannok előtt rendkívül sokáig rejtve maradt az a felismerés, hogy a Jézus történetében gyökerező hit eredményezte a szentháromsági teológia megszületését. Meghökentő, milyen sokáig képezhette a *De Deo trino* című traktátus a *De Deo uno* című traktátus alig érthető kiegészítését.”).

455 HELL, L., Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 116 (2007), 97–108. (a mainzi dogmatikus Rahnerrel szemben megfogalmazott történeti kifogásairól az alábbiakban még szó fog esni).

456 RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* 110.

457 Uo. 111–112.

458 Uo. 113.

Már korán, eredetileg Hans Urs von Balthasarral közösen<sup>459</sup> kidolgozott dogmatikai szerkezetvázlatában érvényesített – bár még csak a mariológiára korlátozódó – meggyőződését követve<sup>460</sup> a szöveg fő részében Rahner olyan alapaxióma lefektetésére tesz kísérletet, amely érthetővé tudja tenni és egységbe tudja rendezni a szentháromságtan teljes egészét. Mint ismeretes, a szóban forgó alapaxióma a következőképpen hangzik: „Az üdvtörténeti Szentháromság *maga* az immanens Szentháromság, és fordítva.”<sup>461</sup> Ennek az általános tételnek a megfogalmazhatóságát első pillantásra csupán *egyetlen* eset teszi lehetővé, bár helyesebb úgy megközelíteni a problémát, hogy egyetlen eset *lehetővé* teszi a tétel megfogalmazását (aminek rögzítésére azért van szükség, mert az általános meggyőződés szerint minden üdvtörténeti tény egyformán állítható valamennyi szentháromsági személyről): a Logosz megtestesülése. „E ponton az immanens isteni életen »kívül«, magában a világban történik meg valami olyan, ami nem egyszerűen a világban a hatóokság módján cselekvő háromszemélyű Isten mint egy Isten által végbevitt esemény, hanem alanya kizárólag a Logosz. [...] Létezik [tehát] egy olyan üdvtörténeti jellegű predikátum, amely csakis egyetlen isteni személyről állítható.”<sup>462</sup> Ebből következően sem az a vélemény nem megalapozott, mely szerint minden üdvtörténeti tényező minden egyes isteni személyről állítható, sem az a nézet nem tartható, mely szerint a szentháromságtan tételei kizárólag Isten immanens életére vonatkozhatnak. A megtestesülésről szóló tan tükrében éppen ellenkezőleg áll a helyzet: „a Szentháromságról szóló tan és az üdvtörténetről szóló tan [...] nem választható el pontosan egymástól”.<sup>463</sup>

A kérdés azonban az, hogy a megtestesülés tétele valóban „egyéb, a Szentháromságot mintegy kifelé megnyitó tételek paradigmájának”<sup>464</sup> tekinthető-e, vagy csupán olyan elszigetelt esetet jelent, amelyből semmiféle következtetés nem vonható le Isten történelmi

459 NEUFELD, K.-H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg, 1994, 137.

460 RAHNER, K., Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in *Schriften zur Theologie* I, 9–47., 39. (vö. HAUBER, M., *Unsagbar nahe* i. m. 76.).

461 RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* 115.

462 Uo. 116.

463 Uo. Ugyanerre a következtetésre jut Rahner a hatvas évek egy másik istentani tanulmányában (*Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, in *Schriften zur Theologie* VIII, 165–186.), amelyben még radikálisabban fogalmaz: „Az istentanon belül voltaképpen nincs valóságos különbség a *Deus in se* és a *Deus extra se* között. Legalább Krisztus révén és Krisztus óta lehetőségünk és kötelességünk, hogy folyamatosan túllépjünk ezen a megkülönböztetésen. Isten ugyanis pontosan a saját *in se*-jét akarja közölni velünk. Hogy képes erre, úgy, hogy közben nem válik végessé, és a mi teremtménységünk határait sem feszíti szét, az szeretetének paradox csodája, és pontosan ily módon megint csak »ő maga in se«. A két tényező azonosságának kialakulása (nem egyszerűen megléte) a voltaképpen tartalma az üdvtörténetnek, amely a változhatatlan Isten története, Istené, aki az üdvtörténetben valóban válni tud valamivé, pontosan azért (nem pedig: annak ellenére), mert ő maga végtelenül és ily módon változhatatlanul az az abszolút hatalom, amellyel ez megtehető” (i. m. 184.).

464 RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* i. m. 117.

cselekvésének és belső létének viszonyára nézve. A kérdéssel kapcsolatban Rahner három szóba jöhető ellenvetés megalapozottságát veti alá elemzésnek. Az első ellenvetés a teljes isteni egységet differenciáló *oppositio relationis* kivételesnek számító esetére hivatkozva azt állítja, hogy valamely konkrét isteni személynek csak olyan egyedi viszonya lehet a világgal, amely szükségképpen hüposztatikus egység is egyben. Az ellenvetésre a *Bemerkungen* lapjain Rahner még csak az isteni személyeknek a megigazult emberrel fennálló, nem tulajdonított viszonyait kimutató dogmatikai eredményekre hivatkozva ad választ (a végleges szövegváltozatban majd a személyfogalom krisztológiai és szentháromságtani alkalmazása között megfigyelhető eltérés lesz a legfontosabb érve), arra a következtetésre jutva, hogy a megtestesülésből igenis levezethető az a lehetőség, „hogy az egész Szentháromság ténylegesen közölheti magát a világgal az üdvtörténetben, azaz adva van az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság azonossága”.<sup>465</sup> A második lehetséges ellenvetés arra a már több alkalommal érintett felvetésen alapul, hogy elvi szempontból bármelyik isteni személy alanya lehetne a megtestesülésnek. Rahner válasza újfent arra hivatkozik, hogy a szentháromsági személyfogalom nem univok, továbbá az Isten belső létszerkezete és az üdvtörténeti küldetések közötti belső összefüggésre hívja fel a figyelmet (az Ige „per definitionem az Atya kinyilatkoztatása a szentháromságos Istenben és az üdvtörténetben”<sup>466</sup>). A harmadik lehetséges probléma abból a krisztológiai álláspontból fakad, amely nem lát belső kapcsolatot a Logosz személye és a Logosz emberi természete között – ám ha így lenne, akkor „egy belső isteni trinitárius valóság csak üres formalitás módján lépne ki önmagából ténylegesen az üdvtörténetbe”,<sup>467</sup> s ugyanazok a mítoszközeli krisztológiai fogyatékoságok állnának elő,<sup>468</sup> amelyekkel szemben korábbi krisztológiai tanulmányaiban Rahner már felemelte a szavát.

A krisztológiai dogma paradigmátikus (azaz további következtetések levonását lehetővé tevő) jellege Rahner szerint – mi sem jellemzőbb teológiájának egész belső szerkezetére – annak a teológia területén korántsem egyértelműen elfogadott, dogmatikai szempontból mégis támadhatatlan kegyelemtani nézetnek a tükrében mutatkozik meg igazán, amely szerint a három isteni személynek nem csupán tulajdonított, hanem ténylegesen

---

465 Uo. 118.

466 Uo. 119.

467 Uo. 122.

468 Rahner alapvető meggyőződése szerint a krisztológia mitikus tévútra fut, ha nem tudja megvilágítani, hogy „az emberi természet nem külsődlegesen felöltött maszk (*proszópon*), nem öltözet, amelyben elrejtözve a Logosz cselekszik a világban” (*Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* 123.). Pontosan ennek mond ellent a reálszimbólumról kidolgozott rahneri értelmezés, mely szerint az immanens Szentháromságban a Logosz ugyanúgy reálszimbóluma az Atyának, mint az üdvtörténetben Jézus Krisztus emberi természete a Logosznak (vö. RAHNER, K., *Zur Theologie des Symbols*. In *Schriften zur Theologie* IV, 275–311.).



sajátos viszonya van a megigazult emberrel. Ha tehát az isteni személyek önközlése „személyes sajátlagosságuknak megfelelően megy végbe”, akkor Isten ténylegesen hármason, hármason tagoltságú formában viszonyul az emberhez, és ez a viszonya (ha nincs igaza a szabellianizmusnak) „nem pusztán a belső Szentháromság leképződése és analógiája, hanem *maga* ez a belső, jóllehet mint szabadon és kegyelemből közölt Szentháromság”.<sup>469</sup> Mivel a kegyelemtan szempontjából nem az isteni hatóokság, hanem a – korábbról már ismert – kváziformális okság játszik szerepet, az isteni önközlés hármasságából (1. eredetnélküliség, 2. a történelemben szabadon cselekvő jelenlét, 3. az önközlés elfogadását lehetővé tevő cselekvés), vagyis az isteni önközlés önmagán belül fennálló „kettős közvetítettségéből” az a következtetés vonható le, hogy „az üdvtörténet dimenziójában megvalósuló reális isteni közvetítettségnek Isten tulajdon belső életében is reális közvetítettségnek kell *lennie*. A Krisztus kegyelmi rendjében Isten hozzánk való viszonyát jellemző »háromságosság« eleve maga Isten valósága, belső mivoltával azonos valósága: »háromszemélyűség«.”<sup>470</sup> A krisztológia, a kegyelemtan és a szentháromságtan egészen belső összefüggése ennél világosabban nem is mutatkozhatna meg!

A szöveg további részében Rahner már csak – ily módon megalapozottnak nyilvánított – alapaxiómájának néhány következményét vázolja fel. A legfontosabb ezek közül, hogy a szentháromságtan (és az ember) minden további nélkül kiindulhat az üdvtörténeti tapasztalatból, hiszen ennek ennek síkján eleve magával az immanens Szentháromsággal van dolga (akárcsak magának az embernek), más szóval: „a két titok, a nekünk adományozott kegyelemnek és Isten belső létének a titka egy és ugyanaz a mélységes misztérium”,<sup>471</sup> ebből következően pedig az egész szentháromságtannak eleve az üdvtörténeti *missió*król szóló tanításból kellene táplálkoznia, vagyis az üdvtörténeti „érdeklődés” és az immanens ismeretgyarapodás nem fordított, hanem egyenes arányban áll egymással – aminek az értekezés megírásának idején az általános katolikus szentháromságtan még nem szentelt komoly figyelmet. Ennek az üdvtörténeti dinamikának a horizontján azután a szentháromságtan behatóan foglalkozhatna „a Szentháromság kinyilatkoztatásának valódi, rejtett előtörténetével”, vagyis az ószövetségi üdvtörténettel, amely Rahner szerint ténylegesen, bár rejtve hordozza a Szentháromság kinyilatkoztatásának mozzanatait.

469 RAHNER, K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* 124–125.

470 Uo. 127.

471 Uo. 128.

A rahneri szentháromságtan utóéletének szempontjából a második legfontosabb megállapítása a szöveg zárószakaszának, hogy az átlagos szentháromságtani gondolkodás a hívő tudatot különösképpen veszélyeztető triteizmus (és a modalizmust Rahner sokkal kisebb veszélynek tartja, mint a triteizmust!) elosztalásához nem feltétlenül ad lényegi segítséget, mivel általános („filozófiai”) személyfogalomból indul ki, s csak utólag próbálja módosítani ennek az általános személyfogalomnak a kontúrajait annak érdekében, hogy ténylegesen alkalmazható legyen a Szentháromságról szóló tanításban. Jóllehet (Karl Barhtól eltérően) Rahner egyáltalán nem kívánja likvidálni a személy fogalmát, annak a lehetőségét felveti, hogy egy alternatív fogalmiság segítségével talán könnyebben eloszlatható lenne az a – véleménye szerint – fenyegető erejű félreértés, mely szerint „Istenben három különböző tudat, szellemi életmegnyilvánulás, cselekvési központ stb.” létezik.<sup>472</sup> Ez a kérdéskör a későbbiek során rendszeresen felbukkan majd a rahneri szentháromságtan teológiai recepciója során.

### 7. A Szentháromság. Az üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja (MySal)

Hét évvel a *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* megjelenése után az üdvtörténeti szemléletű újabb dogmatika reprezentatív bemutatásának szándékával összeállított *Mysterium Salutis* II. kötetében Karl Rahner egész életművén belül egyedülállónak tekinthető (mivel egy konkrét dogmatikai traktátust átfogó igénnyel bemutató) értékezést jelentetett meg, amely szentháromságtanának legérettebb és legteljesebb formájaként könyvelhető el.<sup>473</sup> Átfogó jellege ellenére a szöveg ugyanakkor nem támaszt igényt arra, hogy kimerítő és teljes szentháromságtant kínáljon: nem csupán terjedelmi okok következtében, és nem is csak azért, mert a *Mysterium Salutis*ban további tanulmányok foglalkoznak a szentháromságtan lényeges aspektusaival,<sup>474</sup> hanem azért is, mert a klasszikus

---

472 Uo. 131.

473 RAHNER, K., Der dreifaltige Gott als transzrender Urgrund der Heilsgeschichte, in FEINER, J. – LÖHRER, M. (szerk.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II. kötet, *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger, Einsiedeln–Zürich–Köln, 1967, 317–401.; magyarul: *A Szentháromság. Az üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2007.

újszolasztikus szentháromságtanok tematikájával csupán részlegesen érintkezik (alig szól például a perikhórézisz és a tulajdonítások kérdéséről). Ehelyett a tanulmány egészen eredeti és önálló szentháromságtani koncepció kidolgozására tesz kísérletet, mindenekelőtt abban a formában, hogy javaslatot tesz a szentháromságtan alapaxiómájának megfogalmazására, és tömören bemutatja a javasolt axióma rendszeres következményeit. Az értekezés végkövetkeztetése szerint a tényleges szentháromságtant maga a krisztológia és a kegyelemtan alkotja (ez következik az említett alapaxiómából), s ezért az egész írás nem törekedhet másra, „mint pusztán bizonyos szempontból a krisztológia és a pneumatológia (a kegyelemtan) formális elővételezésére”.<sup>475</sup> Hogy miért, annak a következők során ki kell derülnie.

A *Mysterium Salutis*ban közölt értekezés első fejezete<sup>476</sup> szinte teljes mértékben megegyezik az imént bemutatott szentháromságtani vázlat szövegével. A későbbi kiegészítések lényegében két fontos területet érintenek. Egyrészt Rahner hosszabb szakaszt illesztett be a szövegbe a Szentháromságról szóló tanítás – saját titokfogalmával<sup>477</sup> összhangban vázolt – titkokjellegéről, másrészt nyomban az alapaxióma bevezetése után háromtagú kritériumsort állít fel annak érdekében, hogy igazolható legyen a javasolt axióma helytállósága: ennek értelmében a tétel akkor tekinthető helytállónak, ha „összhangban van a tanítóhivatali hagyomány kötelező érvényű tartalmaival”, ha „szabadabban” tudja kezelni a bibliai tartalmakat az immanens Szentháromságra vonatkozó kifejezett tanítás hiányának szempontjából, s ha meg tudja világítani, hogy a Szentháromságnak belső jelentősége van a keresztény hit „folyamatán” és a keresztény életben belül.<sup>478</sup> A *Szentháromságról* szóló értekezés második fejezete<sup>479</sup> az első kritériumnak veti alá az alapaxiómát, vagyis annak feltárására vállalkozik, hogy megfelel-e a kötelező érvényű tanítóhivatali tanításnak az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság azonosságát kimondó tétel (és ehhez rendkívül bőségesen idéz tanítóhivatali megnyilatkozásokat).

A terjedelmi szempontból könnyen átfogható, tartalmi szempontból viszont az olvasóval szemben (főként az újszolasztika problématudatának szinte magától értetődő

474 Lásd SCHULTE, R., Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung, in *Mysterium Salutis* II. i. m. 49–84.; SCHIERSE, F. J., Die neutestamentliche Gottesoffenbarung, in *Mysterium Salutis* II. i. m. 85–131.; SCHEFFCZYK, L., Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, in *Mysterium Salutis* II. i. m. 146–220.

475 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 135.

476 *A Deo Trino* traktátusban alkalmazott módszer és szerkezeti elv. In *A Szentháromság* i. m. 9–55.

477 A titokról mint soha meg nem szűnő, lényegi és eredendő felfoghatatlanságról legrészletesebben lásd RAHNER, K., A titok fogalmáról a katolikus teológiában, in uő, *Isten: rejtelem*, ford. Várnai Jakab, Egyházfórum, Budapest, 1994, 18–50.

478 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 26.

479 A Tanítóhivatal szentháromságtanának főbb elemei. In *A Szentháromság* i. m. 57–90.

feltételezése miatt) számos nehézséget támasztó szakasz átfogó bemutatása helyett hasznosabbnak tűnik a szöveg néhány olyan elemének áttekintése, amely a rahneri szentháromságtan valóban egyedi vonásaihoz kapcsolódik. Nyomban az első alfejezet meglepő eljárással szembesíti azt, aki az újszolasztikus teológia felől közeledik a szöveghez. Annak rögzítése után ugyanis, hogy a szentháromsági dogma abszolút titok, amely soha nem is veszíti el titokjellegét, Rahner bírálatot gyakorol a *magisterium* 19. századi titokfogalmán és a titkot a „a modern tudomány megismeréseszményéhez mérve negatív tényezőnek” elkönnyvelő szemléletmódján, s arra hívja fel a figyelmet, hogy Isten lényegi felfoghatatlansága és felfoghatatlanságának az emberi megismerés horizontját egyáltalán megnyitó lényege miatt a teológiának a titokjellegét inkább a megismerés pozitív meghatározottságaként kellene kezelnie, aminek révén „Isten számunkra fennálló felfoghatatlanságát [...] megismerésünk pozitív jellemzőjeként belsőleg közelíthetnénk a Szentháromság titkához”.<sup>480</sup> „A Szentháromság titokjellegéről szóló scholiont Rahner hangsúlyosan és az újszolasztikus summák klasszikus szerkezetétől eltérően rendszeres áttekintésének az elejére helyezi, aminek jelzésértéke van az olvasó számára: nemcsak Rahner saját teológiája, de a tanítóhivatali megnyilatkozások állításai is csupán elvezetni kívánnak a felfoghatatlan Szentháromsághoz; ha sikerült elérniük ezt, elnémulnak. Más szavakkal: Rahner szerint a teológia és a dogma minden esetben analóg jellegű.”<sup>481</sup>

A második jellegzetes megállapítása a szövegnek, hogy a Szentháromságban létező különbözőséget és egységet kifejező tanítóhivatali fogalmak (a személy és a lényeg) valójában nem ontikus, hanem csupán logikai magyarázatát nyújtják a Szentírásban kifejeződő kinyilatkoztatásnak és a hívő tapasztalatnak, „jelesül hogy Istenhez mint radikálisan átfoghatatlan istenséghez viszonyulunk (mint Atyához), [és] hogy ez az istenség a Fiúban és a Szentlélekben valóságosan adott számunkra”.<sup>482</sup> Hogy a két fogalom pusztán logikai magyarázatát kínálja ennek a tapasztalatnak, az a – már korábban kidolgozott<sup>483</sup> – rahneri terminológia értelmében azt jelenti, hogy csupán önmaga alapján pontosítja és megvilágítja az üdvtörténeti tapasztalatot, de olyan magyarázatot nem bocsát rendelkezésre, amely a szóban forgó tényállástól különböző tényállásra hivatkozva világítana meg (kauzális, finális stb.) összefüggéseket. A logikai magyarázatra utaló megjegyzésnek azért van jelentősége, mert rámutat a hagyományos fogalmiság alapvető helyettesíthetőségére,

---

480 Uo. 61.

481 HAUBER, M., *Unsagbar nahe* i. m. 92.

482 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 63.

483 A logikai és az ontikus magyarázat különbségét már korábban kifejtette RAHNER, K., *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in *Schriften zur Theologie* IV, 357–385., 372–376.

arra, hogy mivel a személy és a lényeg fogalma csupán logikai magyarázatot kínál, a két fogalommal kifejezett tényállás elvileg egyéb fogalmak segítségével is visszaadható – ennek a ténynek pedig komoly következményei lesznek az értekezés harmadik részében. Annyi azonban már e helyütt is megmutatkozik, hogy Rahner elsősorban lelkipásztori, kériumatikus szempontok miatt tartja ajánlatosnak a hagyományos terminológia (főként a szentháromsági személyfogalom) helyettesítését: a személy fogalmának jelentése az újkorban ugyanis olyan változásokon ment keresztül, amelyek következtében a fogalom már nem arra vonatkozik, amit eredetileg kifejezni volt hivatott, s ezért félreértések lehetőségét teremti meg az igehirdetés konkrét közegében.

A *magisterium* konkrét tanítását áttekintve Rahner korábbról már ismert meggyőződése szerint jár el: a Szentírás teológiáját és a keleti gondolkodásmódot követve „az egy Istenből indulunk ki, amennyiben ő az Atya”.<sup>484</sup> Az ezt követően a Fiúra vonatkozó tanítóhivatali állításokhoz fűzött magyarázat szintén jellegzetesen rahneri vonásokat mutat. Az egyházi tanítás megvilágításának érdekében Rahner ugyanis a történeti Jézus önértelmezéséből, páratlan fiúságának tudatából indul ki, abból, hogy páratlan fiúsága révén a történeti Jézus az az „abszolút Üdvözítő”, akiben az Atya végérvényes közelségbe kerül az emberiséghez, vagyis aki „az Atya üdvtörténeti önközlése”.<sup>485</sup> Az egezetikai összefüggés (a jézusi önértelmezés) alapján felmutatott teológiai fogalomból (az abszolút Üdvözítő fogalmából) Rahner azután – többszörös gondolati lépésekkel – Isten üdvtörténeti és immanens önközlésének egészen szoros összefüggéséhez jut el, ahhoz a tételhez, hogy „az Atya világra irányuló önkimondásának lehetősége eleve mint lehetőség belső »különbözőséget« jelent magában Istenben”.<sup>486</sup> Ugyanez a lényege a Szentlélekre vonatkozó tanítóhivatali állításokhoz fűzött rahneri magyarázatnak: a Léleknek szükségképpen Istennek kell lennie, mert általa az Atya valóban saját magát közli, mégpedig nem teremtményi közvetítéssel (ebben az esetben nem lehetne szó valódi önközlésről), és nem is csupán modálisan különbözve a Fiútól (Jézus ugyanis konkrétan megkülönbözteti magától).<sup>487</sup>

A szöveg negyedik jellegzetes összetevője a *principium identitatis comparatae* alapján a szentháromságtan logikai plauzibilitásával szemben megfogalmazott esetleges kifogásokra adott válaszban jelölhető meg. E helyütt elegendő csupán a rendkívül absztrakt és spekulatív fejtegetések végkövetkeztetésének szóba kerülnie: ennek értelmében

---

484 K. RAHNER, *A Szentháromság* i. m. 68–69.

485 Uo. 74.

486 Uo. 75.

487 Uo. 77–79.

„racionálisan nem bizonyítható és racionálisan nem cáfolható a szentháromságtannak az a filozófiai alaptétele, mely szerint egy önmagával azonos abszolút valóságban létezhetnek relatív ellentétek”.<sup>488</sup>

Az ötödik – a recepcióra nézve különösen jelentős – szembetűnő eleme *A Szentháromságról* szóló értekezés második fejezetének az az értelmezés, amelyet Rahner a tanítóhivatali személyfogalomról közöl. Fejtetegéseinek lényege, hogy a szentháromsági személyfogalomnak nem lehet része az a „tudati meghatározottság, amely már régóta és szinte önkéntelenül beleértünk”, a tudat mozzanata ugyanis a lényeghez kapcsolódik.<sup>489</sup> Éppen ezért Rahner szerint a szentháromságtani személyfogalomban nem lehet helye semminek, ami három szubjektivitásra utalhatna. A szöveg egészen konkrét állásfoglalást közöl ezzel a különösen az elmúlt években viták keresztüzében álló kérdéssel kapcsolatban: „a Szentháromságon belül sem szólíthatják meg egymást »te«-ként a »személyek«. A Fiúban az Atya mondja ki magát, és nem vélhetjük úgy, hogy maga is alanya a »mondásnak«, a Lélek »adomány«, amely maga már nem ad”.<sup>490</sup>

Hallatlan aránytalanságot eredményezne, ha a következők során részletes összefoglalásra kerülne sor *A Szentháromságról* szóló értekezés utolsó, harmadik fejezetével kapcsolatban.<sup>491</sup> Két okból is legitimnek tekinthető, ha a bemutatás néhány vázlatos megállapításra szorítkozik: egyrészt a szöveg számos olyan szisztematikus elemet tartalmaz, amely a rahneri teológia egyéb összefüggéseiből származik, és nem is játszik lényeges szerepet a rahneri szentháromságtan teológiai recepciójának területén, másrészt a recepciótörténet áttekintése során amúgy is gyakran elkerülhetetlen lesz a legfontosabb olyan gondolati tartalmak megismérlése, amelyek belső alkotórészét képezik a szövegnek, így egészen tömör áttekintésük minden további nélkül elégségesnek tekinthető.

„Az üdvtörténeti Szentháromság tétele a szellemi teremtmény részére adott szabad, ingyenes isteni önközlés két különböző és egymással összefüggő, egymást kölcsönösen feltételező és e kölcsönös meghatározottságon belül mégis *taxiszt* (strukturált rendet) képező módjait fejezi ki: az egyik a Jézus Krisztusban, a másik a »Lélekben« adott önközlés.”<sup>492</sup> A harmadik fejezet első nagyobb tartalmi egysége ennek a tételnek, konkrétan ennek a

488 HAUBER, M., *Unsagbar nahe* i. m. 108.

489 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 86. („Istenben [...] csak egy hatalom, egy akarat, egyetlen önmagánál-lét, egyetlen cselekvés, egyetlen boldogság [és így tovább] van. Az öntudat tehát nem olyan mozzanat, amely megkülönbözteti egymástól az isteni »személyeket«, jöllehet mind a három isteni személynek mint konkrét személynek van öntudata.”).

490 Uo. 87., 69. jegyzet.

491 Uo. 91–135.

492 Uo. 97.

*taxisznak*, ennek a belső összefüggésnek a megvilágítására tesz kísérletet, eltávolodva attól az általánosnak minősített katolikus szemlélettől, mely szerint „a Lélek a megtestesülés nélkül is cselekedhetne, bármelyik isteni személy emberré lehetne [...], továbbá a Logosz úgy is megtestesülhetne [...], hogy azáltal nem valósulna meg alapvetően a Lélek küldése is”.<sup>493</sup> A szakasz tétje tehát az, igazolható-e, hogy Isten *egyetlen* önközlése lényegileg két módon valósul meg, két olyan módon, amely belsőleg összefügg egymással.

Ennek érdekében Rahner – a fentebb már megismert gondolatisággal – az ember létszerkezetének a lehetséges isteni önközlésre irányuló meghatározottságából indul ki, vagy a másik irányból megfogalmazva: abból, hogy az ember létének alapvető struktúrája pontosan azért jött létre, mert Isten eleve címzettet kívánt saját önközlésének.<sup>494</sup> Antropológiai kiindulás mellett Rahner az isteni önközlésnek két alapidenzióját mutatja ki, amelyek négy fogalompáron keresztül (eredet/jövő; történelem/transzcendencia; ajánlat/elfogadás; megismerés/szeretet) ír le közelebről. A konkrét kifejtésnek e helyütt nem szükséges részletesen megjelenítenie; elegendő Rahner végkövetkeztetését megjelölnünk: „az isteni önközlés a történelemben (az igazságban) és a szellemben (a szeretetben) valósul meg, úgy, hogy a kettő egységet alkot és elkülönül egymástól”.<sup>495</sup> A legfontosabb, hogy az üdvtörténeti Szentháromságról, vagyis az isteni önközlés szükségképpen két dimenziójáról mondottak alapján Rahner – pontosan Isten önközlésére hivatkozva – egyértelműen nyitottnak látja az utat az immanens Szentháromság belső modalitásai felé, az Istenben meglévő reális különbözőségek felé, s ezért állíthatja, hogy „az üdvtörténeti Szentháromság alapja az immanens Szentháromság”.<sup>496</sup>

A harmadik fejezet második nagy tartalmi egysége a szentháromsági személyfogalom helyett szóba kerülhető alternatív fogalmiság kidolgozására és legitimálására vállalkozik. A legfőbb nehézséget nem a személyfogalom általános szentháromságtani univocitásának apóriája jelenti, vagyis nem az, hogy a fogalmat a szentháromságtan területén úgy kell használnia a teológiának, ahogyan egyetlen más területen sem (tudniillik általánosítania kell vele azt, ami egyáltalán nem általánosítható: a hüposztasziszok sajátlagosságát), hanem az, hogy újkori jelentésmódosulásának következtében a fogalom már a szubjektivitás mozzanatát fejezi ki, s bár tanítóhivatali használata miatt nem nélkülözhető minden további nélkül, *pontos* jelentésének megvilágítása csak egyéb kifejezések igénybevételével

---

493 Uo. 98.

494 Uo. 103.

495 Uo. 112.

496 Uo. 115–117.

lehetséges. Ez az alternatív kifejezés Rahnernél a „megkülönböztethető szubzisztenciamód”.<sup>497</sup> A későbbiek során a fogalom még oly gyakran terítékre kerül majd, hogy a közelebbi elemzéséről való lemondásnak e helyütt semmiféle akadályja nincsen.

A fejezet utolsó tartalmi egysége a klasszikus pszichológiai szentháromságtan értékelését nyújtja,<sup>498</sup> olyan állításokat fogalmazva meg az ágostoni elméletről, amelyek a mai napig viták keresztüzében állnak (ennélfogva pedig a későbbiek során szintén bőszégesen szóba fognak még kerülni). A Michael Schmaus klasszikus monográfiája<sup>499</sup> óta pszichológiaiának nevezett – elsősorban ágostoni eredetű – szentháromságtant önmagában véve jogosultnak, bár természetesen nem kötelező érvényűnek tartó rahneri értékelés legfőbb kifogása, hogy a szóban forgó teológia „a szentháromságtan *alapján* rajzolja meg az emberi megismerésnek és szeretésnek egy olyan modelljét, amely igencsak problematikus marad, [...] majd ezt a modellt (miután róla olvasta le) ismét Istenre vonatkoztatja”,<sup>500</sup> ráadásul úgy alkotja meg az immanens Szentháromság modelljét (és alighanem ez a legfontosabb), hogy közben figyelmen kívül hagyja megismerési alapját, az üdvtörténeti Szentháromságot.<sup>501</sup>

## 8. *Trinität* szócikk (SM)

Bár nem magától értetődő, hogy a rahneri szentháromságtan kegyelemtani és krisztológiai összefüggéseinek viszonylag részletes megismerését lehetővé tévő szövegek, majd a kifejezetten szentháromságtani célkitűzéssel összeállított értekezések áttekintése után azok a lexikonszócikkek is önállóan szóba kerülnek, amelyekben Karl Rahner – elsősorban

497 Uo. 124.

498 Uo. 130–134.

499 SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorff, Münster, 1927.

500 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 132.

501 Uo. 133. Kilenc évvel később, *A hit alapjainak* negyedik fejezetében Rahner egyenesen gnoszticizáló tendenciával vádolja a pszichológiai szentháromságtant: „A pszichológiai szentháromságtan átsiklik a Szentháromságról szerzett üdvtörténeti tapasztalaton, és helyette már-már gnosztikus színezetű spekulációkba bocsátkozik arról, hogy mi történik Isten belső világában, és ezáltal voltaképpen megfelel az arról, hogy Isten arca – amint önközlésében [...] felénk fordul – felénk fordulásának háromságos voltában éppenséggel magának Istennek *magában valósága*, ha az isteni önközlés által kegyelemben és dicsőségben csakugyan a magában való Isten közli magát velünk” (*A hit alapjai* i. m. 156.). A gnosztikus jelzöt Rahner más esetekben is előszeretettel alkalmazza azoknak a teológiai törekvéseknek a jellemzésére, amelyek Isten belső életének – következtetések útján haladó, főként a keresztény eseményéből kiinduló – megvilágítását tűzik ki célul: IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.), *Karl Rahner im Gespräch*, 1. kötet (1964–1977), Kösel, München, 1982, 246. (e helyütt Rahner Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr és Jürgen Moltmann gondolkodását minősíti a gnosztikus jelzővel).



lelkipásztori szempontokat szem előtt tartva<sup>502</sup> – még egyszer összefoglalja azt, amit a legfontosabbnak tart a Szentháromságról szóló katolikus tanítással kapcsolatban, a szóban forgó írások tartalmaznak olyan elemeket, amelyek a korábbi szövegekben nem szerepelnek, s ezért érdemes röviden figyelmet szentelni a tartalmuknak. Szükségtelennek látszik a szóban forgó lexikonszócikkek tartalmának részletes bemutatása, hiszen nagyrészt megismétlik a korábbról már ismert koncepciókat, azaz elégséges azoknak az összetevőknek a kidomborítása, amelyek újdonságot vagy változást jelentenek a korábbiakhoz képest.

A *Sacramentum Mundi* negyedik kötetében szereplő *Trinität* szócikk eleve a műfajánál fogva óhatatlanul átfogóbb tartalmú, mint a *Mysterium Salutis*ban elhelyezett értekezés, hiszen nem támaszkodhat azokra az egzegetikai és dogmatörténeti áttekintésekre, amelyeket az üdvtörténeti dogmatika más helyütt már rendelkezésre bocsátott. Ebből következően három egységre (az Írás tanítása – a tanítóhivatal szentháromságtana – a szentháromságtan szisztematikus vázlata) tagolt szócikkében Rahnernek először is a Szentháromságra vonatkozó bibliai adatokat kell ismertetnie. Az egzegetikai anyag bemutatásával és értékelésével kapcsolatban mindenekelőtt az a két tényező említésre méltó, hogy Rahner egyrészt nem előzetesen lefektetett teológiai tételek bizonyítására lehetőséget adó szöveggyűjteményként (nem *dicta probantia* együtteseként) kezeli a bibliai szöveget, hanem „igyekszik az üdvtörténet nézőpontjából szemlélni a Bibliát”,<sup>503</sup> másrészt – ezzel szerves összefüggésben – inkább (az üdvtörténet „mindig is adott alapjára, Isten üdvözítő akaratára”<sup>504</sup> hivatkozva) az ószövetségi és az újszövetségi kinyilatkoztatás folytonosságára, mintsem különbözőségére helyezi a hangsúlyt. A folytonosságot a szentháromsági kinyilatkoztatással kapcsolatban Rahner oly mértékben kiemeli, hogy nézete szerint főként az ószövetségi kinyilatkoztatás szóbelisége, azaz maga a – teremtményi valóságnak sosem tekinthető – isteni ige „a kinyilatkoztatás olyan dinamikus fogalmát” eredményezi, „amelynek a kinyilatkoztatás története során folyamatosan radikalizálódva ahhoz »kellett« vezetnie [...], ami már magában foglalja a Szentháromságot”, s azt Isten világbeli jelenlétét jelző, megszemélyesített instanciák (Isten bölcsessége, Isten lelke) formális és tartalmi szempontból egyaránt már „felvezetik az újszövetségi szentháromságtant”.<sup>505</sup> A Szentháromságra vonatkozó újszövetségi tartalmak elemzése során Rahner ezúttal nem Jézus

502 A Karl Rahner szerkesztésében megjelent négykötetes *Sacramentum Mundi*nak már az alcíme címe (*Theologisches Lexikon für die Praxis*) is kifejezetten jelzi összeállításának gyakorlati célkizését. A lexikon tervéről és sajátos jellegéről áttekintést ad VORGRIMLER, H., Editionsbericht, in RAHNER, K., *Sämtliche Werke*. Bd. 17/1–2. *Enzyklopedische Theologie. Die Lxikonbeiträge der Jahre 1956–1973* i. m. 63–66.

503 HAUBER, M., *Unsagbar nahe* i. m. 168.

504 RAHNER, K., art. *Trinität*, in uó (szerk.), *Sacramentum mundi* IV (1969), 1005–1021., 1006.

505 Uo.

önértelmezéséből indul ki (csupán utal rá<sup>506</sup>), hanem a klasszikus szöveghelyek felsorolásával – és az Isten kifejezés bibliai értelmét megvilágító korábbi vizsgálódásainak kamatoztatásával – azt mutatja ki, hogy „bár *magának* Istennek (az Atyának) a kegyelmi jelenlétét alkotja, a Fiú és a Lélek mégsem egyszerűen azonos azzal, akit kinyilatkoztat és akinek a radikális jelenlétét alkotják nálunk”.<sup>507</sup> A szöveg pedig már e helyütt felhívja a figyelmet arra, hogy jóllehet az Újszövetség még közöl kifejezett tanítást az immanens Szentháromságról, az Atya, a Fiú és a Lélek különbözőségét világosan tanúsítja, mégpedig olyan módon (nem konkrét fogalommal!), amely nem tekinthető egyenértékűnek a modern személyfogalom jelentéstartalmával.

A tanítóhivatal szentháromságtanának szentelt második szakasz egyetlen tartalmi újdonságát alighanem az a szentháromsági különbözőségek jelölésére hivatott – és a tanítóhivatal által egyetlen megnyilatkozásban sem meghatározott tartalmú – kifejezésekre vonatkozó megjegyzés alkotja, mely szerint a tanítóhivatali szövegekben a személy fogalma ugyan minden korban az ariánus viták során nyert jelentéstartalma szerint szerepel, azok az állítások rejtve már a modern személyfogalom hatásáról tanúskodnak, amelyek arról beszélnek, hogy a Lelket az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete konstituálja.

A szöveg terjedelmének legnagyobb hányadát alkotó szisztematikus reflexió lényegében a *Mysterium salutis*ban közölt értekezés tartalmi struktúráját követve halad. A kiindulópont tisztázása után (a szabad isteni elhatározás alapján létező üdvtörténeti Szentháromság önközlésének nem lehet tárgya valami olyan, amit Isten a létesítő okság módján hoz létre, hanem csak tényleges léte szerint maga Isten, s ezért nem pusztán egyszerűen az isteni lényeket, hanem a tényleges isteni létet átadó önközlésének hármasságából belső létének hármasságára következtethetünk, vagyis az üdvtörténeti Szentháromság *maga* az immanens Szentháromság, ezzel együtt pedig „az Istenben létező két immanens »eredésnek« két »küldés« felel meg”<sup>508</sup>) felfedezhető a szövegben néhány olyan mozzanat, amely változást jelent a két évvel korábbi szisztematikus összefoglaláshoz képest.

Először is feltűnő, hogy Rahner váltakozva – és nyilván azonos értelemben – használja a formális okság és a kváziformális okság kifejezéseket<sup>509</sup> (miközben mindkét

506 Uo. 1007.

507 Uo.

508 Uo. 1012. Ha csupán „absztrakt hüposztatikus egység” (vagyis bármely hüposztaszisz által megvalósítható egység) és pusztán „teremtett megszentelő kegyelem” lenne a kinyilatkoztatás tárgya, akkor nem lenne szükség szentháromsági kinyilatkoztatásra: „a Szentháromságról tehát nem is kell szóbeli kinyilatkoztatásnak elhangoznia, ha maga a Szentháromság tényleges léte szerint nincs adva valóban számunkra” (uo. 1013.).

509 Lásd uo. 1012. és 1014.

esetben hangsúlyozza, hogy ennek a formális okságnak a mintája semmilyen szempontból nem fedezhető fel a teremtményi létszférában). A (kvázi)formális okság jelentőségének kidomborításával párhuzamosan Rahner a Lélek *missiójával* kapcsolatban a szeretetben megvalósuló „kenotikus” dinamikára hívja fel a figyelmet (a Lélek ugyanis nemcsak az adomány, de az adomány elfogadására képesítő erő is)<sup>510</sup> – amit korábban mintha nem tartott volna ennyire fontosnak. A Fiú *missiójáról* kifejtettek legsajátosabb vonása, hogy az igazság lényegére vonatkozóan már *A Szentháromság* lapjain kidolgozott (a szóban kifejezett helytállóság helyett a leplezetlen megnyilvánulásnak és a megnyilvánuló tartalom hűséges fenntartásának mozzanatát hangsúlyozó) elmélet<sup>511</sup> alapján egészen kifejezett összefüggést tárnak fel a kinyilatkoztatás és a megváltás között: mivel az igazság lényegileg cselekvést jelent, a Fiú küldetésében már eleve, nem csupán egymásutániségben „alkot egységet a kinyilatkoztatási és a szótérológiai aspektus”.<sup>512</sup>

A személyfogalom problematikájának szentelt szakaszban újszerűnek tekinthető az a megjegyzés, mely szerint a *persona* és a *hüposztaszisz* fogalmak eltérő eredetét világosan tanúsítja, hogy az utóbbi „bármely konkrét létezőről állítható, vagyis nem csupán a »racionálisról«, az előbbi viszont mindig racionális szubisztálóra vonatkozik”.<sup>513</sup> A személyfogalom újkori fejlődéstörténetéből (az öntudatot és a szabadságot előtérbe helyező átértelmezésből) következő nehézséget (a triteizmus kifejezett veszélyét) a lexikonszócikk szövege a korábbiaknál egyértelműbben hozza összefüggésbe a konkrét igehirdetés problematikájával, s az alternatív fogalmiság bevezetését szintén az igehirdetés konkrét szituációjára hivatkozva legitimálja.<sup>514</sup>

510 „Isten saját magát közli a szükségét szenvedő, véges és bűnös teremtménnyel. És ez az önmagából önmagát kihelyező mozgás, amelynek alanya közben nem keresi vagy nem sajátítja el önmagát, sőt van bátosága belebocsátkozni a másikkal való kapcsolatba, mert van olyan nagy, hogy a másikkal viszonyulva és a másikkal önként kisebb tud lenni – pontosan ez az, amit a szeretet jelent” (uo. 1015.).

511 „Az igazság elsődlegesen nem egy tényállás helyes megragadása, hanem elsősorban az az állapot, amelyben az ember hagyja, hogy előtűnjék saját személyes lénye, az a lényege, amelyben minden torzítás nélkül mutatja meg és fogadja el tulajdon önmagát, majd ekképpen észlelt lény(eg)ét mások számára is rejtőzködés nélkül megjeleníteni engedi. [...] És pontosan ezt nevezzük »hűségnek« – azt, hogy valaki *igazán*, »kinyilvánítva« előtűnni engedi tulajdon lény(eg)ét mások számára (ha együtt jár a másikkal kialakított szabad viszonyal). Ennélfogva az igazság elsődlegesen *megcselekedett* igazság, az a tett, amellyel az ember szilárdan megjeleníti magát önmagának és egy másik embernek, az a tett, amely fogadtatásra vár” (*A Szentháromság* i. m. 109.). Ezt a koncepciót vonatkoztatja Rahner az isteni önközlés eseményére: „Ha az isteni önközlést úgy fogjuk föl, mint amivel Isten előtűnni engedi számunkra tulajdon lényegét, akkor az isteni önközlés igazság; és ez a szabad megjelenítés hűséges ajánlatként valósul meg, azaz kezdetet teremt, és végső érvényességgel szilárdan áll a történelem konkrét terében” (uo. 110.).

512 RAHNER, K., *Trinität* i. m. 1015.

513 Uo. 1018.

514 Uo. 1019–1020.

### 9. Trinitätstheologie szócikk (SM)

Az elsősorban tudományelméleti fejtegetéseket és a tudományelméleti szempontokkal szervesen összefüggő történeti elemzéseket közlő, viszonylag csekély terjedelmű<sup>515</sup> szócikk több szempontból is lényeges szerepet tölt be a rahneri szentháromságtanon belül. Először is a szentháromságtan dogmatikai helyének és jelentőségének megvilágítására irányuló törekvése miatt, másodsorban a szentháromságtan történeti állomásainak és jelenlegi helyzetének a korábbiaknál árnyaltabb áttekintése révén, harmadsorban pedig azért, mert egészen kifejezetten és a korábbiaknál részletesebben szóba hozza a szentháromságtan és a konkrét igehirdése viszonyának problematikáját.

A célkitűzése szerint nem a szentháromságtan tartalmát, hanem magának az önmagában vett tanításnak a funkcióját és teológiai pozícióját elemző szöveg kiindulási pontja, hogy a jelenlegi körülmények között a szentháromságtannak egy alapvető és egy, a konkrét történelmi feltételekből adódó problematikával kell szembenéznie. Az alapvető nehézséget a szentháromságtan dogmatikai pozíciójának meghatározása jelenti. Rahner több lehetősége eljárást vesz számba: a *De Deo trinóról* szóló traktátust a *De Deo unóról* szóló traktátussal együtt az egész dogmatika elejére helyező eljárást (akár úgy, az előbbi követi az utóbbit, akár úgy, hogy az utóbbi beépül az előbbi anyagába, s ily módon a szentháromságtan „eleve az egész istentan strukturális elve lesz”<sup>516</sup>), a szentháromságtant a teológiai hermeneutika és ismeretelmélet szervezőelvévé avatva az Istenről között tartalmak vezérfonalaként felfogó protestáns szemléletmódot, a szentháromságtannak az egész dogmatika lezárását fenntartó strukturális megoldást és a kifejezett szentháromságról teljességgel lemondó, az isteni személyekről különböző tartalmi összefüggésekben érkező döntést. A kor sajátos körülményeivel összefüggő nehézséget Rahner (korábbi állásfoglalásával megegyezően) „a szentháromságtan epochális mellőzöttségében”<sup>517</sup> jelöli meg, amely konkrétan abban a formában mutatkozik meg, hogy egyrészt az ateizmussal folytatott vita következtében maga az absztrakt istenkérdés került a teológiai gondolkodás előterébe, másrészt az ágostoni örökség folyományaként az immanens isteni élet és a kifelé irányuló egyetlen isteni hatóokosság került az érdeklődés homlokterébe, homályba szorítva,

515 RAHNER, K., art. Trinitätstheologie, in uó (szerk.), *Sacramentum mundi* IV, 1022–1031.

516 Uo. 1022.

517 Uo. 1023.

hogy egyáltalán milyen jelentősége van a szentháromságtannak a történeti keresztény egzisztencia szempontjából. Mindezen kérdések megfelelő kezelését Rahner csak akkor tartja kivitelezhetőnek, ha a teológia (a mariológiában már alkalmazott, másutt viszont még jobbra ismeretlen eljárással) meg tudja határozni a szentháromságtan „formális tárgyi és strukturális elvét”,<sup>518</sup> amely rávilágít arra, hogy milyen összefüggésben van a Szentháromságról szóló tanítás a hit és a teológia egyéb tartalmaival – a javasolt elv természetesen az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó tétel.

A szentháromságtan dogmatikai pozíciójának megvilágításával foglalkozó szakasz legfontosabb megállítása, hogy (1) mivel a Szentháromság nem a többivel egy sorba állítható eleme a teológiai állítások rendszerének, hanem a hit tárgyánál (a konkrét üdvtörténetnél) és a hit kegyelménél (Isten szentháromsági önközlésénél) fogva egyaránt „szentháromsági struktúrát”<sup>519</sup> kölcsönöz a hitnek, és (2) mivel a szentháromságtan – az absztrakt, „metafizikai” istentantól eltérően – csak a konkrét üdvtörténeti tapasztalat alapján dolgozható ki, továbbá (3) a dogmatikai traktátusok „perikhóréziszze” (vagy más szempontból: a *nexus mysteriorum*) miatt kijelenthető: az üdvtörténetről szóló tanítás voltaképpen *maga* az egész teológia, s mivel az üdvtörténet magában foglalja az immanens Szentháromságot, „az egész dogmatika nem más, mint szentháromságtan” – hiszen (és ez a legfontosabb a rahneri érvelés és annak utóélete szempontjából!) „az üdvtörténeti Szentháromság nem csupán megismerési alapja az immanens Szentháromságnak, hanem maga az immanens Szentháromság”.<sup>520</sup> Éppen ezért a dogmatikai épület elején elhelyezett szentháromságtannak az a feladata, hogy előzetes tájékozódást biztosítson ahhoz, amit a későbbi traktátusok fejtenek majd ki: azaz lényegében a *konkrét* szentháromságtanhoz (a kegyelemtanhoz, a krisztológiához, a szótériológiához stb.).

A szócikk történeti folyamatokat vizsgáló negyedik részében figyelmet érdemel, hogy Rahner kifejezetten rámutat a patrisztikus szentháromságtan(ok) szótériológiai motiváltságára (egyenesen „szótériológiai szentháromságtanról”<sup>521</sup> beszél), majd a pszichológiai szentháromságtan dogmatikai – már ismert – problematikájának vázolása után olyan alternatív (korábban figyelmen kívül hagyott) szentháromsági modelleket említ (egyrészt Boethius fogalmi erőfeszítéseit, másrészt az inkább a görög szemléletmódot alapul vevő Szentviktori Richárdot, Alexander Halensist és Bonaventurát), amelyek a „Szent Tamás

---

518 Uo. 1024.

519 Uo. 1025.

520 Uo.

521 Uo. 1026.

által megerősített ágostoni egyeduralom”<sup>522</sup> következtében nem tudták érvényesíteni a hatásukat.

A konkrét igehirdetés helyzetével kapcsolatban megállapításokkal és javaslatokkal szolgáló utolsó (ötödik) tartalmi egység nemcsak arra hívja fel az igehirdetés figyelmét, hogy a Szentháromságról szóló egyházi tanításról halló újkori ember óhatatlanul a saját személyfogalmának tükrében érti a szentháromságtani tételeket (és ebből következően a már ismert félreértések áldozata lesz), sőt az univok szentháromsági személyfogalomnak eleve megvan az immanens teológiai problematikája (hiszen olyasmit próbál általánosítani, ami teljességgel egyedi), hanem mintegy sűrített dogmatikai formulákat is kínál az igehirdetés számára. Ennek értelmében az Atya és a Lélek viszonyáról Rahner szerint az igehirdetés *mindent* elmond, ha világossá teszi, hogy a teremtetlen kegyelemmel Isten a Lelkét adva önmagát adja az embernek, és közben mégis szuverén és titokszerű Isten marad.<sup>523</sup> A Fiúról szólva az igehirdetésnek ugyan nehezebb dolga van, de egyrészt nyugodtan „Isten hűségében abszolút és végérvényes ígéje” hangzik el végérvényesen a történelemben, másrészt ha elmondja, hogy „Jézus az Atya hűséges Ígéje, akiben az Atya végérvényesen odaigéri *magát nekünk*, akkor már eleve [az alapaxióma értelmében] az Atya és a Fiú »immanens« örök viszonyát is kimondja, feltéve, ha világos, hogy Jézusban az Atya nem önmagáról közölt valamit, nem gondolati vagy reális, de vele magával nem azonos közlést, hanem valóságosan saját magát”.<sup>524</sup>

#### 10. *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit* (Sch XII)

Részben szintén módszertani és tudományelméleti kérdésekről adott felvilágosításai miatt számíthat figyelemre az az eredetileg egy szentháromságtanáról írt portugál nyelvű disszertáció előszavaként megfogalmazott, majd néhány módosítással (többnyire a személyes jellegű megjegyzések elhagyásával) a *Schriften zur Theologie* XII. kötetébe felvett rövid szöveg,<sup>525</sup> amelyben Rahner egyrészt kifejezetten állást foglal saját

---

522 Uo. 1028.

523 Uo. 1030.

524 Uo. 1031.

525 RAHNER, K., *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit*, in *Schriften zur Theologie* XII, 320–325.

szentháromságtanával kapcsolatban, másrészt választ ad néhány olyan bírálatra, amelyet a szóban forgó disszertáció fogalmaz meg álláspontjával és fogalmiságával kapcsolatban.

A rövid írás első tartalmi egysége általános megjegyzéseket tartalmaz magával a keresztény szentháromságtannal kapcsolatban, továbbá kifejezetten a rahneri szentháromságtan formai jellegéről is tesz megállapításokat. Rendkívül jellemző Rahner gyakran kifejezésre juttatott<sup>526</sup> – és a gondolkodói alakjáról szóló szövegekben is gyakran emlegetett<sup>527</sup> – objektivitásigényére, hogy első megjegyzésével nyomban azzal árnyalja *saját* álláspontjáról kifejtett *saját* véleményének szubjektív színezetét, hogy kiemeli: valamennyi egyéni szentháromságtani koncepció akkor éri el a célját, ha beleolvad a Szentháromság általános, de (és ez is jellemző Rahnerre) a konkrét helyzetnek megfelelő és elevenen hirdethető felfogásába. A Szentháromság esetében különösen fontos kérdéskörrel van szó, hangsúlyozza Rahner, amelyet a keresztény gondolkodásnak sem marginalizálnia nem szabad (az áthagyományozott tartalmakat a konkrét keresztény élet vonatkozásaira vak módon rekonstruáló terméketlenséggel), sem – természetesen – elfelejtenie sem lehet (a politikai teológia, a felszabadítási teológia vagy a „jezuanizmus” naiv formáival).<sup>528</sup> Saját szentháromságtanával kapcsolatban mindenekelőtt azt hangsúlyozza Rahner, hogy teljes és kimerítő formában sosem dolgozta ki, hanem csak különböző írásaiban fellelhető megállapításai alapján lenne összeállítható utólag. Ebből a szempontból megítélése szerint különös problémát jelent, hogy a Szentháromságra vonatkozó elgondolásai elsősorban összefüggenek krisztológiai kérdésekkel, az egzisztenciális problémák részletes feldolgozására viszont meghaladja a lehetőségeit. Ettől függetlenül jelentősen nagyobb figyelmet szentel a Jézus sajátos fiúi tudatának, mint a hagyományos szentháromságtanok, amelyek egyszerűen „megfeleltetik az örök Logosz Atyától való születésének”.<sup>529</sup>

Az elgondolásait érő kritikák közül Rahner háromra reagál a szövegben. Egyrészt arra a bírálatra, miszerint a szentháromsági személyeknek a megigazult emberrel fennálló, nem csupán tulajdonított viszonyáról nyújtott megállapításai túlságosan formális jellegűek – ezzel kapcsolatban a további tartalmi vizsgálódások kétségbevonhatatlan szükségességének elismerése mellett is kiemeli, hogy Jézus Krisztus megdicsőült emberségének az Istenhez fűződő viszony szempontjából megjelölhető jelentőségére még mindig nagyobb hangsúlyt

526 „Nem tudom, hogyan is fest az én életem. Soha nem volt különösebb életem; dolgoztam, írtam, tanítottam, megpróbáltam teljesíteni a kötelességemet és megkeresni a kenyeremet, s ennek az átlagos banalitásnak a keretei között igyekeztem Istent szolgálni, ennyi” (SPORSCHILL, G. [szerk.], *Karl Rahner: Bekenntnisse*, Herold, München, 1984, 58.).

527 Lásd például VORGRIMMER, H., *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Gründewald, Mainz, 2002.

528 RAHNER, K., *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit* i. m. 321.

529 Uo. 322.

helyez, mint a teológia általában. Másodsorban arra a – nehezen érthető – fenntartásra válaszol, mely szerint nem tesz különbséget Isten önközlése és létközlése között: erre a kritikára a kettő teljes azonosságának állításán kívül nyilván nem is adható más válasz. Végül azt a megállapítást, hogy a megkülönböztethető szubszisztenciamód kifejezés nem igazán nyújt segítséget a keresztények vallási életének és imádságának megvilágításához, azzal nyugtázza, hogy a javasolt terminológiát ugyanazok a nehézségek terhelik, mint a személy fogalmát: ez pedig nem tekinthető lényegtelen megállapításnak.<sup>530</sup>

A szöveg befejezésekképpen Rahner a szentháromságtan lehetséges jövőjével kapcsolatban tesz néhány megjegyzést. A legfontosabb szempontja, hogy a teológiának nem szorosabb és világosabb kapcsolatot kell kimutatnia az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között – az efféle kapcsolat ugyanis óhatatlanul *utólag* hozza összefüggésbe a két mozzanatot, miközben az egyetlen lehetséges kiindulópontot csak eredendő és előzetes egységük és azonosságok alkothatja. Mivel *egyetlen* szentháromságtan létezik csupán, ennek egyik aspektusaként és megvilágító kifejtéseként továbbra is alkotható tanítás az immanens Szentháromságról (az efféle elmélet sem lehet ugyanis közömbös a hívő egzisztencia szempontjából), de egyrészt nemcsak az iskolás teológia megszokott fogalmaival, másrészt részletesebben annál, mint amivel eddig maga a rahneri teológia szolgálni tudott<sup>531</sup> – ezek az immanens szentháromságtan legitimitásáról szóló megjegyzések pedig nem lényegtelen módon járulnak hozzá Rahner gondolkodásának árnyalt megértéséhez.

### 11. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam* (Sch XIII)

Az utolsóként<sup>532</sup> számba vett tanulmányban három olyan kérdéskör különíthető el, amely önmagában némileg behatóbb áttekintést igényel: először is az a tétel, mely szerint a

530 Uo. 324.

531 Uo. 325.

532 Természetesen szóba kerülhetne még *A hit alapjainak* meglepően rövidre szabott szentháromságtani pontja (a negyedik *Gang* negyedik alegysége: *A hit alapjai* i. m. 154–158.), de mivel gyakorlatilag egyetlen olyan tartalmi elemet sem foglal magában, amely ne kerülne előtérbe a többi szövegben, szükségtelennek mutatkozik a rövid írás tartalmi áttekintése. Azok az egyéb szövegek, amelyeknek közvetlen jelentőségük van Rahner szentháromságtanának szempontjából, az előbbieket során – legalább a jegyzetek anyagában – nem maradtak említés nélkül.



szenháromságtan a monoteizmus radikális formáját alkotja, másodsor az a megállapítás, mely szerint a modern személyfogalmat szenháromságtani téren felhasználó teológiai eljárás azért problematikus és eredményez félreértéseket, mert az isteni lényeghez tartozó mozzanatok helyez át a hüposztasziszok területére, végül pedig az a vallások teológiai értelmezésének szempontjából figyelemreméltó felvetése, mely szerint az inkarnatorikusság bizonyos formája elválaszthatatlan a valódi monoteizmus lényegétől. Az már mellékes (bár nem érdektelen) tényező, hogy az eredetileg – a Rahner-szövegek nagy részéhez hasonlóan – előadásként elhangzott szöveg pontosan azzal nem szolgál, amit a címe ígér: nem az iszlám teológiával párbeszédet folytatva világítja meg a keresztény tanítás lényegét, hanem önmagában véve szól a kereszténység szenháromsági istentanáról.

Az első – amúgy az ezredforduló óta más forrás, mégpedig a katolikus tübingeni iskolához tartozó Johann Evangelist Kuhn dogmatikája alapján újra a szenháromságtani törekvések homlokterébe kerülő<sup>533</sup> – tétel értelmében a keresztény szenháromságtan nemcsak hogy nem fenyegeti vagy egyenesen szünteti meg Isten egyetlenségét, hanem egészen konkrétan megvilágítja azt, ami valamennyi monoteista vallás közös meggyőződése: azt, hogy „a végső, egészen eredendő, mindent hordozó, végtelen és mindenható egység nem pusztán távoli és az embertől lényegileg elrekesztett magányban tartózkodik, hanem anélkül, hogy szétforgácsolná az egyetlenségét, tulajdon önmagaként be tud hatolni ennek a világnak a pluralizmusába, [...] s tulajdon önmaga konkrét tud lenni”.<sup>534</sup> A szenháromságtan elsődleges „teljesítménye” ebből a szempontból, hogy rámutat arra: a világban létező konkrét isteni jelenlétet nem közvetítheti teremtményi instancia, mert az sosem tudja valóban *magát* Istent adni a termetett valóságok ugyanis csak „utalni tudnak a mindig távolmaradó Istentől, de nem tudják közölni magának Istennek a legbelsőbb valóságát”<sup>535</sup>), hanem Isten csak saját magát tudja közvetíteni a világban – vagyis a kereszténység radikalizálja azt az általános vagy absztrakt monoteizmust, amely nem taszítja megközelíthetetlen távolságra Istent a világtól, mégpedig azért radikalizálja, mert kimondja, hogy maga Isten, Isten belső és lényegi valósága van jelen ténylegesen a világ és a történelem valóságában, anélkül, hogy ennek kijelentése érdekében teremtményi közvetítéseket kellene abszolutizálnia.

533 Dogmatikájában Kuhn a keresztény szenháromságtant „konkrét monoteizmusnak” nevezi, amelyet egyrészt az ariánus viták összefüggésében Athanasziosz tanításának jelölésére használ, másrészt arra a levezethetetlen – azaz pozitív – igazságra vonatkoztat, amelyhez az ész határfogalmaként felfogott filozófiai monoteizmus csupán átmenetként szolgál (vö. KUHN, J. E., *Katholische Dogmatik*, 2. kötet, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, Tübingen, 1857; idézi ESSEN, G., „*Aufruhr in der metaphysischen Welt*” i. m. 246–248.)

534 RAHNER, K., *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in *Schriften zur Theologie* XIII, 129–147., 132.

535 Uo. 141.

Természetesen Rahner e helyütt is a hármas tagoltságú üdvtörténeti istentapasztalatból indul ki, s aztán a szükségképpen isteni természetű isteni önközvetítés gondolatán keresztül jut el annak rögzítéséhez, hogy az isteni önközvetítés történelmileg tapasztalható instanciáinak szükségképpen Isten önmagában vett belső létét is jellemezniük kell (máskülönben nem lehetnének isteni természetűek). Azt a kérdést, hogy miért csak két „adottságmódja” van Istennek a teremtés számára, azt Rahner (természetesen az immanens Szentháromságról való előzetes tudás nélkül – de fejtegetéseinek az a lényegük, hogy *nem* az immanens Szentháromság előzetes ismeretét veszi alapul a szentháromságtan kifejtéséhez) nem tartja minden további nélkül beláthatónak és megérthetőnek. E helyütt is az eleve az isteni önközlés címzettjének teremtett ember történelmiségének és transzendentálisának kettősségére utalva próbál olyan „megértési támpontot”<sup>536</sup> találni, amelynek alapján megközelíthető az isteni adottságmódok kettőssége.

Ha a monoteizmusok nem rekesztik el a világtól Istent, hanem elismerik, hogy jelen lehet a világban, szükségképpen meg kell lenniük benne valaminek abból az inkarnatorikusságból, amelyet konkrétan egy könyvhöz, egy szövetséghez vagy egy emberhez kapcsolalnak – ez a szöveg második jelentős tétele. A vallások közti egyetértés kérdésének szempontjából meglepően radikálisnak tűnhet az a rahneri álláspont, mely szerint az Istent a világban közvetítő mozzanatokot nem isteni természetűnek tekintve a monoteizmus egyrészt végtelen távolságba számúzi Istent (vagyis nem veszi komolyan a monoteizmus inherens radikalitását), másrészt óhatatlanul hajlik azoknak a teremtett valóságoknak az abszolutizálására, amelyekről pedig éppen hogy tagadja az isteni jelleget. Ez az éles problémafelvetés azonban természetesen nem tartozik szorosan a szentháromságtan területére.

Annál inkább viszont az a gondolatmenet, amelynek során Rahner – a korábbiakhoz képest újszerű részletességgel – kifejti, milyen típusú hibát követ el az a modern személyfogalmat alapul vevő teológia, amely spekulatív módon meghatározni próbálja a három isteni személy kölcsönös relationalitását. A gondolatmenet lényege, hogy ez a típusú teológiai szemléletmód olyan mozzanatokot tart személyalkotó tényezőnek a Szentháromságban, amelyek valójában az isteni lényeghez tartoznak, s ezért nem lehet belőlük három, hanem csak egy. Így tekintve az ilyen jellegű szentháromságtanok hibásan tartják személyalkotónak és személyes egyediségnek például a megismerést, a szeretetet és a beszédet: „e szerint az elképzelés szerint a »személyek« megismerik egymást, szeretik

---

536 Uo. 140.

egymást, beszélnek egymással és így tovább. Ha viszont így világítjuk meg a három »személy« különbözőségét, akkor olyan valóságokat transzponálunk viszonyaik kölcsönösségébe a személyek különbözőségét konstituáló tényezőként [...], amelyek Isten lényegéhez tartoznak, valójában csak egyesszámban léteznek és egyáltalán nem konstituálhatnak különbözőségeket.”<sup>537</sup> A rahneri szentháromságtan recepciója nem csekély mértékben ennek a problematikának a síkján bontakozik majd ki a későbbi évtizedekben.

---

537 Uo. 136.

#### IV. Karl Rahner szentháromságtanának teológiai értelmezései

##### 1. A rahneri terminológiát érő kifogások és az eretnesség vádja

A még a hetvenes években is keresztény hívők széles körében „csalódást keltőnek” tűnő, „hasznavehetetlennek és érthetetlennek”<sup>538</sup> elkönyvelt szentháromsági hit „hasznosságának” és érthetőségének megvilágításában általános konszenzus szerint kivételesen komoly érdemeket felmutató Karl Rahner szentháromságtanának fogadtatását eleinte súlyos vádak megfogalmazása kísérte. Először azonban érdemes néhány szót szólnunk a kevésbé súlyos megjegyzésekről, egyrészt a Rahner szentháromságtani terminológiájának – egyébként Rahner által is figyelembe vett és reflektált<sup>539</sup> – gyakorlati használhatatlanságát hangsúlyozó nézetekről, másrészt az eretnesség vádjával fellépő szerzők aggodalmáról.

Már a Rahner szentháromságtani értekezésével foglalkozó egyik első írás<sup>540</sup> is kiemeli, hogy bár a szerző „még mindig »olyan oroszán, aki helyesen bögg«, és gondolati ereje jócskán felülmúlja a fiatalabb teológusokét”, terminológiája „nem szerencsés”, mivel – egyebek mellett – még a művelt laikusok számára sem érthető, hasznavehetetlen az elsősorban személyes síkon mozgó igehirdetés és vallásos magatartás szempontjából, s ezért a szakteológián kívül nincsenek is esélyei.<sup>541</sup> És több mint negyven év elteltével sincs hiány azokból a megállapításokból, melyek szerint „Rahner érthetetlen metafizikai tolvajnyelvet használ, amely sem az igehirdetés, sem a doxológia szempontjából nem tűnik használhatónak”.<sup>542</sup> Ez a vélekedés meglepő módon még egy olyan modern klasszikus könyvben is felbukkan, mint Walter Kasper *Jézus Krisztus Istene* című munkája. Kasper azt hangoztatja, hogy bár Rahner „erőfeszítéseinek gyümölcse kétségkívül nagyszabású és sikerült egész, amelyet csak a keresztény teológia más nagy képződményeivel [...] lehet párhuzamba állítani”, fogalmiságának alapvető problémája, hogy a szubzisztenciamódokat „nem lehet megszólítani, nem lehet imádni és dicsőíteni”.<sup>543</sup> Még ha eltekintünk is attól,

538 RATZINGER, J., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, Kösel, München, 21.

539 Vö. RAHNER, K., *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit* i. m. 323.

540 GUTWENGER SJ, E., Zur Trinitätslehre von „Mysterium Salutis” II, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), 325–328.

541 Uo. 328.

542 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs, Gottes- und Kirchenverständnisses*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2006, 259.

543 KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Osiris, Budapest, 2003, 313. sk., vö. 299.

hogy Kasper bíráló megjegyzései csupán erőtlenül visszhangozzák Heideggernek a *causa sui* istenfogalmán gyakorolt híres bírálatát,<sup>544</sup> kritikája önmagában is talajtalan, hiszen a teológiai fogalmiságnak nem minden eleme születik meg a közvetlen gyakorlati gyümölcsöztetés céljával (nem is beszélve arról, hogy a teológia is szerves része az egyház életgyakorlatának, nem pedig valahol fölötte lebeg), s annak ellenére, hogy Rahner tanulmánya az üdvtörténeti szemléletű újabb dogmatika reprezentatív bemutatásának szándékával összeállított és széles körben olvasott *Mysterium salutis*ban jelent meg, Rahner egész megközelítése csupán előkészület a szentháromságtan újragondolására, azaz nagyrészt problémafelvetésnek és megközelítési kísérletnek tekintendő (bár másfelől persze éppen ezért, a kezdőlépés fontossága miatt érthető is azok aggodalma, akik a teológia és az újkori kultúra közötti szakadék elmélyülésének veszélyét látják a „keveset mondó, nehezen megközelíthető, formalista és absztrakt fogalmiságban”<sup>545</sup>), durván fogalmazva: írásával Rahner a teológuscéhnek tesz ajánlatot.<sup>546</sup> És megközelítése lényegében csak ennyiben rokon a szentháromságtani elgondolásait elemző szerzők által rendszeresen hivatkozott barth-i szemlélettel.

Mint ismeretes, Barth dogmatikájának egyik legjelentősebb újdonsága, hogy a bevett gyakorlattól eltérően már a dogmatikai prolegomenában sort kerít a szentháromságtan tárgyalására, s ezzel már első lépésben kidomborítja, milyen alapvető jelentősége van a szentháromságtannak az egész keresztény istenismeret szempontjából. Miután már a keresztény dogmatika vázlatának szánt összefoglalásában<sup>547</sup> abból az állításból bontotta ki a szentháromságtan alapvető mozzanatait, hogy „Isten beszél”, tudniillik a kinyilatkoztató személyének, a kinyilatkoztatás tartalmának és a kinyilatkoztatás eseményének hármasságát, s ennek kapcsán mindenekelőtt arra helyezte a hangsúlyt, hogy ez a hármasság eleve Isten örök lényében is megvan, máskülönben a kinyilatkoztatás nem magával Istennel szembesítené az embert, a *Kirchliche Dogmatik*ban még nyilvánvalóbbá vált, hogy „az immanens Szentháromság alkotja az önmagát kinyilatkoztató Isten önállóságáról [értsd: az embertől független valóságáról] alkotott barthi koncepció alapkövét”, bár másfelől igaz, hogy Barth „mindig az önmagát kinyilatkoztató Istenről, a Krisztusban megnyilvánuló Istenről, vagyis az embereknek megismerhető Istenről beszél”.<sup>548</sup> Ha az a megállapítás túlzónak is tűnik, mely szerint Barth szentháromságtana

544 Lásd HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002<sup>13</sup>.

545 GALOT, J., Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ, in *Gregorianum* (55) 1974, 69–97., 77.

546 A felvetésekre amúgy Rahner kifejezetten is reagált, természetesnek tekintve, hogy elvont fogalmisága „önmagában nem igazán nyújt segítséget a keresztény vallási élet, különösen az imádság megvilágítására” – csakhogy éppen a (triteista tendenciájú) általános tudat korrekciója a célja (RAHNER, K., Begleitwort, in FRANÇA MIRANDA, M. DE, *O Mistério de Deus em nossa vida* i. m. 7–13., 12.).

547 BARTH, K., *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, Kaiser, München, 1927, 127. skk.

548 PANNENBERG, W., *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher zu Barth und Tillich*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1997, 196.

„idealista” lenne,<sup>549</sup> az a felvetés már nagyobb figyelmet érdemel, miszerint Barth ugyan a Szentháromságból, a Szentháromság belső struktúrájából kívánja levezetni az ember alapvető létstruktúráját (mint az Atya és a Fiú immanens isteni viszonyának képmását), azt nem veszi észre, hogy „az immanens isteni viszonyt előzetesen már a dialogikus perszonalizmus modellje alapján gondolta el”.<sup>550</sup>

Barth és Rahner szentháromságtanának gyakran tapasztalható párhuzamos taglalására Rahner szentháromságtani értekezésében Barhtal kapcsolatosan tett két megjegyzése és a *Kirchliche Dogmatik* híres szentháromságtani terminológiai javaslata adott alkalmat, bár sok eredményt nem hozott. Természetesen helyesen mutattak rá, hogy míg Rahner a megtestesülés üdvtörténeti tényéből, Barth elsősorban a kinyilatkoztatás fogalmának elemzéséből indul ki, s ahogy Barth „újszerű eljárása abban a felismerésben gyökerezik, hogy a kinyilatkoztatásról szóló tannak és a szentháromságtannak nemcsak kapcsolódnia kell egymáshoz, de egyenesen azonosak is egymással”,<sup>551</sup> Rahner is az egész teológia trinitárius kifejtését szorgalmazza (a szentháromságtan konkrétan pneumatológia és krisztológia). Különös jelenség, hogy míg a transzcendentális teológiát kidolgozó Rahnerrel kapcsolatban gyakran kiemelik szentháromságtanának (és persze egész teológiájának is) nem a priori alapjait, a kinyilatkoztatás (a posteriori) faktumát középpontba helyező Barth-ot nem megalapozatlanul „antropológiai redukcióval” vádolta talán legjelentősebb bírálója, Wolfhart Pannenberg.<sup>552</sup> Az már a katolikus és a kálvinista hagyomány történeti különbségeivel magyarázható, és formai szempontból nem is lényeges, hogy az istenfogalom bár mindkét szerzőnél trinitárius struktúrájú, Barth végső soron a predestinációtanon keresztül alakítja ki istenfogalmának szentháromságtani szerkezetét.<sup>553</sup> Lényegesebb, hogy „amit Rahner és Barth a szentháromságtan revíziójával kapcsolatban ír, azt nem teológiai szempontból laikusoknak szánja, [...] hanem kifejezetten a szisztematikus teológusok emlékkönyvébe írja, hogy felismerjék a botrányt, amelynek lényege, hogy a keresztény istentanok mindeddig

549 GRESHAKE, G., *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie* i. m. 149.

550 PANNENBERG, W., *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* i. m. 198.

551 GESTRICH, CHR., Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth, in M. Delgado – M. Lutz-Bachmann (szerk.): *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin, 1994, 142–158., 149.

552 „Szentháromságtani tételeit Barth nem az Írásban tanúsított kinyilatkoztatás *tartalmi* alapján dolgozta ki, hanem az önmagát kinyilatkoztató Istennek az említett állításban [Isten Úrként nyilatkoztatja ki magát] kifejezett *formális fogalma* alapján”, s így „az a különös helyzet áll elő, hogy az Ágoston által kimutatott *vestigia trinitatis*on gyakorolt kritikája ellenére saját elméletét Barth a »Szentháromság nyomainak« legmagasabb rendű formája, az emberi lélekben létező *imago trinitatis* alapján dolgozta ki, és kifejezett tételével szemben nem a Jézus Krisztusban adott isteni kinyilatkoztatásból vezette le.” PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia*, 1. kötet, Osiris, Budapest, 2005, 233.

553 GESTRICH, CHR., *Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth* i. m. 154.

egyértelműen kudarcot vallottak azzal a feladattal kapcsolatban”, hogy a teológia minden pontján a Szentháromságot helyezték a középpontba.<sup>554</sup> Igazán azonban azok az okfejtések a meggyőzőek, melyek szerint az elsősorban a személyfogalom egész történetét fölgöngyölíteni kívánó, a személyfogalom helyett exkluzív igénnyel a létmód fogalmának használatát javasoló Barth és a személyfogalom modern értelmezését szem előtt tartó, csupán alternatív fogalmi javaslatot megfogalmazó Rahner terminológiája között lényegi különbségek húzódnak, hiszen a „modalitás fogalmát Rahner kiegészíti a »megkülönböztethető« jelzővel, amivel aláhúzza, hogy az egzisztencia jelentése itt »szubzisztencia«. És így azt állítja, hogy a »megkülönböztethető szubzisztencia« nem egyszerűen »létezés« jelent. [...] Mindezen túl a megkülönböztethetőség egy »másik« létét is implikálja, s így kiemeli, vagy legalábbis sejteti a szóban forgó »valamik« közötti lényegi kapcsolatot, míg a »létmód« fogalma nem vet számot ezzel a ténnyel.”<sup>555</sup> Másrészt míg Barth a személyfogalom teljes kiiktatását tartja szükségesnek, Rahner inkább megfelelő értelmezésére törekszik. Az olyan megjegyzések azonban nem igazán sokatmondók, melyek szerint Rahner és Barth megközelítése túlságosan formális, elvi síkon mozog üdvtörténeti helyett, azaz „szentháromsági csontvázukon nincs valódi hús”.<sup>556</sup>

A Rahner terminológiáját kifogásoló bírálatokhoz hasonlóan nem volt hiány eretnokség vádjával fellépő megfigyelésekben sem. Ha hajlandók vagyunk eltekinteni attól az alapvető tényről, hogy aki a katolikus egyházban elfogadott, roppant hatású, sokszoros rendi és egyéb kontroll mellett alkotó szerzőket eretnokséggel vádol, az nemcsak a teológiai gondolkodás életközegére vak, de a teológiának az egyházban betöltött szerepéből sem értett meg sokat, és hajlandók vagyunk figyelmet szentelni az efféle felvetéseknek, szokatlan buzgalommal találkozunk. Míg a rahneri szentháromságtan „ontológiai alapjait” a hegeli szellemfilozófiával rokonnak látó elgondolásokat<sup>557</sup> (ennek a durva megfélemlítésnek a formájában) nem feltétlenül kell komolyan vennünk, és a Rahner értekezésében nem kevesebb mint tucatnyi durva eretnokségre rámutató dühödt támadások<sup>558</sup> fölött is nyugodtan

554 Uo. 156.

555 PORTER OP, L. B., On Keeping „Persons” in the Trinity: A Linguistic Approach to Trinitarian Thought, in *Theological Studies* 41 (1980), 530–548., 539.

556 O’DONNELL S. J., J. J., The Doctrine of the Trinity in Recent German Theology, in *Heythrop Journal* 23 (1982), 153–167., 155. O’Donnell álláspontját még különösebbnek mutatja az a megjegyzése, miszerint minden különbségük ellenére „számos lényeges ponton konszenzus állapítható meg” Moltmann, Barth, Rahner, Balthasar és Jungel között (uo. 166.) – nem túlhajtott módja ez a teológiai békülékenységnek?

557 STRANZINGER OFM, E., Trinitätskonzeptionen in der neueren deutschen Theologie, in *Wissenschaft und Weisheit* 30 (1967), 30–44., 40.

558 VOGELS, H.-J., Erreicht die Theologie Karl Rahners den kirchlichen Glauben?, in *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989), 21–62. (Vogels mindössze tizenhárom oldalon [25–38.] számos komoly eretnokséget olvas Rahnerre, amelyeket nehezen elfogadható jellegük miatt érdemes felsorolni: Mária istenanyaságának tagadása,

napirendre térhetünk, a modalista veszélyre figyelmeztető szerzők érveinél érdemes megállnunk egy pillanatra.

1980-ban Jürgen Moltmann „idealista modalizmus” érvényesülését konstataálta Rahnernél,<sup>559</sup> s egyrészt arra hivatkozott, hogy a szubzisztenciamód fogalmából egy abszolút, mintegy a Szentháromság mögött húzóódó isteni szubjektum (az Atya) léte következik, aki a Fiú és a Lélek móduszaiban kívánja kifejezni magát, másrészt azt hangoztatta, hogy az abszolút Atya kétféle önközlési szándékából és módjából adódó Szentháromság az isteni szubjektum szükségszerűsége, s így az önközlésének címzettjéül szolgáló világ létezése is csak szükségszerű lehet (úgy, mint Hegelnél). Moltmann azonban mintha nem venné észre a rahneri fogalom előtagját, a „szubzisztenciát”, amelyet Rahner a hüposztaszisz jelentésével ruház föl, s úgy tűnik, hogy csupán Barth-on és Schleiermacheren gyakorolt bírálatát kívánja kiegészíteni egy katolikus „szabellianistával”. A rahneri „modalizmus” kérdése viszont ezután meglepően gyakran napirendre került.<sup>560</sup>

A problémával kapcsolatban ugyanakkor jellemző, hogy a kérdésről nyilatkozó szerzők nem ritkán különösnek és önkényesnek ható teológiai érveléssel szolgálnak, kivált angolszász nyelvterületen. Nancy Dallavalle például éles szavakkal a szentháromságtan teljes kiüresítésével, elszegényítésével és az immanens Szentháromságot az üdvtörténetibe olvasztó eljárással vádolja Rahnert,<sup>561</sup> a nyomdokaiba lépő Neil Ormerod pedig egyenesen úgy véli, hogy a rahneri szentháromságtan alapjául szolgáló krisztológia egyaránt (!) tekinthető monofizitának és nesztorianusnak,<sup>562</sup> s a mélyben rejlő problémának, a személy és a természet nem kellő világosságú megkülönböztetésének következtében az ilyen talajon kidolgozott szentháromságtan is csak modalista vagy triteista (!) lehet.<sup>563</sup> Már ebből is látszik, hogy a „Rahner, az eretnek” témakör nyugodtan diszkvalifikálható a teológiai gondolkodásból, és a magukat efféle állásfoglalásokra ragadtató teológusoknak érdemes

---

modalizmus, adopcianizmus, a Szentháromság megtestesülés előtti létének tagadása, a Szentlélek és a Fiú személyes létének tagadása, monotheizmus, monergizmus, Jézus halála üdvözítő jelentőségének tagadása, az emberi önmegváltás lehetőségének állítása); nem sokkal szerencsésebb a szerző újabb kis könyve sem: *Rahner im Kreuz-Verhör*, Bonn, 2002 (Rahner szentháromságtana „ellentétes az első zsinatok krisztológiájával és szentháromságtanával”: 13–14.).

559 MOLTSMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München, 1980, 161–166.; a „klasszikus szentháromságtant Rahner az abszolút szubjektum reflexiós hármasságává alakítja” (uo. 164.).

560 A számos lehetséges példa közül csak egy: COURTH, F., *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1996 (Handbuch der Dogmengeschichte II/1c), 14. §: Karl Rahner (136–144.).

561 DALLAVALLE, N., Revisiting Rahner: On the Theological Status of Trinitarian Theology, in *Irish Theological Quarterly* 63 (1998), 133–150.

562 ORMEROD, N., Wrestling with Rahner on the Trinity, in *Irish Theological Quarterly* 68 (2003), 213–227., 216.

563 Uo. 220.



lenne megfontolniuk az egymással szembenálló ókori gondolati irányzatok világában komoly jártassággal rendelkező Louise Abramowski tanácsát: „a modern teológusok egymással folytatott vitájából ideje lenne kikopnia annak a szokásnak, hogy a szerzők triteizmussal, modalizmussal, szabellianizmussal stb. vádolják egymást”.<sup>564</sup>

Másrésről ugyan nem szerencsés a Rahnert „modalista pozícióra hajlónak” tartó Magnus Striet<sup>565</sup> terminológiája sem, meglepő és elgondolkodtató jelenség, hogy a Rahnert eretnekséggel vádoló szerzőkkel szemben kifejtett okfejtéseikben a jezsuita teológus tanítványai és legszorosabb követői maguk sem fukarkodnak az éles minősítésekkel és az eretnenség vádjával: a Striet írására maró gúnnyal válaszoló Herbert Vorgrimler szerint a személy örvén az isteni szabadságot túlhangsúlyozó teológusok „neoidealista” módon „teljesen felszámolják a kinyilatkoztatás Istenének egységét és egyetlenségét”,<sup>566</sup> és Rahner csak „tudatlanságból vagy rosszindulatból” minősíthető modalistának,<sup>567</sup> a H.-J. Vogels képtelen vádsorozatára annak idején frappánsan megválaszoló Ralf Miggelbrink<sup>568</sup> egyik újabb írásában „monofizita krisztológiát” tulajdonít a Szentháromságon belül személyes párbeszéd létét feltételező teológusoknak (főként H. U. v. Balthasarnak és G. Greshakénak),<sup>569</sup> az innsbrucki Rahner-archívumban rendkívül fontos munkát végző Roman A. Siebenrockban pedig a triteizmus gyanúját keltik Greshake fejtegetései.<sup>570</sup> Siebenrock ugyanakkor gyakorlatilag frappánsan le is zárja a vitát: a rahneri alapaxiómában szereplő „»megfordítva« leszögezi, hogy a Lélek által Krisztusban adott kinyilatkoztatás eszkatologikus és végérvényes, s ennyiben [a „megfordítva”] szigorúan anti-modalista”.<sup>571</sup> Ennél többre talán nincs is szükség az eretnenség vádjának kiiktatásához.

Ha az eretnekségeket felrovoó vádak at érdemes is tehát tartózkodással fogadni, még mindig meglepő erővel hathat, milyen komoly mértékű kritikai állásfoglalások születtek a rahneri szentháromságtannal kapcsolatban. Az embernek könnyen az lehet a benyomása,

564 ABRAMOWSKI, L., Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 466–480., 472.

565 STRIET, M., Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 202–207.

566 VORGRIMLER, H., Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 545–552., 551.

567 Uo. 549.

568 MIGGELBRINK, R., Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes, in *Wissenschaft und Weisheit* 53 (1990), 185–203.

569 MIGGELBRINK, R., Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion, In BATLOGG, A. R. – DELGADO, M. – SIEBENROCK, R. A. (szerk.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*, Freiburg, 2004, 279–295., 294.

570 SIEBENROCK, R. A., Urgrund der Heilsgeschichte: Trinitätstheologie, in uó et al: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven*, Mainz, 2003, 197–222., 218. sk.

571 Uo. 217.

hogy az elmúlt évtizedek istentani erőfeszítésein belül egyetlen szerző egyetlen gondolati törekvése sem ütközött annyi elutasításba, mint Karl Rahner szentháromságtani értelmezéséé. Az alábbiak során viszonylag részletesen szóba kerülnek a bírálókat megfogalmazó legjelentősebb szerzők – előbb azonban még futólag néhány szót a bírálókat általános szempontjairól és irányairól.

Ha a többé-kevésbé nyilvánvaló félreértéseknek nem tulajdonítunk különösebb jelentőséget,<sup>572</sup> először talán azok a gondolatkísérletek vonják magukra a figyelmet, amelyek a rahneri gondolkodásmódtól elütő gondolati eljárásokkal igyekeznek aláásni *A Szentháromság* című értekezésben és a fentebb felsorolt rövidebb tanulmányokban kifejtett rahneri nézeteket, olykor kifejezetten a teológiai ortodoxia megőrzésének igényére hivatkozva. Egészen különös érveléssel szolgál, és ezért némileg részletesebb bemutatásra tarthat igényt Dennis W. Jowersnek az az okfejtése, amely a keresztény szentháromságtan kizárólagos forrását a kifejezett és szóbeli isteni kinyilatkoztatásban jelöli meg, s ebből következően alapvetően tévesnek minősíti Rahner alapaxiómáját, amely szerint az isteni önközlés inherens hármasság struktúrájából a tévedés veszélye nélkül és adekvátan felismerhető Isten hármasság belső létstruktúrája, még kifejezett és tételes szóbeli kinyilatkoztatás hiányában is. Jowers egyrészt hasznos szolgálatot tesz a rahneri szentháromságtan értelmezésének szempontjából, amikor felsorolja az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó tételnek azokat a lehetséges félreértéseit, amelyek a szóban forgó identitás pontatlan megragadásán alapulnak. Négy efféle téves felfogás lehetőségével számol. Először is tévednénk, állítja, ha „triviálisan magától értetődő identitást” feltételeznénk, olyat, amelynek értelmében az üdvtörténetben megnyilvánuló három személyt pusztán azonosnak tekintenénk a Szentháromság három immanens személyével: Isten önmagában vett létének és a történelemben kifejtett cselekvésének a viszonyáról van szó. Ugyanilyen téves lenne az „abszolút identitás” feltételezése, hiszen ebben az esetben teljesen fölöslegessé válna az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság megkülönböztetése (és Rahner maga is arról beszél, hogy az immanens Szentháromság szükséges feltétele a szabad isteni önközlésnek). A harmadik lehetséges félreértés abból indul ki, hogy az üdvtörténeti Szentháromság pusztán „másolata” és „megnyilvánulási formája” az immanens Szentháromságnak: erre a tévedésre maga Rahner is utal, és más helyütt is egészen nyilvánvalóan eloszlatja, kifejezésre juttatva, hogy az üdvtörténeti

572 Nehezen követhető félreértésnek tűnik például az a kritikai éllel lefektetett megállapítás, mely szerint „Rahner állítása szerint a Jézus földi élete során bekövetkező események közvetlen hatással voltak Isten immanens szentháromsági életére” (MEYER, J. R., *Coordinating the Immanens and Economic Trinity*, in *Gregorianum* 86 [2005], 235–253.).

Szentháromság nem más, mint az önmagát kegyelemből átadó és közlő immanens Szentháromság. A negyedik téves értelmezés Jowers szerint „pusztán de facto, önmagában véve nem szükségszerű” azonosságot feltételezne az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között, jóllehet Rahnernek éppen az a kifejezett célja, hogy szükségszerű viszonyt állapítson meg Isten (szabadon adott) történelmi önközlése és belső valósága között. A négy lehetséges félreértés kiküszöbölése után pedig kijelenthető, hogy „a Szentháromság immanens létstruktúrája mintegy a priori törvényét alkotja a kifelé irányuló isteni önközlésnek”.<sup>573</sup>

Ezt követően viszont Jowers két lépésben arra tesz kísérletet, hogy cáfolja a rahneri axióma érvényességét. A megsemmisítőnek szánt bírálat két alappillére az isteni változhatatlanság tételének (feltételezett) rahneri tagadása és a kifelé irányuló isteni cselekvés differenciálatlanságának tanítóhivatali állítása. A szerző azonban mindkettőt egészen sajátos módon kezeli.

Első lépésben azt állítja, hogy Rahner „radikális változhatóságot” tulajdonít az önmagát a világgal közlő Istennek.<sup>574</sup> Ez az állítás már önmagában véve rendkívül problémás, hiszen sem Rahner megváltástani elgondolásainak,<sup>575</sup> sem krisztológiai meggyőződéseinek<sup>576</sup> tényleges tartalmával nem vet számot. Az isteni változhatóság Rahnernek tulajdonított tétele mindenesetre annyiban jól használhatónak tűnik Jowers számára, hogy megszünteti a belső és a történelemben megnyilvánuló isteni létszerkezet közötti szükségszerű kapcsolatot: ha Isten alanya lehet a változásnak, történelmi megnyilvánulásából nem következtethetünk belső létstruktúrájára. „Verbális kinyilatkoztatás híján milyen érv tudná bizonyítani tehát, hogy egy *mutabilis* Isten nem változtathatja meg az immanens isteni viszonyok struktúráját, amikor közli magát?”<sup>577</sup> Ennek a Rahner nagyfokú félreértéséről tanúskodó kérdésnek csak azért érdemes egyáltalán figyelmet szentelnünk,

573 JOWERS, D. W., An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom: „The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa”, in *Mid-America Journal of Theology* 15 (2004), 165–200., 166–168.

574 Uo. 169., 13. jegyzet.

575 „Ha Isten belebocsátkozott a történelembé, és a magáévá tette a történelmet, akkor pontosan az jelent számomra vigaszt, hogy másként bocsátkozott bele, mint én”, és szótériológiai jelentősége pontosan annak a ténynek van, hogy „valódi és igazi és vigaszt nyújtó értelemben Isten a *Deus impassibilis*, a *Deus immutabilis*” (Zugänge zum theologischen Denken, in IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.), *Karl Rahner im Gespräch*, 1. kötet (1964–1977), Kösel, München, 1982, 246.).

576 A radikális *mutabilitas* feltételezett tétele nyilván a *Zur Theologie der Menschwerdung* már idézett szavaiból következik, melyek szerint „Isten válhat valamivé, az önmagában véve változhatatlan Isten *saját maga* változható lehet a *hozzá képest másokban*” (*Schriften zur Theologie* IV, 147.) – csakhogy itt kizárólag a megtestesülés lényéről, az isteni Logosz és az általa tételezett emberi valóság viszonyáról van szó, nem általában az Isten világhoz fűződő viszonyával együtt járó esetleges *mutabilitas*ról!

577 JOWERS, D. W., *An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom: „The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa”* i. m. 173.

mert az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyának kérdésével kapcsolatban más alakban újra feltűnik majd Hans Urs von Balthasarnál. Önmagában Rahnerrel kapcsolatban viszont teljesen alaptalannak bizonyul.

Jowers bírálatainak második gondolatmenete arra a tanítóhivatali rangra emelt anzelmi tételre építve, mely szerint *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DH 1330), azt igyekszik kimutatni, hogy „verbális kinyilatkoztatás nélkül semmiféle üdvtörténeti Szentháromság nem létezne, [...] és nem létezik maguknak az isteni aktusoknak semmiféle hármas mintázatuk”.<sup>578</sup> A szerző bonyolult és hosszás érveléssel próbálja kimutatni, „hogy a kifelé irányuló isteni aktusok abszolút szétválaszthatatlanságáról szóló tanítás összeegyeztethető azzal a tannal, mely szerint kizárólag a Logosz alkotja a Krisztus emberi természetében cselekvő ontológiai szubjektumot”.<sup>579</sup> Az érvelés alapját Krisztus emberi természetének anhuiposztasziája alkotja: a Logosz úgy is lehet ontológiai szubjektuma Krisztus emberi természetének, hogy egyáltalán nem cselekszik *mint* Logosz, hanem mint az isteni természet birtokosa. Ugyanígy a Szentlélekkel kapcsolatban sem igazolható ténylegesen notionális cselekvésformák valósága.<sup>580</sup> Ennélfogva pedig, hangzik a következtetés, az üdvtörténet önmagában véve semmiféle támpontot nem kínál Isten immanens létstruktúrájának megismeréséhez – a verbális kinyilatkoztatáson kívül nincs más megismerési alapunk.<sup>581</sup>

Ez az (új)skolasztikus háttérű bírálat inkább marginális jellegűnek tűnik, az újabb protestáns kritikák viszont már közelebb visznek bennünket a Rahnerrel szemben megfogalmazott kifogások alapvető tendenciáihoz. Miközben protestáns szerzők – saját hagyományaik szempontjából érthető módon – gyakran üdvözik a szentháromságtant szótériológiai igénnyel megközelítő rahneri szemléletmódot,<sup>582</sup> sőt „az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság hagyományos megkülönböztetésével, illetve általában az immanens Szentháromsággal” kapcsolatos újabb keletű „ellenkezés” legyőzésére nézve is

---

578 Uo. 176.

579 Uo. 190.

580 Uo. 195–199.

581 Tanulmányának továbbírt változatában a Krisztus Szentlélek általi üdvtörténeti megkenése és az immanens isteni *filioque* között megfigyelhető diszkrepanciára hivatkozva Jowers már csak annyit állít, hogy „az immanens szentháromsági eredések rendje nem állapítható meg egyszerűen úgy, hogy az üdvtörténetben megfigyelhető *taxiszt* [a személyek viszonyát] az immanens Szentháromságba transzponáljuk” (JOWERS, D. W., A Test of Karl Rahner’s Axiom, „The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa, in *The Thomist* 70 [2006], 421–455.).

582 „A nyugati teológia tényszerűen megállapítható unitarizmus mellett Rahner a szentháromsági küldések üdvösséggel kapcsolatos jelentőségére [...] emlékeztet” (HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 252.).

pozitív potenciált tulajdonítanak neki, főként Rahner szentháromságtanának „egzisztenciális motivációjára” hivatkozva,<sup>583</sup> a kifogások és az ellenvetések egészen hosszú sorával is szolgálnak. A sajátosan reformátori szempontok (például a *iustitia aliena*) inkább másodlagos jelentőségű érvényesítésétől<sup>584</sup> eltekintve többnyire a bírálókat általános mintáját jól tükröző állásfoglalásokkal találkozhatunk.

Gyakran feltűnő észrevétel, hogy bár Rahner eltávolodni igyekszik a nyugati szentháromságtanok hagyományában jelentkező egyoldalúságoktól, valójában nem tud kilépni a nyugati szemléleti keretből, s megmarad „annak egzisztencialista színezetű struktúráiban”,<sup>585</sup> ami mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy maga is elsősorban Isten egységének megvilágítására törekszik. Ez a téves önértelmezés – az újabb keletű szentháromságtanok kinyilatkoztatás-, isten- és egyháztani összefüggéseit a legbehatóbban, ugyanakkor a legkritikusabban elemző Matthias Haudel szerint – az Isten egységét az Atya személyében megalapozó keleti szemléletmód intraperszonális transzpozíciója: az egyetlen isteni szubsztancia (vagyis a hagyományos nyugati alappillér) helyett Rahner „monarchikus” szentháromságtana az abszolút szubjektumot állítja előtérbe, akin belül a Fiú és a Lélek „merőben” az Atya immanens önközlésének minősül. Ezzel a megközelítésmóddal függ össze, hangsúlyozza Haudel, az üdvtörténeti *missiókról* szóló tannak az a kezelésmódja, amelynek síkján a személyek között az üdvtörténetben megismerhető kapcsolatok kivétel nélkül eredési viszonyként jelennek meg, s így „a Fiú és a Lélek közötti kapcsolat valamennyi formája eredési viszonynak mutatkozik”, valóban személyes együttműködésükre tehát már nem vetül fény – a következtetés mindebből pedig természetesen csak az lehet,

583 BRÄNDLE, W., Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte”? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre, in *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 185–198., 191. sk. Ugyanakkor az a megállapítás már a formális egybevágás túlértékelésének tűnik, hogy általában az antropológia és a teológia, illetve sajátosan az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság közötti viszony rahneri értelmezése „meghökkenítő közelségben” van Rudolf Bultmann-nak azzal *Az Újszövetség teológiájában* lefektetett álláspontjával, mely szerint „minden Istenről szóló tétel egyúttal az emberről szóló tétel, és fordítva” (BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, Osiris, 1998, 161.) (BRÄNDLE: *Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte”?* i. m. 192.).

584 Ha Rahner szerint az isteni önközlésként felfogott kegyelem Istennel való közvetlen kapcsolatra rendeli magát a szellemi szubjektumot, vagyis belső meghatározottságává válik az embernek, Brändle szerint felmerül a kérdés, hogy „megőrizhető-e az a szempont, amelyet a reformátorok teológiája a *iustitia aliena* illetve a *iustitia passiva* fogalmával tárgyalt”, főként akkor, ha a végső soron felfoghatatlan és rejtett Isten „viszonypólusából” Rahner olyan „reflexiós kategóriát” formál, amelynek nincs szüksége imádásra (BRÄNDLE: i. m. 194. sk.). E ponton a saját hagyomány érvényesítésének szándéka mintha akadályozná a vizsgált tárgy pontos megértését: hiszen ki beszélt volna még oly gyakran a felfoghatatlan Isten imádásáról, mint Karl Rahner?

585 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 252.; vö. HILBERATH, B. J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1990, 68. (jóllehet Rahner fogyatékosnak minősíti a pszichológiai szentháromságtant, „bizonyos szempontból mégis ennek a szemléletmódnak a határai között marad”).

hogy „háttérbe szorul a keresztteológia, és homályba vész, hogy a kereszt eseményében valójában milyen események valósulnak meg a három isteni személy között”: hiszen Rahnernél „csak” az isteni önközlés szempontjából jelentős minden, ami a megtestesüléssel kapcsolatos.<sup>586</sup>

A háttérben Haudel diagnózisa szerint az idealista szellemmetafizika hatása rejlik: az újkori individualista antropológiához igazodva az egész Szentháromságról rajzolt kép az abszolút szubjektum konstituálódásaként, s ennél fogva kizárólag *intrapersonális* megközelítésben ölt formát.<sup>587</sup> A „keresztteológiai deficitet” mindenekelőtt az egyes szám második személyű megszólítás Istenen belül meglévő hiányával szokás összekapcsolni: mert ha a Fiú nem szólíthatja meg egyes szám második személyben az Atyát, amint Rahner állítja, „hogyan érhető akkor az axióma szellemében az Atya és a Fiú/Jézus közötti személyes, üdvtörténeti megszólítás?”<sup>588</sup> Bár annak később majd még szóba kell kerülnie, hogy az ilyen típusú bírálatok a legtöbb esetben a rahneri krisztológia ismeretének hiányán alapulnak, az a megjegyzés figyelemre méltó, mely szerint Rahner eleve a saját szubjektivista (vagyis intrapersonális) szemléletmódjára redukálja az üdvtörténetet, ezért iktatja ki a személyes párbeszéd lehetőségét az Atya és a Fiú viszonyából, s ennek érdekében „funkcionalizálja” az egész krisztológiát is<sup>589</sup> (vagyis a Rahner „idealistának” és „szubjektivistának” minősített szentháromságtanán gyakorolt bírálatok formálisan megegyeznek azokkal a barthi teológiával szemben felhozott kifogásokkal, amelyek az emberi szubjektum hegelianus színezettel feltérképezett belső struktúrájának és dinamikájának lenyomatát fedezik fel a Barthnál a Szentháromságról megrajzolódó dogmatikai képben). Az idealista vádak végső következtetése viszont már nehezen érhető és nehezen elfogadható bírálatban éri el a csúcspontját: ha az Isten önmagából való kilépésének egyetlen lehetséges formájaként felfogott ember<sup>590</sup> Rahner szerint nem más, mint a Logosz reálszimbóluma, a Logosz pedig nem más, mint az Atya reálszimbóluma,<sup>591</sup> „akkor az isteni és az emberi természet

586 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 254.

587 Ez a megfigyelés már az első komolyabb katolikus bírálatokban is szóba került, vö. HEIJDEN, B. VAN DER, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973, 433. skk.

588 STOLINA, R., „Ökonomische” und „immanente” Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 170–216., 210.; vö. uő, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet*, Innsbruck, Tyrolia, 1996 (Innsbrucker theologische Studien 46).

589 HAUDEL: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes* i. m. 256.

590 Lásd a *Zur Theologie der Menschwerdung* (in *Schriften zur Theologie* IV, 137–155.) megállapításait: az ember „Isten lehetséges önkimondásának nyelvtana”, Isten „rövidítése és rejtjele”, s az emberek végső soron azért vannak, mert „lennie kellett [nem szükségszerűségként] az Emberfiának” (i. m. 149. sk.).

591 Vö. RAHNER, K., *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie* IV, 275–311.

elfogadhatatlan azonosítására kerül sor, amely abból következik, hogy Rahner antropológiai és egzisztencialista struktúrákat transzponál Isten lényegére” – és pontosan „az emberi és isteni sajátosságok azonosítása vezet az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság formális azonosságához”.<sup>592</sup> Valóban elképzelhető ilyen mértékű naivítás Karl Rahnerről? Mint majd látni fogjuk, a legjelentősebb bírálói (például Hans Urs von Balthasar) ennél jóval differenciáltabban ítélték meg a rahneri teológia programját.

A bírálatok alapvető tendenciáit tehát összességében az alternatív terminológia gyakorlati használhatatlanságát, az istentani okfejtések alapjául szolgáló idealista antropológiát, végül pedig az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság nem kellően differenciált azonosítását felróvó kritikák rajzolják ki.<sup>593</sup> A következők során annak kell megmutatkoznia, hogy a kifogások konkrétan milyen formát öltenek az elmúlt évtizedek legfontosabb Rahner-bíráloinál.

## 2. A katolikus értelmezések

### a. Yves Congar

Ha viszonylag időrendi sorrendben haladunk, az alapaxiómával kapcsolatos kritikus reflexiók átfogó és alapvető katolikus horizontja már Franz Xavier Bantlénél pontosan megjelenik, aki azonban nyomban olyan mértékben egyoldalú értelmezésre ragadtatja magát, hogy megfontolásai tartalmi szempontból gyakorlatilag elvétik a rahneri szöveget. Bantle szerint ugyanis „azt leszögezve, hogy az isteni személyek az üdvtörténet keretében meglévő adottságmódjai az önmagát közlő Istennek, és pontosan ez az immanenciájuk, Rahner bizonyos szempontból a transzcendenciából az e világi történelembe helyezte át a

592 HAUDEL: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes* i. m. 257. sk.

593 Bár az utóbbi szemponttal kapcsolatban is többféle elgondolás született – vannak, akik nem egyszerűen az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság differenciált azonosítását hiányolják Rahnernél, hanem azt kifogásolják, hogy „halott” és „abszolút” identitás között különbséget téve (vö. Isten „önközlése nem tagolatlanul azonos vele valamilyen holt azonosság módján” [*A Szentháromság* i. m. 97.]; Isten önközlésének esetében „a közlés nem pusztán csak tagolatlanul azonos azzal, aki közli magát” [uo. 6. jegyzet]), vagyis „identitás és identitás között különbséget feltételezve bizonytalanná teszi, hogy Isten valóban az, akiként közli magát” (STOLINA, R., „Ökonomische” und „immanente” Trinität? *Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur* i. m. 210.).

Szentháromságot és vele együtt az isteni személyeket.” Ez pedig azt jelenti, hogy az axióma értelmében „a Szentháromságnak nem létezik az üdvtörténeten túli immanenciája”.<sup>594</sup> Bár kritikájával Bantle meglepő módon követőkre talált, a helyzet természetesen nem ilyen egyszerű, sőt végzetesen egyoldalú Rahnernél, amit már csak az is jelez, hogy Bantlénél egymás után szerepel két olyan (aligha összeegyeztethető) állítás, mely szerint 1. Rahner felfogásában csak bizonyos korlátozott tartalmak mondhatók el az immanens Szentháromságról, 2. Rahner tagadja az immanens Szentháromság létét. Már e ponton érdemes tehát felfigyelnünk arra a fogyatékosra, hogy a kritikák sokszor nem veszik figyelembe az „üdvtörténeti adottság mód” és az „immanens szubszisztenciámód” fogalmainak rahneri kettősségét, sőt mintha az axiómában szereplő „és megfordítva” kitétel jelentőségét sem ismernék fel.

Mindezt csak azért érdemes leszögeznünk, mert a probléma irányultsága hasonló, kezelése azonban jóval differenciáltabb Yves Congarnál, aki a Rahner-értelmezések egyik gyakran hivatkozott referenciapontját alkotja.<sup>595</sup> A domonkos teológus fenntartások nélkül elismeri, hogy Rahner értekezése a legeredetibb szentháromságtani megközelítés a korban, és széles körű elfogadásra is talált. Nemcsak a teljes egyetértés hangján tesz említést azokról a rahneri erőfeszítésekről, amelyek a skolasztikus gondolkodásban egymástól elszakadó teológiai traktátusok „egységének” megteremtésére irányulnak, de a „pretrinitárius” teremtés-, megváltás- és kegyelemtanok belső feszültségeinek és nehézségeinek kiemelésével átfogó teológiai igénnyel is csatlakozik a rahneri programhoz.<sup>596</sup>

Miután három alapvető szempontra hivatkozva (a Szentháromság valóban az üdvösség misztériuma; a krisztológia valóban olyan „eset” képvisel, amelynek síkján kétségbevonhatatlan az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság egysége; az isteni önközlés fogalma megkívánja ezt az egységet) „igazoltnak” minősíti a rahneri axiómát, Congar a teológiai megismerés és az egyházi élet sajátos valósága alapján még egyszer nélkülözhetetlen kiindulási pontnak nyilvánítja: egyrészt a Szentháromságról szerzett tudásunk az üdvtörténethez „igazodik, amelyben részesültünk benne”, másrészt csak az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság, az immanens személyi *processiók* és a – teremtményben létrehozott hatásra irányuló *processiók*ként felfogható – *missiók* egysége

594 BANTLE, F. X., Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahner, in *Münchner Theologische Zeitschrift* 30 (1979), 11–24., 15.

595 Lásd például STOLINA, R., „Ökonomische” und „immanente” Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 170–216., 208.

596 CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, I–III. kötet, Cerf, Paris, 1981–1985<sup>2</sup>, II. kötet: *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, 34–35.



„biztosítja, hogy abszolút természetfeletti, teológiai, sőt isteni minőségű legyen a valódi hívők lelki élete és maga az egyház. Az egyházat ugyanis [...] Isten közlése táplálja. Isten egységéből és szentségéből fakad az egysége és a szentsége.”<sup>597</sup>

Congar fejtegetései viszont akkor kezdenek érdekessé válni, amikor szükségesnek tartja, hogy két kiegészítő megjegyzéssel korlátozza a rahneri axióma abszolút igényét és érvényét, elengedhetetlennek tartja ugyanis, hogy pontosító megkötések fűzzön jobbról balra való olvasatához („az immanens Szentháromság maga az üdvtörténeti”): balról jobbról való olvasatát vitathatatlanul nyilvánítja. Congar kérdése, hogy „azonosítható-e egymással az üdvtörténet szabad misztériuma és Isten hármasságának belsőleg szükségszerű misztériuma”.<sup>598</sup> Nem zárja-e ki a teljes megfeleltetést az a tény, hogy míg a teremtett valóság, vagyis az üdvtörténeti Szentháromság cselekvési közege az isteni akarat produktuma, a személyek eredése *kata phüszin* történik? Más szóval nem húzódik-e valamilyen hiátus a szabad üdvtörténeti cselekvés és a szükségszerű immanens isteni élet között, amely megtiltja, hogy differenciálatlanul megfeleltessük egymásnak a kettőt? Önközlésével Isten vajon teljes misztériumát kinyilvánítja és játékba hozza-e?

A negatív válasz mellett Congar szerint két dolog is szól.<sup>599</sup> Egyrészt Isten önközlése csak eszkatologikus valóságában, a *visio beatifica* állapotához kapcsolódva lesz teljes, az üdvtörténet keretei között ugyanis krisztológiai meghatározottságánál fogva az „alászállás”, az „alacsonyosság” és a „szolgálat” jellemzi, egyszóval kenotikus természetű, ami bizonyos modális különbözőséget, „az üdvtörténetben kinyilvánuló Szentháromság és az örök Szentháromság távolságát” implikálja: az üdvtörténetben Isten „nem az isteni személyekkel konnaturális módon közli magát”.<sup>600</sup> Másrészt ha az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság minden szempontból megfordítható és megfeleltethető lenne, akkor (az üdvtörténet tényei alapján) azt kellene mondanunk, hogy a Fiú „a Patre Spirituque” születik.<sup>601</sup> Abban tehát, ahogyan az üdvtörténeti Szentháromság „kinyilvánítja” az immanenst, Congar szerint konkrét „határt” kell meghúznunk: mégpedig a megtestesülés

---

597 Uo. 36.

598 Uo. 37.

599 Érvelésének amúgy gyengéje, hogy nézete szerint a rahneri axióma végső következményei pontosan Piet Schoonenberg – alább még bemutatandó – szentháromságtani tételeiben mutatkoznak meg, amelyek tagadhatatlanul még a legjobb szándékkal felruházott értelmező dolgát is megnehezítik. Ez az önkényesnek tűnő oksági kapcsolat valóban „rossz fényt” vet Rahnerre – már amennyiben megalapozható az érvényessége (véleményem szerint pedig nem alapozható meg).

600 CONGAR, *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident* i. m. 42.

601 Uo. 43.

sajátos feltételei miatt. Congar tehát nem az axióma helytállóságát vitatja, hanem differenciált alkalmazása mellett száll síkra, kivált, ami jobbról balra történő olvasását illeti.

Álláspontja természetesen kérdések egész sorát veti fel. Először is kérdés, hogy az isteni önközlésnek milyen fogalmát használja, hiszen „a rahneri koncepción belül elképzelhetetlen, hogy Jézus csupán részleges önközlése lenne Istennek, vagy hogy a Szentlélek ne lenne voltaképpen maga az ajándékozó Isten”.<sup>602</sup> Nem fenyeget-e tehát Congarnál az a veszély, hogy elszakad egymástól az isteni önközlés és maga Isten? Továbbá: hogyan kellene elképzelnünk az isteni jelenlét „részleges” formáját? Hogyan tud jelen lenni Isten a történelemben úgy, hogy nem „teljesen” van jelen? És ha különbséget teszünk Isten történelmi és eszkatologikus megismerése között, vajon megszűnik-e az isteni felfoghatatlanság a *visio beatifica* állapotában? Valóban feltételezhető-e minőségi különbség az üdvtörténeti kenózis dicsősége és az eszkatologikus dicsőség között? Úgy tűnik tehát, hogy Congar csak látszólag differenciálja a rahneri axióma értelmezését és használatát, valójában inkább leegyszerűsíti a szentháromságtan teológiai horizontját, mivel a differencialitásra hivatkozva szinte két szentháromságtan kidolgozását követeli. Megoldást ez a koncepció aligha tud nyújtani. (És ezt az alapaxióma értelmezéstörténetét tekintve azért is érdemes leszögezni, mert később is találkozhatunk azzal az elnagyolt és felszínes, sőt meglehetősen rahneriatlan kijelentéssel, miszerint „tételével Rahner egyáltalán nem állítja, hogy [...] az üdvtörténeti Szentháromsággal megneveznénk az isteni szeretet végtelen gazdagságát”.<sup>603</sup>)

## b. Walter Kasper

Walter Kasper szentháromságtani – amúgy a II. Vatikáni zsinat után előtérbe kerülő kinyilatkoztatás-teológiai tájékozódás és a két-három évtizeddel később helyébe lépő trinitárius gondolkodás közti átmenet tanújaként is felfogható<sup>604</sup> – összegzése abból a

602 MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre* i. m. 339.

603 COURTH, F., *Trinität*, i. m. 140.

604 Vö. KREIML, J., *Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses. Die trinitätstheologische Konzeption Walter Kardinal Kaspers*, in *Forum Katholische Theologie* 22 (2006), 135–142.

szempontból ugyan lényesen eltér Congar pneumatológiai törekvéseitől, hogy a keleti és a nyugati hagyomány összefüggéseinek kérdése helyett a modern ateizmust választja a szentháromságtan megközelítésének általános horizontjául,<sup>605</sup> és ennek nyomán az ateizmussal való számvetés igénye meghatározó jelentőségű egész szentháromságtani reflexiójára nézve, a két szerző között kapcsolatot is létesít, hogy gondolatmenetük egy-egy fontosabb pontján nélkülözhetetlennek ítélik a rahneri koncepció feldolgozását: csakhogy míg Congart a szentháromságtani alapaxióma helytállósága foglalkoztatja, Kasper mindenekelőtt Rahner személy- és szubjektumelméleti megfontolásainak szentel figyelmet. A rahneri szentháromságtan egységes gondolati világa helyett ezen a téren Kaspernél azonban összetettebb, sőt már-már széttartó megfontolások állnak egymás mellett, amelyek nehezen összeegyeztethető pluralitása elsősorban mintha annak a tanúja lenne, hogy a Rahnerrel szembenézve kidolgozott újabb szentháromságtani kísérletek még nem értek meg a Rahner egységes gondolatmenetének árnyalására és differenciálására vonatkozóan kitűzött feladatuk teljesítésére. Hogy miről van szó, az elsősorban a Kaspernél feltűnő személyfogalom különböző vetületeinek feltérképezése nyomán világítható meg.

Szentháromságtani összefoglalásának közelebbi vizsgálatából<sup>606</sup> kiderül, hogy Kasper legalább három különböző fogalmat alkalmaz a szentháromsági személyek leírására és meghatározására, s úgy tűnik, hogy a különböző kifejezések nem foglalhatók össze feszültségmentesen egyetlen szemléleti kereten belül. Formálisan tekintve Kasper teljes mértékben Rahnerhez hasonló kiindulási pontot választ a személyfogalmat érintő kérdések megvilágításához: miután megállapítja, hogy az újkor „különböző cselekvések öntudattal bíró, szabad alanyaként és individuális személyiségként fogja fel” a személyt, levonja azt a *Jézus Krisztus Istenének* megjelenésekor már általánosan magától értetődőnek számító következtetést, hogy „ez a személyfogalom nem [...] alkalmas az egy természetben létező három személy gondolatának értelmezésére, nemcsak logikai, de pszichológiai szempontból sem. [...] A kérdés tétje az, képesek vagyunk-e helyesen megragadni a keresztény üzenet középpontját és alapstruktúráját az újkori gondolkodás összefüggésében.”<sup>607</sup> A problémával kapcsolatban adott megoldási javaslata azonban már teljesen ellentétes Rahnerével,

605 „Nincs nyelvünk, és nincsenek pontosan kidolgozott kategóriáink ahhoz, hogy egyértelműen beszélhessünk Istenről. Miután a filozófia [...] ateistává lett, immár valamennyi filozófiai fogalom, a szubsztancia fogalma éppúgy, mint a viszony félreérthető, mert könnyűszerrel ateista értelem kapcsolódhat hozzájuk. Az ateizmussal szembenézve a hit és ezért a teológia nem kerülheti meg, hogy új módon megvizsgálja önmön előfeltételeit és lehetőségének alapját” (KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Budapest, Osiris, 2003, 79.).

606 RADLBECK, R., *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Pustet, Regensburg, 1989.

607 KASPER, *Jézus Krisztus Istene* i. m. 297.

álláspontja szerint „Rahner ugyanis egyáltalán nem tekinti át az újkori személyfelfogás egészét, hanem pusztán olyan szélsőséges individualizmusról beszél, amely szerint mindenki önmagát birtokló, önmaga fölött rendelkező és mindenki mástól elkülönülő cselekvésközpont”.<sup>608</sup> Ennek értelmében Rahner pontosan a személyről alkotott újkori felfogás egyik legfontosabb vonulatának, a személyt eredendően relacionális lényként felfogó gondolkodásmódnak nem szentel figyelmet, nem vet számot azzal, hogy „a személyiség konkrétan csakis az interperszonalitás, a szubjektum csakis az interszubsztivitás összefüggésében létezik”, vagyis annak a ténynek a felismerését elmulasztva, hogy „éppen a modern személyfogalom kínál bölcséleti alapot a szentháromságtan számára”, nem tud eljutni addig a belátásig, mely szerint „a Szentháromságban három szubjektum van” és „az isteni személyeknek nemcsak a viszonyuk dialogikus, hanem egész létük dialógus”. Egyszóval „Rahner elhamarkodottan következtet arra, hogy Istenben három tudat- és cselekvési központ sem létezhet”, és így „nem képes kilépni az újskolasztika szűkösségéből”.<sup>609</sup> Elsőként említhető relacionális szentháromságtani személyfogalmát Kasper tehát kifejezetten Rahnerrel polémiát folytatva dolgozza ki, és alapvető elvi megállapításaiban akkor is felismerhető a Rahner-kritika, ha kifejezetten nem hangzik el a jezsuita szerző neve.<sup>610</sup>

Az azonban csupán látszat, hogy ezzel máris megoldáshoz érkeztünk volna. Kasper ugyanis – nehezen rekonstruálható okokból, valószínűleg azonban a filozófiai és a teológiai istenismeret közötti átmenet biztosítása érdekében – fontosnak tartja, hogy a Johannes E. Kuhn – újabban egyre nagyobb figyelemben részesülő – tübingeni teológus dogmatikájában a filozófiai istenismeret csúcspontjaként meghatározott fogalomhoz, az „abszolút személy” fogalmához kapcsolódjon. Ily módon válik érthetővé az az állítása, miszerint „a személyt a lét mindenkor egyszeri itt-jeként értelmező meghatározás horizontján szükségképpen megjelenik az abszolút személy, az isteni személy”.<sup>611</sup> Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt az okoz nehézséget, hogy az abszolút személy fogalmát Kuhn az ember véges szellemisége

---

608 Uo. 301.

609 Uo. 300–301.

610 „A személyes viszonyok kölcsönösek, de nem cserélhetők föl egymással. Az Atya – és csakis ő – maga a szólás, míg a Fiú engedelmes válasz; az Atya a Fiú és a Fiúval együtt teljes ajándékozás, a Szentlélek teljes elfogadás. Válaszán kívül tehát a Fiúnak nincs önálló beszédaktusa, elfogadásán kívül a Lélek nem ajándékoz önálló módon. Ebből azonban nem következik, hogy a Szentháromságban nem létezik kölcsönös Te-viszony. Az engedelmes válasz és a lét elfogadása egyben megszólítás is, ám olyan megszólítás, amely tisztában van magának a megszólító személyének és a másik két személynek az önálló létezésével. Ez pedig azt jelenti, hogy Istenben és az isteni személyek között végtelenül nagyobb egységük miatt – és nem annak ellenére! – egyben végtelenül több interrelacionalitás és interperszonalitás is van, mint az emberi interperszonalításban” (KASPER, *Jézus Krisztus Istene* i. m. 302.).

611 Uo. 166.

alapján alkotja meg: az emberi szellem nem talál valódi viszonypólusra a többi emberben, hanem az abszolút isteni személyre irányul. És a filozófiai istenismeretnek ezt az eredményét „Kasper minden átmenet nélkül beépíti a saját szentháromságtani érvelésébe, s közben az abszolút isteni személy fogalmával nem az egy isteni lényeket, hanem sajátosan az Atya személyét jelöli”,<sup>612</sup> és ennél fogva – második lépésben – relacionális jelleggel is felruházza. Éppen ezért azonban homályban marad, hogyan tudja összekapcsolni Kasper „az abszolút személy kühni fogalmának alapjául szolgáló szigorúan individualista felfogást a szentháromsági személyek alapvető relationalitásának tételével. Az sem egyértelmű, hogy egyrészt hogyan viszonyul az abszolút személynek tekintett Atya a Fiúhoz és a Lélekhez, akiknek kizárólag relacionális a létük, másrészt hogyan kell elgondolnunk konkrétan az abszolút személy relationalitását”.<sup>613</sup> Más szóval a probléma forrása, hogy „az egy személyfeletti Abszolútum észigazságától kifogásolható módon jut el a három személyben létező egy Isten hitigazságához, s így azt a benyomást kelti, hogy az értelem eljuthat a Szentháromság első személyét jelentő Atyáig”.<sup>614</sup> Bírálói szerint tehát a *Jézus Krisztus Istenének* első felében kidolgozott fundamentális teológiához Kasper eleve „individualista kiindulási pontot” választ, és ebből következne azután a könyv második részében, hogy „Kaspernél a Szentháromságban nincs dinamikus reciprocitás”.<sup>615</sup>

A helyzetet csak tovább bonyolítja, hogy Kasper nemcsak abszolút személyről beszél (az Atyával kapcsolatban), sőt nemcsak „Isten abszolút szubjektivitását”<sup>616</sup> emlegeti (általában Istennel kapcsolatban), hanem helyenként a szentháromságtani szempontból rendkívül megterhelt „mód” fogalmat is alkalmazza, mégpedig a szubzisztenciamód fogalmával párhuzamosan. Hiába tartja tehát sikerületlennek az alternatív rahneri ajánlatot, maga sem boldogul az inkriminált *modus*-fogalom nélkül. Sőt nemcsak azt állítja, hogy „az egy isteni lényekben megvalósuló tökéletes *communio* magában foglalja e lények birtoklásának különböző módjait”, hanem olyan – „az egy Istenben létező három személyről szóló tan tartalmához felérni nem tudó”<sup>617</sup> – kijelentésekkel is szolgál, melyek szerint „az

612 RADLBECK-OSSMANN, R., ...in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person” in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in *Catholica* 47 (1993), 38–51., 47.

613 Uo. 48.

614 KREIML, J., *Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses. Die trinitätstheologische Konzeption Walter Kardinal Kaspers* i. m. 141.

615 MILBANK, J., The Second Difference. For a Trinitarianism Without Reserve, in *Modern Theology* 2 (1986), 213–234., 217. és 219.

616 KASPER, *Jézus Krisztus Istene* i. m. 316.

617 RADLBECK-OSSMANN, R., ...in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person” in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers i. m. 48.

isteni lényeg, a szeretet e három különböző szubszisztenciamódja valamiképpen szükségszerű”<sup>618</sup> (a „valamiképpen” kitétel szinte elfogadhatatlanná teszi a mondatot).

Ezért tűnik megalapozottnak az a megállapítás, hogy a *Jézus Krisztus Istenében* jelentkező személyelméleti törekvések úgy próbálják árnyalni az egységes rahneri szemléletmódot, hogy a differenciálás során nehezen összeegyeztethető sokféleséggé szóródnak szét.

Kasper szokatlanul tág körű (a *Jézus Krisztus Istenének* szentháromságtanán teljes egészében végigvonuló) Rahner-recepciójának és Rahner-kritikájának felvázolása azonban nem lenne teljes az üdvtörténeti és az immanens Szentháromságtan azonosságát kimondó axióma Kaspernél megfigyelhető – kritikai igényű – feldolgozásának rövid bemutatása nélkül. A tübingeni dogmatikus lényegében nem sokban módosítja Yves Congar tömör bírálatát: egyszerűen azok közé tartozik, akik differenciálandónak tartják a rahneri axióma jobbról balra való olvasását, mivel fenyegetőnek tartja azt a veszélyt, hogy az axióma téves értelmezésének talaján „az örök Szentháromság csak a történelemben és a történelem által jön létre”,<sup>619</sup> más szóval: hogy az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságának nem megfelelőképpen árnyalt értelmezése feloldja Istent a történelemben.<sup>620</sup> Éppen ezért Kasper konkrét javaslattal él: „Az axióma által kimondott azonosság nem tekinthető tökéletes megfelelésnek, hanem azt jelenti, hogy az immanens Szentháromság levezethetetlen, szabad, kegyelemből fakadó és történelmi módon jelen van az üdvtörténeti Szentháromságban. Rahner axiómáját ezért a következő módon fogalmazhatjuk át: az üdvtörténeti önközlésben a Szentháromságon belül megvalósuló önközlés új módon van jelen a világban: történelmi szavakban, jelekben és tettekben, s végül az ember Názáreti Jézus alakjában.”<sup>621</sup> Ennél figyelemreméltebbek azok a kritikai észrevételei, amelyekkel egyensúlyozni próbál az üdvtörténeti szentháromságtanból kiinduló rahneri szentháromságtan „bámulatos következetességének”<sup>622</sup> elismerése és „a szentháromsági személyek kapcsolatát” „lényegtelené”<sup>623</sup> degradáló rahneri szemléletmód bírálata között. Kritikai fenntartásainak lényege, hogy bár az isteni „személyek az emberrel szemben tanúsított üdvtörténeti önközlés mozzanatai, de nem alkotják az immanens önközlés

618 KASPER, *Jézus Krisztus Istene* i. m. 320.

619 Uo. 286.

620 Vö. KASPER, W., „Einer aus der Trinität...” Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive, in uő, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz, Grünewald, 1987, 217–234.

621 KASPER, *Jézus Krisztus Istene* i. m. 287.

622 Uo. 313.

623 Uo. 314.

szubjektumait”: ebből következően pedig nem trinoszubjektivista szentháromságtanával Rahner „megtorpan a cél előtt: azt már nem tudja megvilágítani, mi alkotja a hüposztasziszok sajátos és megkülönböztető sajátosságait”.<sup>624</sup> Ezzel Kasper ugyan jelentős mértékben túllépet az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonyával kapcsolatban kifejtett korai elgondolásain,<sup>625</sup> Rahneréhez hasonlóan egységes reflexió kifejtéséhez nem tudott eljutni.

### c. Hans Urs von Balthasar

A rahneri axiómával, Rahner egész szentháromságtanával és általában a rahneri gondolkodással kapcsolatban többször és többféleképpen véleményt nyilvánító Hans Urs von Balthasar a szentháromságtani megismerés kérdésében egyrészt teljes és támadhatatlan egyértelműséggel foglal állást, másrészt az újabb teológia történetében páratlan kísérletre vállalkozik. Állásfoglalása azért tekinthető kifogástalanul egyértelműnek, mert az immanens Szentháromság megismerésének alapját kizárólag az üdvtörténeti Szentháromságban jelöli meg. Szentháromságtani kísérlete pedig azért számít páratlannak, mert az üdvtörténeti tényekből „visszafelé következtető” teológiai reflexió olyan formájával szolgál, amely egyrészt képek és metaforák egyedülálló gazdagságával rajzolja meg Isten belső életének dinamikus valóságát, másrészt folyamatosan megfeleléseket, közvetlen és inverz párhuzamokat keres és talál Isten belső élete és történelmi cselekvése között. Ebben az értelemben az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonyának páratlanul gazdag és

624 Uo.

625 Vö. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Grünewald, Mainz, 1975<sup>4</sup>, 96–97. („Az immanens Szentháromságra vonatkozó állítások tartalmi szempontból semmi újat nem mondanak [az üdvtörténeti Szentháromságról mondottakhoz képest], hanem metafizikai gondolatformával és metafizikai állításokkal fejtik ki az eredeti üdvtörténeti állításokat.”)

összetett értelmezésével szolgál, oly módon, hogy a belső isteni élet és a történelemben végbevitt isteni cselekvés közvetlen és inverz megfeleléseiről közölt elgondolásai egyképpen meglepőek – és nagymértékben különböznek attól, amivel Karl Rahnernél találkozunk. Fölösleges hangsúlyozni, hogy nemcsak Balthasar szentháromságtana nem vázolható fel, de Rahnerhez fűződő viszonya sem rekonstruálható néhány oldalon, még a szentháromságtan vonatkozásában sem – e helyütt mindössze néhány alapvető mozzanat említésére van lehetőség.<sup>626</sup>

A 20. század két legjelentősebb katolikus gondolkodója számos támpontot kínál az összehasonlításához. A tomista ismeretmetafizika (az idealista gondolkodással való szembenézés igénye ellenére<sup>627</sup>) ugyanolyan meglepő természetességgel alkot alapot mindkét szerzőnél<sup>628</sup> (a már korán megmutatkozó különbségek ellenére<sup>629</sup>), a patrisztikus hagyománnyal együtt,<sup>630</sup> ahogyan az eszkatológia területén is mindketten ugyanolyan szenvedéllyel igyekeznek megmenteni az embert a negatív végérvényességtől: Balthasar a

---

626 Rahner és Balthasar szentháromságtanának legrészletesebb összefoglalásával szolgál HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar–Rahner*, Cerf, Paris, 1995; szélsőségesen analitikus és minden kérdést néhány soros alaptételre lecsupaszító szemléletmódja miatt kevesebb támponttal szolgál CICHON-BRANDMEIER, S., *Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeption Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Pustet, Regensburg, 2008; a két szerző összehasonlítását illetően meglepően formális marad és összefüggéseket csupán nagy vonalakban rajzol meg GAGEY, H.-J. – HOLZER, V. (szerk.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Bayard, Paris, 2005; lásd még általánosságban RAFFELT, A., Balthasar – Rahner: eine „Vergegnung“?, in KASPER, W. KARD. (szerk.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern, 2006, 484–505.; PUSKÁS, A., Karl Rahner vagy Hans Urs von Balthasar: Alternatíva a magyar teológia számára?, in *In memoriam Karl Rahner*, Vigília, Budapest 2006, 213–243.; Balthasar szellemétől teljesen idegen indiszkrécióval (és kevésbé üdítő filológiai aprólékossággal) mutatja be a két szerző kapcsolatát LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen*, Echter, Würzburg, 2009, 148–259.

627 Vö. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (Studienausgabe, 3. kötet).

628 Vö. BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln–Trier, Johannes Verlag, 1987, 35–69.

629 Lásd Balthasarnak a *Geist in Weltről* írt recenzióját: *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 371–379.

630 BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1991<sup>3</sup>; uő, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988<sup>3</sup>; vö. LÖSER, W., *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Knecht, Frankfurt, 1976.



nagyszombati teológia révén,<sup>631</sup> Rahner a transzcendentális kinyilatkoztatás modelljével.<sup>632</sup> Egyházpolitikai kérdésekben mindketten ellenfelei voltak az „integralizmusnak”,<sup>633</sup> új pályára kívánták helyezni az egyház konkrét életgyakorlatát,<sup>634</sup> bár Rahner radikális követeléseit tagadhatatlanul élesen különböztetik Balthasarétól, aki rendkívül nagy jelentőséget tulajdonított az *instituta saecularia* ekkleziológiai potenciáljainak,<sup>635</sup> és a laikusok egyháztani szerepének kérdésében mások mellett Rahnerrel is vitát folytatott.<sup>636</sup> A jezsuita szellemiség talaján ugyanakkor Rahner ugyanúgy az isteni jelenlét titkának sötét fényében kívánja láttatni a világot, ahogyan Balthasar is a látás iskolájába próbálja bevezetni a keresztény embert,<sup>637</sup> hiszen mindketten a gyakorlat elsőbbségét, a kereszténység konkrét valóságának életre váltását tartották fontosnak. A két szerző között a teológiai módszer szempontjából jelentkező, igen éles különbségek nem utolsósorban abból fakadnak, hogy míg Balthasar a krisztusi alak levezethetlenségét és folyamatosan meghökkentő újszerűségét helyezi előtérbe,<sup>638</sup> kiemelve (természetesen Rahnerrel szemben), hogy „Krisztus keresztjével kapcsolatban nem létezik semmiféle [...] előzetes transzcendentális megértés”,<sup>639</sup> Rahner éppen azt próbálja kimutatni, hogyan illeszkedik egyrészt Jézus

---

631 BALTHASAR, *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest, 2000; uő, *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatastaszisz*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2007; uő, *Über Stellvertretung*, in uő, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, 401–409. („Isten képessé teszi az embert arra, hogy végérvényesnek tűnő (negatív) döntést hozzon Istenről, amelyet azonban Isten nem feltétlenül értékeli végérvényesként. És ez nem azt jelenti, hogy egy kívülálló megkérdőjelezné az ember döntését [ez ugyanis adományként elnyert szabadságának negligálásával lenne egyenértékű], hanem azt, hogy saját isteni döntésével Isten egészen a negatív döntésből következő legszélsőségesebb helyzetig követi az embert. Nagyszombaton a halott Jézus alászáll a poklra, azaz (egészen leegyszerűsítve) időnélküli állapotban szolidáris azokkal, akik elszakadtak Istentől. [...] És éppen ezzel zavarja föl a bűnös ember vágyott magányát: a bűnös, aki el akar szakadni Istentől, aki a kárhozatot akarja, magányában újra találkozik Istennel, de a szeretet abszolút erőtlenségének állapotában, azzal az Istennel, aki [...] szolidaritást vállal az önmagát kárhozatra vető emberrel”: uo. 407. sk.); vö. BALTHASAR, H. U. V., *Das Herz der Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2008<sup>2</sup>.

632 Lásd erről újabban SCHULZE, M., *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Herder, Freiburg, 2008, 317–388. („Die Theologie der Hölle zur Zeit der anthropologischen Wende bei Karl Rahner”).

633 BALTHASAR, *Integralismus heute*. *Diakonia* 19 (1988), 221–229.

634 BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989<sup>5</sup>.

635 Vö. BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2004; uő, *Wagnis der Säkularinstitute*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 10 (1981), 238–245.; uő, *Zur Theologie der Säkularinstitute*, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971<sup>2</sup>, 434–469.

636 BALTHASAR, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätstand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1993, 125–133.

637 Vö. BALTHASAR, *Vom Schauvermögen des Christen*, in uő, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986, 51–60.; lásd még általában: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I–III. kötet, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988<sup>2-3</sup>.

638 BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I. kötet. *Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004; vö. uő, *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993<sup>5</sup>.

639 BALTHASAR, *Theologik*. II. kötet. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 221.

Krisztus jelensége a világ kibontakozó történelmébe,<sup>640</sup> másrészt a hüposztatikus egység az emberi szellem inherens dinamikájába.<sup>641</sup> Ehhez kapcsolódóan Balthasarnál inkább tág értelemben vett esztétikai, míg Rahnernél inkább (Balthasar heves, talán túlságosan heves bírálataival találkozó<sup>642</sup>) transzcendentális megközelítésmód érvényesül.<sup>643</sup> És a még hosszasan folytatható sor helyett: a fennálló különbségek ellenére mindketten a modern ember számára igyekeztek megvilágítani a keresztyén istenezsme és tapasztalat valóságát és értelmét.<sup>644</sup> Hogy az istentan terén kettejük között „már nem is lehetnének nagyobbak a különbségek”,<sup>645</sup> az sokak számára magától értetődőnek tűnik, míg mások inkább úgy vélik, hogy gondolkodásmódjaik „egy perspektivikus szempontból közös horizonton a katolikus teológia két alternatív, sőt talán komplementer átfogó koncepcióját”<sup>646</sup> nyújtják. Egybevetésükkel kapcsolatban<sup>647</sup> végső eredményeket egyelőre nem érdemes várni, hiszen alighanem évtizedeknek kell még eltelniük, mire Rahner és Balthasar teológiai gondolkodását el tudja sajátítani a katolikus egyház – néhány pont tisztázásának azonban addig is lehet értelme.

Balthasar egy találmásra kiválasztott – egészen jelentéktelennek tűnő helyen található – fordulata egészen tömören összefoglalja a kétféle gondolkodásmód különbségét: egy helyütt Balthasar „az üdvtörténeti és a mögötte húzóódó immanens Szentháromságról”<sup>648</sup> beszél. A „mögötte” az a szó, amely elképzelhetetlen lenne Rahnernél. Ha Balthasar gondolkodása (talán) három fő területre tagolható, 1. olyan – krisztológiai alapú – szentháromságtanra, amely a hagyományos teológia valamennyi szeletének értelmezését áthatja, 2. a szentháromságtani alapú teológia felől a teljes európai szellemtörténetet

640 RAHNER, K., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in *Schriften zur Theologie* V, 183–221.

641 RAHNER, K., Zur Theologie der Menschwerdung, in *Schriften zur Theologie* IV, 137–155.

642 BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966 (1987<sup>a</sup>).

643 Lásd Lélek és tűz. Michael Albus beszélgetése Hans Urs von Balthasarral, In BALTHASAR, *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 109.

644 BALTHASAR, *Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien, 1956.

645 KRENSKI, TH., *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 81.

646 LÖSER, W., *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg, 2005, 82.

647 Balthasar Rahner hatvanadik születésnapjára írt méltatása akkor is rendkívül sokatmondó, ha három évvel később a *Cordula* lapjain ironizáló támadást indított Rahner ellen: „Gondolkodásával mindig az első tűzvonalban harcol, tűzfedezet nélkül, ha úgy alakul; mindig ott küzd, ahová másoknak bátorság híján nem akaródnak előrehatolni; de amikor az első katona előretör, készségesen követik: Karl Rahner immár harminc éve egyfolytában az egyház és mindannyiunk elé tárja, mit is jelent a keresztyén elköteleződés korunkban. Nem lapult meg, és nem szórt szitokszavakat másokra, egy szó nélkül, konokul nekifeküdt a munkának, úgy dolgozott, mint egy ökör, mint egy igásló, s addig húzta az igát, míg az egész felfoghatatlanul mégiscsak elindult valamerre” (*Neuer Züricher Zeitung*, 1964. február 29.; a teljes szöveget közli LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg, Herder, 1981, 121–123.).

648 BALTHASAR, Die Würde der Frau, in uó, *Homo creatus est* i. m. 134–141., 140.

feltérképező tájékozódásra, 3. a genuin teológiai felismeréseket – Adrienne von Speyrral<sup>649</sup> szimbiózisban – a keresztény élet elméletében felhasználó gondolatiságra, akkor ez a „mögött” teológiájának legalább egyik területén meghatározó jelentőségű. Azt fejezi ki ugyanis, hogy az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között fennálló viszony értelmezése azért is gondos körütekintést igényel, mert a kettő valóban *viszonyban* áll egymással, azaz nemcsak hogy nem holt identitás nem feltételezhető közöttük, de egységük összetett módon is valósul meg. Hogy miért, arról csupán néhány szót ejthetünk, részben Balthasar Rahner-recepciójával összefüggésben, részben attól függetlenül.

A rahneri megváltástannak szentelt – „a kétféle teológia alapvető különbségét alighanem a legjobban megvilágító”<sup>650</sup> és a „keresztteológia leértékelésének”<sup>651</sup> vádját szelídebb formában megismétlő – híres exkurzusában Hans Urs von Balthasar<sup>652</sup> *A hit alapjaiban* jelentkező (a „szélsőségesen antiokhiai hangsúlyokkal” összefüggésbe hozott) megváltástani problémákat szentháromságtani kérdésekre vezeti vissza, arra, hogy Rahnernél nem egyértelmű, Isten kifelé irányuló mozgása „magába nyeli-e egész immanens mozgását”,<sup>653</sup> azaz meg tud-e maradni a kettő között egy olyan differencia, amely révén pontosabban meghatározható az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonya – Balthasar szerint ugyanis a szükséges pontosítás hiányának az egész teológiára nézve végzetes következményei vannak, hiszen legkésőbb az idealizmus óta fenyeget az a veszély, hogy a világban kifejtett isteni cselekvést a gondolkodás Isten önmagához jutásának eseményeként fogja fel.<sup>654</sup> „Keresztény szempontból az üdvtörténeti Szentháromság kétségkívül az immanens magyarázataként jelenik meg, az utóbbi azonban az első hordozóalapja lévén nem azonosítható vele minden megkülönböztetés nélkül. Máskülönben ugyanis az a veszély fenyeget, hogy Isten immanens és örök Szentháromsága feloldódik az üdvtörténetiben, világosabban szólva: hogy Istent elnyeli a világ folyamata, s csak azon keresztül jut el önmagához.”<sup>655</sup> Balthasar szerint ugyan Rahner fontosnak tartotta, hogy az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységét kimondó tételét annyiban pontosítsa,

649 Vö. BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989<sup>4</sup>.

650 RAFFELT, A., *Balthasar – Rahner: eine „Vergegnung”?* i. m. 500.

651 BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* i. m. 92.

652 BALTHASAR, *Theodramatik*. III. kötet. *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, 253–262.

653 Uo. 261.

654 Mint ismeretes, Balthasar gondolkodásában rendkívül jelentős szerepet játszik Hegel, inspiratív forrásként és elkerülendő veszélyek megtestesítőjeként egyaránt. Balthasar idevágó megfontolásait tömören rekonstruálja például WALLNER, K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz, 1992 (HKSR 7), IV. fejezet: *Im Ringen mit Hegel: Gottes Weltverhältnis im „Überblick”?* (224–269.)

655 BALTHASAR, *Theodramatik*. II/2. kötet. *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998<sup>2</sup>, 466.

hogy a kettő „nem különböztethető meg adekváтан egymástól” (azaz Rahner nem „halott identitást” feltételez a kettő között), ám azok közé a szerzők közé tartozik, akik az üdvtörténeti Szentháromságra az immanensnél jóval nagyobb hangsúlyt helyezve azt a látszatot keltik, hogy az immanens Szentháromság „Isten valódi és komoly önkinyilatkoztatásának és önátadásának bizonyos előfeltételévé süllyed”, a jezsuita teológus ugyanis egyetlen isteni öntudatról és a Szentháromságon belüli dialógus lehetetlenségéről beszélve „különös mód formálisnak” mutatja az Istenen belüli „önközlési folyamatot”, s erről a formális képződményről nehezen belátható, hogy „Isten üdvtörténeti önelteközlésének végtelen ősképe lenne”.<sup>656</sup>

E szempontból nem haszontalan röviden figyelmet szentelni a két teológus krisztológiai elgondolásai között mutatkozó különbségeknek, mivel ismeretükben számos félreértés és téves értelmezés elkerülhető. A mindkét gondolkodó életművét kiválóan ismerő Werner Löser, aki szerint „ritkán részesült teológiai tétel oly nagy figyelemben, mint Rahnernek az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységét kimondó axiómája”,<sup>657</sup> már 1984-ben kiemelte, hogy a rahneri szentháromságtan megértéséhez figyelembe kell vennünk a Rahner által képviselt „tisztán khalkédóni” és az általa elutasított (katolikus téren elsősorban Balthasarnál jelentkező) „újkhalkédóni” krisztológiai modellt: az utóbbi „úgy értelmezi a Názáreti Jézusban megvalósuló hüposztatikus egységet, hogy tendenciáját tekintve a *communicatio idiomatumot* a tulajdonságok azonosságaként fogja fel”,<sup>658</sup> az előbbi viszont a khalkédóni „keveretlenül” értelmében világos határt húz az ember Jézus és az isteni Logosz élete és halála között, s ezért egészen másfajta (jelen esetben a balthasari

---

656 BALTHASAR, *Theodramatik* III, 298. sk.

657 LÖSER, W., Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe, in BREUNING, W. (szerk.), *Die Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg, 1984, 19–45., 26.

658 Uo. 27.

helyettesítés helyett a szolidaritást középpontba állító) megváltást is dolgoz ki.<sup>659</sup> Szentháromságtani szempontból a különbség főként azért fontos, mert míg Balthasar éppen az Újszövetség tanúsága szerint Jézus és az Atya között folyó párbeszédre hivatkozva állítja, hogy magán az immanens Szentháromságon belül is örök dialógusnak kell folynia, hiszen „ha Jézus egyes szám második személyben szólítja meg az Atyát, [...] akkor az ajkáról elhangzó *te* első pillantásra valóban emberi szó, de szükségképpen Istenben létező örök viszonyt kell kifejeznie”,<sup>660</sup> a Szentháromságon belül a kölcsönös megszólítás hiányát<sup>661</sup> Rahner azzal támasztja alá, hogy az Atyához intézett jézusi szavaknak csakis embersége az alanya, azaz (az axióma értelmében) nem lehet következtetést levonni belőlük Isten belső életére nézve. A különbségek oly világosak, hogy gyakorlatilag érthetetlen, Rahner bizonyos értelmezői (legutóbb például Emmanuel Durand) miért állíthatják még mindig, hogy az immanens Szentháromságból az interperszonális, dialogikus dimenziót kiiktatva Rahner jelentős mértékben megsérti („entorse significative”) saját axiómáját, hiszen annak értelmében a Jézus és Atyja között folyó párbeszédből immanens szentháromsági párbeszédre kellene következtetnie, s ezért bár axiómájának leszálló ága meghatározó jelentőségű, felszálló ága nagyon is „problemátikus”.<sup>662</sup>

A krisztológia terén mindamelllett világos kapcsolódási pontot jelent Rahner és Balthasar között az a meggyőződés, mely szerint „csak Jézus Atyjával és a Szentlélekkel szemben tanúsított magatartásából tudunk meg valamit az egy és egyetlen Istenről” – az viszont már nyomban a két gondolati világ különbségét idézi fel, hogy Balthasar szerint

659 Lásd erről például K. Rahner Balthasar-ellenes polémiáját: *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in uő: *Schriften zur Theologie* XV, 206–216.: „Az istenségnek és az emberségnek a megváltás alapjaként felfogott egységét számos teológus olyannyira egységnek tekinti, hogy – bár nem sértve az istenség és az emberség Jézusban való keveretlenségét kimondó khalkédóni dogmát – mégiscsak az önmagában vett Isten sorsaként értelmezik Jézus sorsát. [...] Az »újkhaldéonói« értelmezés (a misztérium megőrzésének ellenére is) annak alapján próbálja megérteni a megváltást, hogy Isten szenvedett, Isten meghalt és ezáltal megváltott bennünket. [...] A tiszta khalkedonizmus képviselője viszont e téren ragaszkodik ahhoz, hogy – az istenség és az emberség Jézusban megvalósuló hűposztatikus egysége ellenére is – az istenség és az emberség egységénél keveretlenségüket is fenn kell tartanunk; a halál és a végesség csak Jézus teremtményi valóságához tartozik, az Isten és a teremtmény közötti távolságnak ezen a térfelelén, az Istenember teremtményi létsíkján helyezkedik el; az örök *isteni* Logosz önmagában nem szenvedhet el történelmiséget, nem tud engedelmességből vállalt halált szenvedni. [...] Jézus sorsa, ha jól értjük, valóban Isten saját sorsa; ez a sors azonban nem érinti Isten saját – történelem feletti, szenvedéstől mentes és bünt nem ismerve boldog – életét, Isten valósága és Jézus teremtményisége ugyanis keveretlen. A »tiszta khalkedonikus« azt állítja, hogy »formaliter« Isten szenvedésmentes, szent boldogsága váltott meg bennünket, nem pedig az Isten – maga Isten – belső életébe belespekulált földi és véges valóság.”

660 BALTHASAR, *Theologik*. II. kötet. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 117.

661 Lásd a rahneri értekezés második fejezetének 25. jegyzetét: „Ennélfogva a Szentháromságon belül sem szólíthatják meg egymást »te«-ként a »személyek«. A Fiúban az Atya mondja ki magát, és nem vélhetjük úgy, hogy maga is alanya »mondásnak«, a Lélek »adomány«, amely maga már nem ad. A Jn 17,21-ben, Gal 4,6-ban és Róm 8,15-ben az Atyát »te«-ként megszólító szavak *teremtményi* forrásból fakadnak.”

662 DURAND, E., *L'identité rahnéenne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications*, in *Revue Thomiste* 103 (2003), 75–92.

pontosabban „Isten belső szentháromsági élet- és szeretetviszonyairól”<sup>663</sup> tudunk meg valamit. Ilyesmiről Rahnernél természetesen szó sem lehet. Az előzőek folyamán érintett krisztológiai talajon Balthasar ezután kétféle eljárást hajt végre: egyrészt az Újszövetségben tanúsított üdvtörténeti tényekből állapítja meg a Fiú és a másik két személy viszonyrendszerét, s ennek alapján próbál „tapogatózva” visszahatolni<sup>664</sup> az immanens isteni élet szférájába, másrészt az előzetesen adott egyházi hitvallás alapján differenciálja az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyát. A hitvallás prioritása abban a formában jelentkezik, hogy az üdvtörténeti tényeket Balthasar nem felelteti meg minden esetben közvetlenül az immanens isteni életnek, hanem az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyainak „eltérésére” figyelmeztet. Ezt a differenciált viszonymeghatározást Balthasar átfogóan a „szentháromsági inverzió”<sup>665</sup> fogalmával fejezi ki, konkrétan pedig az immanens viszonyok „üdvtörténeti formájáról” beszélve juttatja érvényre. Egyszerűen minden olyan esetben, amikor Balthasar Isten immanens életének és viszonyrendszerének „üdvtörténeti formájáról” beszél, egyúttal az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság közötti közvetlen megfelelés hiányára is figyelmeztet, hiszen az „üdvtörténeti forma” kifejezés arra utal, hogy a történelem feltételei mellett az immanens isteni viszonyok sajátos ökonomikus formában nyilvánulnak meg. Szó sincs arról, hogy Isten belső viszonyai megváltoznának az üdvtörténetben – csupán a megnyilvánulásuk ölt újszerű alakot a történelmi körülmények között.

Csak egyetlen példa. Hogy a megtestesülésben a Fiú passzív szerepet játszik, a Lélek viszont cselekvőként fejt ki hatást, vagyis az üdvtörténeti feltételek mellett látszólag éppen ellentétes módon vannak jelen, mint immanens viszonyrendszerükben, ahol a Fiú aktívan vesz részt a passzív Lélek lehelésében, arra Balthasar többféleképpen igyekszik olyan magyarázatot adni, amely megfelel „annak a törvénynek, hogy az üdvtörténeti Szentháromság megfelel az immanensnek”:<sup>666</sup> egyrészt azt hangsúlyozza, hogy az önmagát a Lélek aktivitásának alávető Fiú önátengedése valójában olyan cselekvés, „amely – emberileg szólva – az önbirtoklás és az elköteleződés nagyobb fokát igényli, mint az önállóan körvonalazott célkitűzések megvalósítása”, másrészt elismeri, hogy a megtestesült Fiú „bizonyos szempontból valóban a Lélek produktuma lesz, [...] jóllehet a Szentháromság belső valóságában a Lélek az Atya és a Fiú közös lehelésének produktuma”.<sup>667</sup> Az utóbbi

663 BALTHASAR, *Theologik* II, 117.

664 BALTHASAR, *Theodramatik* III, 301.

665 BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 167–175.

666 BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 169.

667 Uo. 171.

tényt, a szentháromsági inverzió jelenségét Balthasar a Szentháromság összetett viszonyrendszerével, a személyek valóban reciprok kapcsolati struktúrájával magyarázza, azzal, hogy a Lélek nem csupán passzív produktuma a Fiúnak és az Atyának: a küldetését elfogadó Fiú és az Atya „abszolút és szabad egyetértése nem más, mint a Lélek lehető közös cselekvésük üdvtörténeti formája; lehelésüknek azonban üdvtörténeti okokból saját rejtettségben vissza kell húzódnia a Lélek második aspektusa mögé, amelynek értelmében a Lélek vállalja azt a funkciót, hogy feltétlen, sőt a szenvedésben egyenesen kérlelhetetlen szabály formájában az engedelmes Fiú elé állítja az Atya akaratát”.<sup>668</sup> Ily módon „helyeződik át” az immanens Szentháromság az üdvtörténetibe: az a tény, hogy a Fiú „megfelel” az Atyának, az üdvtörténet síkján engedelmességgként artikulálódik.<sup>669</sup> Ez a számos helyütt említett üdvtörténeti „forma”, üdvtörténeti „átfordulás”, üdvtörténeti „áthelyeződés” fejezi ki, hogy Balthasar szemében miért és hogyan szorul differenciálásra az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó axióma. Igaz ugyan, állítja Balthasar, hogy az üdvtörténeti Szentháromság „törvényei” az immanens Szentháromságból adódnak, csak éppen „meghökkenítő variációkkal”<sup>670</sup> – ezek a variációk alkotják azokat a tényezőket, amelyek áthidalhatatlan távolságot teremtenek Rahner és egykori bázeli rendtársa között.

A balthasari szentháromságtan ezeknek a variációknak az alapján rajzol aztán képekben és metaforákban gazdag képet<sup>671</sup> Isten immanens életéről, főként a Fiú *katabasizis*ából, engedelmességéből, kereszten való elhagyatottságából és pokolra szállásából kiindulva. Mert „bár igaz, hogy a Szentháromság belső titkának üdvtörténeti megjelenése elárul valamit az immanens Szentháromság törvényéről, a belső törvényből semmiképpen sem vezethető le, hogy szükségszerű lenne a megjelenése. Ha viszont már Jézus Krisztusban feltárult az isteni szeretet misztériuma, módunkban áll levonni azt a következtetést, hogy Isten meg is tudta tenni, amit valóban megtett, hogy lealacsonyodása és önküresítése nem volt ellentmondásban saját lényegével, hanem – előre kieszelhetetlen módon – éppen hogy összhangban állt vele.”<sup>672</sup> Az isteni személyek üdvtörténeti cselekvéséből és viszonyrendszeréből (elsősorban a kereszteseményből) következtet vissza

---

668 Uo. 173.

669 Uo. 175.

670 Uo. 143.

671 A balthasari szentháromságtan képszerűségét éles bírálattal illeti WERBICK, J., Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasar Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225–240. (Werbick szerint „veszélyes” az „önkiüresítés és az önátadás metaforikájának izolálása és önállósítása”, ráadásul Balthasar „abszolút rangra helyezi Istenben azt, amit a szeretet emberi tapasztalatában izolált elvvé tesz: az egoizmus legyőzését”: uo. 236. sk.).

672 BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III/2/2. kötet, 199.

Balthasar mindarra, ami oly sok megütközést és elutasítást változott ki számos teológusból (köztük Karl Rahnerből): az Isten belső valóságában zajló eredendő drámára, Isten belső kenózisára (az isteni személyek önmagukat elajándékozó önküresítésének folyamatos dinamikájára),<sup>673</sup> amelyet Balthasar helyenként halálnak is nevez,<sup>674</sup> a személyek közötti végtelen távolságra és elszakadásra,<sup>675</sup> amely ugyan eleve „alányúl” a világ minden távolságának, fájdalmának és szenvedésének, „ám nem értelmezhető »tragicista« módon Istenben megvalósuló »ős-tragédiaként«, mert „csupán” arról van szó, hogy a kereszten Isten „nem *sub specie contraria*, hanem *in specie proprissima* mutatja meg magát: a Fiú látható önátadásában az Atya körültekintés nélküli önátadásaként”.<sup>676</sup> Más szóval: a Fiú elhagyatottságában ténylegesen „Isten hagyja el Istent, s ez még mindig üdvtörténeti formája az immanens Szentháromságon belüli személyes viszonyoknak”.<sup>677</sup> Kérdések azon a ponton jelentkezhettek Balthasarral kapcsolatban, ahol arról beszél, hogy a Fiú megtestesülésével Isten nem változik meg, hanem „a változhatatlan Isten olyan új viszonyt létesít a teremtménységgel, amelynek következtében új módon mutatkoznak meg belső viszonyai”<sup>678</sup> Az üdvtörténeti Szentháromság üdvtörténetivé való „módosulásával” kapcsolatban Balthasar mintha adós maradna annak megvilágításával, hogy miért nem marad külsődleges ez a teremtményi szférával kialakított újfajta viszony Istenre nézve. Ettől függetlenül is egyértelmű azonban, hogy a szentháromsági személyek időbeli/vertikális és örök/horizontális viszonyát megkülönböztetve<sup>679</sup> Balthasar egészen másként fogja fel a kettő azonosságát, mint Karl Rahner.

Balthasar Rahnerhez hasonlóan szintén az emberi szellem önmagába zárkózó monizmusának szentháromságtani extrapolációját fedezi fel veszélyként az ágostoni szentháromságtanban,<sup>680</sup> de, akárcsak Rahner, belső kapcsolatot teremt az antropológiai és a szentháromságtani struktúrák között, nem utolsósorban lényeges szótériológiai

673 A kenózis fogalmát Balthasar a teremtés és a keresztt eseményének leírására is felhasználja: „a tiszta relációként felfogott isteni személyeknek a szeretetben zajló immanens isteni élethez társított »önzetlenségét« tesszük meg minden alapjává: a személyek önzetlensége megalapozza a kenózisnak azt a első formáját, amely a teremtéshez (főként a szabad ember teremtéséhez) kapcsolódik, hiszen a Teremtő ekkor mintegy átadja szabadságának egy részét a teremtménynek, amire végső soron csak azért szánhatja el magát, mert előre látja és vállalja a második és voltaképpen kenózist, a keresztét, amelyben befogja és felülmúlja a teremtményi szabadság valamennyi szélsőséges következményét” (BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/2/2, 198.).

674 BALTHASAR, *Theodramatik*. IV. kötet. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, 74.

675 BALTHASAR, *Theodramatik* III, 302.

676 KRENSKI, TH., „Kind oder Enkel von Trennung. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars, in STRIET, M. – TÜCK, J.-H. (szerk.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg, 2005, 181–219., 210. és 212.

677 BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 484.

678 Uo. 479.

679 Uo.

680 Uo. 481.; vö. uó: *Theologik* II, 35–39. („Imagines Trinitatis im endlichen Sein”).



következményekkel is (Balthasarnál egészen részletes kifejtést nyer az a meggyőződés, mely szerint a szentháromságtan a sztraurológia és a szótériológia „folyamatosan jelen lévő, belső előfeltétele”<sup>681</sup>).<sup>682</sup> A formális hasonlóság ugyanakkor nagyfokú tartalmi különbözőséggel ötvöződik. Balthasar egyrészt az immanens isteni lemondás és önzetlenség képzetét közvetlenül áthelyezi az antropológia területére („Istennek önzetlen edényekre van szüksége, amelyekbe beárasztja lényegi önzetlenségét”<sup>683</sup>), másrészt mindkét területen az interszubsztívitás struktúráival operál. „A világ kezdetétől a végéig az egész üdvtörténet [...] az isteni interszubsztívitásán belül megy végbe, amely Jézus Krisztusban nyílik meg, hogy befogadjon minket a terébe. Nem a mi emberi interszubsztívitásunkban történik meg Isten [...], *mi* történünk meg a Szentháromság belső párbeszédében, a kölcsönös viszonyok, a Szentlélek helyén.”<sup>684</sup>

#### d. Bernd Jochen Hilberath

A rahneri axióma és a rahneri terminológiai javaslat kritikai igényű továbbgondolásának kísérletei közül részletességénél, történeti elemzéseinél, filológiai alaposságánál és szisztematikus igényénél fogva messze kiemelkedik Bernd Jochen Hilberath 1984-ben befejezett, majd nyomtatásban két évvel később megjelent habilitációs értekezése, amelyben Karl Rahner szentháromságtani értekezésének kritikai elemzéséből kiindulva Tertullianus személyfogalmának vizsgálatával próbálja előkészíteni az általa kívánatosnak tartott kommunikatív személyfogalom és az annak megfelelő személyes ontológia jegyében álló szentháromságtant (vagy inkább általános igényű teológiai gondolkodást).<sup>685</sup> A könyvének

681 BALTHASAR, *Theodramatik* III, 296.

682 Balthasar és Rahner szótériológiájának különbségéről lásd például MENKE, K.-H., Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 21–59., különösen 29–38. (sajnálatos azonban, hogy Menke leegyszerűsítő módon az önmegváltás veszélyét kapcsolja Rahnerhez – leegyszerűsítésről azért lehet szó, mivel az önmegváltás teológiai összefüggésben rendkívül idegenül hangzó koncepciójáról Rahner önálló és „ortodox” értelmezést dolgozott ki, lásd RAHNER, K., Das christliche Verständnis der Erlösung, in *Schriften zur Theologie* XV, 236–250.).

683 BALTHASAR, Gott erfahren?, in uő, *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1995<sup>2</sup>, 13–28., 26.

684 BALTHASAR, Glaube und Naherwartung, in uő, *Zuerst Gottes Reich*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002, 9–33., 23.

685 HILBERATH, B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Tyrolia, Innsbruck, 1986 (Innsbrucker Theologische Studien 17).

első részében Rahnerrel kapcsolatban nyert felismeréseit egy sajátos szentháromságtanra távlatot nyitó záró reflexióiban gyümölcsöztetve Hilberath higgadt és tárgyilagos elemzéssel számos olyan kérdést fölvet, amelyre azután a későbbiek folyamán felvázolt „kommunikatív szentháromságtan” keretében igyekezett választ adni.

A tübingeni teológus abból indul ki, hogy Rahner egyrészt azért hangsúlyozza az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát, mert azt kívánja kiemelni, hogy egyrészt az üdvtörténetben „Isten nem valami olyat nyilatkoztatott ki magáról, ami semmilyen módon nem adna lehetőséget lényegének megismerésére, hanem, éppen ellenkezőleg, saját magát közölte”, másrészt „Isten belső léte olyan, hogy közölni tudja magát a történelemben a teremtménnyel”.<sup>686</sup> Hilberath helyesen ismeri fel, hogy Rahnernél „szentháromságtani összefüggésben a *personának* és a *relatió*nak elsősorban nem pozitív, hanem inkább negatív és elutasító funkciója van”, tudniillik a triteista és a modalista félreértelmezéseket hivatott kiküszöbölni, ám ez nyomban azt a kérdést veti fel számára, hogy a személy és a reláció „tartalmilag feltöltött” fogalma nem tudja-e napjainkban átvenni ugyanezt az elutasító és védelmező funkciót, „legalábbis ha a keresztyénységgel ellentétes monoteizmus veszélyét éppúgy el kell kerülnünk, mint a »pogány« triteizmusét”.<sup>687</sup> „Csodálkozással” tölti el ugyanis az a rahneri magatartás, hogy miközben a személyfogalom antropológiai fordulattal bekövetkező jelentésváltozására hivatkozva a jezsuita teológus elutasítja a fogalom által egykor még biztosított logikai magyarázat mai érvényességét, „azon egyáltalán nem gondolkodik el, hogy nem lehetne-e módosítani, korrigálni a modern fogalmat”,<sup>688</sup> bár az ókori egyház ugyanígy járt el a korabeli terminusok átvételekor, ráadásul a modern gondolkodás, ha nem egysíkúan látjuk, maga is ad támpontokat egy efféle korrektúrához. Egyszóval a modern gondolkodás bizonyos rétegeiben nagyon is biztosítva lát olyan szempontokat, amelyek alapot adnak a személyfogalom termékeny teológiai alkalmazásához.

Az előbbiekhöz kapcsolódóan Hilberath szerint problémát jelent, hogy a személy mibenlétének meghatározása során Rahner egyoldalúan a személyek egymástól való különbségét konstituáló (tehát „formális”) mozzanatra helyezi a hangsúlyt, jöllehet a fogalom „materiális” mozzanataként az isteni lényeg „szintén konstitutív minden egyes

686 HILBERATH, B. J., *Der dreieinige gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1990, 64–65.

687 HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”* i. m. 21.

688 Uo. 24.

személyre nézve”.<sup>689</sup> Továbbá igaz ugyan, állítja, hogy a „konkrét adottságmód” (üdv történeti) és a „relatív konkrét egzisztenciamód” (immanens) fogalmának segítségével árnyalni lehetne a rahneri szentháromságtan formalitását, ám mivel az előbbi kifejezés „teljesen háttérbe szorul” a „megkülönböztethető szubzisztenciamód” fogalmához képest, kérdés, hogy „egy ilyen egészen formális terminussal valóban adekvátan és kimerítően ki lehet-e fejezni az eredeti [egyházi] kegyelmi tapasztalatot”,<sup>690</sup> amelyhez Rahner véleménye szerint a saját (Hilberath szemében sajnálatos módon „tökéletesen vértelen”) fogalmai közelebb állnak, mint a mai személyfogalom.

Ami az alapaxiómát illeti, a fogalmi és tárgyi tisztázás szempontjából Hilberath fontos lépést tesz, amikor leszögezi, hogy Isten istensége nem merül ki üdv történeti adottságmódjában, hogy az üdv történeti Szentháromság azért *maga* az immanens, mert az „immanens Szentháromság bizonyos szempontból az üdv történeti *transzcendens* lehetőségi feltétele, ahogyan az ember részéről az igazságban és szeretetben végzett létfolyamat *transzcendentális*, Istentől létrehozott lehetőségi feltétele az üdv történeti tapasztalatnak. Az alapaxiómát tehát egyrészt »jobbról balra« kell olvasnunk, ismeretelméleti, illetve tapasztalatteológiai »premisszaként«, hiszen az immanens Szentháromság csakis az üdv történetin keresztül közelíthető meg számunkra, „másképp »balról jobbra«, ontológiai »premisszaként«, hiszen az immanens az alapja és lehetőségi feltétele az üdv történeti Szentháromságnak.<sup>691</sup> Minthogy nézete szerint a személy modern fogalma nem alkalmas annak jelölésére, ami Istenben különböző (legfeljebb csak az egy Istent jelölhetnénk vele<sup>692</sup>), és az isteni lényeg egysége miatt „a neutrális beszédmódnak korlátoznia, korigálnia és dominálnia kell a személyest”, a személyfogalom és a személyes beszédmód helyett az üdv történeti önközlést (az axióma értelmében) Rahner személytelen, semleges nemű kifejezésekkel írja le, s ezért (az axióma értelmében) „az immanens Szentháromság síkján sem operálhat más fogalmakkal”.<sup>693</sup> Csakhogy, teszi fel a kérdést Hilberath, képes-e a

---

689 Uo. 26.

690 Uo. 30.

691 Uo. 33.

692 Fentebb már idézett írásában Herbert Vorgrimler konkrétan ki is mondja, hogy „ha nem a hüposztaszisz jegyében álló ókeresztény gondolkodást, hanem az *újkor* személy- és szubjektivitásközpontú gondolkodását alkalmazzuk Istenre, akkor Isten *egy* személy” (*Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?* i. m. 550.).

693 HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”* i. m. 35. „Az önközlés eszméjének részletes kifejtése során [Rahner] személytelen, semleges fordulatokat és kifejezéseket használ: arról beszél, *ami* ki van mondva, *ami* közölve van, *ami* el van fogadva. [...] Rahner éppen hogy nem az üdv történetben kinyilvánuló három »személyből«, illetve az üdv történetben személyes módon Atyaként, Fiúként és Lélekként megjelenő egy Istentől indul ki, hanem a közlés eseményéből, amely e felajánlás és az elfogadás kettősségében megy végbe. Nem »Fiú«-ról beszél tehát, hanem »a közölt«-ről (amely a német nyelvben semleges nemű szó), nem »Szentlélek«-ről, hanem a »az elfogadott«-ról (amely szintén semleges nemű). Az üdv történeti Szentháromságot a transzcendentális teológiának szükségképpen így kell

semleges nemű beszéd mód úgy kifejezni az Istenben fennálló különbséget, hogy a látens triteizmuson kívül „a modalista félreértés veszélyét is ki tudja küszöbölni”?<sup>694</sup> És miért nem tud felfedezni pozitív lehetőséget a profán és a tanítóhivatali személyfogalom ütköztetésében, miért nem tudja elképzelni, hogy „megtermékenyítő és korrigáló hatással tudnak lenni egymásra”?<sup>695</sup>

Éppen ezért Hilberath szerint nem elhibázottak „a Rahnerrel szemben felhozott vádak, a monoszubjektivizmus vagy a monoperszonalizmus vádjai”. Mivel ugyanis az foglalkoztatja, „hogyan milyen lehetőségi feltételei vannak Isten önközlésének magában az önközlés címzettjében, Rahner a szubjektum illetve a személy szellemi életének egy konkrét modelljét olyan kizárólagos szerephez juttatja, hogy a szentháromságos Isten egységét Isten szellemi életének (tudatának) egységeként, nem pedig a szentháromságos Isten közösségeként fogja föl”.<sup>696</sup> Miközben tehát elveti a pszichológiai szentháromságtan modelljét, „bizonyos szempontból mégis ennek a szemléletmódnak a határai között marad”.<sup>697</sup>

A felvetett kritikai szempontokat, főként a neutrális beszéd mód problémáit Hilberath általánosabb síkon is összefüggésbe hozza Rahner sajátos teológiai módszerével, a transzcendentális gondolkodással. Jórészt a hetvenes évek meghatározó (és máig aktuális) Rahner-bírálóira (Friedemann Greinerre,<sup>698</sup> Peter Eicherre,<sup>699</sup> Bert van der Heijdenra<sup>700</sup>) hivatkozva azt a kérdést veti fel, hogy a megismerés aktusából kiinduló – fenomenológiai leírása (1) után transzcendentális redukcióval (2) a priori feltételeit, majd transzcendentális

---

»átfordítania« a saját gondolati síkjára ahhoz, hogy a szentháromságtani alapaxióma az immanens Szentháromság olyan megközelítéséhez vezethessen, amelyen belül egyáltalán nem kell felbukkannia a személyfogalomnak. Ha a teológia az üdvtörténeti kinyilatkoztatás személyes illetve interperszonális formájából indul ki, sőt akkor is, ha az önközlést nem semleges fogalmakkal, hanem interperszonális mezőben fogalmazza meg (valaki közli saját magát valakivel, aki elfogadja őt), akkor az alapaxióma azzal a feladattal szembesíti, hogy megpróbálja következetesen az immanens Szentháromságra vonatkoztatni az interperszonális személyfogalmat. Mivel azonban Rahner már az üdvtörténeti Szentháromság szisztematikus megértési kísérlete során sem a három üdvtörténeti »személyből« indul ki, hanem az egy Isten (az Atya) kétszeres önközléséből, ezért az immanens Szentháromság leírása során eltekinthet a személyfogalomtól, hiszen e téren a teológiának a fogalmak »mindig nagyobb« különbözőségével, vagyis analóg mivoltával kell számolnia” (HILBERATH, B. J., *Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006, 88–89.).

694 Uo. 37.

695 Uo. 44.

696 HILBERATH, *Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény* i. m. 89.

697 HILBERATH, *Der dreieinige gott und die Gemeinschaft der Menschen* i. m. 68.

698 GREINER, F., *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, Kaiser, München, 1978.

699 EICHER, P., *Die antropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Fribourg, 1970.

700 HEIJDEN, B. VAN DER, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973.

dedukcióval (3) tárgyi szféráját feltáró – transzcendentális eljárás képes-e *egyáltalán* észlelni a kinyilatkoztatás interperszonális struktúráját, függetlenül attól, hogy Rahner a Szentháromság nem levezetett, hanem tényként előfeltételezett üdvtörténeti tapasztalatából indul ki, hiszen a maga transzcendentális nézőpontjából „alapot vető” szubjektivitásnak az egész valóság mibenlétét meghatározó aktivitását (a transzcendentális eljárás belső középpontját) Rahner lényegében megfordítja, és „az önmagán túlmutató szubjektivitás meghatározottságát az önmagát kinyilatkoztató abszolútum által *megtapasztalandóként* írja le”, amivel „éppen hogy problematizálja a transzcendentális reflexió önértelmezését” (F. Greiner). Arról már volt szó, hogy mivel Rahner szerint a szentháromságtan üdvtörténeti kiindulású kidolgozásakor, a kiindulási alap feltárásakor sem kell alkalmaznunk a személy fogalmát, mert a kinyilatkoztatás-történet sem használja, a személyfogalom hiánya az immanens Szentháromsággal kapcsolatban sem jelenthet problémát számára (hiszen éppen ez a lényege axiómájának) – ámde, mutat rá Hilberath, a szentháromságtani személyfogalom eltűnésének vajon nem „a transzcendentális teológia első lépésénél kifejtett fenomenológiai bázis redukciója”-e az oka?<sup>701</sup> Más szóval nem írja-e le Rahner eleve korlátozott, fogyatékos módon a transzcendentális redukció kiindulási alapját képező emberi tapasztalatot, aminek következtében kezdeti határoeltsága egész eljárásán végigvonul? Konkrétan arról van szó, hogy bár Rahner természetesen tisztában volt a személyes tapasztalat fontosságával, inkább annak olyan ontológiai (vagy talán inkább ismeretmetafizikai) megalapozására törekedett, amelynek során magát a személyességet és az interperszonalitást figyelmen kívül hagyta, s ezért csak megalapozástól eltekintve és axiomatikusan tudja kijelenteni, hogy a személyes szellem a másakra irányuló szellem.<sup>702</sup> Másként fogalmazva: „Rahner tehát nagyon is látta a személyes tapasztalatot, s megpróbálta ontológiailag megalapozni – de nem dialogikus vagy személyes ontológia keretében”.<sup>703</sup> Ezzel szemben Hilberath különböző, ma már bevettnek számító szempontok (a szubsztanciaközpontú metafizika korrigálása, a személy önállóságának és viszonyulásának egyforma jelentősége, az abszolút szubjektivitás kritikája, személyes ontológia igénye) szerint olyan kommunikatív személyfogalom kidolgozását sürgeti, „amely lehetővé teszi a szentháromságtan számára, hogy az »Isten a szeretet«

701 HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”* i. m. 301.

702 Vö. EICHER, P., *Das Gott-Denken Karl Rahners*, in uő, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977, 347–421.

703 HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”* i. m. 302.

ősevangéliumát [...] az Írásnak megfelelően és egyben a mai tapasztalat és nyelv horizontján betűzze ki”.<sup>704</sup>

Ezt a törekvését Hilberath a zsinat utáni teológiának abban a „harmadik” szakaszában helyezi el, amelyben világossá vált, hogy a krisztológia igazán „csak a szentháromságtan összefüggésében dolgozható ki és alapozható meg”, s egyértelmű lett, hogy a szentháromságtan nem a teológia belső magányügye, hanem ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, miként hozható szóba Isten „megtapasztalható és elgondolható Istenként”.<sup>705</sup> A monoszubjektív (Rahner) és az interperszonális (Moltmann) egység zsákutcának ítélt modelljei<sup>706</sup> helyett *tertiumként* javasolt szentháromságtani megközelítését Hilberath a „létezés legeredendőbb kategóriájaként felfogott viszonyra” alapozott relacionális ontológia talaján kívánja kidolgozni, olyan „kommunikatív személyfogalomra” támaszkodva, amely a család és az egyház kapcsolati struktúráin keresztül tudja megközelíteni a Szentháromság valóságát, éppen ezért „alkalmazott szentháromságtanként” fogja fel a keresztény antropológiát, s a személy önállóságának (In-sich-Sein) alapját a másiktól eredő konstituáltságban (Vom-anderen-her-Sein) jelöli meg.<sup>707</sup>

Az ennek alapján kidolgozni próbált „kommunikatív szentháromságtan” és „kommunikatív teológia”<sup>708</sup> a történelem konkrét valóságából, a kapcsolatiság és a kommunikáció ténylegesen adott kudarcából kiindulva nem modelleket akar levezetni valamiféle „zárt rendszernek” tekintett Szentháromságból, nem „időtlen modelleket” szándékozik rendelkezésre bocsátani, hanem „szentháromsági-kommunikatív *megfeleléseket* [próbál] kritikai viszonyba állítani a saját kommunikációs világunkkal”.<sup>709</sup> Hogy az ily módon „a szentháromságos Isten üdvözítő cselekvéséből táplálkozó”<sup>710</sup> egyházzól vagy az autonóm önérvényesítésről lemondva „nyitott, sebezhető, saját lényét a másiknak kiszolgáltató és saját lényét aztán a másiktól elnyerő”<sup>711</sup> személyről rajzolt kép nem csúszik-e

704 Uo. 326.

705 HILBERATH, *Der dreieinige gott und die Gemeinschaft der Menschen* i. m. 58.

706 Uo. 87.

707 HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage zu Tertullians „Adversus Praxean”* i. m. 312–329.

708 Vö. SCHARER, M. – HILBERATH, B. J., *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2003<sup>2</sup>.

709 HILBERATH, *Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaft” und „Weltkirchen”*, in uó – KRAML, M. – SCHARER, M. (szerk.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2003, 71–78.

710 HILBERATH, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 202–219., 209.

711 HILBERATH, *Zur Personalität des Heiligen Geistes*, in *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 98–112., 111.

vissza az elkerülni szándékozott interperszonális egység „szociális” modelljének síkjára, annak eldöntése már ugyanúgy más lapra tartozik, mint annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a szándéka szerint az „erős” (judaista) monoteizmussal szemben „gyenge” kategóriákkal (az istenség forrásának, centrifugális és centripetális erejének kategóriáival<sup>712</sup>) operáló hilberathi szentháromságtan valóban olyan „filozófiai erőtlenségtől” szenved-e, amely „megtöri az isteni és az emberi személyesség között vont analógiát”.<sup>713</sup>

#### e. Piet Schoonenberg

Nem termékeny lehetőségei miatt, inkább csak a rend kedvéért érdemes röviden kitérnünk Piet Schoonenberg nagy visszhangot kiváltó és megsemmisítő kritikákat magára vonó szentháromságtani koncepciójára, mivel programja szerint a jezsuita szerző éppen Rahner és Hilberath között kíván utat keresni, illetve kettejük szintézisére törekszik. Schoonenberg Hilberath könyvének megjelenése előtt kifejtett elgondolásaival Yves Congar éppen azt példázta, milyen végzetes következményei lehetnek a rahneri alapaxióma egyoldalú értelmezésének.<sup>714</sup> Későbbi programadó írásában<sup>715</sup> Schoonenberg pedig csak még nagyobb hangsúlyt helyezett ezekre az alapvető gondolataira, vagyis egyoldalúságai idővel csak fokozódtak, noha igaz, hogy jóindulatú értelmezések több esetben igazolni tudják a heves támadások mögött rejlő beidegződések megalapozatlanságát.<sup>716</sup> Bár megszívlelendő Schoonenbergnek az a felvetése, hogy talán éppen az isteni megszólíthatóság Rahner szentháromsági fogalmiságának formalitásával és semlegességével együtt járó hiánya „volt Karl Rahner misztikája”,<sup>717</sup> és azon is érdemes elgondolkodni, hogy Hilberath valójában „inkább megkerülte-e, mintsem megcáfolta” a Rahner által a szubjektív személyfogalom

712 HILBERATH, *Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaft” und „Weltkirchen”* i. m. 75.

713 LORENZ, D., *Die Trinität als reine Beziehung? Eine strukturtheologische Interpretation der Trinitätstheologie Hilberaths*, in Nitsche, B. (szerk.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, LIT, Münster, 2008, 61–72., 70.

714 CONGAR, *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident* i. m.

715 SCHOONENBERG, P., *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989), 129–162.

716 Vö. HEGYI, M., *Újraolvasott Khalkédón. Piet Schoonenberg krisztológiájának alapvonalai*, in *Sapientia* 2 (2009), 19–41., különösen 32–38.

717 Uo. 135., 10. jegyzet.

alapján megfogalmazott ellenvetéseket, talán még abban is igaza van, hogy Rahner inkább apophatikus, Hilberath inkább kataphatikus teológiát művel, sőt az emberi közösség (például a család) és a Szentháromság leegyszerűsítő megfeleltetéseivel szemben felhozott érveit is csak üdvözölni lehet,<sup>718</sup> az már problémát okozhat, hogy az emberi és az isteni létezés közötti „nagyobb különbözősége” hivatkozva az immanens Szentháromság preegzisztens Igéjét és Lelkét személynek nevező beszédmóddal kapcsolatban „inkább tartózkodást” javasol, és nem kíván „korlátlanul” három személyről beszélni az immanens Szentháromsággal kapcsolatban.

Hilberath szerint „Schoonenberget elsősorban az antropológiai személyfogalom sértetlensége foglalkoztatja, amelyre, úgy véli, veszélyt jelentene, ha az üdvtörténet előtti állapotában az Igét és a Lelket személynek neveznénk. Ezért inkább arról beszél, hogy a Logosz és a Pneuma személyessé vált az üdvtörténet során.”<sup>719</sup> Milyen magyarázattal szolgál Schoonenberg ezzel a rendkívül különösnek ható gondolati konstrukcióval kapcsolatban? Miért állítja, hogy a szentháromsági személyfogalom „dialogikus” mozzanata elfogadhatatlan, és a Szentháromságon belül kizárólag „a genetikus kommunikáció” valóságával számolhatunk?<sup>720</sup> És nem utolsósorban: milyen viszonyban állnak az elgondolásai Karl Rahner szentháromságtanával? A választ három lépésben célszerű megkísérelnünk: Schoonenberg krisztológiájából kiindulva próbálunk eljutni személyelméleti megfontolásaiig, majd az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyáról alkotott nézeteiig. A rövid krisztológiai áttekintést a holland jezsuitának már csak az a kifejezett állítása is igazolja, mely szerint „nem létezik a krisztológiától független szentháromságtan”,<sup>721</sup> sőt „a szentháromsági krisztológia időnként kívánatosnak nyilvánított eszménye a krisztológiai szentháromságtan modelljével helyettesítendő”.<sup>722</sup>

Schoonenberg krisztológiai alaptörekvéseinek jelentős részét összefoglalja a következő állítása: „Sohasem tagadható legitim módon »felülről« (például a szentháromságtan alapján) valami olyan, amit »alulról« el kell fogadnunk. Miután az evangéliumok alapján elismerjük, hogy Jézus Krisztus emberi személy [...], azután nem tagadhatjuk, hogy emberi személyként létezik, arra hivatkozva, hogy a Logosz isteni

718 Uo. 137., 146. és 147–150.

719 HILBERATH, B. J., *Zur Personalität des Heiligen Geistes* i. m. 105.

720 SCHOONENBERG, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff* i. m. 150.

721 SCHOONENBERG, Denken über Chalkedon, in *Theologische Quaralschrift* 160 (1980), 295–305., 301.

722 SCHOONENBERG, Alternativen der heutigen Christologie, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980), 349–357., 354.



személy; számos kései és újskolasztikus elméletben viszont ezzel találkozunk.”<sup>723</sup> Schoonenberg alapvető kérdése, hogy miként lehet teológiai szempontból legitim módon emberi személyességet tulajdonítani a megtestesült Logosznak, annak ellenére is (pontosabban azzal együtt), hogy Jézus Krisztusban isteni személy vált emberré, azaz Jézus Krisztusban látszólag már nincs „hely” emberi személy számára. Azzal a „már a bizánci skolasztikában, sőt már Khalkédón idején” kialakult értelmezéssel helyezkedik tehát szembe, amely „kizárólag isteniként fogja fel Krisztus személyét”, azzal a szemléletmóddal, „amely később ahhoz a feltételezéshez vezetett, hogy Krisztus emberi természetének nem hüposztatikus a létmódja”.<sup>724</sup>

A Jézus Krisztus személyes egységében az emberi személyességet „csupán” enhüposztatikus formában megengedő skolasztikus felfogással szembeállított megoldáskísérlete Krisztus személyének perikhoretikus modelljét hívja segítségül, amely meggyőződése szerint el tudja hárítani a két alapvető krisztológiai veszélyt: egyrészt a felfogást, amely szerint a két természet merőben additív kapcsolatban van egymással, másrészt azt a megközelítésmódot, amely szerint az emberség és az istenség „konkurenciája” egymásnak Krisztusban. A perikhoretikus modell szerint Krisztus egy személye „a két természet »egybefonódásából« jön létre, vagyis „Jézus istenemberi személye azonos két természetének perikhórésziszével”.<sup>725</sup> „Schoonenberg tehát úgyszólván egyazon ontológiai szinten gondolja el a természeteket és a személyt [...] Krisztusban, mégpedig oly módon, hogy a megtestesült Ige személyét a két természet perikhórésziszével azonosítja.”<sup>726</sup> A modell végső következménye a – skolasztika „radikális aszimmetriájával”<sup>727</sup> szemben kölcsönös enhüposztaszia képzete, amelynek értelmében „a Logosz úgy személy, hogy Jézus emberi természetében enhüposztatikusan létezik, ugyanakkor [...] Jézus embersége a Logoszban enhüposztatikus, s ily módon Isten perszonalizálja”.<sup>728</sup>

A jóindulatú értelmezés ennek a krisztológiai értelmezésnek a legitimitását még védeni tudja (noha már ehhez is rendkívül nagyfokú jóindulatot kell mozgósítania), tagadhatatlanul nehézségek kezdődnek azonban akkor, amikor a megtestesüléssel kapcsolatban Schoonenberg két teológiai tétel érvényének megkérdőjelezését tartja

723 Uo. 354.

724 SCHOONENBERG, *Denken über Chalkedon* i. m. 302. („ezzel az anhöposztasziaival helyezkedik szembe a saját krisztológiai törekvésem”).

725 SCHOONENBERG, *Der Christus „von oben” und die Christologie „von unten”*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 99 (1990), 95–121., 111., 113. és 122.

726 HEGYI, M., *Újraolvasott Khalkédón. Piet Schoonenberg krisztológiájának alapvonalai* i. m. 26.

727 SCHOONENBERG, *Denken über Chalkedon* i. m. 298.

728 SCHOONENBERG, *Der Christus „von oben” und die Christologie „von unten”* i. m. 107.

szükségesnek: egyrészt az isteni változhatatlanságát, másrészt azért a teológiai meggyőződését, mely szerint a Logosz már a megtestesülés előtt is személyként létezik.<sup>729</sup> Ezzel pedig máris a krisztológia és a szentháromságtan összekapcsolódásának területére érkezünk, mégpedig a krisztológia – sajátosan schoonenbergi – belső logikájánál fogva.

A kölcsönös enhüposztasziánál fogva a Logosz ugyanis nem lehet „a megtestesülés előtt és után ugyanazon a módon személy”, hiszen máskülönben „Jézussal szembenálló isteni személy lenne (mint az Atya [...]), vagy az exkluzív isteni személy Krisztusban (és ezért megfosztaná a személyszerűségtől Jézus emberségét)”.<sup>730</sup> A perikhoretikus krisztológiai modelltől és a kölcsönös enhüposztaszia eszméjéből tehát az következik, hogy a megtestesülésnek változást kellett eredményeznie a Logosz isteni létmódjában és isteni személyszerűségében. A változás lényege, hogy a megtestesülés előtt a Logosz meghatározatlan és ebben az értelemben „nyitott” volt (éppúgy, ahogy az emberi létezésnek is sajátja valamiféle meghatározatlanság és nyitottság), a megtestesüléssel viszont „végérvényesen meghatározza önmagát, mivel Jézus emberségét és önmagát egyképpen az Istenfiú egy személyévé teszi”, vagyis míg a megtestesülés előtt a Logosz (önálló szubzisztenciája ellenére) nem áll „reciprok viszonyban” az Atyával, „a megtestesüléssel teljesen az Atya »viszonypólusa« lesz”.<sup>731</sup> Egyszóval a „megtestesülés előtt a szentháromsági viszonyok még nem interperszonálisak”, a megtestesüléssel bekövetkező változás révén viszont a Logosz „a második személlyé lesz, aki egyes szám második személyben szólítja meg az Atyát, s az Atya is egyes szám második személyben szólítja meg őt”.<sup>732</sup> Az interperszonalitás megtestesülés előtti hiánya aligha gondolható el Karl Rahner szentháromságtana nélkül, amelyet Schoonenberg természetesen jól ismer. Sokkal nehezebb kérdést jelent az e téren bekövetkező módosulás, az a feltételezés, mely szerint „a Logosz megtestesülésekor változás állt be ontológiai státuszában”<sup>733</sup> – ami még akkor is nehezen tűnik védhetőnek, ha sikerül tisztázni, mit jelent a személy Schoonenbergnél (tudniillik „önálló szabadsággal rendelkező, önmagát mindenestől birtokló, önmagában fennálló szabad eredetet”).<sup>734</sup>

Szó sincs természetesen arról, hogy Schoonenberg ne ismerné el az immanens Szentháromság örökkévalóságát, vagy éppen ne fogadná el az immanens és az üdvtörténeti

729 SCHOONENBERG, *Denken über Chalkedon* i. m. 299.

730 Uo. 304.

731 SCHOONENBERG, *Alternativen der heutigen Christologie* i. m. 357.

732 SCHOONENBERG, *Denken über Chalkedon* i. m. 305.

733 HEGYI, M., *Újraolvasott Khalkédón* i. m. 39.

734 Uo. 35–40.

Szentháromság azonosságának tételét.<sup>735</sup> Ha viszont azt szeretnénk megtudni, hogyan fogja fel a kettő viszonyát, előbb azt kell megvizsgálnunk, miként válaszolja meg azt a kérdést, „hogymint személyes lényként kell-e vajon felfognunk Istent”.<sup>736</sup>

Személyelméleti szempontból Schoonenberg kitüntetett jelentőséget tulajdonít a relationalitásnak,<sup>737</sup> ugyanakkor annak is tudatában van, hogy az Istent a világgal és az emberrel szembenálló „pólusként” felfogó szemléletmód az isteni határtalanság tudatosításával párhuzamosan, különösen a valódi végtelen hegeli fogalmának térnyerése után komoly nehézségek forrásává válik, s „a részesezés skolasztikus tanában és a panenteizmus modern formáiban kifejezett titok [...] ma különösen nagy hatást gyakorol ránk”: az a titok, hogy a véges világ nem lehet Istenen kívül, Isten határtalan valósága viszont mégsem nyeli magába a véges teremtményt.<sup>738</sup> A holland jezsuita szerint a feladat ezen a téren egyrészt az, hogy a személyes istenképet megtisztítsuk a határolt individualitás antropomorf képzeteitől,<sup>739</sup> másrészt (és ez tartalmilag már komolyabb felvetésekhez vezet) magát az Istennel kapcsolatban használt személyfogalmat kell felülvizsgálnunk. Az isteni tökéletességre és létteljességre hivatkozva Schoonenberg azt hangsúlyozza, hogy az emberi közösséggel ellentétben Istenen belül nem létezhet „egymásmellettség”: nem a hármasság, még csak nem is általában a pluralitás kiiktatását sürgeti, hanem azét a sokféleségét, amelyben „egymástól független tényezők állnak egymás mellett, [...] kicserélik egymás között, amivel a másik addig nem rendelkezett, [...] és kapcsolatba lépnek, bár korábban idegenek voltak egymás számára”.<sup>740</sup> Ebből következően Isten belső valóságának nem szabad az emberi személyek „univocitását” tulajdonítanunk, az univocitás ugyanis az emberek között fennálló „egymásmellettségben” gyökerezik.<sup>741</sup> Éppen ezért a triteizmus zsákutcája (három isteni én és ezzel együtt három Isten feltételezése) csak úgy kerülhető el, ha szakítunk azzal a felfogással, mely szerint a szentháromsági személyek univok értelemben személyek. „Mivel tehát ki kell zárunk az isteni személyek univok egyformaságát, ki kell mernünk mondani, hogy a csorbíthatatlanul isteni lényeg egységében egymáshoz viszonyítva az Atya, a Fiú és a Lélek *analóg* módon személyek.”<sup>742</sup> Mivel tehát

735 Mindkettővel kapcsolatban egyértelműen pozitív az állásfoglalása, lásd például *Denken über Chalkedon* i. m. 305.

736 SCHOONENBERG, Gott als Person/als persönliches Wesen, in *Concilium(D)* 13 (1975), 172–179.

737 „Legszívesebben azt mondanám, hogy minden létező *azonos* a többi létezőhöz fűződő viszonyával” (*Gott als Person/als persönliches Wesen* i. m. 173.).

738 SCHOONENBERG, *Gott als Person/als persönliches Wesen* i. m. 177.

739 Uo. 177–178.

740 SCHOONENBERG, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff* i. m. 146. sk.

741 Uo. 149.

742 SCHOONENBERG, *Der Christus „von oben” und die Christologie „von unten”* i. m. 115.

az isteni „személyek” nem úgy állnak egymás „mellett”, ahogyan az emberiek, viszonyukat a szülés (Atya), a születés (Fiú) és a származás (Lélek) határozza meg, ezért pedig nem egymás „mellett” állóként kommunikálnak egymással, hanem a közöttük lévő kommunikáció kizárólag genetikus (az eredések által konstituált), azaz az „isteni »személyek« közötti egyetlen viszony [...] az eredeztetés és az eredés. Ezért pedig szó sem lehet egymásmellettségről.”<sup>743</sup> Schoonenberg szemében tehát az a kérdés, hogy a Hilberath által javasolt kommunikatív személyfogalommal valóban olyan egyszerűen összekapcsolható-e a (görög) genetikus és az interperszonális mozzanat, mint ahogyan Hilberath fejtegetéseiben tűnik.

Negatív válaszához szervesen hozzátartozik, hogy a kívülre irányuló isteni cselekvést „nem ontológiailag az egy isteni természetnek, hanem az Atyának a Fiú által a Szentlélekben” tulajdonítva a kívülre irányuló isteni cselekvéseket „ugyanolyan öröknek” nyilvánítja, mint azt az aktust, amellyel az Atya létrehozza magából az Igét és a Lelket – más szóval ez azt jelenti, hogy „az immanens Szentháromság már mindig is az üdvtörténeti”,<sup>744</sup> és például az Ige is eleve *verbum incarnandum*nak és *incarnabilének* tekintendő. A genetikus mozzanat kiemeléséből és az immanens Szentháromságot az üdvtörténetitől soha el nem választhatónak tartó meggyőződéséből Schoonenberg azonban egészen meglepő következtetéseket von le: egyrészt elsődlegesen csak az Atyát kívánja személynek nevezni, az Igét és a Lelket inkább az Atya kiadásának vagy önjándékozásának módjaként fogja fel (mivel a genetikus összefüggések miatt a személyes színezetű fogalmiság csak másodlagos lehet), másrészt a Szentháromság és az idő kapcsolatából kiindulva olyan állásponthoz jut el, amely az isteni életen belül „viszonyok szukcesszióját” feltételezi – és álláspontjának végérvényes megfogalmazása még a legnagyobb jóindulattal felruházott értelmezőt is rendkívül nehéz helyzetbe hozza: „az Ige és a Lélek örök létrehozásában az Atya interperszonális viszonyt vesz fel velük, annál inkább, minél jobban beleeredezteteti őket a teremtésbe, annál inkább, minél üdvtörténetibbé lesz az immanens Szentháromság”, következésképpen pedig az üdvtörténet kegyelmi eseményei (a teremtéstől a végső beteljesülésig) nem mások, mint „az Isten és a világ, és ezzel együtt az Atya, a Fiú és a Lélek közötti növekvő interperszonalitás útjának állomásai”.<sup>745</sup>

---

743 SCHOONENBERG, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff* i. m. 151. és 155.

744 Uo. 157.

745 Uo. 161.

Önértelmezése és szándéka szerint Schoonenberg „Rahner szentháromságtani elgondolásait kívánja továbbfűzni”<sup>746</sup> (amit Rahnerrel szemben kritikus szerzők akár Rahner elmarasztalásának fokozására is felhasználhatnak<sup>747</sup>). De valóban joggal tekinti-e magát Rahner továbbgondolójának, aki kiemeli ugyan, hogy „a személyfogalom mai jelentését alapul véve Istent nem nevezhetjük három személynek”, mert ebben az esetben három tudatot és három szabadságot kellene tulajdonítanunk Istennek,<sup>748</sup> mivel azonban az üdvtörténetben az Atya, a Fiú és a Lélek személyként viszonyul egymáshoz, a személyek közötti különbség „üdvtörténeti szempontból személyesnek nevezendő, immanens szinten viszont legfeljebb modálisnak”?<sup>749</sup> „Igaz tehát a modalista szentháromságtan, amennyiben Isten belső létére vonatkozik. Igaz a perszonalista szentháromságtan, amennyiben az üdvtörténetben cselekvő Istenre vonatkozik. Üdvtörténeti szempontból Isten háromszemélyű, immanens síkon három módusza van a létének, amelyek az üdvtörténet folyamán három személyként lépnek fel, velünk és egymással kapcsolatban egyaránt.”<sup>750</sup> Ha tehát annak ellenére, hogy az immanens Szentháromság már mindig is az üdvtörténeti, az interperszonális mozzanat immanens szinten csupán „rejtve” van jelen a Szentháromság instanciái között, „később” azonban „feltárulhat”,<sup>751</sup> ez a fokozódó interperszonalitás mégis milyen értelemben engedi meg az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságának állítását? Úgy tűnik, Schoonenberg gondolkodása rendkívüli mértékben eltávolodik Rahnerétől, és éppen ezért a holland jezsuita Rahnerre hivatkozó önlegitimációja mintha igen bizonytalan talajon nyugodna.

#### f. Ralf Miggelbrink

Méltánytalan lenne a Rahner-iskolával szemben, ha nem esne szó arról, miként próbálták Rahner mellett elkötelezett szerzők megcáfolni a felhozott vádakot és a kritikák figyelembevételével tágabb összefüggésben értelmezni *A Szentháromságban* foglaltakat.

746 SCHOONENBERG, Trinität – der vollendete Bund, in *Orientierung* 37 (1973), 115–117., 115.

747 GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* i. m. 147. sk.

748 SCHOONENBERG, Trinität – der vollendete Bund i. m. 116. (23. tétel).

749 Uo. (25. tétel).

750 Uo. (28. tétel).

751 SCHOONENBERG, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff* i. m. 160.

Herbert Vorgrimler mind a transzcendentális módszer történeti faktumokhoz való kötöttségét, mind a rahneri szentháromságtan személyes és dialogikus potenciálját bizonyítani igyekezett,<sup>752</sup> a legrészletesebb és legmélyrehatóbb apológiára azonban – ha nem tévedek – Rahner istentanáinak szentelt könyvében Ralf Miggelbrink vállalkozott.<sup>753</sup> Az 1968 utáni két évtized valamennyi jelentős bírálatát felsorakoztatva Miggelbrink lényegében mindegyiket makacsul a teológiai ismeretelmélet – véleménye szerint – Rahnernél érvényesülő alaptételeire hivatkozva cáfolja, nem kevés bátorsággal, hiszen Congartól Scheffczyken és Kasperen át Balthasarig és Pannenbergig nagy szellemeken gyakorol igen éles és megsemmisítő kritikát. Vállalkozásának komolyságát némileg csökkentik a Rahner-bírálókra keresetlenül szórt elmarasztaló jelzői („mitikus”, „gnosztikus”, „idealista”, „intellektualista”, „szabellianista”), ugyanakkor az olvasóban tiszteletet is ébreszt az a nem csekély gondolati erővel párosuló konokság, amellyel Rahner bátyájából tüzes nyilait szórja (vélt és valós) ellenfeleire.

A szentháromságtani Rahner-bírálatokra Miggelbrink lényegében két alaptétellel felel meg. Az egyik szerint a rahneri tételt és vele az egész szentháromságtant, sőt az egész isteni kinyilatkoztatást tévesen fogják fel és közelítik meg, akik úgy kívánnak az üdvtörténeti Szentháromság alapján ismereteket szerezni az immanens Szentháromságról, hogy a kettő viszonyát a megismerés eszköze és megismerés célja közötti kapcsolatnak feleltetik meg,<sup>754</sup> a szentháromságtani alapaxióma ugyanis nem az immanens Szentháromságról nyerhető ismeretekhez kínál metodológiát,<sup>755</sup> hanem *magának* Istennek a világbeli *jelenlétét* fejezi ki. Más szóval Isten üdvtörténeti jelenléte nem olyan fogyatékos, átmeneti, ideiglenes vagy töredékes valami, amiből Isten voltaképpen, teljes, valódi és örök létére lehetne következtetéseket levonnunk (ebben az esetben, hangsúlyozza Miggelbrink, két különböző Istennel kellene számolnunk), hanem maga az az adottság, amely magát a tényleges isteni létet tárja elénk. „Az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységét kimondó, Isten abszolút titokszerűségének tételével elválaszthatatlanul összekapcsolódó tétel éppen hogy nem az Isten arca, Isten világbeli trinitárius jelenléte »mögé« hatolni próbáló megismeréstudományi kísérlet számára biztosít módszertani eszköztárat, hanem azt vallja

752 VORGRIMLER, H., Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners, in uő (szerk.,: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, 1979, 242–258., különösen 256. sk.

753 MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos, Altenberge, 1989, különösen 319–399. (a szövegben szereplő oldalszámok erre a könyvre vonatkoznak).

754 Uo. 324.

755 Uo. 326.

meg, hogy Isten kinyilatkoztatása igaz, hogy általa az embernek *magával Istennel* van módja kapcsolatba kerülni”,<sup>756</sup> olyan kapcsolatba, amelyben az isteni kinyilatkoztatásnak, az isteni dicsőségnek és az isteni létmódnak nem a *visio beatificá*ban majdan megtapasztalt mivoltához képest alacsonyabb minőségű formájával van dolga – és ezért hibás az üdvtörténeti szolgaságot és az eszkatologikus dicsóséget szentháromságtani alapon elválasztó congari felfogás, hiszen „Isten dicsősége mindörökké csakis szolgálai alakjában és alakján keresztül nyilvánul ki”,<sup>757</sup> és a *forma Dei* a *visió*ban sem „érthető meg intellektuálisan”.<sup>758</sup> Ennek alapján már nem nehéz elképzelni, milyen bírálatokban részesül az Isten immanens valóságát az üdvtörténetitől eltávolító Schoonenberg („kripto-szubordinacionizmus”<sup>759</sup>), az „üdvtörténeten túlnyúlva az isteni immanenciáról tételeket megfogalmazni próbáló”<sup>760</sup> és az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyát az „őskép és a képmás” viszonyaként felfogó<sup>761</sup> Balthasar, az elővételezés fogalmát középpontba helyező Pannenberg<sup>762</sup> stb.

Miggelbrink második alapvető meggyőződésének lényege, hogy a hittitkok véget vetnek a merőben intellektuális megismerésnek, és „olyan megismerést követelnek, amely megfelel az akarat és az ész kegyelemből létrejövő integrációjának”.<sup>763</sup> Miggelbrink olykor egyenesen elvakultnak tűnő következetességgel kéri számon a Rahnert bíráló szerzőkön a hívő ember szellemének a mindig is felfoghatatlan másiknak megmaradó Istenre irányuló szeretetbeli ekstázisát, saját megismerési határain túllépő, kegyelemből lehetséges *excessus*át, és vádolja őket azzal, hogy a hittől független, „normális” megismeréssel közelítenek az isteni valósághoz, az ismeretelméletileg *excessus*t jelentő szeretettől független metafizikával, amely a másikat „hálásan elfogadó” és „lenni-hagyó” szeretettől eltérően az ember világbeli „önbiztosítását” jelenti.<sup>764</sup> Elvakultságról azért nem illegitim beszélnünk, mert a rendszerint csupán a bírált szerzők alig néhány szöveghelyének vizsgálatára szorítkozó Miggelbrinknek (finoman fogalmazva) sem szövegszerűen, sem logikusan nem sikerül igazolnia, hogy az általa gnoszticizáló intellektualizmussal vádolt teológusok valóban vakok lennének az embernek a hit által megváltozó ismeretelméleti léthelyzetére, valóban

---

756 Uo. 356.

757 Uo. 340.

758 Uo. 341.

759 Uo. 337.

760 Uo. 341.

761 Uo. 344.

762 Uo. 353–359.

763 Uo. 324.

764 Uo. 368.

vakok lennének a keresztény szeretet ismeretelméleti jelentőségére. Miggelbrink rendszerint egyszerűen érthetetlen számonkérései sajnálatos módon érveléseinek pozitív összetevőit is visszas megvilágításba helyezik. A nagy gondolati erőről tanúskodó pozitív mozzanatok érzékeltetésére talán megengedhető egy hosszabb idézet: „Mivel az immanens Szentháromság nem tehető merőben intellektuális módon tárggyá, minthogy maga az abszolút titok, az emberi szellemiségnek az az abszolút egyedülálló »tárgya«, amely nem csupán azt a (minden emberrel kapcsolatban fennálló) morális követelményt támasztja az emberrel szemben, hogy megértési szándékát »megszüntette-megőrizve felemelje« a szeretet aktusába, hanem amellyel szemben végbe is *kell* vinnie ezt az aktust, máskülönben ugyanis végérvényesen kudarcot vall e »tárggyal« szemben.” Innen öt lépésben jut el az immanens Szentháromságra való „vissza”-kérdés képtelenségéhez: „Az immanens Szentháromságról tudás csak a hitben (1) lehetséges, amelynek formája a szeretet (2). A szeretet pedig Rahner szerint a felemelt emberi szellemiség aktusa, amelyben egyesül a megismerés és az akarat képessége (3). Az aktus a *phantasmán* keresztül valósítható meg (4). Minthogy pedig az ember léthelyzete »conversus ad phantasma«-ként határozható meg, teljességgel legitim az üdvtörténetre való koncentráció (5)”.<sup>765</sup> Szervesen összefügg ezzel, hogy az „immanens” Szentháromság „üdvtörténeti” jelenlétét hangsúlyozó Miggelbrink az isteni bennlakozás – cselekvő önmegvalósítással elfogadandó – kegyelmét, a titokként ténylegesen a megigazult emberben lakozó Isten üdvtörténeti jelenlétére helyezi a hangsúlyt.

Kevesebb egyoldalúsággal terheltek, és a recepció kritikai feldolgozásához több segítséget is nyújtanak Miggelbrinknek a rahneri személyfogalom formalitását, tartalmi ürességét kifogásoló bírálatokra vonatkozó reflexiói. Legfontosabb elemük az a felismerés, hogy problematikus minden olyan gondolati erőfeszítés, amely „azt, ami Szentháromságon belül különböző, különbözősége szempontjából egy átfogó gondolat alá kívánja foglalni”,<sup>766</sup> hiszen a személyek abszolút egyediek és egyszeriek, s ezért nem vezethetők vissza egy magasabb rendű fogalomra: „ami abszolút egyszeri, az nem fogható szubszumpcióis fogalom alá”.<sup>767</sup> Éppen ezért a szentháromsági személyek jelölésére csak olyan fogalom jöhet szóba, amely nem felel meg a teljes megértésnek (*comprehensio propria*). „Míg az olyan fogalmak, amelyek az emberhez képest ontológiailag alacsonyabb tárgyra vonatkoznak, a rahneri ismeretelmélet szerint »átfogják« tárgyukat, Isten konkrét létmódjairól nem alakítható ki komprehenzibilis fogalom. Csak olyan fogalmakat kereshetünk, amelyek deiktikusan az

---

765 Uo. 342–343.

766 Uo. 370.

767 Uo. 371.



embernek Istennel való, az isteni létmódokkal adott konfrontálódására utalnak, s egyidejűleg a téves értelmezéseket is kivédik. Ezen alapvető felismerés alapján Rahner olyan fogalmat keres, amelynek nincs elvont, tartalmi töltése, s egyidejűleg modalista tévedéseknek is elejét tudja venni”.<sup>768</sup> Más szóval a logikai magyarázatnak szánt rahneri személyfogalom „tartalmilag szükségképpen üres”.<sup>769</sup>

### 3. A Rahner-recepció az eszkatologikus istentan képviselőinél

#### a. Jürgen Moltmann

Mivel Jürgen Moltmann egyrészt azok közé a szerzők közé tartozik, akik Isten immanens életének és történelmi kinyilatkoztatásának viszonyát érintő elgondolásait eszkatologikus horizonton fejtik ki, mégpedig oly módon, hogy kifejezetten állást foglalnak a rahneri alapaxiómával és a szentháromságtani fogalmiság rahneri módosításával kapcsolatban, másrészt gondolkodása az eszkatologikus szentháromságtanok valamennyi alapvető problémáját felszínre hozza, indokolt, hogy e helyütt a reményteológia kidolgozásától<sup>770</sup> egészen a közelmúltig<sup>771</sup> számos átalakuláson átmenő moltmanni gondolat kísérletek Rahner-recepciójának áttekintése kerüljön első helyre.

Moltmann rendszeresen ismételt meggyőződése szerint (általános síkon) a szentháromságtan alkotja a kereszténység sajátos lényegét, amelyet a kereszténységnek (a konkrét történelmi helyzet síkján) a vallásokkal folytatott párbeszéde során maradéktalanul és csorbíthatatlanul érvényre kell juttatnia, azaz „nem relativizálhatja és nem adhatja fel”.<sup>772</sup> A maradéktalanul soha be nem fejezhető és ezért „mindennél nagyobb megaláztatást” jelentő

---

768 Uo. 376.

769 Uo. 372.

770 MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München, 1964.

771 MOLTSMANN, Wege zu einer trinitarischen Eschatologie, in KOSCHORKE, K. – MOLTSMANN, J. – PANNENBERG, W., *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, Herbert Utz Verlag, München, 2004, 11–22.

772 MOLTSMANN, Einige Fragen der Trinitätslehre heute, in uő, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991, 11–21., 11.

feladatnak<sup>773</sup> tekintett szentháromságtan kidolgozása során a református szerző több ponton is érintkezésbe került Rahner elgondolásaival.

Egyrészt beható kritikának vetette alá azt az antropológia és a krisztológia, illetve a természet és a kegyelem rahneri viszonyításából – nézete szerint – következő „radikálisan egzisztenciális értelmezést”, amely szerint „a krisztusi kinyilatkoztatás [...] semmi taralmi újdonságot nem hoz, hanem csupán azt fed fel, azt teszi kifejezetté és azt nevezi nevével, ami az isteni titok leírhatatlan közelségeként már eleve jelen van, vagy legalábbis jelen lehet az emberi létezés mélyében”.<sup>774</sup> A természet és a kegyelem viszonyának ezt – a transzcendentális kinyilatkoztatás modelljével és az isteni önközlésként felfogott teremtetlen kegyelem prioritásával – összefüggő értelmezését Moltmann jellemző módon *eszkatologikus horizonton* tartja kifogásolhatónak: véleménye szerint Rahner duális szemléletmód fogja, azaz a skolasztika nyomdokain haladva merőben a természet és a kegyelem kettősségével számol, s ezzel összefüggésben a teremtés (és vele együtt az antropológia) célját a megtestesülésben (és vele együtt a krisztológiában) jelöli meg, ahelyett, hogy kifejezetten különbséget tenne a kegyelem és a dicsőség között, s ezzel együtt a természet célját nem egyoldalúan a kegyelemben (és a krisztológiában) látná, hanem kiterjesztené „az országra, amelynek érdekében Krisztus a világba jött”, s a természet és a kegyelem dualitását a dicsőség kategóriájával kiegészítve „a nagy teológiai dualitásokat kiszabadítaná pusztá szembenállásukból és kapcsolatba hozná azzal a jövőbeli valósággal, amely mindkettőnél nagyobb” – „Isten jövője” ugyanis „mind a természetet, mind a kegyelmet beteljesíti”.<sup>775</sup> Egyszóval Moltmann az eszkatologikus nyitottságot és az eszkatologikus irányultságot hiányolja a rahneri kegyelemtanból és krisztológiából, annak az eszkatologikus országnak a gondolati érvényesítését, amely nélkül a történelem síkján a kereszténység túl gyorsan végső tényezőnek nyilváníthatja magát, ahelyett, hogy az emberség egyetemes beteljesedése felé vezető messiási útként tekintene önmagára (a „krisztológia eszkatologikus vonatkozásának” elhomályosulásával együtt ugyanis „a történelmi egyház és az eszkatologikus ország különbözősége” is elhalványul<sup>776</sup>).

773 MOLTSMANN, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in uó, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes* i. m. 117–128., 117.

774 MOLTSMANN: Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner, in uó, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes* i. m. 156–172., 162. („Ha a krisztusi kinyilatkoztatás csupán az emberi létezés igazságát tárja fel, akkor a keresztény hit is óhatatlanul csupán az emberben rejlő belső isteni kegyelmet ébreszti fel, a keresztény létezés pedig nem más, mint az aktualizált emberség. Ily módon egyrészt az a veszély fenyeget, hogy a sajátosan keresztény jelleg eltűnik az általános emberségben, [...] másrészt túl nagy teher nehezedik az emberség igazságaként felfogott kereszténységre”: uo.).

775 Uo. 164–165.

776 Uo. 168.

Moltmann bírálatainak éle másrészt az isteni *apatheia* tételének engedményt nem ismerő rahneri védelmezése ellen fordul. Amíg Rahner egyenesen gnosztikus jellegűnek minősíti azt a „tendenciát”, amely szerint kidolgozható Isten halálának olyan teológiája, amelynek síkján a szenvedés valósága magának Istennek a belső valóságába helyeződik, és szótériológiai alapon hasznavehetetlennek nyilvánítja az isteni szenvedés minden lehetséges értelmezését (Hans Urs von Balthasar és Adrienne von Speyr neve mellett harmadikként pedig éppen Jürgen Moltannét említi), kiemelve, hogy szótériológiai jelentősége csak a *Deus impassibilis*nek, a *Deus immutabilis*nek lehet („ha Isten belebocsátkozott a történelembe, és a magáévá tette a történelmet, akkor pontosan az jelent számomra vigaszt, hogy másként bocsátkozott bele, mint én”),<sup>777</sup> addig Moltmann semmiféle összefüggést nem lát a szótériológiai „vigaszt” és az *apatheia* között, sőt megváltó jelentőséget csak a szeretetből önként vállalt szenvedésnek tud tulajdonítani, és ebben az értelemben alapvető jelentőséget tulajdonít az isteni *passiónak*<sup>778</sup> (erről később még bővebben).

Mindezekről a szembenállásokról azért is érdemes volt röviden szót ejteni, mert a rahneri szentháromságtan kifejezett teológiai értékelése során hatványozottan jelentkeznek Moltmann-nál. Kiindulási pontként talán azt az egyszerűnek tűnő, következményeit tekintve viszont a legkevésbé sem egyszerűnek bizonyuló megállapítást érdemes választanunk, mely szerint Moltmann-nál Isten valósága a legkevésbé sem független a kereszttől, az üdvtörténet középponti és legalapvetőbb eseményétől, sőt a keresztnak „konstitutív jelentősége van az isteni lényeg szempontjából, és a szentháromságos Isten nem gondolható el a kereszt nélkül, mivel Isten a kereszten konstituálódik szeretetként”.<sup>779</sup> Hogy az Isten lényege és a kereszt eseménye közötti összefüggés konkrétan milyen formát ölt Moltmann szerint, arra már csak azért is célszerű kitérnünk néhány szó erejéig, mert a „szeretetből vállalt szenvedés tapasztalatának tükrében mind az immanens, mind az üdvtörténeti Szentháromság újraértelmezésére kísérletet tesz”.<sup>780</sup>

777 Zugänge zum theologischen Denken, in IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.), *Karl Rahner im Gespräch*. 1. kötet (1964–1977), Kösel, München, 1982, 246. („Primitíven szólva: hogy kikerüljek a nyomorúságomból és a szerencsétlenségemből és a kétségbeesésből, ahhoz semmit sem használ nekem, ha – nyersen fogalmazva – Istennek ugyanolyan szerencsétlen a sorsa. [...] Moltmann-nál és másoknál az abszolút paradoxon és a patipasszianizmus jegyében álló teológiát vélek felfedezni, amely talán még Schellinghez hasonlóan Istenbe is vetíti a megkettőződést, a megosztlást, az istennélküliséget és a halált”: uo.)

778 „Isten képes a szenvedésre, mert képes a szeretetre. Az irgalom alkotja a lényegét. [...] A *Deus impassibilis* [...] nem tud vigaszt nyújtani. Vigasztalni csak az tud, aki együtt érez. Együtt érezni csak az tud, aki empatikus. Csak az empatikus, akinek a lényege patikus, nem pedig a-patikus” (MOLTMANN, J., *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner* i. m. 171.).

779 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2006, 297.

780 MOLNAR, P. D., The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation, in *Theological Studies* 51 (1990), 673–697., 685.

Annak a teológiai programnak, mely szerint a kereszt kizárólag szótériológiai értelmezésétől el kell jutnunk a kereszt voltaképpeni értelemben vett teológiai értelmezéséig (vagyis azon túl, hogy mit jelent ránk nézve a kereszt eseménye, azt is meg kell vizsgálnunk, hogy mit jelent magára Istenre nézve),<sup>781</sup> Moltmann összefüggő formában elsőként 1972-ben, a *Der gekreuzigte Gott* lapjain szerzett érvényt. A heves bírálatokat<sup>782</sup> kiváltó könyvben a *theologia crucist* „valamennyi teológiai kijelentés középpontjának” nyilvánítva<sup>783</sup> olyan trinitárius keresztteológia kidolgozására vállalkozik, amelynek talaján „a szentháromságtan materiális elve nem más, mint Krisztus keresztje”, „a kereszt megismerésének formális elve pedig nem más, mint a szentháromságtan”.<sup>784</sup> A Szentháromságot és a keresztet ez a teológiai szemléletmód oly lényegi módon összekapcsolja egymással, hogy a keresztet nem csupán „a Szentháromság önkinyilatkoztatásának kitüntetett [...] helyeként, hanem egyenesen valódi megvalósulásának helyeként”<sup>785</sup> fogja fel: olyan szentháromsági eseménnyel állunk tehát szemben, amelynek során nemcsak arról van szó, hogy „a Fiú szenvedésében maga az Atya szenved el az elhagyatottság fájalmát”,<sup>786</sup> s miközben „a Fiú elszenvedi a halált, az Atya elszenvedi a Fiú halálát”,<sup>787</sup> nemcsak arról, hogy olyan „új istenfogalomra” van szükség, amely „Jézus halála alapján érti meg Isten létét”,<sup>788</sup> s ezért „a szentháromságtan Krisztus szenvedéstörténetének rövid foglalatát” alkotja,<sup>789</sup> hanem arról is, hogy a kereszt üdvtörténeti eseményének folytán *magában* Istenben történik valami: az üdvtörténet visszahat Isten belső lényére. Ezért teszi magáévá Moltmann maradéktalanul az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságának rahneri tételét,<sup>790</sup> és egyben radikalizálja is a rahneri axiómát. „Moltmann őszintén vallja, hogy a kereszt történelmi eseménye és a szentháromságos Isten belső lényege egyetlen nézőpontból, egyszerre megérthető. Ha pedig így van, akkor nincs különbség az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között.”<sup>791</sup> Ám éppen ezen a ponton kezdődnek a nehézségek a moltmanni gondolkodás területén – az immanens és az

---

781 MOLTSMANN, *Einige Fragen der Trinitätslehre heute* i. m. 17.

782 WELKER, M. (szerk.): *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott”*, Chr. Kaiser, München, 1979.

783 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, München, 2002<sup>7</sup>, 74.

784 Uo. 228.

785 BALTHASAR, H. U. v., *Theodramatik*. III. kötet: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, 299.

786 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* i. m. 179.

787 Uo. 230.

788 Uo. 185.

789 Uo. 232.

790 Uo. 227.

791 MOLNAR, P. D., *The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation* i. m. 687.

üdv történeti Szentháromság azonossága ugyanis annyira teljessé válik, hogy „Isten nem létezhet a világ nélkül”.<sup>792</sup>

Ez a radikális kritikát magában foglaló megállapítás azért nem megalapozatlan, mert Moltmann úgy kívánja „meghaladni az immanens és az üdv történeti Szentháromság dichotómiáját”,<sup>793</sup> hogy „feladni kényszerül” a kettő „hagyományos megkülönböztetését”.<sup>794</sup> Ha „az üdv történeti Szentháromság nemcsak kinyilvánítja az immanenst, hanem vissza is hat rá,” vagyis ha a Fiú keresztjének „jelentősége egészen az immanens Szentháromság belső lényegéig hatol”, akkor a kereszt üdv történeti eseményének „eredendő, transzcendens alapjában nem gondolható el olyan szentháromsági lényeg, amely ne lenne jelen a kereszt és a [fiú] önfeláldozás”.<sup>795</sup> A közvetlenül Rahnerre utaló megfogalmazásban foglalt bírálat nem igényel különösebb kommentárt, és Moltmann ezután is félreérthetetlenül egyértelműen fogalmaz: Isten önmagához fűződő viszonya és a világhoz fűződő viszonya között „kölcsonhatás” áll fenn, s ezért „a kereszt fájdalma örökkön-örökké meghatározza a szentháromságos Isten belső életét”.<sup>796</sup>

Ennek a gondolkodásformának (legalább) két irányban vannak alapvető következményei, s mindkettő szervesen összefügg Moltmann Rahneren gyakorolt alapvető bírálatával. Az egyik területet a történelemről, a másikat a személyről alkotott felfogás alkotja.

Trinitárius istentanáknak a keresztény monoteizmus kritikájával foglalkozó fejezetében elhelyezett Rahner-alfejezetében<sup>797</sup> Moltmann először az utóbbi kérdést veszi terítékre, s abból indul ki, hogy a modern személyfogalommal kapcsolatban megfogalmazott rahneri kifogások az újkori személyértelmezés egyoldalú feldolgozásáról tanúskodnak, hiszen kizárólag arról a „szélsőséges individualizmusról” hajlandóak tudomást venni, amelynek semmi köze a személyt a *relatio* kategóriáján keresztül értelmező filozófiai perszonalizmusához, semmi köze a „személynek ahhoz a társadalmi szabadságához, amelyet

792 MOLNAR, P. D., *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity. In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, T&T Clark, London, 2002, 221. (lásd még a könyv egész Moltmann-fejezetét: 197–233.)

793 MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott* i. m. 232.

794 MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, München, 1980, 176.

795 Uo. 176–177.

796 Uo. 177. Hans Urs von Balthasar egyenesen naivnak bélyegzi azt az ezzel összefüggésben megfogalmazott moltmanni kérdést, hogy „milyen alapon lehetne állítani, hogy a kinyilatkoztatásban megnyilvánuló Szentháromságnak tőle független, immanens Szentháromságra van szüksége” (BALTHASAR, H. U. v., *Theodramatik*. III. kötet: *Die Handlung* i. m. 301., 22. jegyzet).

797 MOLTMANN, *Dreifaltige Selbstmitteilung: Karl Rahner*, in *Trinität und Reich Gottes* i. m. 161–166.

a közösség tesz lehetővé”.<sup>798</sup> Rahner terminológiai és teológiai javaslata, állítja ebből kifolyólag Moltmann, „az abszolút szubjektum reflexiós Szentháromságává alakítja át a klasszikus szentháromságtant”,<sup>799</sup> ha egyszer a rahneri szubzisztenciamódok között nem létezik sem kölcsönös szeretet, sem kölcsönös megszólíthatóság. „Rahner szerint az Atya az egyetlen Isten-szubjektum. A Fiú a történelmi eszköze, a »bennünk lévő« Szentlélek pedig a helye az isteni önközlésnek”, s ezért az egyetlen isteni szubjektum önközléséről beszélve Rahner az abszolút szubjektum hármass reflexiós struktúrájáról szóló idealista tanítás „misztikus válfaját” kínálja, oly formában, hogy Isten abszolút szubjektivitása „az önmagába visszatérő, önmagát transzcendáló ember misztikus szubjektivitásának ősképe lesz”, amiért is végül „a szentháromságtan rahneri átértelmezése Isten misztikus magányába torkoll”.<sup>800</sup> Moltmann végső ítélete hallatlanul keményen hangzik: az idealista modalizmus csapdájába eső Rahner lényegében fölöslegessé teszi a szentháromságtant, mivel az abszolút isteni önközlésnek nem feltétlenül kell összekapcsolódnia az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel. Aki Rahner apológiájára törekedne, annak ezzel a fajta értelmezéssel ugyanúgy nem lenne különösebben nehéz dolga, mint a természet és a kegyelem dualitását az eszkatologikus dicsőségre megnyitni kívánó moltmanni fejtegetésekkel. Joggal merül fel ugyanis a kérdés: megértette-e valójában Moltmann az isteni önközlés rahneri fogalmát – ahogyan szintén kérdés, hogy kifogástalan lehet-e rahneri (és általában teológiai) szempontból az a kegyelemfogalom, amely az eszkatologikus jövőhöz viszonyítva deficiensnek minősíti a történelmi kegyelmet. Apológia helyett azonban inkább néhány szót a Moltmann által javasolt – és rendszeresen Rahner-ellenes éllel megfogalmazott – személyelméleti alternatíváról.

Saját relacionális személyfogalmát Moltmann a keleti egyházak – korrektívumként felfogott – ajánlatára támaszkodva annak a „szociális szentháromságtannak” az összefüggésében dolgozza ki, amely nézete szerint képes arra, hogy felváltsa egyrészt a pszichológiai szentháromságtant (Ágoston), másrészt –és ez fontosabb – a transzcendentális szubjektivitás fogságába kerülő szentháromságtani konstrukciókat (Barth és Rahner). Az „abszolút szubjektum metafizikájából nyert fogalmak” és „a Bibliában tanúsított üdvtörténet” között áthidalhatatlan szakadék tátong: „a három megkülönböztethető szubzisztenciamódban létező egy isteni szubjektum rahneri tétele nem felel meg annak a

---

798 Uo. 163.

799 Uo. 164.

800 Uo. 165.

történetnek, amely Jézus, a Fiú és «Abba», az Atyja és a Lélek között zajlik”.<sup>801</sup> Ha viszont a szentháromságtan magát az üdvtörténetet választja kiindulási pontjául, akkor egymással személyes kapcsolatban álló és egymástól különböző szubjektumokból kell kiindulnia, sőt „három szubjektum eleven és váltakozó [...] kapcsolatformáit”,<sup>802</sup> amelyek az Atya, a Fiú és a Szentlélek „trinitárius történetét” rajzolják ki.<sup>803</sup> Ezzel szemben az egyetlen isteni megismeréssel és egyetlen isteni tudattal számoló rahneri felfogás talaján „elvesznek a trinitárius üdvtörténet konkrét cselekvői, hiszen a Getszemáni-kertben nem egyetlen szubjektum megkülönböztethető szubzisztenciamódjai cselekednek”.<sup>804</sup>

Az egyetlen szubsztancia és az egyetlen szubjektum szentháromságtani dominanciájával szemben<sup>805</sup> Moltmann a szentháromsági közösség képzetét tartja alapvetőnek, amelynek lényegét a *perikhórézisz* fogalmában foglalja össze. „Csak az egység perikhoretikus fogalma tekinthető a Hármasegy-Isten trinitárius fogalmának”,<sup>806</sup> és csak a perikhórézisz fogalma tud védelmet biztosítani a modalizmus és a triteizmus veszélye ellen.<sup>807</sup> Mivel pedig gondolkodását általánosságban az jellemzi, hogy szüntelenül megfeleléseket keres a trinitárius istentanok különböző formái, az antropológiai struktúrák, az egyházi modellek és a társadalmi magatartásmódok/társadalmi programok között, nem nehéz elképzelni, milyen vádakkal illeti a nem perikhoretikus istentanok antropológiai és ekkleziológiai leképződéseit.<sup>808</sup> Ami a legfontosabb: meggyőződése szerint a személyről alkotott relacionális és perikhoretikus felfogás talaján kiiktatható az a szűkös

801 MOLTSMANN, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in uó, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes* i. m. 117–128., 119.

802 Uo. 121.

803 Vö. MOLTSMANN, Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes”, in *Evangelische Theologie* 35 (1975), 208–223.; uó: *Trinität und Reich Gottes* i. m. 110–111. („Wandlungen der offenen Trinität”).

804 MOLTSMANN, *Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes* i. m. 123.

805 MOLTSMANN, „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes”. *Trinitarische Pneumatologie*, in uó, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes* i. m. 90–105., 93.

806 MOLTSMANN, Die Einheit des dreieinigen Gottes, in BREUNING, W. (szerk.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg, 1984 (Quaestiones disputatae 101), 97–113., 109.

807 Moltmann: *Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes* i. m. 124.

808 Az abszolút személyiség „modalista redukciójától” egyenes út vezet a nyugati individualizmushoz és „a modern polgári individuális kultúra teológiai megalapozásához” (*Trinität und Reich Gottes* i. m. 172.), a monarchikus teizmusból egyenesen következik a karizmatikus egyházi közösséget elnyomó monarchikus epizkopátus („*Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes*”. *Trinitarische Pneumatologie* i. m. 98.), a nem relacionális személyfelfogásnak olyan individualista kegyelemtan felel meg, amely „magyarázatot ad a kozmológia, az eszkatológia és a doxológia fogyatékos érvényesítésére” (HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 282.), a Megfeszítettre alapozó „kritikai istentan” olyan „praktische Kampflehre”, amely „kiszabadítja az embert az embertelen emberképek fogságából” (*Der gekreuzigte Gott* i. m. 74.) és szembeszáll az emberi életet fenyegető „ördögi körökkel” (stegénység, hatalom, elidegenedés, természetrombolás, értelmetlenség) (*Der gekreuzigte Gott* i. m. 306–312.), a *filioque* tétele alárendeli a Lelket a Fiúnak, amiből szervesen következik a Lelket az egyháznak is alárendelő szemlélet, a *filioque* nélkül viszont „kölcsonös viszony” feltételezhető a Lélek és a Fiú között („*Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes*”. *Trinitarische Pneumatologie* i. m. 92.) stb.

antropocentrizmus, amely a nyugati gondolkodásban a kozmológia elhalványodását eredményezte – és a kozmológiával együtt máris megjelenik a színen az a futurikus eszkatológia, amely fentebb a személyről kidolgozott értelmezés mellett a moltmanni szentháromságtan másik legfontosabb Rahner-ellenes területeként jelent meg. A kapcsolódási pontot – nem teljesen meglepő módon – Hegel alkotja, aki „a személy szubsztanciális felfogását (Boethius) és relacionális felfogását (Ágoston) kibővítette a személy történelmi felfogásával”.<sup>809</sup>

Moltmann gondolati világán belül azért „a »prezentikus eszkatológia« a voltaképpeni ellenfél”,<sup>810</sup> mert ahogyan sem a kegyelem nem végpontja a természetnek, sem a megtestesülés nem végcélja a teremtésnek, úgy Jézus küldetése sem ér véget a feltámadással: a kereszt eseményének következtében a Szentháromság ugyanis „nem önmagába záródó kör a mennyben, hanem az emberek számára nyitott, a földön végbemenő eszkatologikus folyamat, amely Krisztus keresztyéből indul ki”,<sup>811</sup> és a beteljesedése a világ beteljesedésével együtt valósul meg. Mivel Moltmann elsősorban nem a világgal kapcsolatban lévő személyes valóságnak (intrapersonális egységnek), hanem a történelemben kibontakozó interperszonális kapcsolati rendszernek tekinti Istent, gondolkodásában „Isten intrapersonális egységének [...] elhanyagolása miatt háttérbe szorul a vertikális dimenzió, másrészt a szentháromsági személyek interperszonális üdvtörténeti közösségének kidomborítása nyomán Isten és az ember lineáris történetének horizontális dimenziója lép előtérbe”.<sup>812</sup> Ezzel együtt joachimista színezetű történelemtagolás nyer teret, amelynek szakaszait Moltmann a szentháromsági személyek közötti kapcsolat különböző modelljeivel hozza összefüggésbe (monarchikus, történelmi, eucharisztikus, doxologikus Szentháromság).<sup>813</sup> Az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság „totális identifikációjának”, semmiféle különbséget nem ismerő megfeleltetésének<sup>814</sup> e téren az a következménye, hogy az üdvtörténet és az isteni lényeg közötti „kölcönhatás”

809 MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* i. m. 190.

810 BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik*. IV. kötet: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, 148. („a reményről szóló könyvében egyetlen alkalommal sem említi a János-evangéliumot”) (lásd a *Der Versuch Moltmanns* című egész szakaszt [uo. 148–153.], amely szerint „Moltmann teológiája arra tesz kísérletet, hogy Ernst Bloch ateista-messiási filozófiájának [...] a Bibliából kölcsönzött tartalmait visszahelyezze a keresztény teológiába”: uo. 149.).

811 MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* i. m. 235. sk.

812 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 292.

813 MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* i. m. 220–239.

814 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 293. sk.



következtében az immanens Szentháromság csak az üdvtörténet eszkatologikus beteljesedésével éri el a maga teljes alakját. „Az üdvtörténeti Szentháromság akkor teljeseedik ki az immanens Szentháromsággá, amikor az üdvösség története és tapasztalata eléri a teljességét.”<sup>815</sup> Az immanens Szentháromságnak ez az eszkatologikus extrapolációja egyrészt a történelemben kibontakozó isteni önmegváltás különös (Unamuno tragédiaértelmezésének hatásáról tanúskodó<sup>816</sup>) gondolatával fonódik össze,<sup>817</sup> másrészt az isteni lényeg történelmi megvalósulását feltételezi: csak az eszkatologikus beteljesedés bekövetkeztekor „beszélhetünk Isten korlátlan mindenhatóságáról, ubiquitásáról és mindentudásáról. A történelem során Krisztus meghatározza, korlátozza és konkrét formába önti az isteni fenségnek ezeket a tulajdonságait.”<sup>818</sup>

Rahner szentháromságtanáival kapcsolatban Moltmann különösképpen kifogásolta, hogy „az isteni önközlés fogalma csak bizonytalanul írja körül az Atya, a Fiú és a Lélek bibliai történetét”, és az üdvtörténetet az Atya önközlésére „redukáló” felfogás elhalványítja az isteni személyes valódi történetét<sup>819</sup> – ezzel ellentétes szándékú gondolati konstrukciói viszont joggal adnak alapot ahhoz a gyakran felhozott vádhoz, mely szerint az immanens isteni valóságot és az üdvtörténeti folyamatot egybeolvasztva Moltmann „beleszövi Istent a világtörténelembe, és tragikus, mitologikus Istenné teszi”.<sup>820</sup> az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság „totális identifikációja” tragikus istenképet eredményez.<sup>821</sup>

## b. Wolfhart Pannenberg

815 MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* i. m. 178.

816 Uo. 51–63. („Die »Kummer Gottes«” és „Die »Tragödie in Gott«”).

817 Uo. 54.

818 MOLTSMANN, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in Evangelische Theologie* 62 (2002), 112–122.

819 MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* i. m. 165.

820 MOLTSMANN, *Theodramatik*. III. kötet: *Die Handlung* i. m. 300.

821 Vö. LAUBER, D., *Barth on the Descent into Hell: God, Atonement, and the Christian Life*, Ashgate Publishing, Burlington, 2004, különösen 113–152. (a rövid, de igen tanulságos könyvben a szerző Barthon [1–41.] kívül Hans Urs von Balthasar alapján [42–75.] gyakorol éles kritikát Moltmann szentháromságtánán, krisztológiáján és szótériológiáján).

Felszínesen tekintve Moltmann gondolkodásmódjához hasonlóan tűnhet a helyzet a Rahner axiómáját szintén pozitív előjellel elfogadó Wolfhart Pannenbergnél is, a két szerző között valószínűleg azonban rendkívül jelentősek a különbségek. Az eltérések forrása rendkívül összetett, és lényegében a pannenbergi életmű teljes kiterjedésével koextenzív, hiszen a két szerzőnek mind a gondolati gyökerei, mind az alapvető teológiai eljárásai különbözőek – bár igaz, hogy nem elhanyagolható formális kapcsolatot teremt közöttük az a szentháromságtan megújítására és (a teológia egészére nézve átfogó) érvényesítésére irányuló szándék, amely mindenekelőtt eszkatologikus horizontú történelmi értelmezés síkján mozog.<sup>822</sup> Hogy konkrétan miről van szó, az a következők során pontosan megmutatkozik majd. Előbb azonban röviden egyrészt Pannenberg és Rahner általános szellemi rokonságáról, másrészt Pannenberg alapvető célkitűzéseiről és teológiatörténeti önpozícionálásáról.

Az önmagáról ritkán beszélő Wolfhart Pannenberg egyedülálló és ezért értékes önéletrajzi vázlatában<sup>823</sup> szentháromságtani szempontból két megállapítás fontos: egyrészt az a kijelentés, miszerint nagyszabású antropológiáján dolgozva egyre inkább megbizonyosodott arról, „hogy az önmaga tudatában lévő szubjektivitás elvét nem szükséges a metafizika [...] végső alapjául elfogadnunk, ellentétben azzal, ahogy az a német idealizmus egész hagyományában történt”, másrészt az a beismerés, mely szerint irodalmi tevékenysége során összetettségükénél és valamennyi egyéb tudásterülettel összefüggő jellegükénél fogva az istentani kérdések megvilágítása jelentette számára „a legnehezebb feladatot”, amelynek elvégzésére csak hosszú évtizedek előkészületei után vállalkozott.<sup>824</sup> Az első megállapítás Pannenberg szentháromságtanának idealizmuskritikai szándéka, a másik szentháromságtanának az egész teológiára kiterjedő igénye miatt jelentős. Érdekes módon pedig mindkét megállapítás belső rokonságot mutat Karl Rahner teológiai világával.

A formális megfelelések nem merülnek ki abban, hogy mindkét szerző „a termékeny vita szándékával eltökélten az újkori gondolkodás felé fordul, sőt a két gondolkodásmód jellegzetes struktúrája megdöbbenően hasonló módon határozottan ismeretelméleti

822 OLSON, R., Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg, in *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), 213–227. (a kritikus tanulmány végkövetkeztetése, hogy „Pannenberg következetesebben tudja egységbe fogni Isten létét és Isten tetteit, anélkül, hogy az előbbit »beolvasztaná« az utóbbiakba” [227.] – és a jelen rövid fejezet szintén ennek a meggyőződésnek a talaján áll).

823 PANNENBERG, W., An Autobiographical Sketch, in BRAATEN, C. E. – CLAYTON, PH. (szerk.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis, Augsburg, 1988, 11–18.

824 Uo. 17. és 16.

alapfeltevések alapján rajzolódik ki”, hanem ezen túlmenően az is elmondható, hogy „antropológiai tanulmányaiban Pannenberg időnként közelebb kerül Rahnerhez, mint amennyire tudatában van”.<sup>825</sup> A közös pontot ezen a téren „az isteneszme fokozatos antropologizálódásának”<sup>826</sup> tudomásul vétele és belső elsajátítása alkotja: az újkori vallásháborúk következtében a társadalom egységesítő funkcióját többé betölteni nem tudó és ezért fokozatosan privatizálódó vallásnak óhatatlanul önmaga általános emberi érvényességének kimutatásával kellett igazolnia magát, „az általános emberi érvény kérdése lett ugyanis az újkorban az a talaj, amelyen eldönthető az egymással vitát folytató felfogások legitimitása, ahogyan a középkori társadalomban a keresztény kinyilatkoztatás töltötte be ezt a szerepet”.<sup>827</sup> (Az már más kérdés, hogy Pannenberg meggyőződése szerint a teológiának a történeti folyamatok kritikai rekonstrukcióján keresztül, egészen beható történelmi elemzések révén kell részt vennie a szubjektivitás végső megalapozása körül folyó vitában,<sup>828</sup> nem pedig a szubjektivitás egy meghatározott modelljét kell alapul vennie – ami Rahner döntése volt.<sup>829</sup>)

Ennek tükrében máris érthető, miért lehet Pannenberg egész gondolkodásának az antropológia és a szentháromságtan a voltaképpeni súlypontja: a szubjektum önmagára irányuló reflexiójának antropológiai jelentősége belső logikával hívja a színre a szentháromságtant, amely a kereszténységben belül a szubjektum és a személy értelmezésének leglényegibb közegéül szolgál. Arról pedig fentebb már volt szó, hogy Rahner gondolkodásának szentignáci dinamikája nem utolsósorban abból a tényből következik, hogy a kezdeti jezsuita szellemiségben „a szubjektum szubjektivitása maga válik olyan kérdéssé a szubjektum számára”, amely korábban nem volt jelen ebben a formában<sup>830</sup> – és nyilván nem véletlen, hogy Rahner egyetlen szisztematikus értekezése éppen szentháromsági tárgykörű. A két szerző közötti kapcsolat valódi természetét ebből a szempontból az öntudat jelenségére épített újkori szubjektivitás és a szentháromságtan összeegyeztethetőségének kérdése határozza meg. Pannenbergnél „a szubjektum és a

825 MÜLLER, K., *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität* i. m. 83. és 84.

826 PANNENBERG, *Anthropologie und Gottesfrage*, in uő, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978<sup>2</sup>, 9–28., 11.

827 PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983, 14.

828 Lásd ezzel kapcsolatban főként a *Teológia és filozófia* (L'Harmattan, Budapest, 2009) és az *Metafizika és istengondolat* (Akadémiai, Budapest, 2006) vonatkozó elemzéseit.

829 MÜLLER: *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität* i. m. 85.

830 RAHNER, K., *Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam”*, in *Schriften zur Theologie* VII, 45.

Szentháromság kérdéskörének összefonódása pontosan úgy nyilvánul meg, mint Rahnernél, vagyis annak a kérdésnek a kapcsán, hogy van-e jogosultsága és érvénye a személyfogalom alkalmazásának a szentháromságtani traktátusban”.<sup>831</sup> Érdekes lesz majd azonban megfigyelni, miért ad Pannenberg ezen a közös talajon éppen ellenkező választ a kérdésre, mint Rahner.

Szintén alapvető kapcsolatot hoz létre a két szerző között az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság belső egységének kimutatására és teológiai érvényesítésére irányuló szándék. *Rendszeres teológiájának* első kötetében Pannenberg azt tartja a rahneri axióma lényegének, hogy a teológiának „a szentháromságtant kidolgozva az Isten örök lényegében fennálló hármasságot össze kell kapcsolnia Isten történelmi kinyilatkoztatásával, minthogy utóbbi nem tekinthető külsőlegesnek istenségéhez képest”.<sup>832</sup> Az immanens isteni valóság és a történelem összekapcsolását szükségesnek ítéelő szemlélet elfogadásán túlmenően azonban az axiómával kapcsolatban Pannenberg azt is fontosnak tartja, hogy „a teremtés belekapcsolódik a szentháromsági személyek egymással fennálló viszonyába, és részesedik benne”.<sup>833</sup> Pannenberg meggyőződése szerint ugyan a rahneri axióma nem jelenti azt, hogy az immanens Szentháromság beleolvad az üdvtörténetibe, és meggyőződése szerint „képtelenségnek bizonyul az az elgondolás, hogy Isten a történelem folyamán alakul ki, hogy a szentháromságos Isten csak a történelem végeredményeként, a történelem eszkatologikus beteljesedésének eseményében nyerné el teljes valóságát”, ugyanakkor, állítja, Isten önzatonossága nem is tekinthető függetlennek a Fiú és a Lélek üdvtörténeti cselekvésétől, azaz ennyiben (legalábbis a teremtés óta) az időtől és a történelemtől. Éppen ezért az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság összekapcsolása nem korlátozódhat Jézus történetére, hanem ki kell terjednie a szentháromságos Istennek a világgal és annak történelmével kialakított viszonya által konstituált eszkatologikus dimenzióra is.

A szubjektumelméleti és szentháromságtani kérdésekben Rahner és Pannenberg között mutatkozó különbségek, az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó axiómát differenciálандónak és továbbfűzendőnek ítéelő pannenbergi meggyőződés pontos megértéséhez azonban szükség van az evangélikus teológus gondolkodását jellemző néhány alapvető strukturális összetevő előzetes megvilágítására. Szerencsés módon a szóban

---

831 MÜLLER, *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität* i. m. 110.

832 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet, Osiris, Budapest, 2005, 250.

833 Uo. 251.

forgó tényezők szinte kivétel nélkül felfűzhetők Pannenberg teológiatörténeti önpozícionálásának szálára.

Az 1961-ben Pannenberg szerkesztésében és programadó írásaival megjelent, *Offenbarung als Geschichte* [A történelemként felfogott kinyilatkoztatás] című tanulmánykötet ugyanis kétszeres elhatárolódás révén jelentett be igényt új teológiai megközelítésmód felmutatására: szembehelyezkedett egyrészt a Bultmanntól eredő egzisztenciális hermeneutikával, másrészt a Barthtól eredő, a vallás jelenségével szemben éles kritikát megfogalmazó és radikálisan kinyilatkoztatás-elvű teológiával. Szándékát tekintve az új szemléletmód „meg akarta haladni az antihistorikus hitbeli szubjektívizmust, amely Pannenberg ítélete szerint a dialektikus teológia mindkét említett válfaját jellemezte, és ehhez egyrészt újra felfedezte az egyetemes történetet, amelyet az isteni kinyilatkoztatás átfogó közegeként fogott fel, másrészt kimutatta a hit minden irracionizmus és decizionizmus fölött álló értelmességét”.<sup>834</sup> A racionalitás általános kritériumait önmagára nézve kötelező erejűnek látó (ebből következően pedig a filozófia interiorizálását és a természettudományok eredményeinek feldolgozását elengedhetetlennek tartó, s így olykor a katolikus teológia filozófiai és tudományos igényeinél is többet nyújtó) teológia programja tehát a kinyilatkoztatás – legkésőbb a német idealizmus óta középponti jelentőségű – fogalmát oly módon kapcsolja össze a történelemmel, hogy Isten önfeltárását mindenekelőtt történelmi cselekvésében fedezi fel, mivel „a Biblia tanúságai szerint Isten önkinyilatkoztatása nem közvetlenül, például teofánia formájában, hanem közvetetten, Isten történelmi tettein keresztül valósult meg”.<sup>835</sup> Minthogy az isteni kinyilatkoztatás egyes számú fogalmának az egyetemes történelem egyes számú fogalma felel meg (hiszen a konkrét eseményekben keresett kinyilatkoztatási mozzanatok sokfélesége teológiai szempontból elhibázza Isten önkinyilatkoztatásának értelmét), nem meglepő az az állítás, hogy „a történelem a keresztény teológia legátfogóbb horizontja”.<sup>836</sup> Mindebből pedig egyértelmű, hogy Pannenberg már korán a német idealizmus előzményeinek (Lessing<sup>837</sup>) és

834 WENZ, G., *Wolfhart Pannberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2003, 10.

835 PANNENBERG, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in uő (szerk.), *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1961, 91.

836 PANNENBERG, Heilsgeschehen und Geschichte, in uő, *Grundfragen systematischer Theologie*. 1. kötet, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1979<sup>3</sup>, 22–79., 22.

837 *Az emberi nem nevelése* című Lessing-szövegre, különösen annak nevezetes 73. §-ára való hivatkozás Pannenberg egész életművén végighúzódik.

kiteljesedésének (Hegel<sup>838</sup>) történelemkoncepciójához kapcsolódott (ugyanakkor rendkívül kritikus módon).

Ebből a megközelítésmódból természetesen adódik az a kérdés, hogy az isteni kinyilatkoztatást a történelem egyetemes kiterjedésével azonosító felfogás hogyan fedezhet fel abszolút kinyilatkoztatást Jézus Krisztus véges és konkrét történetében. Erre a kérdésre Pannenberg elővételezés-fogalma, a történelmi vég prolepsziséről kidolgozott elmélete (talán egész gondolkodásának legismertebb összetevője) ad választ: mivel „Jézus Krisztus történetében a vég már előzetesen megtörtént”, Jézus Krisztus története, különösen a feltámadása egységbe fogja az egész történelmet, feltárja a lényegét, azaz történelmi rendeltetését, s ily módon annak ellenére is abszolút jelentőséggel rendelkezik, hogy Isten önkinyilatkoztatása nem merül ki benne.<sup>839</sup>

Különös jelentősége van annak, hogy az anticipáló értelemmegragadás Jézus Krisztus feltámadásának esetében megfigyelhető struktúráját Pannenberg egyetemes körűre tágítja, azt állítva, hogy a történelem során a megértés minden formájához hozzátartozik az előrenyúlás és az anticipáció. Az ismeretmetafizika és a krisztológiai centrumú kinyilatkoztatás-teológia egyedülálló összekapcsolódásának lehetünk tehát tanúi, hiszen „a Krisztus-esemény prolepszise érthetővé teszi általában a létező és különösen a szellemi aktusok proleptikus struktúráját”.<sup>840</sup> Az egyes események és jelenségek értelmének megragadása ugyanis csak annak a végpontnak az elővételezése révén lehetséges, amely végérvényesen fényt derít a szóban forgó értelemre, mivel csak az események vége és ebben az értelemben vett teljessége lehet az értelem megmutatkozásának végérvényes közege, elvégre „csak a végpont alapján válik láthatóvá a zajlása során ellentmondásoktól hemzsegtető folyamat egysége, ezzel együtt viszont minden egyes mozzanat valódi jelentése is; hogy micsoda egy adott dolog, az csak a jövőjéből derül ki, abból, amivé lesz”.<sup>841</sup> Az ily módon a rész és az egész kettősségével operáló és az igazság egységét biztosítani kívánó<sup>842</sup>

838 Vö. SCHULZ, M., Zur Hegelkritik Wolfhart Pannenberg's und zur Kritik am „Antizipationsgedanken” Pannenberg's im Sinne Hegels, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992), 197–227. (Schulz részletesen bemutatja, miként jelentkezik Pannenbergnél „az egész hegeli rendszer lehetséges revíziójának szándéka” és „az az igény, hogy Hegelhez hasonlóan az egész történelmet Isten kinyilatkoztatásaként fogja fel, ám Hegeltől eltérően határozottan eszkatologikus látószögből”: uo. 198. és 207.).

839 PANNENBERG, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung* i. m. 103.

840 PANNENBERG, Nachwort, in uő (szerk.), *Offenbarung als Geschichte* i. m. 143. (az utószó a több kiadást megért kötet második kiadásától fogva szerepel a szövegben).

841 PANNENBERG, Was ist Wahrheit?, in uő, *Grundfragen systematischer Theologie*. 1. kötet i. m. 218. sk.

842 Pannenberg meggyőződése szerint „az emberi gondolkodás radikális történelmiségével” és „az igazság történelmével” számot vető keresztény gondolkodás az egyetlen, amely történelmisége mellett is biztosítani tudja az igazság – első pillantásra aporetikusnak tűnő – egységét, ugyanis ha „az igazság egysége már csak történelmi folyamatként lehetséges, s csak a vége alapján ismerhető fel, [és ha] a valóság egysége csak akkor

pannenbergi gondolkodás tehát az elővételezés fogalmát „kulcsfogalomnak”<sup>843</sup> megtéve a „jövő hatalmának” jegyében áll,<sup>844</sup> s a részleges jelenségeket jövőbeli teljességük felől megközelítve „olyan általános eszkatologikus ontológiát és ismeretelméletet dolgoz ki, amelyek alapul szolgálnak szentháromságtani, krisztológiai, szubjektivitáselméleti [...] megfontolásainak”.<sup>845</sup> Természetesen már ezen a ponton kapcsolódási lehetőségek merülnek fel Rahner transzcendentális ismeretmetafizikájával<sup>846</sup> – fontosabb azonban, hogy Pannenberg „eszkatologikus ontológiája” miként nyilvánul meg a rahneri axióma kritikai átvételében.

A kérdés megválaszolásának érdekében még egyszer vissza kell térnünk Pannenberg teológiatörténeti önpozicionálására, konkrétan arra, ahogyan a nyugati szentháromságtanok eljárás módját megítéli. Idealizmuskritikai szemlélete mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy elhibázottnak ítéli azt a szentháromságtan egész nyugati hagyományán végigvonuló „kísérletet, amely Isten egységéből igyekszik levezetni a Szentháromságot”, főként azt a legkésőbb Anzelmtől fogva elterjedt erőfeszítést, amely a szellem fogalmát teszi meg a szentháromsági személyek levezetésének bázisává; Pannenberg szerint ugyanis „a szentháromsági különbségeket a szellem fogalmából, a szellemnek az öntudat modellje szerint elgondolt szubjektivitásából levezető eljárás legfeljebb az önmagának tudatában lévő egy szellemen belül létező különböző módusokhoz jut el, a személyek hármasságához viszont már nem”.<sup>847</sup> Ezt az Ágostonnal útjára induló és formális szempontból egészen „a keresztény vallást a felvilágosodással szemben elveszített trónjára visszahelyező”<sup>848</sup> Hegelig

---

lehetséges, ha magában foglalja az események kontingenciáját és a jövő nyitottságát [hiszen a vég még nem következett be], [akkor] az igazság egységét csak Isten Jézus Krisztusban adott proleptikus kinyilatkoztatása konstituálja”(vö. PANNENBERG, *Was ist Wahrheit?* i. m. 217. és 222.).

843 JÜNGEL, E., Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 204–235., 207.

844 MOLTMANN, J., Wege zu einer trinitarischen Eschatologie, in KOSCHORKE, K. – MOLTMANN, J. – PANNENBERG, W., *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, Herbert Utz Verlag, München, 2004, 11–22., 14.

845 MÜLLER, *Wenn ich „ich” sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität* i. m. 88.

846 A vizsgált kérdéskör ugyanis „érintkezik a jelenkori filozófián belül fellépő transzcendentális tomizmus bizonyos nézeteivel. Karl Rahner szerint bármely véges lényegiség megragadásának feltétele egy nem-tematikus »előrenyúlás« a létre a lét határtalan tágasságában. [...] Ebben a feltevésben egyetértek Rahnerrel, azzal az állításával is, amely szerint ez a nem-tematikus intuíció távolabbra lát, mint ameddig a reflexió fénye elér. Abban viszont korántsem vagyok biztos, hogy ezt a tényállást előrenyúlásként, vagyis anticipációként kellene meghatározoznunk” (PANNENBERG, *Fogalom és elővételezés*, in uő, *Metafizika és istengondolat* i. m. 81–96., 90. sk.).

847 PANNENBERG, *Der eine Gott als die wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre*, in DALFERTH, I. U. et al. (szerk.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. FS Eberhard Jüngel zum 70. Geburtsag*, Tübingen, Mohr, 2004, 417–426., 423.

848 PANNENBERG, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in uő, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* i. m. 78–113., 93.

nyomon követő eljárást fedezi fel Pannenberg annál a Karl Barthnál, akivel folytatott polémiaja szinte teljes szentháromságtanán végigvonul. „Barth sem elsődlegesen egzegetikai eredmények, vagyis például Jézusnak az Atyához fűződő történelmi viszonya alapján dolgozza ki a szentháromságtanát, hanem a kinyilatkoztatás fogalmának belső logikájával érvel: nézete szerint ugyanis a kinyilatkoztatás fogalmában meg kell különböztetnünk az alanyt, az állítmányt és a tárgyat, vagy másképpen a kinyilatkoztatót, a kinyilatkoztatást és a kinyilvánultságot.”<sup>849</sup> Hiába határolódott el tehát Barth Ágoston és Hegel eljárásától, ő maga is „az önmagát kinyilatkoztató isteni szubjektum önobjektiválását” juttatja érvényre, „vagyis ugyanazt a struktúrát, mint Hegel”.<sup>850</sup> És pontosan ezzel a – szintén Isten három létmódjáról beszélő Isaak August Dorneren<sup>851</sup> keresztül Barthhoz eljutó – felfogással kíván szakítani Pannenberg. „Az önmagát tételező szubjektivitás modelljének nincs helye Isten trinitárius életében”<sup>852</sup> – ennél világosabban nem is fogalmazhatna.

Ezzel lényegében már együtt van mindaz, ami Pannenberg saját ellenprogramjának megértéséhez szükséges. Komplex, ráadásul szüntelenül teológiatörténeti összefüggésekre kitérő (Eberhard Jüngel nehezen elfogadható bírálata szerint a szisztematikus és a történeti szempontokat szükségtelenül parallelizáló<sup>853</sup>) szentháromságtanának átfogó felvázolása e helyütt aligha szükséges – elegendő annyi, ha megmutatkozik, hogy saját elgondolásainak kidolgozása során Pannenberg mennyiben és miként kapcsolódik Rahner (mindig nagy elismerés hangján emlegetett, ugyanakkor élesen bírált) szentháromságtani gondolkodásához, aminek a kimutatását megkönnyíti, hogy Rahnernek a pannenbergi szentháromságtan valamennyi egyedi vonásához köze van (legalább három ilyen „innováció” jelölhető meg Pannenbergnél: a szentháromsági viszonyok kölcsönössége; a három – modern értelemben vett – személy állítása Istenben; az egy isteni lényeg és a három személy viszonyának „radikális újragondolása”<sup>854</sup>).

849 PANNENBERG, Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in uő, *Grundfragen systematischer Theologie*. 2. kötet i. m. 96–115., 101.

850 PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* i. m. 256.

851 Vö. AXT-PISCALAR, CHR., *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners*, Tübingen, Mohr, 1990.

852 PANNENBERG, *Der Gott der Geschichte*. In uő: *Grundfragen systematischer Theologie*. 2. kötet i. m. 112–128., 124.

853 JÜNGEL, E., *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang* i. m. 229.

854 JENSON, R. W., *Jesus in the Trinity. Wolfhart Pannenberg's Christology and Doctrine of the Trinity*, in BRAATEN, C. E. – CLAYTON, PH. (szerk.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response* i. m. 188–206., főként 199–206.



A szentháromságtani struktúrákat a szellem (vagy akár a szeretet) eszméjéből levezető eljárásokat elutasítva Pannenbergnek természetesen egyetlen lehetősége maradt a szentháromságtan alapjának megjelölésére: az üdvtörténet tényezőiből, konkrétan Jézusnak az Atyához fűződő viszonyából, majd ennek alapján, pontosabban ezzel együtt kettejüknek a Lélekhez fűződő személyes viszonyából kell kiindulnia. Ez az a kiindulási keret, amelyet Pannenberg nélkülözhetetlennek ítél – és ennek a rögzítését fedezi fel Rahner axiómájában. Abban viszont már problémát fedez fel, hogy „saját szentháromságtanát kifejtve Rahner azonban nem a Fiúnak az Atyával való viszonyát, önmagát az Atyától megkülönböztető önértelmezését bontotta ki, hanem az Atya Fiú általi önközlésének eszméjét [...] választotta alapvető szempontul”, s mivel ezzel összefüggésben „elvetette azt a nézetet, mely szerint Istenben három szubjektivitás létezik”, „nehézségei adódtak az Isten szentháromságos életében három személyt megkülönböztető egyházi tanítás értelmezésével”.<sup>855</sup> Más szóval: az isteni szubjektivitás egyetlenségének állításával Rahner pontosan a saját üdvtörténeti kiindulását ássa alá. Pannenberg alapvető eredménynek ismeri el az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó tételt, kiemeli, hogy a szóban forgó azonosság állításával „Rahner természetesen nem azt akarta mondani, hogy az Istenben létező Atyának, Fiúnak és Léleknek egyáltalán ne lenne örök közössége az üdvtörténeti kinyilatkoztatásuk előtt”, de ezzel együtt „nagyon is van különbség, miközben elválaszthatatlan egység is Isten örök Szentháromsága és annak történelmi kinyilvánulása között” – a probléma csak az, hogy „az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság »azonosságáról« szóló tételét Rahner még nem alkalmazta a szentháromsági személyeket konstituáló relációk értelmezésére”.<sup>856</sup>

Pannenberg Rahnerrel megegyező kiindulású, de a rahneritől eltérő úton haladó teológiája azzal a megközelítéssel szembehelyezkedve, amely „izolálja”, vagyis kizárólagos jelentőséggel ruházza fel a Szentháromság eredési viszonyait, olyan megközelítésmódot érvényesít, amely a bibliai állításokra támaszkodva a szentháromsági személyek között fennálló összetett viszonyrendszer alapján „a szentháromsági személyek közötti kapcsolatok kölcsönösségét” emeli ki, „azt a kölcsönösséget, amely háttérbe szorul, ha a Fiú és a Lélek személyét kizárólag az Atyához fűződő »eredési relációjuk« alapján határozzuk meg”.<sup>857</sup> Az eredési viszonyokat az üdvtörténetben felismerhető konkrét viszonyokkal kiegészítve

855 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 236.

856 PANNENBERG, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität*, in *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 236–246., 238.

857 Uo. 239.

Pannenberg belső logikával jut el ahhoz a felismeréshez, hogy a három személyt „nemcsak egyszerűen az egy isteni szubjektum különböző létmódjaiként, hanem szükségképpen önálló cselekvési központok életfolyamataiként kell felfognunk”.<sup>858</sup> A személyek közötti kölcsönös viszonyoknak az összefoglaló megnevezése Pannenbergnél a szentháromsági személyek önmegkülönböztetésének fogalma. A kifejezésnek sokféle vetülete és következménye van: ebből vezeti le például Pannenberg azt, hogy az isteni személyek önmagukat a többi személytől megkülönböztetve egyben magától a – számukra a többi személyben adott – istenségtől is megkülönböztetik magukat; ennél azonban e helyütt fontosabb egyrészt az, hogy a személyek önmegkülönböztetésének belsőleg eszkatologikus dimenziója van, másrészt az, hogy az önmegkülönböztetések kizárják az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság differenciálatlan azonosítását. Mindkét szempontról érdemes röviden néhány szót ejtenünk, hiszen Pannenbergnél mindkettő egészen szervesen összefügg az alapaxióma értelmezésével és a rahneri monoszubjektivizmus bírálatával.

Azoknak a bibliai állításoknak az alapján, amely szerint az Atya a teljes isteni ítéletet és hatalmat átadta a Fiúnak, a Fiú pedig eszkatologikus aktussal mindent vissza fog adni neki, Pannenberg az Atya és a Fiú viszonyának – pneumatológiai vonatkozásokra is nagy gonddal kiterjesztett – kölcsönösségén túl azt a következtetést is levonja, hogy „amikor uralmát az Atya ráruházza a Fiúra, királyi méltóságát aláveti annak, függővé teszi attól, hogy a Fiú megdicsőíti őt és küldetésének végrehajtásával megvalósítja az Atya uralmát. Az Atya tehát nem csupán azzal különbözteti meg magát a Fiútól, hogy megszüli a Fiút, hanem azzal is, hogy »mindent átadott« a Fiúnak, minek következtében országa és így saját istensége immár a Fiútól függ”.<sup>859</sup> Ily módon tehát nemcsak a Fiú *missiója* és az eszkatologikus beteljesedés hatja át és feltételezi teljesen egymást, hanem – a részletesen kidolgozott pneumatológiával együtt – Pannenberg azt is kijelenti, hogy „nemcsak a Fiú és a Lélek függ az Atyától, mint »az istenség forrásától«, hanem az Atya atyasága és istensége is függ a Fiútól és a Lélektől, még ha nem is ugyanolyan módon”.<sup>860</sup> Éppen ezért az Atya monarchiája, amelyet Pannenberg mindig hangsúlyoz, a Fiú és a Lélek közvetítésétől függ, s a Fiú és a Lélek üdvtörténeti cselekvésénél fogva „a szentháromságos Isten egységének kérdése nem válaszolható meg az üdvtörténet figyelembevétel nélkül”, vagyis „az Isten örök lényegében fennálló hármasságot [a teológiának] össze kell kapcsolnia Isten történelmi

858 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 244.

859 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 240.

860 PANNENBERG, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität* i. m. 239.

kinyilatkoztatásával, minthogy utóbbi nem tekinthető külsőlegesen istenségéhez képest”.<sup>861</sup> Az üdvtörténet eszkatologikus irányultságából következően tehát „Isten országának jövőjét kell Isten valóságának helyeként” megjelölnünk<sup>862</sup> – vagyis nemcsak „a Fiúnak és az Atyának a fiúi engedelmességtől való korrelatív függése tölti meg az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságának tételét azzal a dinamikával, amely megfelel Isten önkinyilatkoztatásának”,<sup>863</sup> hanem egyben „a jövő is az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységének és különbségének elve”.<sup>864</sup> Ha pedig (az alapaxióma értelmében) az immanens Szentháromság valóban az üdvtörténetiben van jelen, istensége azonban csak az ország eszkatologikus jövőjében nyilvánul ki és igazolódik végérvényesen, akkor az üdvtörténeti Szentháromság az immanens elővételezése, prolepszise, és ennyiben beszélhetünk Pannenbergnél „a szentháromsági istentan eszkatologikus meghatározottságáról”.<sup>865</sup>

A számtalan félreértéssel övezett pannenbergi teológia<sup>866</sup> nemcsak az alapaxióma elfogadásával és eszkatologikus differenciálásával, hanem a szentháromsági személyfogalom revíziójával és legitimálásával kapcsolódik Rahnerhez (pozitív és negatív szempontból egyaránt), hanem abban is, hogy funkcióvesztéséből kiszabadítva a szentháromságtant gyakorlatilag az egész teológiával koextenzívvé kívánja tenni. A *Rendszeres teológia* egyik középponti – nem mellékesen Rahnerrel vitát folytatva kidolgozott – szakasza, *A világ mint Isten története és az isteni lényeg egysége* című alfejezet, amely lezárja a szűk értelemben vett szentháromságtani okfejtést, félreérthetetlenül egyetemes igényt jelent be: „az immanens és az üdvtörténeti Szentháromságtan egységét kimondó tétel értelmében a dogmatika összes többi része, a teremtéstan, a krisztológia, a

861 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 250.

862 PANNENBERG, *Der Gott der Geschichte* i. m. 127.

863 SPRINGHORN, H., *Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg, 2001, 495.

864 VECHTEL, K., *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannengers*, Knecht, Frankfurt, 2001, 147.

865 AXT-PISCALAR, CHR., *Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie* Wolfhart Pannengers, in *Kerygma und Dogma* 45 (1992), 130–142., 134.

866 A lényegében félreértésen alapuló bírálatok között ugyanúgy megtalálható az a felvetés, mely szerint a személyek önmegkülönböztetésével Pannenberg az isteni egység kárára érvényesíti a személyek hármasságát (vö. VECHTEL, K., *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannengers* i. m. 271.), jóllehet Pannenberg rendszeresen hangsúlyozza, hogy a személyek önmegkülönböztetése feltétele az egységüknek (vö. PANNENBERG, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität* i. m. 242.), mint az az elgondolás, mely szerint az Atya identitásának és istenségének a Fiú keresztyéből következő megkérdőjeleződését és a Fiú meg a Lélek küldetésétől való függését állítva Pannenberg „potencializálja” az Atya abszolút mivoltát (vö. SCHULZ, M., *Sein und Trinität*, St. Ottilien, EOS, 1997, 473.), jóllehet Pannenberg egészen világosan fogalmaz: „az eszkatologikus beteljesedés dönti majd el, hogy a szentháromságos Isten már mindig is, öröktől fogva mindörökké az igaz Isten” (PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 253.).

kiengesztelés tana, az egyháztan és az eszkatológia is a szentháromságtan kifejtésének menetébe illeszkedik”.<sup>867</sup> Ennek értelmében a keresztény igazság vitatottsága, a keresztény igazság elővételezett állítása és Isten istenségének a Fiú keresztyéből következő történelmi megkérdőjeleződése, majd eszkatologikus igazolódása, azaz a jövő elsőbbségének és az „eszkatologikus retroaktivitásnak”<sup>868</sup> a jegyében álló egész pannenbergi gondolkodás az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság differenciált (eszkatologikus) azonosságából<sup>869</sup> érthető meg – és nehezen lenne elképzelhető Karl Rahner nélkül.

### c. Eberhard Jüngel

„A szentháromságtan nélkülözhetetlen, ugyanakkor nélkülözhetetlenül nehéz kifejeződése annak az egyszerű igazságnak, hogy Isten él. Azért nélkülözhetetlenül nehéz ennek az egyszerű igazságnak a kifejeződése, mert azon bizonyosságnak, hogy Isten él, az igehirdetésben, a hitben és a hitvallásban Istennek állított ember Názáreti Jézus valóságában kell igazolódnia. Ez pedig egyértelműen azt jelenti, hogy azon bizonyosságnak, hogy Isten él, ennek az Istenhez tartozó embernek a *halálában* kell igazolódnia. Nemcsak azért, mert ennek az embernek az életéhez is hozzátartozik az emberi élet halálos vége; hanem főként azért, mert ennek az emberi életnek a halálos vége olyan kezdetet jelent, amelytől fogva minden ember új viszonyban lehet Istennel! Jézus halála azonban azért is újfajta viszonyt tár fel Istennel, mert csak Jézus halála alapján tárul fel *Isten létének isteni élettelisége*.”<sup>870</sup> Eberhard Jüngel istentani fő művének ez a – talán megengedhető módon – némiképp hosszabban idézett szakasza egyszerre több mindenre rávilágít. Az ismétlésekkel ritmizált nyelv nyomban Barth *Kirchliche Dogmatik*-jét juttatja az eszébe mindenkinek, aki csak egyetlen kötetet is elolvasott a bázeli teológus hatalmas munkájából – és ezzel máris

867 PANNENBERG, *Rendszeres teológia*. 1. kötet i. m. 256.

868 WENZ, G., *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht* i. m. 81.

869 Mostert, Chr. (*God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, T&T Clark [A Continuum Imprint], London–New York, 2002, 213–225.) meggyőzően mutat rá arra a feszültségre, amelynek forrása, hogy Pannenbergnél mintha váltokozva érvényesülne a történelmi megismerés (Isten istensége megkérdőjeleződik, majd eszkatologikusan igazolódik a történelemben) és az örök lényeg (Isten már mindig is az igaz Isten) síkja.

870 JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1986<sup>5</sup>, 470. sk.

világossá válik Jüngel legalapvetőbb és legmeghatározóbb szellemi háttere.<sup>871</sup> Formálisan szintén Barthot idézi, hogy Jüngel egyetlen elvet választ Isten világhoz fűződő viszonyának megragadásához – csak éppen a kinyilatkoztatás helyett az élet fogalmát helyezi középpontba. Egyértelműen megmutatkozik továbbá, hogy Jüngel az istentan radikálisan krisztológiai megalapozására törekszik – sőt Jézus halálát teszi meg a szentháromságtan kidolgozásának alapjává, és ezzel együtt Isten és a világ újfajta viszonyának kimutatására jelent be igényt. A következők során annak kell kiderülnie, hogy ezek az alapvető teológiai mozzanatok és igények milyen összefüggésben állnak Karl Rahner szentháromságtanával.

A jüngeli fő mű megjelenése után az első reakciók három alapvető problémakört jelöltek meg a jüngeli programon belül: Isten „világi szükségszerűségének” kérdését, az analogia entis problémáját és a Megfeszített alapvető istentani jelentőségét.<sup>872</sup> Jüngelnél mindhárom kérdéskörnek van kapcsolódása Rahnerhez, ráadásul a három természetesen belsőleg összekapcsolódik egymással. A pozitív összefüggések előtt azonban talán érdemes először az elutasítás módján kifejezett elgondolásokat számba vennünk, mivel így világosabban látható lesz, mire törekszik a tübingeni dogmatikus.

Ha kiindulási pontul „a metafizikai és az üdvtörténeti hermeneutika Rahnernél fenntartott megfelelésének megkérdőjelezését”<sup>873</sup> választjuk, nyomban a természetes teológia és az isteneszmét antropológiai horizonton megközelítő eljárás problémájánál vagyunk. Jüngel elsősorban Wolfhart Pannenberggel<sup>874</sup> és Karl Rahnerrel<sup>875</sup> vitát folytatva azt kifogásolja a keresztény hit antropológiai előfeltételeire és előzetes antropológiai struktúráira nagy hangsúlyt helyező gondolkodásformában, hogy „nem engedi, hogy önállóan és szabadon beszélőként gondoljuk el Istent. Ellenkezőleg: Isten csak az istenkérdést feltevő emberen keresztül kerül a nyelv terébe.”<sup>876</sup> Az antropológiai kiindulású istentan Jüngel szemében azonos az ember által a krisztusi kinyilatkoztatástól függetlenül konstruált és ennél fogva óhatatlanul téves isteneszme valóságával. „El kell utasítanunk azt a természetes

871 Vö. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, Mohr, 1966.

872 BANTLE, F. X., Nichttheistisch Gott denken und aussagen. Zu Eberhard Jüngels Buch „Gott als Geheimnis der Welt”, *Münchener Theologische Zeitung* 29 (1978), 412–426., 419.

873 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 268.

874 JÜNGEL, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg. In uó: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. München, Kaiser, 1980, 158–177.

875 JÜNGEL, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität” des Christenmenschen. In uó: *Entsprechungen* i. m. 178–192.

876 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 337.

teológiát, amely olyan istenfogalmat kíván konstruálni, amellyel azután nem kerülhetnek ellentétbe a kinyilatkoztatás alapján megfogalmazott isteni sajátosságok, vagyis amelynek talaján mindenképpen létezne már eleve annak *keretfogalma*, amit Istennek nevezhetünk, és a ténylegesen teológiai állításoknak azután ennek a keretfogalomnak a határai között kellene mozognia.<sup>877</sup> A természetes teológia barthi bírálatát visszhangzó kifejezésekkel Jüngel „az emberi öngazolás kifejeződéseként, az autonóm szubjektum önmegalapozási kísérleteként”<sup>878</sup> könyveli el a természetes teológiát (és katolikus változatával, az „embert mint embert szükségképpen az ige hallgatójaként felfogó” rahneri vallásfilozófiával kapcsolatban nem könnyíti meg a dolgát, hogy Rahner szerint az embernek nemcsak „lényegében antropológiai szükségszerűséggel kell hallgatnia Isten lehetséges igéjére”, de azt is felismerheti, hogy a tényleges isteni kinyilatkoztatásnak a „szent római katolikus egyház” a közege<sup>879</sup>).

Rahnerrel ellentétben Jüngel tehát nem az isteni önközlés antropológiai előfeltételeire reflektál, hanem „a kinyilatkoztatás alapján jut vissza a világ és a természet jelenségeihez”.<sup>880</sup> Pontosan fogalmazva Jüngelnek valójában nem magával a természetes teológiával szemben van kifogása, hanem „csupán” annak a kereszténység történetén végighúzódnó konkrét programját tartja elfogadhatatlannak: nézete szerint a teológiának is a természettel van dolga, csak éppen a valódi természetet csak a kinyilatkoztatás alapján tudja megközelíteni. A természetes teológiával a kizárólag a kinyilatkoztatásra támaszkodó „természetesebb” teológiát állítja szembe,<sup>881</sup> ahogyan Isten antropológiai szükségszerűségével a „több mint szükségszerű”<sup>882</sup> (pontosabban: „nem szükségszerű, mert több mint szükségszerű”) Isten – nemcsak logikai, de filozófiai szempontból is problémás<sup>883</sup> – koncepcióját.

A természetes teológia elutasítása Jüngelnél lényegében az egyik vetülete a metafizikai teizmus általános elutasításának. „Az Istenre vonatkozó keresztény hitvallás úgy

877 JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg* i. m. 176. sk.

878 KAPPES, M. „Natürliche Theologie” als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, in *Catholica* 49 (1995), 276–309., 283.

879 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 357., 1. jegyzet.

880 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 272.

881 KAPPES, M., „Natürliche Theologie” als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag i. m. 279. skk.

882 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 30.

883 Lásd erről ROHLS, J., Ist Gott notwendig? – Zu einer These von E. Jüngels, in *Neue Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 22 (1980), 282–296.

válik el a metafizikai isteneszmétől, mint a tűz és a víz”<sup>884</sup> – állítja Jüngel, arra hivatkozva, hogy Descartes-tól fogva a teizmus az antropológia funkciójává torzítja az isteneszmét, s úgy szakítja szét egymástól Isten lényegét és létét, hogy az utóbbit az emberi szubjektivitástól teszi függővé.<sup>885</sup> Ennek alapján pedig belső logikával bocsátja ki magától az újkor metafizikai teizmusa az újkori ateizmust. Ezzel kapcsolatban talán az a legfontosabb, hogy a metafizikának intett – bár „a metafizikai hagyományok kritikai felhasználását” nem kizáró – keresztény „búcsút”<sup>886</sup> Jüngel szerint Isten halálának eszméje teszi elkerülhetetlenné: a „metafizika törvénye szerint” Istennek tulajdonítandó tökéletesség ugyanis „megtiltotta, hogy szenvedőnek gondoljuk el Istent, azt pedig végképp nem engedte, hogy egy halott emberrel együtt gondoljuk el. A kereszt igéjének horizontján viszont pontosan ez a tilalom és feltételezett oka bizonyul annak az alapvető apóriának, amelybe a nyugati teológia belebonyolódott.”<sup>887</sup> A metafizikai isteneszmét tehát a keresztről szóló keresztény üzenet iktatja ki, s ezzel együtt az (egyébként „elégé nem csodálható életművet”<sup>888</sup> megalkotó Przywarától ismert) *analogia entis*<sup>889</sup> is kiszorítja a helyéről az *analogia fidei*.<sup>890</sup> Más szóval a teizmusnak ugyanolyan pozíciója van Jüngel gondolkodásában, mint a *theologia gloriae*nek Luthernél: ahogyan „Luther azért támadja a *theologia gloriae*t, mert az nem tudja elképzelni, hogy Isten másként is kinyilvánulhatna, mint fenségben és hatalomban, úgy hasonló tévedést tulajdonít Jüngel is a metafizikai teizmusnak: a kereszt megcáfolja a nyugati teista hagyományt; [...] ahogyan Luthernél a *theologus gloriae* a saját erőfeszítéséből keresi Istent, azért, hogy olyan legyen, mint Isten, a klasszikus teista is [...] ontológiai szempontból az emberségtől teszi függővé Istent, azért van ugyanis szüksége Istenre, hogy szavatolja a kételkedő *ego* egzisztenciájának folytonosságát”.<sup>891</sup> Ennél

884 JÜNGEL, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, in uő, *Ganz werden*, Mohr, Tübingen, 2003, 231–252., 246.

885 Vö. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 146–167. („Azáltal, hogy én elképzelem Isten lényegét, én biztosítom Isten létezését. [...] *Létezése* szerint Isten általam van, mivel az *ő* létezése is csak úgy gondolható el, hogy elképzelem az a szubjektum [...], aki »én« vagyok”: uo. 165.).

886 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 61–63.

887 Uo. 50.

888 Uo. 357., 1. jegyzet.

889 Uo. 357–383. (az *analogia entis* Jüngel amúgy a legkülönbözőbb összefüggésekben igyekszik diszkvalifikálni; a történeti Jézusról adott áttekintésében például arra hivatkozva utasítja el azt a lehetséges érvelést, mely szerint a jézusi példázatokban hasonlati jelleggel tűnik fel a természetes világ, s ezért nagyon is létezik analógia a világ és Isten illetve Isten országa között, hogy Jézus példabeszédei valójában „elidegenítik” az embert a világtól, és ily módon „megakadályozzák, hogy [...] Istenhez különösképpen hasonlóknak tekintsünk bármilyen világi valóságot”, lásd JÜNGEL, *Der historische Jesus – eine Gesamtschau*, in SCHMIDINGER [szerk.], *Jesus von Nazareth*, Styria, Granz–Wien, Köln, 1995, 25–56., 45.).

890 Uo. 383–407.

891 DAVIDSON, I. J., *Crux probat omnia*. Eberhard Jüngel and the Theology of the Crucified One, in *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), 157–190., 169.

távolabbra aligha kerülhetnénk Karl Rahner gondolkodói világától. Ugyanakkor Jüngel meglepő módon pozitív kapcsolódási lehetőséget is felfedez a rahneri gondolkodással.

Eleve Pannenberggel kapcsolatban is meghatározó jelentőségűnek ítéli az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó axióma átvételét, nézete szerint ugyanis a rahneri tétel alapján meggyőzően igazolható, hogy semmiféle ellentét nincs a monoteizmus és a keresztény szentháromságtan között.<sup>892</sup> A rahneri axióma pozitív átvételét önmagára nézve is elengedhetetlennek tartja (mi több, önálló tanulmányban foglalkozik a rahneri szentháromságtan lehetőségeivel), bár – az előbbiekről tükrében nem meglepő módon – differenciálási lépéseket vezet be az axióma pontos értelmezésének érdekében. Jüngel egyetértőleg idézi fel azokat a rahneri panaszokat, melyek szerint a szentháromságos Istenbe vetett keresztény hit a liturgián kívül egzisztenciális szempontból gyakorlatilag irreleváns a keresztények életében, s kiemelve, hogy Rahner pontosan a hit és az élet érdekében alkotta meg elméletét, arra helyezi a hangsúlyt, hogy a rahneri axióma „annyiban a szentháromságtan újraalapozását nyitja meg, hogy lehetővé teszi: a szentháromsági istenfogalmat kifejezetten a Megfeszített teológiája révén alkossuk meg”.<sup>893</sup> A *theologia crucifixi* megalapozó funkciójának biztosításán kívül, hangsúlyozza Jüngel, az axióma az egzisztenciális problémakörrel is jobban összhangban van, vagyis szavatolni tudja az egzisztenciálisra is támaszkodó krisztológiai kiindulást.<sup>894</sup> Ennek értelmében Jüngel annak kíván utánajárni, hogy mennyiben „lehetnek gyümölcsözők Rahner szentháromságtani fejtegetései a Megfeszítettet középpontba helyező protestáns teológia számára”.<sup>895</sup>

Ezzel kapcsolatban először is azt állapítja meg, hogy története során a szentháromságtan nem tudta ténylegesen Jézus kereszthalálában megalapozni a szentháromsági dogmát, annak ellenére sem, hogy a trinitárius tanfejlődésnek a krisztológiai

892 Vö. JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang* i. m. 221.

893 JÜNGEL, Das Verhältnis von „ökonomischer” und „immanenter” Trinität. Erwägungen über die biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendentem Urgrund der Heilsgeschichte, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), 353–364. (később megjelent: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen* i. m. 265–275., 267. – az oldalszámok az alábbiak során a kötetbeli megjelenésre vonatkoznak).

894 Uo. (az egzisztenciális és a szentháromságtan viszonyával kapcsolatban amúgy nehezen kezelhető feszültség jelentkezik Jüngelnél, hiszen bár saját szentháromságtana valóban elképzelhetetlen biblikus elemzések nélkül, Pannenbergnek pontosan azt veti a szemére, a szentháromságtan egzisztenciális megalapozására törekedve „túlterheli a történeti tényeket”: *Nihil divinitatis, ubi non fides* i. m. 219., 61. jegyzet; a jüngeli kritikákra adott válaszában Pannenberg viszont teljes joggal jegyzi meg, hogy tartalmi szempontból semmiféle feszültség nem lehet a Megfeszítettre alapozó [Jüngel] és az Jézus Isten országáról szóló üzenetéből kiinduló [Jüngel] szentháromságtan között: PANNENBERG, W., Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 [1989], 355–370., 366.

895 Uo. 265.



reflexióhoz való kötődése „annak a dogmatika ténynek a tükröződése, hogy a keresztény hit, amely szerint *extra Christum nulla salus*, sem azt nem tudja megmondani, hogy kicsoda Jézus Krisztus, ha nem Istenként fogja fel, sem azt nem tudja megérteni, hogy kicsoda Isten, ha nem mondja ki Jézussal való azonosságát”.<sup>896</sup> A szentháromságtant a *theologia crucifixire* alapozó eljárás a nyugati történelem során azért nem kerülhetett előtérbe, mert az isteni *apatheia* és *immutabilitas* állításával az istentan akadályt állított elé.<sup>897</sup> Abból kiindulva, hogy egyrészt a Szentháromság titka üdvmsztérium („a *mysterium trinitatis* nem más, mint *mysterium salutis*”<sup>898</sup>), másrészt az „Isten szeretet” állítás Jézus halálán alapul, amely igazolja, hogy Isten önmagához és a tőle abszolút különböző másikhoz, az emberhez való viszonyában egyaránt szeretet, erre, a Szentháromság szótériológiai jelentőségére hivatkozva Jüngel azt a kritikai kérdést szegezi Rahnernek, hogy a megtestesülés előtti örök isteni Logoszt a megtestesülésre (és annak szótériológiai jelentőségére) vonatkoztatva (*verbum incarnandum*ként) tudja-e értelmezni („hiszen annak, ami »üdv történetileg« a megtestesülésben  *megtörténik*, »immanensen« már ontológiailag szándékoltnak vagy legalábbis a történés  *lehetővé tételének* módján valóságosnak kell lennie, máskülönben a Fiú hüposztazisza nem lenne ontológiailag olyan, hogy ki tudja nyilatkoztatni [amire senki más nem képes] Istent egy emberben”). Ha pedig a Fiú személyes valóságának szótériológiai „prediszponálnak” kell lennie, abban az értelemben, hogy ontológiai minőségéhez hozzátartozik a gyalázatos halált eredményező emberré válás („bár az ontológiai prediszponáltság természetesen nem foglal magában kényszert ezen ontológiai minőség ontikus megvalósulására”), akkor – protestáns megfogalmazással – kérdés, hogy „az »immanens« és az »üdv történeti« Szentháromság egysége krisztológiai szempontból elgondolható-e a törvény és az evangélium dialektikája nélkül”, azaz Rahner nem csupán „formálisan, Jézus Krisztus történetét a botrányától megfosztó módon azonosítja-e egymással az »üdv történeti« és az »immanens« Szentháromságot”.<sup>899</sup> Jézus Krisztus ugyanis átkozottként (a törvénytől elátkozottként!) halt meg, s ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor túlságosan formálissá tesszük az immanens és az üdv történeti Szentháromság azonosságát. Jüngel másodsorban – Rahnerrel szembehelyezkedve – a reális *communicatio idiomatum* lutheri tanát kívánja érvényre juttatni a szentháromságtanban: az immanens és az

---

896 Uo. 269.

897 Uo. 268.

898 Uo. 270. (vö. *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 471.: „a szentháromságtan maga az abszolút szótériológiai teológiai traktátus”).

899 Uo. 272.; a probléma Balthasarnál az antropológia felől vetődik fel: a hüposztatikus egység Rahner gondolkodásában eleve meg van alapozva a konkrét emberi természetben, olyannyira, hogy egyszeri valósága elhalványodni látszik (*Theodramatik* III, 262.).

üdv történeti Szentháromság szigorú azonossága mellett a tulajdonságok cseréjének ugyanis „egészen komoly jelentősége van Isten örök létére nézve – egészen addig, hogy Isten haláláról kell beszélnünk, amitől Luther nem is riadt vissza”.<sup>900</sup> Jüngellel tehát lényegében a rahneri krisztológia és megváltástan alapproblémáihoz jutottunk vissza: egy nem „szigorúan khalkénóni” krisztológiának és a belőle következő megváltástanak súlyos következményei vannak a szentháromságtanra és Isten immanens valóságának értelmezésére nézve.

„Jézus Krisztus keresztje különbözőséget alapoz meg Isten és Isten között, s ez a különbözőség a keresztény istenfogalom szempontjából alkalmatlannak nyilvánítja és destruálja az [Isten létére vonatkoztatott] abszolútsági axiómát, vele együtt pedig az szenvedésmentesség és a változhatatlanság axiómáját”.<sup>901</sup> Jüngel szerint ez a következménye annak, hogy „a Megfeszített hozzátartozik a keresztény istenfogalomhoz”,<sup>902</sup> vagyis hogy Jézus Krisztus halála belsőleg érinti Isten létét, sőt olyan „ontológiai relevanciája” van,<sup>903</sup> hogy „Isten létét ennek az eseménynek az alapján kell felfognunk”,<sup>904</sup> mert „Jézus Krisztus halála az az esemény, amelyben megtörténik *számunkra Isten élete*, hogy *mint* Isten élete nyilvánuljon ki számunkra húsvétkor”.<sup>905</sup> Lépten-nyomon Lutherre emlékeztető fordulatokkal kifejezett – a jézusi üzenet legitim folytatásaként felfogott<sup>906</sup> – sztaurocentrizmusát Jüngel a szentháromságtan területén két szélsőség kivédésére is felhasználja: éppúgy tarthatatlannak ítéli azt az „isteni Szentháromságról alkotott ártalmatlan felfogást”, amely „a különbözőség és a másság minden formáját távol akarja tartani Istentől” (mert nem tud mit kezdeni a *theologia crucisszal*), mint az élet és a halál Jézus halálában jelentkező ellentétét „abszolutizáló” felfogást, amely „már nem tudja, hogy Isten *Ura* az élet és a halál ellentétének”, más szóval: hogy Isten „az életnek és a halálnak az élet felé elbillenő konkrét egysége”.<sup>907</sup> Ugyanez a szerkezet fedezhető fel a szeretet jüngeli definíciójában, mely szerint a szeretet nem más, mint „a mégoly nagy és joggal mégoly nagy önviszony közepette is még nagyobb önzetlenség eseménye”.<sup>908</sup> Lényegében ezzel a két

900 Uo. 273.

901 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 511.

902 Uo. 510.

903 JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*. Ein Plakat. In uő: *Unterwegs zur Sache*, Kaiser, München, 2003<sup>3</sup>, 105–125., 119.

904 Uo. 117.

905 Uo. 105.

906 A jézusi üzenet és a páli sztaurocentrizmus folytonosságát Jüngel már korán igazolni kívánta, lásd *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, Mohr, 1962.

907 JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre* i. m. 248. sk.

908 JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* i. m. 408., 411., 434.; vö. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* i. m. 37–53.

tétellel világítható meg a legpontosabban, miért állítja Jüngel, hogy egyrészt az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság azonossága mellett is meg kell őriznünk a kettő közötti *distinctio rationis*,<sup>909</sup> másrészt Rahner túlságosan formálisan fogja fel a kettő azonosságát. Az pedig már az újabb szentháromságtani kísérletektől elválaszthatatlannak tűnő vádsorozatok világához tartozik, hogy míg Jüngel a szeretet eszméje alapján próbálja kimutatni az isteni élet „végtelen kapcsolati gazdagságát”,<sup>910</sup> bírálói azt vetik a szemére, hogy bár elismeri a szentháromsági viszonyok kölcsönösségét, „a kölcsönösség helyett valójában egyetlen isteni én dominanciája”<sup>911</sup> figyelhető meg a szövegeiben, amelyekben „idealista felhangokat” eredményez, hogy „a szeretet abszolút szellemi szubjektumaként” jeleníti meg a Szentháromságot.<sup>912</sup>

---

909 JÜNGEL, *Das Verhältnis von „ökonomischer” und „immanenter” Trinität* i. m. 275.

910 JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre* i. m. 250.

911 PANNENBERG, *Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort* i. m. 366.

912 HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* i. m. 275.

## V. A teológiatörténeti alapon kifejtett bírálatok

### 1. A görög és a latin szentháromságtan szembeállításának kérdése

Bár nehéz tagadni annak a megállapításnak a helytállóságát, mely szerint Karl Rahner szentháromságtanán belül „a teológiatörténeti tájékozódások peremjelenségnek” tekinthetők<sup>913</sup> (ugyanakkor másfelől lezagalább a pszichológiai szentháromságtan teológiai kritikája van annyira fontos Rahnernek, hogy legrészletesebb szentháromságtani értekezésének végén önálló formában összefoglaló jelleggel kifejezetten is sürgesse „a hagyományos-ágostoni gondolkodásmód meghaladását”<sup>914</sup>), a teológiatörténeti összefüggések közelebbi vizsgálata már csak azért is pozitív módon járulhat hozzá a rahneri szentháromságtan utóéletének megértéséhez, mert az elmúlt két évtized során a szentháromságtani problematikával kapcsolatban körvonalazódó – az alábbiak folyamán némileg részletesebben bemutatott – újszerű teológiatörténeti szemléletmód képviselői meglepően gyakran hivatkoznak Rahnerre – éspedig szinte kivétel nélkül negatív előjellel. Mindenekelőtt a Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás gondolkodásmódjának megítélése körül zajló viták során kerül szóba meglepően gyakran Rahner alakja, olyan bírálatok összefüggésében, amelyek a Rahner által felvázolt történeti ítéletet gyakran – kisebb-nagyobb módosításokkal – visszahárítják magára Rahnerre, s ilyen módon a történeti vizsgálódásokon túlmutató, rendszeres igényű kritikát is megfogalmazznak (az alapaxiómával, az alternatív fogalmisággal vagy a *Mysterium salutis*ban megjelent értekezés egyéb összetevőivel kapcsolatban).

Természetesen nem teljesen újkeletű jelenségről van szó. Gislain Lafont már 1969-ben megjelent híres krisztológiai–szentháromságtani könyvében az isteni misztérium és az emberi üdvösség között a Nikaiai zsinat után végbemenő „viszonylagos elszakadásra” rámutatva a „Nikaia előtti keresztény, bibliai és patrisztikus teológia perspektíváinak” felelevenítését szorgalmazza,<sup>915</sup> s ezzel kapcsolatban arra a „patrisztikus paradoxonra” hívja fel a figyelmet, hogy míg a görög atyák szellemiségét a „theologia” (azaz az önmagában vett Isten) és az „oikonomia” (azaz az üdvtörténet) szoros kapcsolatának jegyében álló prenikaiai

913 SIEBENROCK, R., *Urgrund der Heilsgeschichte: Trinitätstheologie*, in uő et al, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven* i. m. 197–222., 208.

914 KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate”*, Mohr, Tübingen, 2007, 375.

915 LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Cerf, Paris, 1969, 21.

problematika határozza meg, a korabeli viták következtében „kénytelenek voltak rendkívül absztrakt teológiát kialakítani, amelyben a »theologia« és az »oikonomia« kapcsolata már nem gondolható el, jóllehet állításként még jelen van”.<sup>916</sup> Más szóval, hangsúlyozza Lafont, a választóvonal nem a (sokak véleménye szerint a három személyből kiinduló) görög és a (sokak véleménye szerint az egy isteni lényegből kiinduló) nyugati gondolkodás között húzódik, hanem a fordulópontot a Nikaiai zsinat jelenti. Mindez azért fontos, mert célkitűzése szerint Rahner a nyugati helyett az üdvtörténeti szemléletűnek vélt bibliai vagy görög gondolkodást kívánja alapul venni – ám ezzel Lafont szerint tévesen határozza meg saját teológiai történeti összefüggéseit.<sup>917</sup>

Még ha nem is vesszük figyelembe, hogy a bírálatnak ez a típusa egy jól körvonalazható francia augusztinizmus szentháromságtani tendenciáihoz illeszkedik (és ezért messzire vezető szálak felgöngyölítésére kínálna alkalmat), az idézett megjegyzéseknek még akkor is legalább két alapvető jellegzetessége különböztethető meg, és követhető nyomon aztán a későbbi évtizedek folyamán: az egyik a rendszeres teológiai gondolkodás történeti tájékozódásának általánosító sémáktól mentes, precíz újraalkotására, a másik egy egészen konkrét teológiai történeti séma helytállóságának felülvizsgálatára vonatkozik. Mivel mindkét igénynek közvetlen vetülete van a szentháromságtan területén, ráadásul szerves összefüggésben a Rahneren gyakorolt bírálatokkal, érdemes mindkettőnek szóba kerülnie.

A Szent Ágoston szentháromságtanával kapcsolatban az ezredforduló közeledtével kialakult újfajta dogmatikai érdeklődést konstatáló teológiai történetészek egyik rendszeresen kifejezésre juttatott negatív megállapítása szerint hiába kerül egyre nagyobb hangsúly arra a tényre, hogy az ágostoni gondolkodás alighanem mindennél alapvetőbb hatást gyakorolt a nyugati szentháromságtan történetére, az újabb keletű katolikus teológiai történeti értékelések jelentős részében a 20. század derekára megingathatatlaná vált az a vélemény, mely szerint „Szent Ágoston szentháromsági teológiája feláldozta a korai kereszténység Istenről alkotott »ökonómikus« felfogásának üdvtörténeti érzékenységét, ami visszás hatással járt a teológia

---

916 Uo. 130.

917 Lafont amúgy nemcsak történeti szempontból bírálja Rahnert, de azt is felrója neki, hogy axiómája teljes megfelelést („réciprocité parfaite”) állít az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között, ami „két módon is kifejeződik: egyrészt az immanens Szentháromság szempontjából azt kell mondanunk, hogy amennyiben Isten úgy dönt, közli magát (és e tekintetben döntése szabad), akkor önközlésének az Ige megtestesülése és a Lélek elküldése által *kell* történnie: Isten önközlésének e modalitásai tehát *szükségszerűek*. Másfelől az üdvtörténetet tekintve azt kell mondanunk, hogy pontosan ennek *kell* történnie, ha Isten közölni akarta magát” (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* i. m. 212. sk.). E – nézete szerint Rahner fejtegetéseiből levezethető – visszás következtetésért Lafont a transzcendentális módszert hibáztatja (uo. 224.) De egyáltalán nem biztos, hogy csakugyan elválasztható ily módon a magára az önközlésre és módjára vonatkozó döntés Istenben.

későbbi fejlődésére”.<sup>918</sup> Egészen egyszerűen fogalmazva idővel katolikus részről az az álláspont vált általánosan elfogadottá, amelyet nagyszabású dogmatörténetében már a századfordulón Adolf von Harnack világosan megfogalmazott: az ágostoni spekuláció elvesztette a kapcsolatát az üdvtörténettel<sup>919</sup> (miközben a görög teológiai gondolkodást pontosan a konkrét üdvtörténeti kiindulás jellemezte).

A kérdéssel talán a legélelhetőbb és legrészletesebben foglalkozó Michael René Barnes<sup>920</sup> szerint a rendszeres teológia történelmi tájékozódását mindenekelőtt két – téves – előzetes feltételezés szabja meg: egyrészt az az elgondolás, mely szerint a történelem színterén felállított poláris kontrasztok (a különböző gondolkodásformák szembeállításai: görög és latin, üdvtörténeti és immanens irányultságú, zsidó és hellenista stb.) valóban egyértelműen következnek a gondolkodástörténeti tényekből, másrészt az a felfogás, miszerint a tanbeli álláspontokat szembeállítások formájában bemutató eljárás révén szintetikus áttekintés nyújtható a tantételek fejlődéséről – különösen a szentháromságtan területén, ahol a görög (elsősorban kappadokiai) és a latin (elsősorban ágostoni) hagyomány szembeállítása bevett értelmezési sémává alakult. A legfőbb probléma ezzel kapcsolatban Barnes szerint nem is az, hogy a kappadokiai és az ágostoni szentháromságtant élesen szembeállító felfogásnak óhatatlanul negatív következményekkel járó magyarázatot kell adnia a görög (alexandriai) és a latin (római) teológia között egy generációval korábban még meglévő konszenzus felbomlására (és pedig azért negatívát, mert vagy hanyatlásnak könyvelni el a konszenzus megszűntét, mint Harnack, vagy üdvözli a szűk szemléletű nikaiai teológiával szakító ágostoni paradigma kialakulását, mint a francia augusztiniánusok), hanem az, hogy „a nagyszabású, architektonikus narratív formák”<sup>921</sup> térnyerésével párhuzamosan a tényleges

918 BARNES, M. R., Augustine in contemporary trinitarian theology, in *Theological Studies* 56 (1995), 237–250., 237.

919 „Ágoston szerint az istentant a teológiának nem az Atya személyéből kiindulva kell megalkotnia, hanem az istenség fogalmát eleve személyes és szentháromsági jellegűnek kell felfognia, ami azt jelenti, hogy az Atya léte ugyanúgy függ a Fiútól, mint a Fiúé az Atyától. A három személy egységét Ágoston úgy kívánja értelmezni, hogy [...] a háromszemélyűséget Isten abszolút egyszerűségén belül fogja fel. [...] Az egész egy éppoly szkeptikus, mint gondolaterős, de a felfoghatatlanságban elmerülő szellem kísérlete, aki újszerű gondolatnak adott életet, de szkeptikusként és teozófusként egyaránt a hagyomány kötelekeinek jelentőségét érzékeli, s ezért saját magát megbüntette a docta ignorantia és az ellentmondásmentes tudomány között hanyódi. Ez az immanens Szentháromságok legimmanensebbjét megalkotni próbáló és a hármasságot az egységnek alárendelni törekvő spekuláció ily módon eltávolodik minden történelmi és vallási alaptól, s paradox megkülönböztetésekbe és spekulációkba vész, miközben újszerű és értékes gondolatát mégsem tudja tiszta formában kifejezni. Ágostonnak a Szentháromságról írt nagyszabású műve [...] szinte sehol és soha nem gyakorolt pozitív hatást a vallási életre, de magasiskolája lett [...] a középkori metafizikának” (HARNACK, A. V., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 2. kötet. *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* I, Mohr, Tübingen, 1909<sup>4</sup> [unveränderter reprografischer Nachdruck 1990], 306.)

920 Barnesnak az ágostoni szentháromságtan kutatásában betöltött szerepéről és jelentőségéről lásd KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate”* i. m. 167–173.

921 BARNES, M. R., *Augustine in contemporary trinitarian theology* i. m. 241.

szövegek alapján mozgó konkrét történelmi helyzetképzés lényegében fölöslegessé vált, s a német idealizmus (poláris jellegű és teljesen átfogó magyarázat igényével fellépő) történelemfelfogása lett uralkodó a rendszeres teológián belül. Annak következtében pedig, hogy az ágostoni szentháromságtant a rendszeres teológia kizárólag a *De trinitate* sematikus rekonstrukciójára támaszkodva vázolja fel (figyelmen kívül hagyva mind a korai szövegeket, mind a Maximinus ellen írt kései írásokat), „funkcionálisan fölöslegessé vált Ágoston tényleges tanulmányozása”<sup>922</sup> – és pontosan ennek a következménye az az általános meggyőződés, mely szerint Szent Ágoston elszakad az üdvtörténet tényleges valóságától, s elsősorban absztrakt, egyoldalúan „metafizikai” képet rajzol Istenről.<sup>923</sup>

A precíz és szövegközeli teológiatörténeti tájékozódás eltűnése azonban nem csupán valamiféle dogmatikai „restség” eredményeképpen következett be, hanem egy konkrét teológiatörténeti séma hallatlan sikerével is magyarázható: a jezsuita Théodore de Régnon *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* című négykötetes (összevontan három kötetben kiadott) művének<sup>924</sup> minden egyéb történeti vizsgálódást hosszú időre háttérbe szorító (ha nem egyenesen fölöslegessé tevő) hatása nélkül nem alakult volna ki a ma már sokak által bírált sematikus Ágoston-kép. A nem alap nélkül „a legnagyobb hatású, ugyanakkor a legkevésbé ismert katolikus dogmatörténésznek”<sup>925</sup> is nevezett de Régnonnak elsősorban az a – ma már „tévútra vezetőnek”<sup>926</sup> tekintett – megállapítása emelkedett normatív rangúvá, mely szerint a (főként a kappadokiai szerzőknél megfigyelhető, de a keleti tanításra semmiképpen sem redukálható, hanem Nyugaton is érvényesülő<sup>927</sup>) patrisztikus szentháromságtan a személyek különbözőségéből indul ki, a (főként Szent Ágostonnál alakot öltő) skolasztikus szentháromságtan viszont az isteni természet egységéből. Az augusztiniánus francia szentháromságtanok fentebb említett formáit leszámítva ez a sematikus szembeállítás a későbbiek folyamán hatalmas karriert futott be mind a katolikus teológiában, mind protestáns szerzőknél, mind pedig a – főként

922 Uo. 248.

923 Ezzel szemben, hangsúlyozza másutt Barnes, csak akkor lehet megmenteni Szent Ágostont az „igazságtalan bírálatoktól”, ha figyelembe vesszük „Ágoston valamennyi szentháromságtani írásának kontextusát, a 4. század végén/az 5. század elején keletkezett latin nyelvű szentháromságtani művek kontextusát, a 4. századi latin polemikus irodalom kontextusát, a 2. és a 3. századtól kialakuló normatív latin szentháromságtan kontextusát” (BARNES, M. R., *Rereading Augustine’s Theology of the Trinity*, in DAVIS, S. – KENDALL SJ, D. – O’COLLINS SJ, G. [szerk.], *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* i. m. 145–176., 147.).

924 RÉGNON, TH. DE, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Victor Retaux, Paris, 1892–1898.

925 BARNES, M. R., *De Régnon Reconsidered*, in *Augustinian Studies* 26/2 (1995), 51–79., 51.

926 KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate”* i. m. 347. és 469.

927 „Az Ágoston előtti latin szerzőket de Régnon sohasem olvassa az egyedi személyekre hangsúlyt helyező patrisztikus szemlélettől elszakítva” (BARNES, M. R., *De Régnon Reconsidered* i. m. 54.).

neopalamita szellemiségű – ortodox szentháromságtani kísérletek körében. Katolikus szerzők még a közelmúltban is mindenfajta problématudattól mentesen állíthatták, hogy „a *De Trinitate* lapjain Szent Ágoston a három isteni személy által közösen birtokolt isteni lényeg egységéből indul ki”,<sup>928</sup> ahogyan neopalamita szerzők sem láttak nehézséget annak rögzítésével kapcsolatban, hogy „a nyugati gondolkodás Isten egységéből indul ki, majd azután jut el a Szentháromsághoz, míg a keleti szemléletmód éppen ellentétes irányban haladt”,<sup>929</sup> és protestáns részről sem ritka a „szentháromsági kategóriákkal átítatottnak” tartott keleti ortodoxia és az Ágoston nyomán egyre absztraktabbá váló nyugati istentan éles szembeállítására.<sup>930</sup> Mi több, O. H. Pesch attól az állítástól sem riad vissza, hogy a bibliai és a keleti hagyománnyal szembeállítható, Ágostonnal megkezdődő, „az egy és egyetlen isteni lényegből kiinduló szentháromságtani gondolkodásmód” a kiteljesedésével – vagyis végső következményeinek megállapításával – egyidőben össze is omlott: „Szent Tamásnak a Szentháromságról szóló értekezése az ágostoni gyökerű szentháromságtan csúcspontját alkotja – és egyidejűleg összeomlásának pillanatát is jelenti”.<sup>931</sup>

Ez a sematizáló Ágoston-értelmezés összességében megfeleltethető annak, amit az ágostoni szentháromságtan recepcióját legbehatóbban felgöngyölítő Roland Kany újskolasztikus értelmezési típusnak nevez.<sup>932</sup> e szerint az értelmezés szerint a *De trinitate* olyan mint egy újskolasztikus tankönyv (először szentírási bizonyítékokat közöl, majd dogmatikai tételeket fogalmaz meg, végül az anyag spekulatív feldolgozására vállalkozik), ráadásul annyiban a legjellegzetesebb megtestesítője a göröggel szembeállított nyugati szentháromságtannak, hogy Isten egységéből indul ki. A későbbiekre nézve nem csekély

928 LACUGNA, C. M., *God for Us. The Trinity and Christian Life*, Harper Collins, San Francisco, 1991, 214.

929 ZIZIOULAS, J., *The Doctrine of the Holy Trinity. The Significance of the Cappadocian Contribution*, in SCHWÖBEL, CHR. (szerk.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh, T&T Clark, 1995, 44–60., 46. Michael René Barnes meggyőzően kimutatta, hogy a neopalamita szentháromságtanok meghökkentően jelentős mértékű támaszra leltek Théodore de Régnon sematizmusában. Ennek oka, hogy a kappadokiai szentháromságtanon belül de Régnon elsősorban a *phüszisz* és az *energeia* kettősségének tanára helyezte a hangsúlyt, „mivel úgy vélte, hogy a természet és a kifelé irányuló tevékenységek kappadokiai értelmezése analóg azzal, ahogyan a skolasztikus szentháromságtan (főként Cajetan) kezelte a *natura* és az *operatio* viszonyát” (BARNES, M. R., *De Régnon Reconsidered* i. m. 57.). Mivel pedig Palamasz Gergely istentanában szintén a *phüszisz* és az *energeia* kettőssége a domináns (vö. WENDEBOURG, D., *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Chr. Kaiser, München, 1980, 11–29. [„Gottes energetische Relationen zur Welt”]), meglepő ugyan, de nem érthetetlen, hogy a neopalamita szentháromságtan egyik klasszikus összefoglalásában, V. Losszkijnak a keleti egyház „misztikus” teológiájáról írt munkájában tucatszor találhatók hivatkozások de Régnonra: LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l’église d’orient*, Aubier, Paris, 1944, 43–64.

930 Vö. GUNTON, C., Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West, in *Scottish Journal of Theology* 43 (1990), 33–58.

931 PESCH, O. H., Kleines Plädoyer für eine „asketische” Lehre vom dreieinen Gott, in RAFFELT, A. (szerk.), *Weg und Weite. FS Karl Lehmann*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2001, 171–196., 180–182.

932 KANY, R., Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur, in BRACHTENDORF, J. (szerk.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn, 2000, 13–28., főként 15–17.



mértékben volt visszás hatása annak, hogy ez az újszolasztikus értelmezési típus a 20. században évtizedekre szólóan normatív rangra emelkedett a Martin Grabmann középkori gondolkodást és modern pszichologizmust kibékíteni igyekvő törekvéseihez kapcsolódó Michael Schmaus rendkívül nagy hatású Ágoston-könyve révén.<sup>933</sup> Mivel a pszichológiai igény „Schmausnál azzal az állítással fonódott össze, miszerint Ágoston Isten egységéből indul ki, nem pedig az emberiséggel történelmileg kapcsolatba lépő személyekből, az a látszat alakulhat ki, hogy Ágostont az isteni monoszubjektum trinitárius pszichéje foglalkoztatja – ennek folytán pedig annak az idealista tételnek pszichologista síkra leszállított formájával kerülünk szembe, amely szerint Isten nem más, mint öntudattal rendelkező abszolút szubjektum”.<sup>934</sup> Hiába módosította álláspontját később Schmaus annyiban, hogy a pszichológiai szempontokon kívül az ágostoni szentháromságtan metafizikai dimenzióját is elismerte, miközben felröptette Ágostonnak az üdvtörténeti dimenzió elhanyagolását,<sup>935</sup> Ágostont az újszolasztika szemüvegén keresztül olvasó, a hármasság helyett választott egység szempontját még a hatvanas években is hangsúlyozó<sup>936</sup> (bár a *Mysterium salutis* második kötetének megjelenése után már tagadhatatlanul árnyaló<sup>937</sup>) értelmezése a 20. század egész sor teológusánál kanonikus értékűnek számított.<sup>938</sup> És pontosan ez az értelmezés köszön vissza Rahnernek azokban a megjegyzéseiben, melyek

933 SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorff, Münster, 1927.

934 KANY, R., *Typen und Tendenzen der De Trinitate-Forschung seit Ferdinand Christian Baur* i. m. 16.

935 A két sík feszültségének schmausi értelmezéséről lásd SCHMAUS, M., *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, in *Studia Patristica* 6 (1962), 503–518. (Schmaus egyik legfontosabb bírálata e helyütt, hogy „a három isteni személy nem külön-külön és sajátos jellege szerint lép kapcsolatba az Istenben hívó emberrel, hanem mindig csak különbségektől mentes cselekvési egységként”, s ezért Ágostont kizárólag „az önmagában vett szentháromságos Isten képe foglalkoztatja”, az viszont nem, hogy milyen jelentőségük van az immanens eredéseknek a keresztyén megváltás és a keresztyén élet szempontjából: uo. 510. és 511.).

936 „Ágostont elsődlegesen az Istenben létező egység foglalkoztatja, csak másodsorban a hármasság. Ezt az állásfoglalását teljes következetességgel fejtette ki, aminek felmérhetetlen jelentőségű következménye volt a nyugati teológiára nézve. [...] A szentháromsági metafizika nem tudott maradéktalanul érvényre jutni Ágoston gondolkodásában” (SCHMAUS, M., *Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1962, 15. és 25.). A Schmaus előadására lelkesült reakcióval – a müncheni dogmatikushoz írt levél formájában – felelő Jacques-Albert Cutton nemcsak magáévá teszi az ágostoni irányultságú” jellege és Ágoston amúgy általános üdvtörténeti teológiája között feltételezett ellentétet, de arra is felhívja a figyelmet (akárcsak egyébként már korábban Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II i. m. 305.), hogy a három személyből kiinduló görög modellel ellentétes ágostoni szemléletmód a modalizmus veszélyét hozza magával, s ezt a tendenciát az emberiség „naturalista” misztikájának „lehengerlő erejű egységélményével”, az ezt „a *kath'exokhén* egységet” Istenre kivetítő gondolati eljárással hozza összefüggésbe (CUTTON, J.-A., *Zum Trinitätsdenken Augustins*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 15 [1964], 143–146.).

937 Vö. SCHMAUS, M., *Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche*, in GERWING, M. – RUPPERT, G. (szerk.), *Renovatio et Reformatio. FS L. Hödl*, Aschendorff, Münster, 1984, 71–79.

938 Schmaus szentháromságtanának – tanítványi elfogultságról tanúszkodó – bemutatásával szolgál COURTH, F., *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1996 (Handbuch der Dogmengeschichte II/1c), 144–154. (Courth bemutatja, hogy változtak Schmaus szentháromságtani meggyőződésai az évtizedek során, s főként a szentháromságtan dogmatikai helyével kapcsolatos „bizonytalanságát” domborítja ki, a *Der Glaube der Kirche* két kiadásának eltérő eljárására rámutatva: míg az első kiadásban a szentháromságtan a krisztológiába, a második kiadásban az istentanba integrálódik).

szerint „a pszichológiai szentháromságtan átsiklik a Szentháromságról szerzett üdvtörténeti tapasztalaton, és helyette már-már gnosztikus színezetű spekulációkba bocsátkozik arról, hogy mi történik Isten belső világában”.<sup>939</sup>

Ezen a ponton pedig bírálatok hosszú sora kezdődik meg – egész sor szerző igyekszik a védelmébe venni Szent Ágoston gondolkodásmódját, pontosan azokkal a sematizáló történelemszemléletből fakadó vádakkal szemben, pontosan azzal a (rendszerint elmarasztalást magában foglaló) teológiatörténeti tipológiával szemben, amelyeknek „valószínűleg éppen Karl Rahner *A Szentháromság* című írása volt a legnagyobb hatású közvetítője a katolikus rendszeres teológiában”.<sup>940</sup>

Kétféle szemléletmód párhuzamos érvényesülésével állunk tehát szemben: egyrészt a rendszeres teológia képviselői előszeretettel marasztalják el Szent Ágostont (és Szent Tamást) esszencialista megközelítésmódja és az üdvtörténetet háttérbe szorító spekulációi miatt (ez a sematikus Ágoston-kép meglepő módon még Gisbert Greshake nagyszabású szentháromsági teológiájában is visszaköszön, jóllehet nehéz elképzelni még egy szerzőt, akinek a célkitűzése annyira elütne Rahnerétől, mint Greshakéé<sup>941</sup>), másrészt a konkrét történeti tájékozódás igényével fellépő szerzők komoly erőfeszítést tesznek annak

939 RAHNER, K., *A hit alapjai* i. m. 156.

940 WILKINS, J. D., Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological” Approach, in *The Thomist* 74 (2010), 563–592., 566.

941 GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2007<sup>5</sup>, 95–100. Az isteni egységet középpontba helyező szemléletmódja miatt Greshake szemében Ágoston „tipikus képviselője a jellegzetesen nyugati [...] reflexiónak”, aki csak állítja, de nem érvényesíti ténylegesen a személy önállóságának és relationalitásának egységét, s ezért „kvázimodalista” pozícióba kényszerül; mivel pedig alapvetőnek az öntudat jelenségét állítja be, „unitárius jellegű” marad a gondolkodása; a *communio*-központú gondolkodás hiányát felrovó bírálatok háttérben jellemző módon olyan Ágoston-értelmezési hagyomány áll, amely enyhén szólva problematikusnak bizonyult az elmúlt években: Greshake fő támaszai Michael Schmaus, Alfred Schindler és Olivier du Roy, olyan szerzők, akiknek az értelmezése ma már számos vonatkozásban tarthatatlan, főként a du Roy-féle újplatonikus Ágoston-kép; Greshake éppen ezért egészen egyoldalúan és végzetesen leegyszerűsítve ítéli meg az egyházatyát. Hogy du Roy teológiatörténeti koncepciója mennyire egyoldalú és téves, arról lásd például az Ágoston szentháromságtanára vonatkozó kutatásait a kilencvenes évek közepétől M. R. Barnesszal szoros együttműködésben végző Lewis Ayrestől: „Giving Wings to Nicea”: Reconceiving Augustine's Earliest Trinitarian Theology, in *Augustinian Studies* 38/1 (2007), 21–40., különösen 21–26. (Ayres meggyőzően igazolja, hogy du Roy feltételezésével ellentétben Ágoston már a korai írásaiban sem a plótinuszi hüposztasziszok közötti viszony tükrében értelmezi a Szentháromságba vetett hit alapvető elemeit, és érett szentháromságtanának pszichológiai analógiái sem kényszerítik monista istenkép talajára); vö. AYRES, L., „Remember That You Are Catholic” (*serm.* 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God, in *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 39–82. (nagyfokú filológiai precizitásról tanúskodó tanulmányában Ayres annak igazolására vállalkozik, hogy 1. a három személy *inseparabilis operatio*járól kifejtett elgondolásaival Ágoston – du Roy elképzelésétől eltérően – a legkevésbé sem szakította meg a folytonosságot a korábbi keleti és nyugati hagyománnyal, hanem annak pontos folytatására törekedett; 2. az ágostoni szentháromság belsőleg összefügg a megtestesülésnek tulajdonított ismeretelméleti jelentőséggel, sőt Ágostonhoz viszonyítva „a krisztológia és a szentháromságtan megkülönböztetése sajátosan modern elkülönítésnek bizonyul” [uo. 53., 29. jegyzet]); 3. Ágoston tudatosan elutasít minden olyan Szentháromság-képet, amelyben az isteni egység elsőbbséget élvezne a három személlyel szemben; 4. Ágoston istentanának *simplicitas*-fogalma nem az újplatonikus *simplicitas*-fogalomtól függ). Rendkívül sajnálatos, hogy Greshake nem vesz tudomást az ágostoni szentháromságtannak ezekről az újabb értelmezéseiről, s még mindig Olivier du Roy elgondolásaira támaszkodik.

érdekében, hogy felmentsék Ágostont (és Tamást) minden efféle vád alól. A következők során az utóbbi kísérletek közül kerül szóba néhány olyan, amely kifejezetten Rahnerrel szembehelyezkedve igyekszik eleget tenni apologetikus célkitűzésének.

## 2. Az ágostoni szentháromságtan védelmében *versus* Rahner

Természetesen szó sincs arról, hogy ne születtek volna olyan, szisztematikus igénnyel kidolgozott teológiai történelmi értékelések, amelyek éppen Karl Rahnerre hivatkozva gyakorolnak már-már megsemmisítő kritikát az ágostoni gyökerű nyugati szentháromságtan hagyományán. Példának okáért a már említett Colin Gunton nemcsak Szent Tamás istentantát vádolja azzal, hogy „parmenidészi konnotációkkal” „unitárius felfogás talaján alkot képet Istenről”,<sup>942</sup> de a közvetlen előzményének tekintett<sup>943</sup> ágostoni szentháromságtant is egészen radikális bírálattal illeti, mégpedig azzal a meggyőződéssel, hogy álláspontja mögött tudhatja Karl Rahnert, aki – legalábbis véleménye szerint – nemcsak az istentani és a szentháromságtani traktátus Ágostonra visszanyúló elválasztását ítélte végzetesnek, de az üdvtörténet és az istentan, illetve a krisztológia és a szentháromságtan közötti összefüggés felismerésének hiányát is joggal róta fel a hibás módon az isteni egységet a személyes hármasságának kárára túlhangsúlyozó egyházatyának.<sup>944</sup>

Sokkalta tanulságosabbak azonban azok az elemzések, amelyek az alapvető rahneri vádak helytállóságának vizsgálatára vállalkoznak. Hogy ne váljon parttalanná az ágostoni

942 GUNTON, C., *The One, the Three, and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, CUP, Cambridge, 1993, 140–142.

943 Vö. C. Gunton: *The Promise of Trinitarian Theology*. T&T Clark, Edinburgh, 1991, 84. (a megtestesülés Ágostonnál mint „a timeless presence inserted into time, rather than a genuinely economic action”).

944 GUNTON, C., *Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West* i. m. 34., 35. és 54. A református szerző – sokat eláruló módon Rahneren kívül éppen Zizioulasra hivatkozva kifejtett – megsemmisítő kritikája helyenként olyannyira messzemenő következtetésekig jut, hogy nehéz elfogadni a plauzibilitását: Gunton szerint ugyanis Ágoston semmit sem értett meg a hüposztaszisz és az ouszia kappadokiai megkülönböztetéséből, a (jellegzetesen zizioulasi kifejezéssel!) „kappadokiai fogalmi forradalmából” (*Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West* i. m. 43.) (miközben inkább úgy tűnik, hogy Gunton nem tudja megérteni a személyfogalommal kapcsolatban kifejezett ágostoni fenntartások értelmét), szentháromsági analógiái inkább az újplatonikus filozófiához kötődnek, mintsem az üdvtörténethez lenne köziük, ezért pedig teljesen külsődlegesek (uo. 45–46.), s mivel a megtestesülés eseményének nem tulajdonít jelentőséget az istenismeret szempontjából, „nem sok okot ad annak feltételezésére, hogy Isten *tényleges valója* szerint megismerhető üdvtörténelmi megnyilvánulásai alapján (uo. 56.), s ezért ismeretlen és megismerhetetlen szubsztanciának beállítva Istent egyenes utat nyitott a modern nyugati ateizmusok felé (uo. 57. és 33.). A kritika komolyságát jelentősen csökkentik azok a megállapítások, melyek szerint Ágostonnak fogyatékos szeretetfoglalma lett volna (uo. 54.), és azért igyekezett távol tartani a Fiú személyét az ószövetségi teofániáktól, mert mindvégig bizalmatlan és ellenséges maradt az anyaggal szemben (uo. 37–38.) (miközben az ágostoni teofánia-egzegézisnek valójában az isteni *immutabilitas* és az *aequalitas personarum* megóvása volt a célkitűzése, vö. STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate*, in PERRONI, M. – SALMANN, E. [szerk.], *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS Magnus Löhrer – Pius Ramon Tragan*, Centro studi S. Anselmo, Roma, 1997, 575–600., különösen 586.).

szenháromságtannal foglalkozó, újabb keletű kutatás Rahner-központú áttekintése, a következők során csupán négy szerző eredményei állnak egymás után.

#### a. Edmund Hill

A nem sokkal később Szent Ágoston egész *De trinitatéj*át (a Corpus Christianorum SL szövege alapján) angolra fordító és rendkívül informatív bevezetéssel ellátó (Roland Kany tipológiája szerint a szótériológiai szempontú *De trinitate*-értelmezők közé sorolható<sup>945</sup>) Edmund Hill<sup>946</sup> néhány évvel a *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* megjelenése után külön tanulmányban foglalkozott Rahner Ágostonnal kapcsolatos kifogásaival és a szenháromságtan kidolgozását érintő pozitív javaslataival. Alapvető tétele szerint bármennyire jogosak is a szenháromságtan újraalkotásának szükségességére vonatkozó rahneri észrevételek, az előremutató javaslatok már kivétel nélkül megvalósultak Ágoston fő művében – és az egyházatyát érő bírálatok nagy részének egészen egyszerűen nincs konkrét szöveghellyel azonosítható alapjuk (kivéve a kifelé irányuló isteni cselekvések szigorú osztatlanságának elvét).

Az első szempont, amelynek Hill figyelmet szentel, a három személyből kiinduló görög és az egy lényegből kiinduló latin szenháromságtan szembeállításának „szinte egyetemesen elterjedt közhelye”,<sup>947</sup> amely Hill szerint nemcsak önmagában véve elhibázott, és ezért megérett arra, hogy eltűnjön a teológiai irodalomból, de különösen is tévesen láttatja a helyzetet Ágoston felfogásával kapcsolatban, mivel az egyházatyja a bibliai közvetítettségű hitből indul ki, s ezért kezdettől fogva „a Szentírás bemutatta három személy titka (vagyis ténylegesen az, amit Rahner a megváltás történetének nevez) alkotja a kiindulópontját”.<sup>948</sup> Rahner második fontos kifogása Hill szerint az az elgondolás, amely szerint bármelyik isteni személy alanya lehetett volna a megtestesülésnek, vagyis Ágoston szemében nincs jelentősége annak a ténynek, hogy a kereszténység éppen a Logoszról állítja a *hominis suscepti*ót. E ponton Hill egyrészt arra a – más szerzőknél is gyakran szóba kerülő – tényre hívja fel a figyelmet, hogy a *De trinitate* lapjain egészen egyszerűen nem található olyan szöveg, amelyben kifejeződne a szóban forgó vélemény, másrészt az *imagó*ról kidolgozott ágostoni teológia teljes mértékben azt tükrözi, hogy az egyházatyja komoly jelentőséget

945 KANY, R., *Typen und Tendenzen der De Trinitate-Forschung seit Ferdinand Christian Baur* i. m. 20.

946 St. Augustine: *The Trinity*, New City Press, New York, 1991 (Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century I/5) („Introduction”: 18–59.).

947 HILL, E., Karl Rahner’s „Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate*” and St. Augustine, in *Augustinian Studies* 2 (1971), 67–80., 68.

948 Uo. 70.

tulajdonított a megtestesülést éppen a Fiúról állító keresztény meggyőződésnek: a *verbum mentis*ről szóló elméletének semmiféle jelentősége nem lenne, ha nem éppen az isteni *Verbum*nak lenne külső *manifestatio*ja.<sup>949</sup>

Az *imago* tana azért is különösen fontos Hill szemében, mert meggyőződése szerint amit ezen a téren elmond Ágoston, annak pontosan az a célja, hogy „a Szentháromság misztériuma jelentőséget nyerjen a mindennapi keresztény tapasztalatban, sőt szentháromsági keretbe ágyazza a keresztény életet”<sup>950</sup> – azaz mentesítse a szentháromságtant attól a jelentőségvesztéstől, amelyet Rahner diagnosztizál vele kapcsolatban. Ha ugyanis az *imago*nak nem csupán immanens pszichológiai jelentősége van (ahogyan Hill szerint Ágostonnál egyáltalán nem csupán ilyennek rendelkezik), hanem valóban a Teremtőhöz kapcsolja az embert, akkor az *imago*-elméletnek – a *De trinitate* szótériológiai exkurzusai szerint – konkrét üdvtörténeti jelentősége van, konkrét „életprogramot” jelöl ki, amelynek síkján az ember feladata, hogy az eredeti képhez hasonulva „választ adjon a Szentháromság misztériumára”.<sup>951</sup>

Hill Ágoston védelmében felhozott további érvei a *De trinitate* struktúrájával állnak összefüggésben:<sup>952</sup> a mű első négy könyvében Ágoston a Fiú és a Lélek küldésével foglalkozik, azaz „kétségkívül eleget tesz annak a rahneri követelménynek, mely szerint minden egyes szentháromságtani traktátusnak kezdettől fogva a *missiók* alapján kell felépülnie”.<sup>953</sup> Annak is komoly oka van, hangsúlyozza Hill, hogy a negyedik könyv éppen megváltástani fejtegetésekkel zárul – miközben ugyanis a Nikaia utáni vitákban valóban az a veszély fenyegetett, hogy a Szentháromság immanens értelmezése elveszíti a kapcsolatot az üdvtörténettel, szótériológiájával Ágoston pontosan annak az igazolására törekedett, hogy „az időbeli *missiók* kinyilvánítják az örök *processiókat*. [...] A kizárólag üdvtörténeti síkon

949 Uo. 72. (a Hill által hivatkozott szöveg az egész ágostoni képelméletet még egyszer áttekintő és kritikai igénytel értékélő XV. könyv híres passzusa: „Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo verbi dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus, opus autem esse non potest nisi praecedat verbum; sicut verbum dei potuit esse nulla existente creatura, creatura vero nulla esse posset nisi per ipsum per quod facta sunt omnia. Ideoque non deus pater, non spiritus sanctus non ipsa trinitas, sed solus filius quod est verbum dei caro factum est [...], ut sequente atque imitante verbo nostro eius exemplum recte viveremus, hoc est nullum habentes in verbi nostri vel contemplatione vel operatione mendacium” [XV, 11, 20]).

950 HILL, E., *Karl Rahner's „Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate” and St. Augustine* i. m. 76.

951 Uo. 79–80.

952 A mű struktúrájának Hill másutt külön is figyelmet szentelt, és azt igyekezett bizonyítani, hogy a *De trinitate* felépítése egészen tudatosan szerkesztést tükröz; Hill értelmezése szerint a mű szimmetriatengelyét a VIII. könyv alkotja, a bevezető jellegű, az isteni személyek tökéletes egyenlőségének szentelt első könyvvel párhuzamba állítható az összefoglaló jellegű, az emberi lélek és az isteni valóság tökéletes egyenlőtlenségének szentelt tizenötödik könyv, a II–IV. könyvek ugyanúgy történeti horizontúak, mint a bűnbeesést és a megváltást elbeszélő XII–XIV. könyvek, az V–VII. könyvek pedig ugyanúgy logikai elemzést kínálnak, mint a IX–XI. könyvek; vö. HILL, E., *St. Augustine's „De Trinitate”*. The doctrinal significance of its structure, in *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973), 277–286.

953 Uo. 77.

mozgó teológia összekeverte a *missiókat* a *processiókkal*, a túlnyomórészt transzcendens teológia hajlamos volt elszakítani a kettő kapcsolatát. Ágoston viszont szoros kapcsolatot létesített közöttük, mivel világosan megkülönböztette az egyiket a másiktól.”<sup>954</sup>

## b. Johannes Arnold

Rendkívüli precizitásával és szövegközeli értelmezéseivel tűnik ki a szótériológiai horizontú újabb Ágoston-értelmezések közül Johannes Arnoldnak az a terjedelmes tanulmánya,<sup>955</sup> amely azt kívánja bemutatni, hogy az Adolf von Harnacktól Michael Schmausig általánosan osztott véleménnyel ellentétben az egyházatya szentháromságtanában alapvető jelentősége van az üdvtörténetnek, főként az isteni személyek üdvtörténeti *missiójának*. Az e helyütt előtérben álló kérdés szempontjából a tanulmány azért is különösen érdekes, mert viszonylag hosszú szakaszt szentel a kifejezetten Karl Rahnerrel folytatott polémiának.

Arnold mindenekelőtt annak kíván utánajárni, hogy bár a *De trinitate* célkitűzése (érveket felsorakoztatni az isteni személyek egyenrangúsága és egysége mellett) nem vet közvetlen fényt az üdvtörténeti perspektíva jelentőségére, s ezért a *missiók* kérdése is az *aequalitas* igazolásának van alávetve, sőt a *missiók* először (II, 5, 7) az egylényegűséggel szemben megfogalmazható ellenérvként jelennek meg,<sup>956</sup> a mű szótériológiai tartalmú szakaszai alapján megállapíthatók-e olyan üdvtörténeti tendenciák, amelyek tükrében lényegileg módosításra szorul az ágostoni szentháromságtant egyoldalú esszencializmussal vádoló kritika. Arnold nem csupán azt mutatja ki meggyőzően, hogy Ágostonnál „jóllehet egy *processióból* nem vezethető le feltétlenül konkrét *missio*”, azért még minden *missio processiót* feltételez, és „az üdvtörténeti küldések leképezik és láthatóvá teszik kifelé az immanens eredéseket”<sup>957</sup> (vagyis alapvető összefüggés van az üdvtörténeti tények és az immanens isteni valóság között), de azzal kapcsolatban is példákkal szolgál, hogy Ágostont a legkevésbé sem kizárólag immanens kérdések foglalkoztatják, hanem a Szentháromság valóságának alapvető antropológiai jelentőséget tulajdonít (szemben az ennek hiányára hivatkozó kifogásokkal): az alapvető ágostoni kategóriának számító boldogság például a *De*

954 Uo. 78–79.

955 ARNOLD, J., Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' *De Trinitate*, in *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), 3–69.

956 Uo. 5–7.

957 Uo. 17.

*trinitate* szerint csakis a Szentháromság szemlélése révén érhető el,<sup>958</sup> s ezért a (helyes!) szentháromsági reflexió<sup>959</sup> elengedhetetlen az üdvösséghez – „a szentháromságos Isten ismeretét Ágoston pedig [...] elsődlegesen nem lelki analógiák segítségével igyekszik feltárni, hanem mivel a *missiones* is lépezik és megismerhetővé teszik az immanens eredéseket, az első tájékozódást ezek biztosítják a hit és az istenszeretet számára”.<sup>960</sup> Összességében Arnold szerint elmondható, hogy „valamennyi *missio* esetében két szempontból is megállapítható az üdvtörténeti relevancia. Először is a *missiones* kinyilvánítják az egymástól különböző isteni személyeket, mivel leképezik a *processiókat* (vö. IV, 20, 29). Ezáltal megmutatják az embereknek a *beatitudo*ra irányuló (bizonyos esetekben nem is tudatos) törekvésük célját. Ezt a célt senki sem éri el a saját erejéből. A küldések másik üdvtörténeti aspektusa pontosan abban jelölhető meg, hogy segítséget nyújtanak az Istennel való makulátlan hasonlóság visszanyeréséhez, s lehetővé teszik az ember számára a *contemplatio deit*.”<sup>961</sup>

Miután részletesen áttekintette a *De trinitate* üdvtörténeti és az emberi üdvösséggel összefüggő dimenzióit, Arnold kifejezetten rátér Karl Rahner Ágostonnal szemben megfogalmazott vádjainak taglalására, természetesen azzal a céllal, hogy szövegközeli elemzéseinek eredményei alapján kimutassa a megalapozatlanságukat. Az első vád az egy Istenről és a szentháromságos Istenről szóló traktátusoknak az az elszakadása és az isteni egység szempontjának az a prioritása, amely Rahner szerint az ágostoni alapú nyugati szentháromságtani hagyományból fakad. Arnold – teljes mértékben helytálló – véleménye szerint két dolognak kellene teljesülnie ahhoz, hogy Rahner bírálata jogos legyen: először is az üdvtörténeti Szentháromságról nem eshetne szó az isteni egység kérdésének keretében, másrészt az üdvtörténeti Szentháromságnak másodrendű jelentőségűnek kellene lennie Ágostonnál. Csakhogy a *De trinitate* közvetlen tanulmányozása azzal a tanulsággal jár, hogy egyik eset sem áll fenn az egyházatya *opus laboriosum*jában, sőt Ágoston még a *De Deo uno* című traktátus körébe vágó kérdéseket sem absztrakt síkon kezeli, hanem egyértelműen a Szentírás alapján.<sup>962</sup>

958 Uo. 32. („hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui trinitate deo ad cuius imaginem facti sumus”: I, 8, 18).

959 Uo. 35. („quamobrem quoniam trinitatis aeternitatem et aequalitatem et unitatem, quantum datur, intelligere cupimus, prius autem quam intellegamus credere debemus, vigilandum nobis est, ne ficta sit fides nostra: eadem trinitate fruendum est ut beate vivamus, si autem falsum de illa crediderimus, inanis erit spes et non casta caritas”).

960 Uo. 36.

961 Uo. 57.

962 Uo. 60–61.

Az Ágoston egyoldalúságának orvoslására előterjesztet rahneri axiómára reagálva Arnold továbbá megjegyzi, hogy az egyházatya egyáltalán nem választja el egymástól az üdvtörténeti és az immanens Szentháromságot, sőt az egységüket állítja, csak éppen sokkal árnyaltabb értelemben, mint ezeröttszáz évvel később író bírálója: „mivel a *missiones* kinyilvánítják a *processionest*, de közben nem azonosak velük, véleményem szerint csak abban az értelemben beszélhetünk az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonyáról, hogy ugyanaz az Isten, aki minden idők előtt és minden kinyilatkoztatástól függetlenül eleve háromságos, ekként a háromságos Istenként nyilatkoztatja ki magát. Jóllehet a szubsztanciája mindig rejtve marad; jóllehet az ószövetségi teofániák csak az Újszövetség alapján rendelhetők hozzá a Szentháromság meghatározott személyeinek (és még akkor sem teljes bizonyossággal); jóllehet az Atya eredetnélküliségét csak közvetve nyilvánítják ki a küldések; a megjeléseket Ágoston azonban Isten valódi önkinyilatkoztatásaként fogja fel.”<sup>963</sup> Ugyanakkor Arnold értelmezése szerint az immanens Szentháromság Ágostonnál nem oldódik fel az üdvtörténetiben, már csak azért sem, mert az üdvtörténeti Szentháromság nem fed fel mindent az isteni immanenciáról, „a *missiones* nem világítják meg az összes immanens isteni viszonyt”,<sup>964</sup> tudniillik azt, hogy a Lélek az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete (az üdvtörténetből csak annyi tudható meg, hogy a Lélek az Atyától és a Fiútól ered, hiszen a két személy egyaránt alanya a Lélek küldésének).

Ami azt a rahneri bírálatot illeti, hogy Ágoston felfogásának keretében nincs összefüggés a Fiú *missiója* és immanens státusza között, ezért pedig elvileg bármelyik isteni személy emberré lehetett volna, Arnold egyrészt azt hangsúlyozza (Hillhez hasonlóan), hogy nincs olyan szövege a *De trinitaténak*, amelyben kifejeződne ez az álláspont, másrészt azt a lehetőséget veti fel, hogy a szóban forgó vádnak talán az *inseparabilis operatio* elvének és a teofánia-egzegézis szkepszisének a téves értelmezése lehet az oka – mert Ágostonnál az *incarnatio* valójában nagyon is elárul valamit konkrétan a Fiú személyének immanens sajátosságáról, „hiszen felismerhetővé teszi a Fiúnak az Atyától való örök eredését”.<sup>965</sup> Arnold elemzései összességében teljesen meggyőzően kimutatják, hogy egyoldalú és szelektív az az Ágoston-értelmezés, amely Schmaustól kezdve Rahneren át egészen Greshakéig esszencializmussal és üdvtörténeti érzéketlenséggel vádolja az egyházatyt. Kifejezetten Rahnerrel polemizáló okfejtései pedig sokat tehetnének annak érdekében, hogy

---

963 Uo. 63.

964 Uo. 65.

965 Uo. 67.



a rendszeres teológia kiszabaduljon a de Régnon-paradigma fogságából – aminek a mai napig sajnálatos módon nem sok jele fedezhető fel a Rahner-értelmezők körében.

### c. Basil Studer

Rendtársának, Magnus Löhrernek a hit és az üdvtörténet között körvonalazódó – szentháromságtani horizontú – ágostoni összefüggésről írt tanulmányát<sup>966</sup> Basil Studer egy helyütt arra hivatkozva menti fel az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonyának kifejezett taglalását nélkülöző eljárás módja miatt ráháruló vád alól, hogy időbeli korlátok miatt Löhrer még nem lehet tisztában a rahneri alapaxióma jelentőségével<sup>967</sup> – és már csak ez a megjegyzése is indokolja, hogy behatóbb megvilágításba kerüljön, miként fogja fel Studer a rahneri kritika fényében Ágoston szentháromságtanán belül az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonyát. A kérdés tisztázását jelentősen megnehezíti, hogy Studer vonatkozó írásaiban a legkevésbé sem egységes kép tárul elénk: míg a kérdésnek szentelt összefoglaló munkájában kifejezetten az egyházatya szentháromsági fejtegetéseinek „unitarista tendenciájáról” értekeznek,<sup>968</sup> s ezért még annak a rahneri bírálatnak is helyt ad, mely szerint Ágostonnál „az isteni személyek nivellálása” érzékelhető,<sup>969</sup> egyéb szövegeiben pontosan az unitarista és nivelláló tendenciák hiányát igyekszik igazolni. Bár ez a feszültség nyilván nem szüntethető meg, nagyobb figyelmet érdemelnek azok a megállapítások, amelyek révén Studer megvédi Ágostont az esszencializmus vádjával szemben.

Szent Ágoston szentháromságtanával foglalkozó írásainak nagy részében Studer elsődleges célkitűzése, hogy de Régnon immár tarthatatlannak ítélt – és véleménye szerint Rahnernél túl reflektálatlanul érvényesülő<sup>970</sup> – tipológiájával szembehelyezkedve igazolja az *oikonomia* és a *theologia* elsőként Órigenésznél explicit formát öltő megkülönböztetésének és összekapcsolásának jelenlétét a hippói püspök gondolkodásában, annak kimutatásával párhuzamosan, hogy Ágoston nem csupán az egyoldalú esszencializmustól mentes, de annak az elvnek is érvényt szerez, mely szerint az üdvtörténet kinyilvánítja és megismerhetővé

966 LÖHRER, M., Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins, in *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 4 (1957), 385–419.

967 Vö. STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 575.

968 STUDER, B., *Augustinus: De Trinitate. Eine Einführung*, Schöningh, Paderborn, 2005, 186–188.

969 Uo. 189.

970 STUDER, B., Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999), 123–138., 124.

teszi a szentháromságos Isten tényleges belső létszerkezetét, s ezzel együtt az isteni személyek üdvtörténeti különbözőségeire is komoly figyelmet fordít. Ágoston üdvtörténeti szemléletmódjának hangsúlyozásában Studer egészen odáig megy, hogy állítása szerint a *De Trinitate* bizonyos kérdéskörei „segítséget nyújtanak a túlságosan absztrakttá vált szentháromságtan levetkőzésében és olyan szentháromsági hitértelmezés kialakításában, amelyből a keresztények ténylegesen táplálkozni tudnak”<sup>971</sup> (a szentháromságtan egzisztenciális jelentőségvesztését felrovó rahneri állásponttal szemben). Fontos, hogy Studer az *opus laboriosum*nak csupán bizonyos kérdésköreit vizsgálja közelebbről, meggyőződése szerint ugyanis annak, hogy az ágostoni szentháromságtannak „csupán részleges és meglehetősen egyoldalú recepciója volt a latin teológiában”,<sup>972</sup> hogy „a középkori és a későbbi teológusok nem a teljes Ágostont recipiálták”,<sup>973</sup> jelentős mértékben az volt az oka, hogy a szentháromsági analógiákat nyújtó könyvek tematikája háttérbe szorította a mű történelmi és szótériológiai elgondolásait.

Éppen ezért Studer pontosan ezeknek a témaköröknek szentel beható figyelmet, és annak igazolásán fáradozik, hogy a recepciótörténet fejleményeivel ellentétben Ágostonnak nem a Szentháromságba vetett hit pszichológiai magyarázata az elsődleges érdeme, „hanem sokkal nagyobb jelentősége van az üdvtörténet és a *theologia* viszonyának mélyebb megértésére irányuló törekvésének, még ha csekélyebb mértékű elismerésben részesült is”.<sup>974</sup> Studer tehát olyan szöveghelyeket vizsgál, amelyek tükrében úgy tűnik, hogy Ágoston szerint az üdvtörténeti eseményekből közvetlen következtetés vonható le Isten immanens létével kapcsolatban.

A *dispensatio* (vagyis az üdvtörténet) és a *res aeternae* (vagyis Isten önmagában tekintett léte) közötti viszony szempontjából komoly jelentőséget tulajdonít először is a *De Trinitate* XII. és XIII. könyvének, amelyben Ágoston a *scientia* (a történelmi ismeret) és a *sapientia* (az örök valóságra irányuló szemlélet) viszonyát elemzi. Bár a két könyvben időnként úgy tűnik, állítja Studer, hogy a történelmi ismeretet és az örök *visiót* éles szakadék választja el egymástól, krisztológiai síkon Ágoston egységbe tudja fogni a kettőt, kiemelve, hogy mivel „Krisztus nemcsak *scientia*, hanem *sapientia* is, nemcsak *via*, hanem *patria* is, a történelmi alapokon nyugvó hit által ő maga vezet el minket az örökké boldogító

971 STUDER, B., Oikonomia und Theologia in Augustins *De Trinitate*, in BRACHTENDORF, J. (szerk.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* i. m. 39–52., 40.

972 Uo. 51.

973 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 596.

974 STUDER, B., History and Faith in Augustine's *De Trinitate*, in *Augustinian Studies* 28/1 (1997), 7–50., 45.

szemléléshez”,<sup>975</sup> s ily módon „Krisztus egységét hangsúlyozva közel kerül ahhoz a felfogáshoz, mely szerint az *oikonomia* kinyilvánítja a *theológiát*”,<sup>976</sup> mert bár Ágoston szemében a *sapientia* a legfontosabb, ennek kiindulási pontját mindig a konkrét történelemben jelöli meg.<sup>977</sup> Ehhez az összefüggéshez még közelebb kerül Ágoston, amikor a hitet és az igazságot hozza kapcsolatba egymással: meggyőződése szerint csak „az időbeli dolgokon keresztül tudunk eljutni az örök dolgokhoz”,<sup>978</sup> s a IV. könyv egyik híres passzusára hivatkozva<sup>979</sup> Studer cáfolhatatlannak nyilvánítja, hogy az ágostoni felfogás szerint „az időbeli *oikonomia* kinyilvánítja az örök *theológiát*”.<sup>980</sup>

Ennek az összefüggésnek a megállapítása Studer szerint lényegében akkor jut el a csúcra, amikor Ágoston a *dispensatio similitudinum*ról kezd el beszélni, vagyis arról, hogy az időbeli mozzanatok ténylegesen szimbólumai az örök dolgoknak: „ennek értelmében az időbeli dolgok nem pusztán külső utalásokat (*admonitiones*) tartalmaznak az örök dolgokra, hanem *sacramentumok*, vagyis az örök dolgokkal fennálló *similitudót* is magukban foglalnak”.<sup>981</sup> Ennek a szakramentalitásnak a legteljesebb formája a *missiókról* kidolgozott ágostoni felfogásban mutatkozik meg, amelynek síkján az isteni személyek történeti küldése ténylegesen kinyilvánítja a személyek örök létét: a megtestesülés szakramentalitása azt jelenti, hogy alászállásával (bár, hangsúlyozza Studer, Ágoston szemében sajnálatos módon nem a földi engedelmisségével<sup>982</sup>) a Fiú kinyilvánítja örök fiúságát,<sup>983</sup> a Lélek küldésének szakramentalitása pedig azt, hogy a Lélek átadásáról szóló újszövetségi szakaszok *per congruam significationem* jelzik „a Léleknek az Atyától és a Fiútól való eredését”.<sup>984</sup> Sőt Studer azzal az elgondolással is szembehelyezkedik, amely szerint semmi jelentősége nincs annak, hogy pontosan a Fiú az alanya a megtestesülésnek: értelmezése szerint Ágoston

975 STUDER, B., *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate* i. m. 44.

976 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 584.

977 STUDER, B., *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate* i. m. 47.

978 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 585.

979 „...ipsa veritas patri coaeterna de terra orta est cum filius dei sic uenit ut fieret filius hominis et ipse in se exciperet fidem nostram qua non perduceret ad ueritatem suam” (IV, 18, 24).

980 STUDER, B., *History and Faith in Augustine's De Trinitate* i. m. 35.

981 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 586.

982 STUDER, B., *History and Faith in Augustine's De Trinitate* i. m. 40.

983 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 589.

984 Uo. Studernek érdekes megfigyelései vannak azzal kapcsolatban, hogy a pneumatológia területén Ágoston sokkal könnyebben von le következtetéseket az üdvtörténet alapján az isteni immanenciára vonatkozóan (akár úgy is, hogy a Léleknek az egyházi közösséget összetartó erejéből következett arra, hogy a Lélek eleve *vinculum caritatis* Istenben), mint krisztológiai összefüggésben (vö. B. Studer: Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (*De Trinitate* 15,17,27–27,50), in *Augustinianum* 35 [1995], 567–583.), mert a bibliai szövegek alapján eleve világos volt számára, hogy Krisztus Isten örök Igéje, s „ezért nem kellett elgondolkodnia azon, hogy Krisztus csak azért volt nevezhető Isten Igéjének, mert a kezdeti keresztény közösség Jézus tevékenysége nyomán arra jutott, hogy Isten Igéjét, az Atya kinyilatkoztatását lássa benne” (STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 591.).

közvetlenül a Fiú immanens létével hozza összefüggésbe megtestesülésének tényét.<sup>985</sup> Ilyen módon pedig lényegében minden olyan kifogásra és vádra választ ad, amellyel Rahner illeti az úgynevezett pszichológiai szentháromságtant. És nyilván nem véletlen, hogy a felsorakoztatott – a történelem során elhanyagoltnak ítélt – ágostoni okfejtésektől közvetlen utat tud rajzolni ahhoz a „szentháromsági spiritualitáshoz”,<sup>986</sup> amelynek a hiánya szintén szerepel Rahner kifogásai között.

Összességében Studer szerint tehát igaz ugyan, hogy mivel Ágoston „teológiai gondolkodását teljességgel a nikaiai hit recepciója határozta meg, nála is megfigyelhető [...] a három isteni személy bizonyos fokú nivellálása”, s így „nem tudott eljutni az evangélium teljes igazságához”,<sup>987</sup> „üdítően ható”<sup>988</sup> bibliai megfontolásai ugyanakkor segítséget is nyújthatnak „a keresztségi hit nikaiai redukciójának meghaladásához”,<sup>989</sup> sőt, bár több szempontból is elmarad Órigenész gondolkodásának mélységétől, vitathatatlanul alkalmazza azt az alapelvet, mely szerint az *oikonomia* kinyilvánítja a *theológiát*<sup>990</sup> – és éppen ezért Rahner veszélyesen leegyszerűsítve közelíti meg szentháromságtanát.

#### d. Drayton C. Benner

Végül érdemes szóba kerülnie egy olyan szerzőnek, aki úgy igyekszik védelmébe venni Ágoston szentháromságtanát Rahnerrel szemben, hogy a *Mysterium salutis*ban közölt értekezés vádpontjait visszahárítja a megfogalmazójukra, s rendkívül éles bírálatot gyakorol Rahner gondolkodásán, olyan megfontolások alapján, amelyek plauzibilitása azonban komoly kételyeket ébreszt. Míg a fentebb áttekintett Ágoston-apológiák meggyőzően mutatták ki a rahneri megjegyzések fogyatékos megalapozottságát, de közben szisztematikus igényvel mindössze csekély mértékben léptek fel, Drayton C. Benner személyében olyan apologéta jelenik meg a színen, aki felmentő szándékú elemzéseit kifejezetten szisztematikus

985 STUDER, B., *Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* i. m. 589. 986 Uo. 596.

987 STUDER, B., *Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo* i. m. 137.

988 STUDER, B., *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate* i. m. 51.

989 STUDER, B., *Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo* i. m. 138.; vö. uó, *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate* i. m. 50. sk.; uó, *Augustinus: De Trinitate. Eine Einführung* i. m. 118.

990 Uo. 133.

igényű vádsorozatba fordítja át, ám ezzel csupán azt igazolja, hogy a rendszeres teológiai tájékozódást és a történeti helyzetértékelést még mindig nagymértékű távolság választja el egymástól – bírálati ugyanis nagyfokú szisztematikus érzéketlenségről tanúskodnak.

Rövid írásával Benner azt próbálja igazolni, hogy az ágostoni eredetű nyugati szentháromságtan hagyományán éles kritikát gyakorló Rahner axiómája számos nehézséget és visszásságot okoz a saját teológiájában, mégpedig azért, mert nem veszi figyelembe az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság között Ágostonnál körvonalazódó árnyalt viszonyt. Benner tanulmánya két szálon fut: először pontról pontra kimutatja az Ágostonnal szemben emelt rahneri kifogások megalapozatlanságát, majd a rahneri szentháromságtannak (és általában a rahneri teológiának) azokat a problémáit veszi számba, amelyek – véleménye szerint – elkerülhetők lennének az egyházatya tanításának érzékenyebb érvényesítése révén.

Az első szálon futó szempontok már ismert ellenvetéseket sorolnak fel ismét: Rahner szerint Ágoston számlájára írható a szentháromságtannak a teológián és a vallási életen belül bekövetkező izolációja – jóllehet az egyházatyánál a megtestesülésnek alapvető jelentősége van a szentháromságtan szempontjából, és szentháromsági horizonton kifejtett szótériológiájának ugyanúgy közvetlen vallási jelentősége van, mint *imago*-tanának; Rahner szerint Ágoston a hármasság kárára foglalkozik az isteni egységgel – jóllehet az egyházatya mind szövegszerűen, mind logikailag az Írásban kinyilvánított három személyből indul ki; Rahner szerint az ágostoni eredetű szentháromságtan úgy véli, hogy elvi szempontból bármelyik isteni személy emberré lehetett volna – az egyházatya viszont sehol nem beszél erről a lehetőségről, s mivel szoros összefüggést lát az *missiók* és a *processiók* között, az *inseparabilis operatio* elvét sem differenciálatlanul alkalmazza; Rahner szerint a klasszikus nyugati szentháromságtan az Újszövetségen kívül nem számol szentháromsági utalásokkal – az egyházatya viszont a Szentháromság kinyilatkoztatásának hosszas *praeparatió*ját rajzolja fel.<sup>991</sup>

Benner akkor hagyja el a már jól ismert teológiatörténeti érvelés talaját, amikor Ágoston szentháromságtani meggyőződése és eljárás módja alapján négy pontban átfogó bírálatnak veti alá Karl Rahner szentháromsági teológiáját. Először is abból a tényből, hogy Rahner szerint Jézus engedelmessége nem tekinthető csupán a hüposztatikus egység következményének, hanem összefüggésben kell lennie a Logosz immanens isteni létpozíciójával, Benner azt a következtetést vonja le, hogy Rahner a Fiú örök isteni

991 BENNER, D. C., Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity, in *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007), 24–38., 25–32.

szubordinációját (!) feltételezi. Ennél a nyilvánvalóan képtelen elgondolásnál nagyobb súllyal nyom a latban az az észrevétel, mely szerint az ember teremtése és a megtestesülés között egészen belső összefüggést feltételezve a megtestesüléssel kapcsolatban Rahner lényegében nem tud jelentőséget tulajdonítani a megváltásnak, hiszen kizárólag az antropológia és az *incarnatio* belső kapcsolatára helyezi a hangsúlyt. Rahner szótériológiájának problémája tagadhatatlanul komoly nehézségeket okoz mindenkinek, aki kizárólag az anzelmi elmélet felől közelíti meg a kérdést,<sup>992</sup> és az is tagadhatatlan, hogy az antropológia és a megtestesülés kapcsolatát páratlan radikalitással domborítja ki – érthetetlen azonban, hogyan könyvelheti el ilyen könnyen fogyatékosnak, sőt semmisnek a megváltás rahneri kérdését. Az immanens Szentháromság értelmezésének nagyfokú hiányát Benner ugyan joggal rója fel Rahnernek (aki ugyanakkor maga is utalt gondolkodásának erre a fogyatékosára<sup>993</sup>), ugyanilyen felelőtlen annak hangoztatása, hogy Rahner tagadja és kioltja az isteni szabadságot, mivel a már ténylegesen megteremtett emberhez köti az isteni önközlést. Egyértelműen Rahner szentháromságtanának gyökeres félreértéséről tanúskodik Benner következő mondata: „Rahner szemében Isten szorosán a teremtéshez kötődik, lényegében nincs is élete önmagában, hanem csakis az emberiség alkotja számára az egyetlen eszközt ahhoz, hogy kifejezze önmagát.”<sup>994</sup> Ily módon Benner tanulmánya mindenekelőtt annak a tanúja, hogy a teológiatörténeti vizsgálódások önmagukban még nem nyújtanak kellő alapot szisztematikus következtetések levonására, főként akkor nem, ha a bírálattal illetett dogmatikusnak nem a teljes gondolkodása kerül az értelmezés fókuszába – Rahner szentháromságtana ugyanis nem ismerhető meg kimerítően a *Mysterium salutis*ban közölt traktátus alapján, amelyen kívül Benner gyakorlatilag egyetlen más szöveget sem kész figyelembe venni.

### 3. Szent Tamás szentháromságtanának értelmezése versus Rahner

992 Vö. RAHNER, K., Das christliche Verständnis der Erlösung, in uő, *Schriften zur Theologie* XV, 236–250.; vö. PUSKÁS, A., Jézus üdvözítő művének újraértelmezési törekvései, in *Jézus a mi üdvözítőnk. Konferenciakötet a megváltás művéről*, Szent István Társulat, Budapest, 2010, 202–226., 208–210.

993 Vö. RAHNER, K., Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit, in *Schriften zur Theologie* XII, 320–325.

994 BENNER, D. C., *Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity* i. m. 38.

Aquinói Szent Tamás szentháromságtanával kapcsolatban a széttartó (vagyis a tamási szentháromságtannak különböző értéket és jelentőséget tulajdonító) értelmezések „legfőbb kérdését az Istenben létező egység és hármasság viszonya alkotja”, a kérdésre adott válasz sorsa pedig nagyrészt azzal függ össze, hogy milyen értékelés születik a *Summa theologiae* istentanának szerkezetéről (az isteni lényeknek és a három személynek szentelt *quaestiók* viszonyáról)<sup>995</sup> – vajon additív jelleggel követi-e az isteni személyekről szóló szakasz az isteni lényeknek szentelt tartalmi egységet, vagy pedig „a tamási isten- és szentháromságtan nem-additív gondolatmeneténél fogva” „a szentháromságtan az istentan belső kiteljesedéseként” fogható-e fel Tamásnál?<sup>996</sup> A szerkezeti kérdések kiemelését nem utolsósorban Rahnernek az a provokatív hatású megállapítása eredményezte, mely szerint Szent Tamásnál elszakad egymástól a *Deus unus* és a *Deus trinus* vizsgálata (ami azzal a végzetes hatással járt, hogy a szentháromságtan funkcióját veszítette mind a teológiai gondolkodásban, mind a vallási életben, mert már minden lényeges tartalom eleve elhangzik az első szerkezeti részben), az isteni lényeg egysége pedig háttérbe szorítja a személyek különbözőségét (ami absztrakt, az üdvtörténettől függetlenedő istentan kialakulását eredményezte). Éppen ezért szűkebben az általános istentan (már ha létezik ilyen a *doctor angelicus*nál) és a szentháromságtan Tamásnál jelentkező viszonyáról, vagyis a teológiai istentan szerkezetéről is elmondható, ami a *Summa theologiae* egész problematikájáról: „Mindenekelőtt hasznos megkülönböztetni ennek a műnek a szerkezetét és a tartalmát. Amekkora egyetértés uralkodik a kutatók körében. Amekkora egyetértés uralkodik a kutatók körében a második kérdést illetően, éppen akkora köztük a véleménykülönbség az első ponttal kapcsolatban.”<sup>997</sup>

Egyrészt a rahneri tételnek (némileg módosított árnyalatokkal) még a közelmúltban is születtek határozottan elfogadó visszhangjai. Nagyszabású szentháromságtanában például Gisbert Greshake is arra a következtetésre jut, hogy noha a „nyomatékosan ágostoni kezdeményezésekhez kapcsolódó” Tamás<sup>998</sup> nem az isteni lényegből indul ki, hanem csupán az isteni egységről szóló filozófiai okfejtései után tér rá teológiai istentan kifejtésére,<sup>999</sup> mégis „unitarista perspektíva a meghatározó”<sup>1000</sup> a gondolkodásában, amely nem tud

995 EMERY OP, G., Einheit und Vielheit in Gott: die Trinitätslehre, in SPEER, A. (szerk.), *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 77–99., 77–78.

996 METZ, W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Meiner, Hamburg, 1998, 216.

997 TORRELL OP, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve. Bevezetés*, ford. Kovács Zsolt, Osiris, Budapest, 2007, 245.

998 GRESHAKE, G., *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie* i. m. 114.

999 Uo. 118.

1000 Uo. 119.

egységbe szövődni tagadhatatlanul meglévő „perszonalista” törekvéseivel, s ezért összességében Tamás „megmarad a Szentháromságról alkotott nyugati, unitarista hangsúlyú felfogás fogságában”.<sup>1001</sup> A szentháromságtan nyugati „funkcióvesztését” éppen ezért gyakran szokás legkésőbb Tamástól eredeztetni, aki hiába „mutat ki mélyreható és lényegi összefüggést az immanens Szentháromság és az *opera ad extra* között, hiszen a teremtést az immanens eredések meghosszabbításaként fogja fel, ez a megközelítése nem vált struktúraalkotó elvvé”, s ennél a kvázi-monoperszonalista szemléletmódjánál fogva állíthatja például azt is, hogy a Miatyánknak az egész Szentháromság a címzettje.<sup>1002</sup>

Mások szerint viszont teljességgel téves az az értelmezés, amely filozófiai megközelítésnek feltelteti meg a *Summa theologiae* isteni lényegről értekező egységét (2–26. q) és teológiai megközelítésmódot tulajdonít az isteni személyekről szóló fejtegetéseknek (27–43. q), mivel „a *De Deo uno* szóló traktátusban – akárcsak az összes többi, látszólag teljesen filozófiai traktátusban – Tamás keresztény teológusként, nem pedig arisztotelianus filozófusként gondolkodik és érvel. És [...] az egész istentanban kezdettől fogva a keresztény hit egy és háromságos Istenéről értekeznek.”<sup>1003</sup> Annak ellenére, hogy Szent Tamást sokkal kevesebb szenvedéllyel igyekeznek védelmükbe venni teológiai szerzők, mint az észak-afrikai egyházatyát az Ágoston-kutatók, röviden érdemes áttekinteni néhány olyan elgondolást, amely Rahner kritikájának gyengeségére vagy megalapozatlanságára hívja fel a figyelmet.

Az első tényező tehát, amelyet rendszeresen kiemelnek a Tamás-egzegézis képviselői, arra vonatkozik, hogy Tamásnál „az egész istentan a szentháromságos Istenre vonatkozik a kinyilatkoztatás nézőpontjából: a *Summa theologiae* formális tárgya azonos magának a keresztény teológiának a formális tárgyával, vagyis konkrétan Aquinói Szent Tamásnál azzal az Istennel, aki a kinyilatkoztatás által [...] ismertette meg önmagát. [...] És mivel az isteni személy fogalma magában foglalja az isteni lényegét, ezért kell először a három személy közös lényegéről szólnak esnie.”<sup>1004</sup> Eszerint pedig már csak a tamási istentan belső struktúrájának tükrében is téves az „a szisztematikus teológia területén Karl Rahner által kidolgozott szentháromságtani felfogás, amely az isteni lényeg egységéből kiinduló

---

1001 Uo. 123.

1002 SCHÖNBORN, CHR., Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), 247–264., 258. (Schönborn meglepő módon „szembeöltő strukturális párhuzamokat” fedez fel a tamási koncepció és a Szentháromságot az üdvtörténettől távol tartani igyekvő palamita teológia között: uo. 263.).

1003 PESCH, O. H., *Kleines Plädoyer für eine „asketische” Lehre vom dreieinen Gott* i. m. 175–176.

1004 EMERY OP, G., *Einheit und Vielheit in Gott: die Trinitätslehre* i. m. 80.



»latin séma« legjellegzetesebb képviselőjét látja Tamásban”.<sup>1005</sup> A rahneri vádra adott válaszok első csoportja tehát azt a Marie-Dominique Chenu áttekinthetetlenül összetett hatású *Introduction*jában<sup>1006</sup> kifejeződő értelmezési elvet veszi át és fűzi tovább, mely szerint „bármennyire is metafizikai nyelvezettel vannak telítve, az egy Istennek szentelt *quaestiók* Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével foglalkoznak, aki el fogja küldeni Krisztust, nem pedig az arisztotelészi *Fizika* istenével. Folyamatosan szem előtt kell tartanunk a szöveg vallási jellegét, és nem szabad deista teodicaeára redukálnunk a tartalmát.”<sup>1007</sup>

Ennek az érvelésformának különböző változataival találkozni az újabb – meglepően gazdag – Tamás-irodalomban, kezdve azoktól a kísérletektől, amelyek egyszerűen oly módon próbálják elhárítani a jellegzetesen nyugatinak tekintett tényezők miatt hangoztatott rahneri elmarasztalást, hogy a nyugatival szembeállított görög szentháromságtan elemeinek jelenlétét (és ezzel párhuzamosan az isteni *essentia* eleve nem a-trinitárius jellegét) mutatják ki Tamásnál<sup>1008</sup> (ha nem éppen kifejezetten tagadják a latin és a görög szentháromságtan Rahner-féle szembeállításának történeti megalapozottságát),<sup>1009</sup> egészen azokig az elemzésekig, amelyek az isteni egységről és a három személyről szóló teológiai fejtegetések belső tartalmi rokonságát mutatják ki: az ezredforduló monográfiái között különlegesnek számító könyvének istentani fejezetében Fergus Kerr például azt hangsúlyozza (miután rendhagyóan nagy figyelmet szentelt az isteni létezés eseményjellegének,<sup>1010</sup> és ezzel összefüggésben az isteni személyeket nem névmásként, hanem igeként értelmező felfogásnak<sup>1011</sup>), hogy „Tamásnak az egy és a háromságos Istenről kidolgozott teológiájában [...] az egységről szóló fejtegetések és a Trinitásról szóló fejtegetések konvergálnak, sőt egybeesnek, mivel a keresztény Istent Tamás elsődlegesen igékkel, nem pedig névmásokkal határozza meg, majd ezekről az igékről azután azt állítja, hogy van bennük valami abból a »szubzisztenciából«, amely a névmások sajátja. Egyszóval Tamás Istene nem a görög

1005 EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris, 1995, 300–301. Ezt az értelmezést Emery olyannyira fogyatékosnak és elhibázottnak tartja, hogy Szent Tamás szentháromságtanáról írt átfogó könyvében már nem is említi meg (vö. EMERY, G., *La théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris, 2004).

1006 CHENU, M.-D., *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1950, különösen 245.

1007 KERR, F., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2002, 184.

1008 JORISSEN, H., Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der Summa theologiae des Thomas von Aquin, in BÖHNKE, M. – HEINZ, H. (szerk.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS Wilhelm Breuning*, Patmos, Düsseldorf, 1985, 231–257.

1009 Philip Cary például Damaszkuszi Szent Jánosra hivatkozva állítja, hogy a „nyugati” szentháromságtan jellegzetesen esszencialista színezetű tételei (az *inseparabilis operatio* és az *in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*) a „görög” gondolkodásnak el konstitutív elemei, s ezért Rahner teljesen jogtalanul jár el a kétféle megközelítés szétválasztásakor: On Behalf of Classical Trinitarianism. A Critique of Rahner on the Trinity, in *The Thomist* 56 (1992), 365–405.

1010 KERR, F., *After Aquinas. Versions of Thomism* i. m. 189–190. („More Event than Entity”).

1011 Uo. 199. („The Persons as Verbs”).

metafizika tökéletes létezője [...]. Ellenkezőleg: kétségkívül rendkívül furcsának, sőt idegennek ható nyelvezettel újrafogalmazva az Istenre vonatkozó bibliai és liturgikus adatokat Tamás szubzisztens aktivitásként/aktualitásként fogja fel Istent: cselekvésközpontú szubzisztáló relációk triászaként.”<sup>1012</sup> Ennek az isteni lényeg eseményszerűségét és a személyek igeiségét hangsúlyozva a két „traktátus” belső egységét kimutató „nyelvi” apológiának már csak azért is komoly jelentősége van, mert Ferr pontosan a tamási istentant unitárius tendenciákkal vádoló elgondolásokból indul ki, és tudatában van annak, hogy „a Tamás állítólagosan nem szentháromságos Istenéről megjelentetett írások nagy része idézi azt az 1960-ban megjelent esszét, amelyben Karl Rahner bírálattal illetve a *de Deo uno* szóló kurzust a *de Deo trinótól* elválasztó eljárást, [...] azt állítva, hogy az elkülönítés nem volt része a hagyománynak, hanem Aquinói Szent Tamás ötlötte ki”.<sup>1013</sup>

Szintén a két traktátus elszakadását felpanaszoló, a teológiai istentanban Aquinói Szent Tamástól fogva „vértelen vallásfilozófiai vagy metafizikai absztrakciót” látó, „széles körben elterjedt közhely [...] klasszikus megfogalmazásával”<sup>1014</sup> társított Rahner vádjainak visszautasítására szolgál az a megfigyelés, hogy mivel istentani bevezetésében (I, 2 prooem.) Tamás ugyanazt a fogalmat (a *processiót*) használja a teremtmények létesülésével kapcsolatban, mint az immanens isteni eredések jelölésére, ezzel eleve jelzi, hogy nem választja el a filozófiai istentant (a Teremtőre vonatkozó reflexiót) és a kinyilatkoztatáson alapuló istentant (a Szentháromságra vonatkozó refleciót), „hanem a két terület meglepő összekapcsolásának” adja tanújelét.<sup>1015</sup> A *processio* fogalma által biztosított folytonossághoz hasonló érv kovácsolható az isteni *simplicitas* tamási kezelése alapján: a *Summa theologiae* és a *De potentia* vonatkozó szöveghelyeire<sup>1016</sup> hivatkozó Leonhard Hell szerint nem véletlen, hogy az isteni lényeg tulajdonságai közül Tamás elsőként a teljes egyszerűséget elemzi – mivel felfogása szerint pontosan az egyszerűséghez kapcsolódik Istenben az az életteljesség, amelynek az egységét később az isteni személyekről kifejtett tanításával mutatja ki. Bármennyire illegitimnek tartja is Hell Rahner hatalmas karriert befutó kritikáját, annyiban

1012 Uo. 200. („God in Verbs”).

1013 Uo. 182–183.

1014 HELL, L., Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 116 (2007), 97–108., 97–98.

1015 HELL, L., *Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs* i. m. 100–101.

1016 „Primum ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio” (*STh* I, 3 prooem.); „...unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra exposita sunt, cum de divina veritate ageretur” (*STh* I, 30, 3 ad 3) „...apperet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quoniam enim aliquid est simplicius, tanto virtus eius est minus limitata” (*De potentia* VII, 8).

közös nevezőre tudja hozni a 13. és a 20. századi szerzőket, hogy mindketten képesek a nem-trinitárius monoteista vallások problematikájával szembesülve új összefüggésben megvilágítani a keresztény szentháromságtan értelmét: Tamás esetében az isteni *simplicitas* jelenti ezt a kontextust, Rahner esetében Isten önmaga által közvetített történelmi közelségének koncepciója.<sup>1017</sup>

A strukturális megfeleléseket előtérbe állító Tamás-apológiák egyik külön csoportját alkotják azok az értelmezések, amelyek a tamási szentháromságtan szótériológiai relevanciájának kimutatását tűzik ki célul (szemben a megváltástani irrevelancia gyanúját hangoztató bírálatokkal), már csak azért is, mert tisztában vannak azzal, hogy „a szentháromságos Istenbe vetett *hit* szótériológiai jelentőségének tudata annak mértékében csökkent, minél szabatosabb és terjedelmesebb lett a szentháromságtan”.<sup>1018</sup> Karl Rahner azzal a kifogással élt, hogy a klasszikus skolasztikus szentháromságtan horizontján észrevehetetlenné vált a szentháromságtan *üdvösséggel* összefüggő tartalma – nyilván nem véletlen, hogy Szent Tamás tanításának lezáró összefoglalására Franz Courth „a Szentháromságba vetett hit mint az üdvösségről szóló tanítás” címmel vállalkozik.<sup>1019</sup> A Schmaus-tanítvány abból a feltételezésből indul ki, hogy a *Summa* szentháromságtani traktátusának utolsó része, a *missiókról* szóló 43. *quaestio* Tamás „egész szentháromságtani építményének célját és zárókövét” alkotja, s ezekben a fejtegetésekben pontosan meg is mutatkozik egész elméletének „szótériológiai dinamikája”,<sup>1020</sup> amely rejtve már az általános istentan területén is jelen van, mivel a *Summa* első *quaestió*iban az ember boldogságra irányuló törekvése eleve olyan antropológiai alapot biztosít, amely „kapcsolódási pontot jelent a Szentháromságba vetett természetfeletti hithez”.<sup>1021</sup> Más szóval az első istentani *quaestió*t és az utolsó szentháromságtani *quaestió*t olyan antropológiai és szótériológiai kapocs fűzi össze, amely belső összefüggést teremt az egész istentan és az emberi üdvösség között. A *missiók* révén megvalósuló újfajta, a létesítő okság általános viszonyrendszerét felülmúló isteni jelenlétnek, vagyis a megszentelő kegyelemnek szentelt okfejtések Courth szerint már csak explicit formára hozzák ezt az összefüggést, különösen a Lélekről szóló tanítás keretében. „Szent Tamás már az immanens Szentháromság vizsgálata során is magáévá tette azt az ágostoni elgondolást, mely szerint a Szentlélek szeretet és adomány, a

1017 HELL, L., *Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs* i. m. 106.

1018 PESCH, O. H., *Kleines Plädoyer für eine „asketische” Lehre vom dreieinen Gott* i. m. 194.

1019 COURTH, F., *Trinität. In der Scholastik*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1985, 100–118., 110–113. (Handbuch der Dogmengeschichte II/1b).

1020 Uo. 110.

1021 Uo. 111.

szerepet köteléke, aki összeköti egymással az Atyát és a Fiút. Hogy ezt a gondolatot Tamás szótériológiai síkon is kifejtje, az teljesen logikus.”<sup>1022</sup>

Az efféle igazolási eljárásokhoz képest eltérő szerkezetű érvelésre is akad azonban példa. A Rahner Szent Tamás teológiai istentanának szerkezetével és a szentháromságtan tamási funkcióvesztésével kapcsolatban megfogalmazott vádjában a tamási teológiakoncepció egészét érintő problémafelvetést detektálva Jeremy D. Wilkins elsősorban Szent Tamás tudományelméletének fogyatékos megértésében jelöli meg Rahner kifogásainak forrását – és jogtalanságuk bizonyítékát. Wilkins nemcsak arra hívja fel a figyelmet, hogy mivel Szent Tamás – részben a történelmiség problematikájának korabeli megvilágíthatatlanságából következően – a hitcikkelyekből indul ki, már csak ezért sem fordít figyelmet a szentháromságtan történeti kibontakozására, azaz már csak ezért sem kapcsolhatja történeti forrásaihoz a Szentháromságról szóló tanítást, de azt is kiemeli, hogy a tudományos kifejtésre vonatkozó arisztotelészi (az *Analytica posteriorá*ban említett) megkülönböztetéshez kapcsolódva Tamás az oktatás hatékonysága érdekében a *via inventionis* helyett a *via disciplinaet* (vagy *doctrinaet*) választja, vagyis úgy jár el, hogy először azokat a kérdéseket vizsgálja, amelyek a legkevesebbet feltételezik a tanulók részéről, s ugyanakkor a legtöbbet tudják megvilágítani. A *secundum viam doctrinae* eljárás kifejtés „alkalmat adott Tamásnak arra, hogy átstrukturálja az Istenről szóló egész traktátust, s a traktátus szerkezetét önmagában is Tamás teljesítményének egyik alapvető összetevőjeként kell számon tartanunk”.<sup>1023</sup> Mivel tehát Tamás pedagógiai szempontok alapján rendezi el az anyagát, a *Summa theologiae*ben a vizsgált kérdések rendje egyáltalán nem felel meg a taglalt problémák közötti belső kapcsolatnak: míg a *via inventionis* azt követelné, hogy a megismerés sorrendjét követve először a *missiókról*, majd a *personákról*, majd a *relációkról*, majd a *processiókról* essék szó, a *via disciplinae*nek az isteni lényegből kell kiindulnia: „a kérdéseknek ez az elrendezése egyáltalán nem tükrözi azt a véleményt, hogy az isteni lényegnek elsőbbsége lenne az isteni személyekhez képest [...], hanem annak a szempontnak a szolgálatában áll, hogy miként adható át az anyag a leghatékonyabban a hallgatónak.” Szó sincs tehát az isteni lényeg „valódi prioritásáról”, hanem Tamás egyszerűen csak megfordítja az *inventio* útját, azaz nem következtetések láncolatát bontja ki az isteni lényegből,<sup>1024</sup> „hanem a kibontakozó megértés folyamatát követi nyomon, amely

1022 Uo. 112.

1023 WILKINS, J. D., *Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological” Approach* i. m. 573.

1024 Bár Wilkins nem említi, egyébiránt pontosan ilyen eljárást tulajdonít Tamásnak Wolfhart Pannenberg: „teológiai summájának rendszeres istentanában [Tamás] a szentháromságtani igazságokat az egy Isten szellemi létéből próbálja levezetni. Isten mint a világ első oka fogalmából nemcsak a tartalmuk szerint lényegében

megérti, hogy a *missiók* intelligibilitása a személyek identitásán alapul, a személyek identitása a *relációk* funkciója, a *relációk* intelligibilitása a *processiók* fogalmából fakad, a *processiók* fogalma pedig (az emberi gondolkodásban) előfeltételezi az isteni természetet – és Tamás ennek megfelelően rendez el a kérdéseket”.<sup>1025</sup>

Wilkins szemében továbbá különösen irritáló Rahnernek az a megjegyzése, mely szerint a klasszikus (még Lonergannél<sup>1026</sup> is kifejeződő) „pszichológiai” szentháromságtan eredményei csupán hipotetikus természetűek.<sup>1027</sup> Az irritáció oka, hogy a hipotetikusságot látszólag fogyatékosként elkönyvelő rahneri megjegyzés tükrében elhalványodni látszik az a teológiatörténeti tény, hogy az okok felkutatása révén biztos tudással szolgáló arisztotelészi tudomány eszményét átalakítva Tamás olyan *sacra doctrina* koncepcióját dolgozta ki, amely „elismeri, hogy a misztériumok okaival kapcsolatban nem lehetséges számunkra biztos tudás”, és a rendszeres teológiának minden esetben azt a hipotézist kell elfogadnia, amely a legnagyobb fokú magyarázatot tudja kínálni.<sup>1028</sup> Éppen ezért a hipotetikusságot hiányként felróvó és kimerítő magyarázat igényével fellépő Rahner gyökeresen félreérti a teológiai megismerés tamási koncepcióját, amely csupán arra a szerényebb feladatra vállalkozik, „hogy homályos, közvetett, de terményekeny [...] hipotézist dolgozzon ki annak a kontingens kinyilatkoztatásnak a megvilágítására, amellyel

---

negatív isteni tulajdonságokat [...] vezet le, de azt is, hogy szellemi léténél fogva megismerő és akaró lény. Ennek alapján támasztja alá azután azt, hogy az isteni eredések elgondolhatók [...]. Tamás [...] logikai következtetések sorozatát vezet végig a világ első okának képzetétől a szentháromsági személyeket érintő elgondolásokig. [...] Aquinói Tamásnál tehát kialakult az istentan szerkezetének klasszikus formája, amelyen belül az egy Istenről és a Szentháromságról szóló tan elkülönül egymástól. Az istentan ekképpen meghatározott szerkezete (a teológiának elsőként az egy Istent kell bemutatnia, a Szentháromságról csak utána értekezhet) azon az elgondoláson alapul, hogy Isten háromszemélyűsége levezethető egy lényegének fogalmából” (PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia*. 1. kötet, Osiris, Budapest, 2005, 221–222.).

1025 WILKINS, J. D., *Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological” Approach* i. m. 575.

1026 Bár a *Mysterium salutis*ban megjelent értekezés Lonerganre hivatkozó nagyszámú jegyzete a szentháromságtant Rómában éppen a kanadai származású teológusnál hallgató Karl Lehmann-tól származnak (vö. LEHMANN, K., *Zur Genese des MySal-Beitrags*, in HAUBER, M., *Unsaqbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* i. m. 280–282.), s ezért nem tükrözik adekvátan Rahner teológiai tájékozottságát, nyilvánvalóan összhangban vannak Rahner teológiai értékeléseivel.

1027 „[A klasszikus pszichológiai szentháromságtannak] nincs olyan – már előzetesen, a szentháromságtantól függetlenül ismert – modellje, amely az emberi pszichológia *alapján* segítséget nyújtana a szentháromságtan számára annak megvilágításához, miért jelenti az isteni megismerés mint abszolút eredendő magánál-valóság szükségképpen a »kimondott« megkülönböztethető szubisztenciamódját, vagy miért lehet egyáltalán az isteni megismerés *kimondás*, nem pedig pusztán abszolút identitás mellett létező eredendő magánál-valóság. Ellenkezőleg: a szentháromságtan *alapján* rajzolja meg az emberi megismerésnek és szeretésnek egy olyan modelljét, amely igencsak problematikus marad, vagy nem látható világosan, hogy több is lehetne, mint az emberi, *véges* megismerés egyik *modellje*, majd pedig ezt a modellt (miután róla olvasta le) ismét Istenre vonatkoztatja. Más szóval, nem tudja megmagyarázni, miér követel meg a megismerés és a szeretet Istenben *processio ad modum operatit* is [...]. Ekkor pedig az is egyértelművé válik, hogy a pszichológiai szentháromságtan pontosan az, amit az egyéb tudományok hipotézisnek neveznek” (RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 132–133.).

1028 WILKINS, J. D., *Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological” Approach* i. m. 579.

az Ige és a Lélek *missiója* kinyilvánítja az isteni személyeket”.<sup>1029</sup> Összességében tehát Wilkins szerint Rahnernek nincs érzékenysége a kontingens predikáció és a *convenientiákat* kereső tamási gondolkodás belső törvényeire – és „szükségszerű intelligitásokat” felmutatni igyekvő programjának „bizarr következményei” is vannak. Ha ugyanis Rahner „Isten történelmi kimondhatóságaként” határozza meg a Fiút,<sup>1030</sup> olyan *propriumot* állít róla, amely nem relacionális, hanem abszolút, mivel a kinyilatkoztatás lehetőségének *történelmi* kontingenciáját immanens isteni differencia alapjává teszi.<sup>1031</sup> Az ebből a megállapításból következő vádsorozat részletezésénél azonban talán fontosabb annak összefoglaló megállapítása, hogy Wilkins esetében a tamási tudományelméletre hivatkozó apológia jelenik meg a színen, amely Rahner értelmezési törekvését ellentétesnek tartja a *convenientia* szempontját középpontba helyező 13. századi modellel.

Komoly hatása miatt végezetül érdemes szóba kerülnie Hans Christian Schmidbaurnak is, aki különösen átfogó kritikát gyakorolt Rahner teológiatörténeti önértelmezésén, közelebbről azon, ahogyan megítéli és saját álláspontjához viszonyítja Aquinói Szent Tamás szentháromságtanát. A rahneri alapaxiómát Schmidbaur abban az értelemben ugyan vitathatatlannak tartja, hogy „nincsenek olyan kívülre irányuló isteni aktusok, amelyek [...] realiter mások volnának, mint a Szentháromságon belüli aktusok: Isten világbeli cselekvése mindig maga Isten, közvetlenül, mindenféle közbeeső kontingens akarati döntések nélkül, amelyek Istennél amúgy sem lehetségesek: *actus purus* lévén Isten nem visz végbe tőle magától különböző aktusokat, mert nincsenek ehhez potencialitásai”.<sup>1032</sup> A szerző szerint a problémák azonban akkor kezdődnek, amikor Rahner gondolatilag nem képes fenntartani a Tamásnak a nyugati szentháromságtan Ágoston óta létező ellentmondásos helyzetére adott azon válaszát, mely szerint a „reláció *mint* reláció egyszerre konstituálja és megkülönbözteti az isteni személyt”: az isteni lényeg megkülönböztethető szubzisztenciamódjáról beszélve Rahner olyan benyomást kelt, mintha a szubzisztenciamód *valamit* különböztetne meg, mintha az isteni lényeg szubzisztálna, nem pedig a relációk, s ezzel elszakad Tamás „egészen más, kevésbé modalista elméletétől”.<sup>1033</sup> Ezzel összefüggő, de nagyobb problémát jelent, hogy a „skolasztikát az újskolasztika szemüvegén keresztül olvasó” Rahner tévesen értelmezi Tamás appropriációtanát, azt állítva, hogy Ágoston óta

---

1029 Uo. 383.

1030 Vö. RAHNER, K., *A hit alapjai* i. m. 141–144.

1031 WILKINS, J. D., *Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological” Approach* i. m. 587.

1032 SCHMIDBAUR, H. CHR., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS, St. Ottilien, 1995, 418.

1033 Uo. 437.

minden teológus lényegében csak külsődlegesen tulajdonít isteni aktusokat isteni személyeknek, azaz az efféle tulajdonítási állításokban a személyek elvileg felcserélhetőek lennének; ezt az appropriációtant Rahner a megtestesülés esete kapcsán bontja le, arra hivatkozva, hogy a megtestesülést nemcsak tulajdonítjuk a Fiúnak, hanem annak valóban ő a tényleges alanya. Csakhogy, hangsúlyozza Schmidbauer, Tamásnál a tulajdonítás (*appropriatio*) és a tulajdonság (*proprietas*) egyáltalán nem ellentéte egymásnak, nem úgy viszonyul egymáshoz, mint a merőben külső a lényegileg belsőhöz: „Tamás pontosan azért vezeti be az *appropriatio* fogalmát, hogy biztosítsa az isteni személyeknek a szabadon akart teremtésben végzett közvetlen, a Szentháromságon belüli *proprietas*oknak megfelelő dinamikáját, [...] az appropriációk nem pusztán faktikus hozzárendelések, hanem bizonyos módon valódi *proprietas*ok »sub conditione creationis«”, és így például a megtestesülés appropriációja azt jelenti, hogy „a megtestesülés sajátosan és »exkluzívan« a Fiúé, ám nem lényegileg szükségszerű, immanens-szentháromsági *proprietas*ként (amely nélkül a Fiú már nem lenne Fiú), hanem pusztán abból a szempontból, hogy Isten megváltja a világot”. Rahner tehát „teljesen jogtalanul” vetíti vissza az újszólásztika valóban fogyatékos appropriációtanát magára Tamásra.<sup>1034</sup>

Ezek után nem meglepő, hogy Tamás személyfogalmának rahneri értelmezése és alkalmazása sem marad éles kritika nélkül. Rahner „teljesen a visszájára fordítja” Tamás *subsistens distinctum in natura rationali*-fogalmát: a *rationalis natura*et tekinti konstitutívna az isteni szubjektumlét szempontjából, a *distinctum subsistent* viszont pusztán ennek a szellemi szubjektivitásnak az ontológiai állapotaként, módjaként fogja fel, s így „elválasztja egymástól a szellemi szubjektumlétet és a személyfogalmat” – ám Tamásnál nem szerepel efféle szubjektum nélküli személyesség (három személyes szubjektum létét állítja Istenben), és nem szerepel „kvázi preperszonális szellemi szubjektum”. Bár meghaladni kívánja, Rahner éppen hogy Istenre vonatkoztatja az újkori személyfogalmat (Istent abszolút szellemi szubjektumnak teszi meg), és teljességgel torz módon alkalmazva Tamás kifejezését („eklatanter Mißbrauch”) csak arra használja, hogy „pszeudofolytonosságot létesítsen a skolasztikus hagyománnyal”.<sup>1035</sup>

Függetlenül attól, hogy elfogadhatók-e ezek az egyszerre teológiatörténeti és szisztematikus bírálatok, mindenképpen anakronizmus lenne osztani azokat a még a közelmúltban is felhangzó kritikákat, melyek szerint a szentháromsági személyek cselekvéseit megkülönböztető rahneri szemlélettel szemben előnyben kell részesítenünk az

---

1034 Uo. 499. sk.

1035 Uo. 539. sk.

appropriáció középkori tanát, amely „pusztán nyelvileg tulajdonítja” („merely linguistically ascribed”) konkrét személyeknek az egész Szentháromság cselekvéseit. Az így fogalmazó Richard Cross szerint<sup>1036</sup> a három személy elfogadásának oka Rahnernél kizárólag az, hogy „más-más szerepük van a teremtett renddel való interakcióban” – jóllehet „tisztán fogalmilag tekintve” az immanens Szentháromság léte az üdvtörténet figyelemve vétele nélkül is kimutatható!<sup>1037</sup> Csakhogy a középkori teológiában a *quasi nihil sciatur de Christo* programja mind Anzelmnél (*Cur deus homo*), mind Richárdnál (*De trinitate*) másként fest, és az említett álláspont mind Tamás, mind Rahner koncepcióját gyökeresen félreérti.

---

1036 CROSS, R., Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity, in *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003), 181–201., 200.

1037 Uo. 201.



## Összegzés: a rahneri szentháromságtan esélyei a teológiai gondolkodásban

### 1. Rahner szentháromságtanának alapvető szisztematikus jelentősége

A bírálattól vagy rokonszenvtől függetlenül az elmúlt évtizedek valamennyi jelentős dogmatikai szerzőjének szemében alapvető jelentőségűnek számító rahneri szentháromságtan összefoglalása aligha végezhető el sematikus és leegyszerűsítő megállapítások nélkül, hiszen annak áttekintése, hogy milyen eredményei állapíthatók meg Rahner szentháromságtani megfontolásainak, a rahneri teológia egész szerkezetének és dinamikájának feltérképezését kívánná. Ennélfogva az egyszerűség kedvéért a következők során nagyrészt Rahner szentháromságtani gondolkodásának alapvonásait és jelentőségét összefoglaló értelmezések és helyzetfelmérések megállapításai nyomán ejtünk néhány szót a Szentháromságot érintő rahneri gondolkodás legfontosabb meggyőződéseiről és sajátosságairól, majd két esettanulmányon keresztül igyekszünk némiképp árnyaltabb képet rajzolni arról, hogy milyen esélyei lehetnek Rahner szentháromságtani meggyőződéseinek az ezredforduló utáni helyzetben.

Az első megállapítás formálisnak tűnhet, ugyanakkor rendkívül komoly jelentőséggel rendelkezik: Rahner egész filozófiáját és teológiáját a szentháromságtanból fakadó és a szentháromságtanra irányuló dinamika tartja életben, s ezzel együtt szentháromságtana éppúgy tanúsítja, mint igényli a filozófia és a teológia elválaszthatatlan, belső, feladhatatlan egységét.<sup>1038</sup> Ha igaz, hogy „Karl Rahner Istenre irányuló gondolkodása radikálisan inkarnatorikusnak, formális szempontból pedig kegyelemteni meghatározottságúnak nevezhető, vagyis alapvetően trinitárius természetű”,<sup>1039</sup> s ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Rahner szerint a teológiának voltaképpen konkrét krisztológia és konkrét pneumatológia kidolgozásával kell szentháromságtant művelnie, akkor az állítás első fele nem lehet meglepő. Másrészt viszont a rahneri szentháromságtan ismertetésével és teoretikus pozicionálásával kapcsolatban gyakran tapasztalható eljárás, hogy kizárólag az alapaxióma

1038 Vö. HAUBER, M., *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* i. m. 226–230.

1039 SIEBENROCK, R., *Urgrund der Heilsgeschichte: Trinitätstheologie* i. m. 198.

és a személyfogalmat érintő problematika kerül előtérbe,<sup>1040</sup> jóllehet ugyanilyen fontos lenne annak felmérése, hogy milyen összefüggések uralkodnak Rahner teológiai igényű antropológiája és szentháromságtana, illetve a gondolatmenetében érvényre jutó filozófiai eljárások (például a *principium identitatis comparatae*) és szentháromságtani gondolkodása között. Mivel csak egyetérteni lehet azzal a megállapítással, mely szerint „jelenleg hatalmas távolság választja el egymástól a Szentháromságra irányuló teológiai és filozófiai reflexiót”, különösképpen „módszertani szempontból”,<sup>1041</sup> Rahner szisztematikus törekvései e téren komoly potenciált hordozhatnak a jövőre nézve. Általánosan elismert tény, hogy „Rahner nem törekszik a szentháromságtan transzcendentális dedukciójára”,<sup>1042</sup> s ezért szentháromságtana már csak ennél fogva is sokat tehet a filozófia és a teológia viszonyának árnyaltabb megvilágításának érdekében, már csak azért is, mert a 20. századi katolikus gondolkodás a legkevésbé sem bővelkedett komoly teológiai antropológiákban (ha nem tévedek, Rahner életművén kívül mindössze Edith Stein *Ewiges und Endliches Sein* című, meglehetősen csekély figyelemben részesülő munkája<sup>1043</sup> és Hans Urs von Balthasar *Theodramatikja* tekinthető kivételnek). Rahnernek a filozófia és a teológia viszonyáról alkotott felfogása üdítően mentes a sematikus és leegyszerűsítő kliséktől (melyek szerint a filozófia a természetes ész, a teológia a természetfeletti megismerés körébe tartozik, a teológiának rendelkezésére áll egyetlen egységes filozófia, amelynek segítségével kifejtheti a tartalmait, a teológiának a filozófia az egyetlen komoly párbeszédpartnere az emberi szellem profán szférájából stb.), s nemcsak a „dogmatikai pozitivizmus” és a „biblicizmus” nyilvánvaló veszélyének kivédése érdekében kíván hangsúlyt helyezni a filozófiára,<sup>1044</sup> hanem azért is, mert az ember transzcendentális meghatározottságánál és Isten egyetlen üdvözítő akaratánál fogva nem állíthat mást, mint hogy soha nem létezhet tiszta filozófia, hanem a filozófiának és a filozófiát művelő embernek szükségképpen „teológiai apriori”

1040 Kiváló példája ennek az eljárásnak WERBICK, J., Szentháromságtan, ford. Jug L., in SCHNEIDER, TH. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve*. 2. kötet, Vigilia, Budapest, 1997, 552–558. és 565–574.

1041 LACUGNA, C. M., Philosophers and Theologians on the Trinity, in *Modern Theology* 2 (1986), 169–181., 171. LaCugna saját szentháromságtana (*God for us. The Trinity and christian life*, Harper San Francisco, New York, 1991) persze ugyanakkor csak látszólag hoz eredményeket a két terület távolságának csökkentésével kapcsolatban, és inkább csak fokozza a szentháromságtani anomáliákat (főként a hagyomány téves értelmezése, a teológiai pontosság hiánya és a túlhajtott feminizmus miatt emel kifogásokat LaCugna-val szemben MULLER SI, E., The Science of Theology. A Review of Catharine LaCugna's *God For Us*, in *Gregorianum* 75 [1994], 311–341.).

1042 LADARIA SI, L. F., La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión, in *Gregorianum* 86 (2005), 276–307., 278.

1043 Vö. FERMÍN, F. J. S., *Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmeliten Mystik. Eine historische Untersuchung*, ford. H. Bayer, Kohlhammer, Stuttgart, 2007, 116–155. („Grundinhalte der mystischen Philosophie Edith Steins”).

1044 RAHNER, K., Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in *Schriften zur Theologie* VIII, 66–87., 69–71.

hatálya alatt kell állnia.<sup>1045</sup> Rahner radikálisnak tűnő megállapítása szerint a teológiának önmaga lehetősége feltételeként mint *önálló* alaptudományt kell szabaddá és autonómmá tennie a filozófiát, amely ezzel együtt saját *belső* mozzanatává válik<sup>1046</sup> (ahogyan a kegyelem is úgy szabad és ingyenes, hogy közben valamilyen természetnek a kegyelme). Ha filozófián Rahner a transzcendentális meghatározottságú ember önértelmezését érti, akkor – a megtestesülés teológiájáról kifejtett értelmezésének ismeretében – nyugodt szívvel kijelenthető, hogy saját filozófiájának teljes alakja nem más, mint sajátos szentháromságtana.

Szorosan az elsőhöz kapcsolódik a második megállapításunk, mely szerint szentháromságtanával Rahner oly módon is kapcsolatot tud teremteni az újkori ember önértelmezésével, hogy a katolikus teológiában legitim funkcióval ruházza fel a szubjektum eszméjét.<sup>1047</sup> Jóllehet a szubjektum fogalmát övező „teológiai averzió”<sup>1048</sup> az elmúlt évtizedekben katolikus<sup>1049</sup> és protestáns részről<sup>1050</sup> egyaránt megfigyelhető, érdekes és szomorú jelenség, hogy a katolikus és a protestáns teológia mintha egyaránt éppen a szubjektivitás problematikájával szemben táplált ellenszenve miatt mulasztotta volna el a párbeszédet a metafizika megújításának azzal a teológiai szempontból csak hálával fogadható – Dieter Henrich nevéhez fűződő – kísérletével, amely pontosan szubjektumelméleti kiindulópontot választ<sup>1051</sup> (ezt a metafizika relegitimálására kínálgató lehetőséget kizárólag Wolfhart Pannenberg vette komolyan az elmúlt évtizedek során). Ám ettől a részleges fogyatékoságtól eltekintve is hallatlan horderejű jelenség, hogy Rahner éppen a teológiai gondolkodás legbelső dimenziójában, a szentháromságtan területén tud polgárjogot biztosítani egy olyan kérdésnek, amely az egész újkori filozófiai gondolkodás homlokterében állt: az önmaga tudatában lévő szubjektum problémájának. Mivel a világban létező, önmagának minden mást önmagától megkülönböztetve tudatára ébredő, önmagából kilépve és önmagához visszatérve önmagánál lévő szubjektum a címzettje Rahnernél Isten

1045 RAHNER, K., Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie, in *Schriften zur Theologie* X, 70–88.

1046 RAHNER, K., Philosophie und Theologie, in *Schriften zur Theologie* VI, 91–103.

1047 Vö. HAUBER, M., *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* i. m. 238–240.

1048 MÜLLER, K., Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 161–186.

1049 Klaus Müller ezzel kapcsolatban Joseph Ratzingerre utal (*Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1991, 32–33.).

1050 Vö. DALFERTH, I. U., Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36 (1994), 18–58.

1051 Lásd Henrichről például a *Bewusstes Leben. Untersuchungen zur Subjektivität in Beziehung auf Metaphysik* című kötet (Reclam, Stuttgart, 1999) tanulmányait.

szentháromsági struktúrájú önközlésének, az összefüggés egészen természetesen adódik. „Pontosan a szubjektivitás teszi nyitottá az embert magára Istenre. Akkor és csakis akkor, ha a véges szellem azt tudja mondani: »én«, egyszerűen és helyettesíthetetlenül, akkor, ha önmagánál van, mivel kilépve a világba megkülönbözteti magát a világtól, megismeri magát, s ezért túllép mindenben, mert mindent végesnek nyilvánít – akkor olyan végtelen mélység nyílik meg, amelyen kívül a végeesség területén semmi sem tudja befogadni a végtelen Isten felfoghatatlanságát. Röviden: Rahner szemében azért *capax infiniti* az ember, mert szubjektum.”<sup>1052</sup> Ily módon Rahner lényegében mindazoktól a negatív konnotációktól (önmagába zárultság stb.) mentesíti a szubjektum fogalmát, amelyek akadályokat gördítettek teológiai recepciójának útjába, sőt éppen a szubjektum eszméjén keresztül teremt belső kapcsolatot az ember és a kereszténység felfogása szerint Szentháromságként létező Isten között. Szentháromságtani reflexiója tehát lehetőséget biztosít az idealista és a szubjektivitásra érzékeny posztidealista gondolkodásformákkal kialakított kapcsolatra – a keresztény gondolkodás legbelsőbb területéről kiindulva! Természetesen nem biztos, hogy ennek a lehetőségnek a kiaknázása jelöli majd ki a katolikus gondolkodás jövőbeli útját; de mint lehetőség nem lehet közömbös senki számára, aki fontosnak tartja a kereszténység legbelső lényege és a – látszólag vagy ténylegesen – nem keresztény szellem közötti kapcsolatát.

A rahneri szentháromságtan alapvető szisztematikus jelentőségét érintő harmadik megállapításunk nem nélkülözi a kapcsolódást ehhez a kérdéskörhöz: Rahner szentháromságtani önértelmezése szerint ugyanis a szentháromságtannak lényegileg műsztagógiának, a misztériumba bevezető szellemi mozgásnak kell lennie.<sup>1053</sup> Azzal az előzőek folyamán már több helyütt felbukkanó és Rahner legterjedelmesebb szentháromságtani értekezésének is retorikai nyitányát alkotó aggállal ellentétben, mely szerint a Szentháromságnak „nincs nyilvánvaló jelentősége a keresztény hívők túlnyomó többségének életében”,<sup>1054</sup> a Szentháromságra irányuló reflexió az élettől idegen elméleti konstrukcióvá vált,<sup>1055</sup> sőt „hasznavehetetlennek és érthetetlennek”<sup>1056</sup> tűnik, s ezért – Rahner sokszor idézett szavai szerint – a „Szentháromságot elismerő ortodox hitvallásuk ellenére

1052 HAUBER, M., *Unsaybar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* i. m. 239.

1053 Uo. 234–237.

1054 LACUGNA, C. M., Re-conceiving the Trinity as the mystery of salvation, in *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), 1–23., 1.

1055 GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2008<sup>5</sup>, 9.

1056 RATZINGER, J., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, Kösel, München, 21.

vallási életük keretében a keresztények szinte merőben »monoteisták«<sup>1057</sup>, mert például „a vallási életvitelen belül gyakorlatilag csupán annyi érvényesül a megtestesülés tanából, hogy »Isten« emberré lett, azt viszont már nem hallja ki belőle a vallásos ember, hogy itt egyben a Szentháromságról is szó van”, vagy „a kegyelemtan gyakorlatilag akkor is monoteista jellegű, nem pedig szentháromsági szerkezetű, ha éppenséggel »Krisztus kegyelme« címmel adják elő, hiszen arról értekezik, hogy részesülünk az isteni természetben [...] és részünk lesz az isteni lényeg boldogító látásában»<sup>1058</sup> – ezzel az aggállyal ellentétben tehát a rahneri szentháromságtan az emberi önértelmezés, az emberi üdvösség és a Szentháromság legbelsőbb összetartozását kívánja kimutatni. Mégpedig elsősorban abban a formában, hogy Isten önmagát közvetítő világbeli jelenlétének igazolásán keresztül kimutatja Isten világfelettségének és történelmi immanenciájának kizárólag szentháromságtani horizonton meggyőző abszolút egységét. Más szóval Isten közelségének és Isten távolságának megszüntethetetlen egysége, sőt azonossága csakis a szentháromságtan fényében látható be; csakis a szentháromságtan tudja megvilágítani, hogy „a végső, egészen eredendő, mindent hordozó, végtelen és mindenható egység nem pusztán távoli és az embertől lényegileg elrekesztett magányban tartózkodik, hanem anélkül, hogy szétforgácsolná az egyetlenségét, tulajdon önmagaként be tud hatolni ennek a világnak a pluralizmusába, [...] s tulajdon önmaga konkrét tud lenni».<sup>1059</sup> És pontosan ez az, amit a kereszténység tapasztalati valósággá kíván tenni az ember számára: a szentháromságtan pontos kidolgozása óta aszketikus és misztikus szempontból is nyilvánvaló, vagy legalábbis nyilvánvalónak kellene lennie, hogy a világtól való távolság és az Istenhez való közelség többé nem lehet egyenesen arányos. Ez a programja a *Schriften zur Theologie – Zur Theologie des geistlichen Lebens* alcímet viselő – harmadik kötetének, és ez a műsztagógiai „teljesítménye” az egész rahneri szentháromságtannak, függetlenül attól, hogyan ítéljük meg a rahneri alapaxióma „két rész között uralkodó aszimmetriát».<sup>1060</sup> Az a kérdés persze már más lapra tartozik (bár nem kevésbé jelentős), hogy mivel Rahnernél az egész teológia az „imádkozó ember hangoltságából»<sup>1061</sup> fakad, szentháromságtanában Rahner nem utolsósorban ezért utasítja el a trinoszobjektivista felfogást. „Rahner teológiája az imádkozó ember hangoltságából fakad, aki tudatában van annak, hogy [...] a személyes Isten egy titkával kerül szembe. Rahner

1057 RAHNER, K., *A Szentháromság* i. m. 13.

1058 Uo. 14–16.

1059 RAHNER, K., *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in *Schriften zur Theologie* XIII, 129–147., 132.

1060 LADARIA SI, L. F., *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión* i. m. 285.

1061 MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre* i. m. 290–317.

teológiájában Isten és az ember kapcsolata képezi a voltaképpen perszonalista értelmezettségű viszonyt. Ennek az ember és ember közötti perszonalista viszony felel meg [...]. Az imádkozó embernek az egy személyes Istennel kialakuló személyes találkozása a voltaképpen oka annak, hogy Rahner nem fogadja el az Istenben három személyes cselekvési központ létezését feltételező felfogást.”<sup>1062</sup>

## 2. A rahneri szentháromságtan esélyei az ezredforduló utáni helyzetben

Annak ellenére, hogy egyes vélekedések szerint immár leáldozott annak a szentháromságtani konjunktúrának az ideje, amely a nyolcvanas évektől az ezredforduló első éveig tartott (amit amúgy a vonatkozó reflexiók mennyiségi mutatóinak csökkenése alátámasztani látszik), még mindig érdemes lehet számot vetni azzal a kérdéssel, hogy milyen esélyei lehetnek az ezredforduló után Rahner szentháromságtani megfontolásainak a teológiai istentan területén. Nehéz lenne megállapítani, milyen nagyobb iskolák, irányzatok, megközelítések különböztethetők meg jelenleg a teológiai gondolkodás mai tartományában, hiszen az összkép napjainkban rendkívül széttartó, egymással olykor alig összeegyeztethetőnek tűnő elemekből áll, s ezért azt is nehéz lenne pontosan rögzíteni, hogy a különböző megközelítésmódok síkján miféle potenciált hordoz még Rahner gondolkodása. Az előzőek folyamán bemutatott szerzőkön kívül ezért már csupán két iskolán, két teológiai kezdeményezésen keresztül próbáljuk érzékeltetni Rahner jelentőségét és jövőbeli hatáskifejtésének lehetséges irányait: két olyan szemléletmódon keresztül, amely több ponton érintkezik egymással, mégis homlokegyenest ellentétesnek látszik. Az első a Thomas Pröpper nevéhez fűződő szabadságparadigma napjainkban legtermékenyebb képviselőjének tekinthető Magnus Striet gondolkodása, a második a mai teológia európai palettáján inkább marginálisnak elkönyvelt, az elmúlt évtizedek erőfeszítéseiből azonban kihagyhatatlan Johann Baptist Metz új politikai teológiája.

---

1062 MIGGELBRINK, R., Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes, in *Wissenschaft und Weisheit* 53 (1990), 185–203., 192., vö. 196. („a keresztény imádság az egy isteni személyre, az ember *egyetlen* intellektív és voluntatív viszonypólusára irányul, mégpedig úgy, hogy arra a három konkrét adottságmódra vonatkozik, amelyekben Isten személyesen megnyilvánul, úgy, hogy megjelenésének ezek a formái nem maszkjai az egy Istennek”).

Az elmúlt évtized egyik legérdekesebb és legtanulságosabb szentháromságtani vitája Magnus Striet, Herbert Vorgrimler és Gisbert Greshake között zajlott a *Herder Korrespondenz* lapjain. A három teológiai esszé rövidege ellenére is átfogja a napjainkban uralkodó kérdések túlnyomó többségét, ráadásul mindhárom – kisebb-nagyobb nyomatókkal – hivatkozik Karl Rahner szentháromságtanára. E helyütt elegendő néhány vonással Striet koncepcióját felvázolnunk, hiszen Vorgrimler (rendkívül polemikus hangon, ellentmondásoktól sem mentesen és szélsőségekre hajlamosan) csupán Rahner nézeteit ismétli meg, Greshake pedig azon túl, hogy az üdvtörténetben cselekvő isteni személyek „interkommunikatív” viszonyulását, „kommunikatív kapcsolatát” és „dialogikus viszonyát” kiemelve Isten „belső kapcsolatiságára és dialogicitására” következtet (egészen odáig, hogy elfogadhatónak ítéli az Istent többes szám második személyben megszólító beszédmodot), mindössze szerencsétlen módon azt kéri számon Rahneren, miért „nem veszi komolyan azt az általa képviselt alapelvet, amely szerint úgy találkozunk Istennel az üdvtörténetben, ahogyan valóban létezik” (vagyis a személyek dialogikus viszonyából miért nem következtet immanens dialógusra), s ezzel annak adja tanújelét, hogy nem sok figyelemre méltatja Rahner krisztológiáját és pneumatológiáját.<sup>1063</sup> Míg Vorgrimler elsősorban a következetes rahnerizmus képviselőjének tekinthető, Greshake inkább annak a tanúja, hogy Rahner szentháromságtanának nem lehetnek esélyei az „interkommunikatív” szentháromságtani modellben.

Ezzel szemben a szabadságparadigmának érvényt szerezni kívánó Striet olyan gondolkodásformát próbál keresni, „amely megértve fel tudja tárni a Bibliában tanúsított hitet és meg tudja világítani emberi relevanciáját”.<sup>1064</sup> Ennek érdekében mindenekelőtt a Szentháromságba vetett hit belső logikájának igyekszik utánajárni, azt megvizsgálva, hogy a szentháromsági hitvallás valóban tartalmilag helyes módon fejt-e ki Jézus történetének tartalmát. Első lépésben – Karl Rahnerrel megegyező módon – a szentháromsági hit szótériológiai jelentőségének rögzítését tartja elengedhetetlennek, hiszen a hitvallás kidolgozását elsősorban szótériológiai okok tették szükségessé, konkrétan az a hit, hogy „az ember Jézusban *maga* Isten van jelen a történelemben, még konkrétan az a hit, hogy Isten megtestesülésében minden ember számára történelmi valósággá vált Isten feltétlen üdvözítő akarata”.<sup>1065</sup> Csak akkor lehet *maga* Isten az alapja és a tartalma a jelenben megtapasztalt és a

1063 GESHAKÉ, G., Streit um die Trinität, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 534–537.

1064 STRIET, M., Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 202–207., 202.

1065 Uo. 203.

jövőre vonatkozóan remélt emberi üdvösségnek, hangsúlyozza Striet, „ha elgondolható, hogy Jézus történetében maga az *egy* Isten fordult az ember felé és a Lélekben tulajdon lényege szerint továbbra is az ember felé fordul”, amihez pedig elengedhetetlen a Fiú és a Lélek örök isteni léte, máskülönben ugyanis nem állíthatnánk, hogy „az *egy* Isten válik jelenvalóvá a Fiúban és a Lélekben”.<sup>1066</sup> Mindeddig lényegében nem sok eltérés tapasztalható Rahner alapvető meggyőződéseitől, s ennyiben Striet annak a tanúja, hogy a szentháromságtan szótériológiai relevanciáját kiemelő rahneri szemlélet az ezredforduló után is alapvető jelentőségű marad.

A későbbiek folyamán Striet azonban négy olyan következtetést is levon, amely hatalmas távolságba helyezi elgondolásait Rahner szemléletmódjától. Először is olyan szubjektum- és személyelméleti reflexiókat sürget a szentháromságtan területén, amelyekkel meggyőződése szerint leginkább az isteni személyeket az önálló szabadság módján elgondoló teológiai nézőpont tud szolgálni. Másodszer a szentháromságos Isten konkrét történelmi jelenlétéből a negatív teológia fogyatékoságát vezeti le, és a szentháromságtani gondolkodásból száműzni kívánja<sup>1067</sup> azt a negatív teológiát, amely, mint ismeretes, elválaszthatatlan Rahner titokteológiájától. Harmadszer a formális szempontból abszolút szabadság jellemezte ember autonómiájának biztosítása érdekében elengedhetetlennek tartja az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság megkülönböztetését. „Mert csakis ennek a különbségnek a megőrzése révén mutatható ki, hogy magában Istenben van Isten megtestesülésének lehetőséget biztosító alapja, csak így létezhet Isten transzcendenciája és csak így lehet autonóm a saját szabadságára felszabadított és eredendően szabad lénynek is szánt ember”.<sup>1068</sup> Egyrészt Isten és a világ ily módon megőrzött radikális különbségéből, másrészt a világba radikálisan belebocsátkozó isteni cselekvésből Striet szerint a teodiceai kérdés megszüntethetetlen relevanciája, továbbá a múlt- és jelenbeli szenvedést homályba borító kulturális amnéziával szembehelyezkedő szentháromságtani tiltakozás következik. Striet tehát – egészen egyszerűen kifejezve – olyan szentháromságtani szemléletmódot képvisel napjainkban, amely egyfelől elképzelhetetlen a Rahner által megvetett alapok nélkül, másfelől viszont radikális igénnyel és több irányban is túllép Rahneren (más helyütt Striet jellemző módon azt nehezményezi Rahnernél, hogy mivel kegyelemtani és szentháromságtani koncepciója szerint az isteni önközlés elfogadását is maga az isteni

---

1066 Uo. 204.

1067 Lásd erről részletesen STRIET, M., *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Pustet, Regensburg, 2003.

1068 STRIET, M., *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion* i. m. 206.



önközlés teszi lehetővé az emberi szubjektumban, könnyen „egyetlen szubjektum tételezésénél köthetünk ki”<sup>1069</sup> – aminek természetesen csak a szabadságparadigma talaján tudjuk elejét venni).

Az utolsó két szempont, a teodiceai kérdés napirenden tartásának és a kulturális amnézia leküzdésének igénye közvetlenül hidat ver ahhoz a Johann Baptist Metzhez, aki Karl Rahner legszűkebb tanítványi köréhez tartozott, s nemcsak első könyveiben képviselte a „keresztény antropocentrizmus”<sup>1070</sup> Rahnerre emlékeztető programját, de tudvalevőleg a *Geist in Welt*et és *Az Ige hallgatóját* is átdolgozta a második kiadás számára. Metznél, úgy tűnik, maga a szentháromságtan kénytelen kivonulni a keresztény gondolkodás területéről – és ennél radikálisabb távolság, főként eredendően rahneri kiindulás mellett, aligha képzelhető el Rahnertől. Johann Baptist Metz teológiai gondolkodásának megragadása több szempontból is nehézségekbe ütközik; részben mivel szövegei „rövidék, kihegyezettek, polemikusak, soha nem felszínesek, olykor csupán vázlatosak, s bár gyakran csupán problémákat jeleznek, nyughatatlan szenvedélyükkel mindig az egész teológiával foglalkoznak”,<sup>1071</sup> részben azért, mert szokatlan megközelítésben az újkori teológiában szokatlan kérdésekkel foglalkozik, és elsősorban magukra az általa vizsgált kérdésekre, nem pedig azok kezelésére tekintettel vélik úgy sokan, hogy „még idős korában is megmaradt benne valami a kiszámítottan provokatív *enfant terrible*-ből”.<sup>1072</sup> Legsajátabb kategóriáit (a teodicea vagy az apokaliptika fogalmait) ráadásul sajátos értelemmel ruházza fel, és a hetvenes évek vége óta egyre nagyobb teret nyer reflexióiban egy olyan kérdés, amely gondolkodásának minden ízébe behatol: a kereszténység által a II. világháború után a zsidósággal kialakítható viszony problémája. Metz átalakulásokban és hangsúlyeltolódásokban nem szűkölködő, bár az évek során egyre homogénebbé váló és számtalan ismétléssel ugyanazokat a kérdéseket terítékre vevő gondolkodói útja a bevett katolikus egyetemi teológiához képest egészében és részleteiben is szokatlan, újszerű és időnként megütköztető, s egész sor olyan problémára hívja fel a figyelmet, amelyet a katolikus szellem viszonylag ritkán képvisel nyilvános téren. Tagadhatatlan, hogy Metznél „a cselekvés- és reményvezérelt teológia Bloch nyomán kialakított újszerű alakjával

1069 STRIET, M., Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, in MÜLLER, K. – STRIET, M. (szerk.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Regensburg, 2005, 111–127., 125.

1070 METZ, J. B., *Christliche Anthropozentrik*, Kösel, München, 1962.

1071 PETERS, T. R., *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Grünewald, Mainz, 1998, 7.

1072 DELGADO, M., „Jüdisches Korrektiv” – Das Christentum von Johann Baptist Metz, in uő (szerk.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums” zu den „Kurzformeln des Glaubens”*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 246–258., 246.

katolikus téren első ízben került sor a modernitás folyamatainak és a felvilágosodás hagyományainak kritikai igényű teológiai felmérésére”.<sup>1073</sup> És semmi más nem is háramoltatott annyi vádat Metzre, mint annak feldolgozása, pontosabban egyáltalán komoly észlelése, ami ellen egész gondolkodásának szenvedélye irányul: a fejlődésközpontú (részben dialektikus) rendszereké és a fejlődéssel szemben szkeptikus pszeudovallási dialektikáké. Az elmúlt két évtized során Metznek egyre élesebben megfogalmazott meggyőződése, hogy a teológiának teodiceává kell alakulnia, nem a teodicea klasszikus értelmében (miként igazolható Isten a világban lévő szenvedéssel szemben), hanem a politikai teológia síkján: „Az a kérdés áll az előtérben (és kizárólag ez), hogy miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélységes szenvedéstörténetét. Az én szememben ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatnia, sem végérvényesen megválaszolnia nem szabad. Ez *maga* az eszkatológiai kérdés, amelyre a teológia nem adhat olyan választ, amely mindent kibékít, hanem olyan nyelvet keres számára, amelynek segítségével megóvhatja a feledéstől.” Pontosan ez a teodiceai program teszi problematikussá Metz szemében az egész szentháromságtani konjunktúrát.

Meggyőződése szerint ugyanis a szentháromságtani spekulációk is azok közé a stratégiák közé tartoznak, amelyek csak fokozzák a „nagyszombati krisztológiának” a teológiában uralkodó hiányát (merthogy „a krisztológiában, ha szabad így fogalmaznom, elveszítettük a nagypéntek és a húsvét vasárnap között húzódó utat és időt”<sup>1074</sup>), a szenvedésre érzékeny teológiai gondolkodás úrját. Az isteni mindenhatóság abszolút eszméjét a szenvedésre is képes isteni szeretet mindenhatóságának „szemantikai csalására”,<sup>1075</sup> a teremtménnyel együtt szenvedő Isten képzetére cserélő teodiceasemlegesítő eljárásen kívül Metz szemében jelenleg azért a szentháromságtani „eufória” a legfőbb megnyilvánulási formája a világbeli szenvedés élet tompítani próbáló törekvéseknek, mert „a bibliai monoteizmustól eltávolodva [...] Isten valamiféle belső történetét igyekszik leírni”, s így azt a látszatot kelti, „hogy az emberi szenvedés »megszűnik« magában Istenben, Isten belső szentháromsági történetében”.<sup>1076</sup> Ez a katolikus részről elsősorban természetesen Hans Urs von Balthasarnál jelentkező gondolati forma Metz szerint csupán az emberi szenvedés

---

1073 TAUBALD, B., *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen politischen Theologie*, LIT, Münster, 2001, 28.

METZ, J. B., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in uő (szerk.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Grünewald, Mainz, 1995, 81–102., 82sk.

1074 Uo. 84.

1075 Uo. 93.

1076 Uo. 94.

kifinomult megkettőzésével szolgál, „a társadalmunkban uralkodó szolidaritási eszmény anonim kényszerének hatására véghezvitt projektív megkettőzéssel”, a szenvedés mintegy mitikus univerzalizálásával és a szenvedés negatív misztériumát esztétizáló és túl egyszerűen megbékítő eljárással.<sup>1077</sup>

Metz felvetéseinek megítélésétől függetlenül egyértelműen megállapíthatónak tűnik, hogy a szentháromságtan az ezredforduló környékén nagymértékben, sőt talán elsősorban szótériológiai kérdésekkel fonódik össze. Mivel Karl Rahner kiindulási pontját a hatvanas években szintén a Szentháromság megváltástani relevanciája alkotta, joggal várható, hogy a szentháromságtan és a szótériológia összefonódása továbbra sem fog függetlenedni Rahner szellemiségétől, még akkor sem, ha a trinitárius szótériológiáknak ma még szélsőségekre hajló és átgondolatlan formái sem ritkák, még katolikus téren sem.<sup>1078</sup> Akárhogy is, a filozófiai és a szótériológiai igény remélhetőleg el nem tűnő öröksége lesz a rahneri szentháromságtannak, amely ebben az értelemben továbbra is olyan feladatot ró a katolikus teológiára, amelynek teljesítésével, úgy tűnik, még nagymértékben adós az új évszázad elején.

---

1077 Uo. 95–97.

1078 Nehéz nem ijesztőnek látni például Ottmar Fuchsnak azokat az elképzeléseit, amelyek szerint „a Fiú olyan dinamikával képviseli a szenvedés negatív misztériumát magában Istenben”, amelynek hatására nemcsak megváltoznak az „Istenen belül fennálló viszonyok”, az egyház pedig „a történelem nyilvános siratófalává” válik, de az „Isten üdvtörténeti és immanens léte közötti konstitutív különbözőség” abban is megnyilvánul, hogy a Názáreti Jézusban a második isteni személy „Isten sötét mozzanataiért is engesztelést végez” (FUCHS, O., Gottes trinitarischer „Offenbarungseid” vor dem „Tribunal” menschlicher Klage und Anklage, in STRIET, M. [szerk.], *Monotheismus Israels und christlicher Trinitäts Glaube*, Herder, Freiburg–Basel, Wien, 2004, 271–295., 278.275.281. és 293.).

## Bibliográfia

### I. Karl Rahner idézett művei

*A hit alapjai*, ford. Endreffy Zoltán. SZIT, Budapest, 1983.

art. Trinität. In K. Rahner (szerk.), *Sacramentum mundi* IV (1969), 1005–1021.

art. Trinitätstheologie. In K. Rahner (szerk.), *Sacramentum mundi* IV, 1022–1031.

*A Szentháromság. Az üdvörténet eredendő, transzcendens alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2007.

*Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*, Herder, Freiburg, 1938 (M. Viller – K. Rahner).

A titok fogalmáról a katolikus teológiában. In K. Rahner, *Isten: rejtelem*, ford. Várnai Jakab, Egyházforum, Budapest, 1994, 18–50.

*Az Ige hallgatója*, ford. Gáspár Csaba László, Budapest, Gondolat, 1991.

Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”. In *Schriften* IV, 103–133.

Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik. In *Schriften zur Theologie* VIII, 165–186.

*Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965.

Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In *Schriften zur Theologie* V, 136–158.

Das Leben der Toten. In *Schriften zur Theologie* IV, 429–440.

Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In *Schriften zur Theologie* III, 419–439.

Der Mensch von heute und die Religion. In *Schriften zur Theologie* VI, 13–33.

Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Verehrung. In *Schriften zur Theologie* XII, 481–490.

Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In *Schriften zur Theologie* III, 47–60.

Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles. In *Schriften zur Theologie* IV, 357–385.

Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit. In *Schriften zur Theologie* III, 329–348.

Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. In uő, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 5), 74–148.

Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes. In *Schriften zur Theologie* XIII, 111–128.

Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. In *Schriften zur Theologie* XIV, 405–421.

*Egyházreform. Lehetőség és feladat*, ford. Jakabffy Tamás, Egyházfórum, Budapest, 1994.

Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In *Schriften zur Theologie* XII, 198–211.

Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung. In *Schriften zur Theologie* III, 391–415.

Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam. In *Schriften zur Theologie* XIII, 129–147.

Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft. In *Schriften zur Theologie* XIV, 368–381.

Erfahrungen eines katholischen Theologen. In K. Lehmann (szerk.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell und Steiner, München, 1984, 105–119.

*Frühe Bußgeschichte in Einzeldarstellungen*. Schriften zur Theologie XI, 1973.

*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck–Leipzig, 1939.

*Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, szerk. P. Imhof – H. Biallowons. Patmos, Düsseldorf, 1986.

Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In *Schriften zur Theologie* XV, 133–138.

Herz-Jesu-Verehrung heute. In *Schriften zur Theologie* XVI, 305–320.

Herz-Jesu-Verehrung als innerer Ausgleich ignatianischer Frömmigkeit. In uő, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München, 1959, 525–533.

Jesus Christus – Sinn des Lebens. In *Schriften zur Theologie* XVI, 206–216.

Jesus in den nichtchristlichen Religionen. In *Schriften zur Theologie* XII, 370–383.

*Karl Rahner im Gespräch*. 1–2. kötet, szerk. P. Imhof – H. Biallowons, Kösel, München, 1982–1983.

Kirche im Wandel. In *Schriften zur Theologie* VI, 455–478.

Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche. In *Schriften zur Theologie* VI, 34–45.

Kleiner theologischer Traktat über den Ablass. In *Schriften zur Theologie* VIII, 472–487.

Moderne Frömmigkeit und Exerziatenerfahrung. In *Schriften zur Theologie* XII, 173–197.

Philosophie und Philosophieren in der Theologie. In *Schriften zur Theologie* VIII, 66–87.

Philosophie und Theologie. In *Schriften zur Theologie* VI, 91–103.

Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche. In *Schriften zur Theologie* IX, 11–33.

Prinzipien und Imperative. In K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 5), 14–37.

Probleme der Christologie von heute. In *Schriften zur Theologie* I, 169–222.

Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. *Schriften zur Theologie XVI*, 373–408.

„Siehe dieses Herz.“ Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung. In *Schriften zur Theologie III*, 379–390.

Theologie der Freiheit. In *Schriften zur Theologie VI*, 215–237.

Theologie und Anthropologie. In *Schriften zur Theologie VIII*, 43–65.

Theos im Neuen Testament. In *Schriften zur Theologie I*, 91–167.

Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht. In *Schriften zur Theologie XIII*, 207–225.

Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit. In *Schriften zur Theologie XII*, 320–325.

Über den Absolutheitsanspruch des Christentums. In *Schriften zur Theologie XV*, 171–184.

Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In *Schriften zur Theologie I*, 9–47.

Über die Frage einer formalen Existenzialethik. In *Schriften zur Theologie II*, 227–246.

Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. *Schriften zur Theologie XIII*, 341–350.

Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute. In *Schriften zur Theologie VI*, 139–167.



Überlegungen zur Methode der Theologie. In *Schriften zur Theologie IX*, 79–126.

Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament. In *Schriften zur Theologie II*, 143–185.

*Visionen und Prophezeiungen*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 4).

Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam“. In *Schriften zur Theologie VII*, 32–53.

*Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1949.

Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie. In *Schriften zur Theologie X*, 70–88.

Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften. In *Schriften zur Theologie X*, 104–112.

Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre. In *Schriften zur Theologie VIII*, 488–518.

Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. In *Schriften zur Theologie I*, 347–375.

Zur Theologie der Menschwerdung. In *Schriften zur Theologie IV*, 137–155.

Zur Theologie des Symbols. In *Schriften zur Theologie IV*, 275–311.

*Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg, 1958 (Quaestiones disputatae 2).

Zur Theologie der Weihnachtsfeier. In *Schriften zur Theologie* III, 35–46.

## II. Karl Rahnerrel foglalkozó szakirodalom

BANTLE, F. X., Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahner. *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979), 11–24.

BATLOGG, A., Karl Rahner: Jesus lieben? Zum Schicksal einer Veröffentlichung aus den 80er Jahren. *Geist und Leben* 67 (1994), 90–101.

BAUERDICK, R., Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), 291–310.

BENNER, D. C., Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity. *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007), 24–38.

BRÄNDLE, W., Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte“? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre. *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 185–198.

BURKE, P., *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, Fordham UP, New York, 2002.

CARY, Ph., On Behalf of Classical Trinitarianism. A Critique of Rahner on the Trinity. *The Thomist* 56 (1992), 365–405.

COFFEY, D., Trinity. In D. Marmion – M. E. Hines (szerk.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 98–111.

CORETH, E., Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners. *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 525–536.

DALLAVALLE, N., Revisiting Rahner: On the Theological Status of Trinitarian Theology. *Irish Theological Quarterly* 63 (1998), 133–150.

DURAND, E., L'identité rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications. *Revue Thomiste* 103 (2003), 75–92.

EGAN, H. D., „Der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein”. Mystik und die Theologie Rahners. In H. Vorgrimler (szerk.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, 1979, 99–113.

EGAN, H. D., Theology and spirituality. In D. Marmion – M. E. Hines (szerk.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 13–28.

ENDEAN, Ph., Karl Rahner and the Heart of Christ. *The Month* 30 (1997), 357–363.

ENDEAN, Ph., The Concept of Ignatian Mysticism. Beyond Rahner and de Guibert. *The Way Supplement* 103 (2002), 77–86.

FISCHER, K. P., Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen. *Zeitschrift für katholische Theologie* 113 (1991), 1–23.

FLETCHER, J. H., Rahner and religious diversity. In D. Marmion – M. E. Hines (szerk.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 235–248.

GAGEY, H.-J. – HOLZER, V. (szerk.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Bayard, Paris, 2005.

GESTRICH, Chr., Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth. In M. Delgado – M. Lutz-Bachmann (szerk.): *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Berlin, 1994, 142–158.

GUTWENGER SJ, E., Zur Trinitätslehre von „Mysterium Salutis“ II. *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), 325–328.

HAUBER, M., *Unsaybar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck, 2011.

HEALY, N., Indirect Methods in Theology. Karl Rahner as an ad hoc Apologist. *The Thomist* 56 (1992), 613–634.

HEIJDEN, van der B., *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973.

HILBERATH, B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Tyrolia, Innsbruck, 1986.

HILBERATH, B. J., *Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006.

HILL, E., Karl Rahner's „Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate*” and St. Augustine. *Augustinian Studies* 2 (1971), 67–80.

JOWERS, D. W., An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom: „The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa”. *Mid-America Journal of Theology* 15 (2004), 165–200.

JOWERS, D. W., A Test of Karl Rahner's Axiom, „The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa”. *The Thomist* 70 (2006), 421–455.

JÜNGEL, E., Das Verhältnis von „ökonomischer” und „immanenter” Trinität. Erwägungen über die biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendente Grund der Heilsgeschichte. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), 353–364.

LADARIA, L., La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión. *Gregorianum* 86 (2005), 276–307.

LEHMANN, K., *Karl Rahner als Pionier der Ökumene*, Karl Rahner Akademie, Köln, 2003.

LEHMANN, K. Kard., Karl Rahners Bedeutung für die Kirche. *Stimmen der Zeit*, Spezial 1 (Karl Rahner – 100 Jahre) (2004), 3–14.

MARMION, D., Some Aspects of the Theological Legacy of Karl Rahner. In P. Conway – F. Ryan [szerk.]: *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang, Oxford etc., 2010, 3–22.

MAURICE, E., Die Entwicklung des christologischen Denkens Karl Rahners (1934–1984) In R. A. Siebenrock (szerk.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck, 2001, 91–98.

METZ, J. B., A teológia mint életrajz? In uő, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, L'Harmattan, Budapest, 2005, 198–205.

MIGGELBRINK, R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos, Altenberge, 1989.

MIGGELBRINK, R., Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes. *Wissenschaft und Weisheit* 53 (1990), 185–203.

MIGGELBRINK, R., Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners. In R. Siebenrock (szerk.): *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck, 2001, 99–130.

MIGGELBRINK, R., Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes. In uó (szerk.) *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben? Was haben wir genommen?*, LIT, Münster, 2009, 149–182.

MUTSCHLER, H.-D., Karl Rahner und die Naturwissenschaft. In uó (szerk.): *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Echter, Würzburg, 1994, 97–119.

NEUFELD, K.-H., Worte ins Schweigen. Zum erfahrenen Gottesverständnis Karl Rahners. *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990), 427–436.

NEUFELD, K.-H., Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick. *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), 55–61.

NEUFELD, K.-H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg, 1994.

NITSCHKE, B., Bilanz – Umbrüche – Desiderate. Rahner-Forschungsbericht 1995–2004. *Theologische Quartalschrift* 185 (2005), 303–319. és 186 (2006), 50–65.

NITSCHKE, B., „...der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen.” Karl Rahners Ringen um ein transzendentes Denken als Erbe und Auftrag. In R. Miggelbrink (szerk.): *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben – was haben wir von ihm genommen?*, LIT, Münster, 2009, 105–147.

ORMEROD, N., Wrestling with Rahner on the Trinity. *Irish Theological Quarterly* 68 (2003), 213–227.

ORMEROD, N. J., Two Points or Four? Rahner and Lonergan on Trinity, Incarnation, Grace, and Beatific Vision. *Theological Studies* 68 (2007), 661–673.

PATSCH F.: Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján. *Vigilia* 71 (2006), 822–833.

RAFFELT, A. –VERWEYEN, H.: *Karl Rahner*, Beck, München, 1997.

RULANDS, P., *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Tyrolia, Innsbruck, 2000.

RULANDS, P., Das übernatürliche Existential. In der Taufgnade begründeter Beginn der Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus. Ein neuer Blick auf die Genese eines Grundaxioms Karl Rahners. *Zeitschrift für katholische Theologie* 123 (2001), 237–268.

RULANDS, P., Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie. In A. R. Batlogg et al.: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Grünewald, Mainz, 2004, 161–196.

RUSTER, Th., Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik. In R. Miggelbrink (szerk.): *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben – was haben wir von ihm genommen?*, LIT, Münster, 2009, 27–41.

RYAN, F., Rahner and Aquinas. The Incomprehensibility of God. In P. Conway – F. Ryan [szerk.]: *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang, Oxford etc., 2010, 41–60.

SCHOONENBERG, P., Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath. *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989), 129–162.

SCHULZ, M., *Karl Rahner begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 1999.

SCHWERDTFEGER, N., *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982.

SHEEHAN, Th., Rahner's transcendental project. In D. Marmion – M. E. Hines (szerk.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 29–42.

SIEBENROCK, R., Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In M. Delgado – M. Lutz–Bachmann (szerk.): *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Berlin, 1994, 34–71.

SIEBENROCK, R. A., Einleitung. In uó (szerk.): *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck–Wien, 2001, 9–32. (Innsbrucker Theologische Studien 56).

SIEBENROCK, R., Glaube gibt zu denken: „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“. In A. R. Batlogg et al.: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Grünewald, Mainz, 2004<sup>22</sup>, 55–105.

SPRINGHORN, H., *Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Hamburg, 2001.

SUDBRACK, J., Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien. In H.-D. Mutschler (szerk.): *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Echter, Würzburg, 1994, 37–61.

TALLON, A., The Heart in Rahner's Philosophy of Mysticism. *Theological Studies* 53 (1992), 700–728.

VERWEYEN, H., Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners. *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986), 115–131.



VOGELS, H.-J., Erreicht die Theologie Karl Rahners den kirchlichen Glauben? *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989), 21–62.

VOGELS, H.-J., *Rahner im Kreuz-Verhör*, Bonn, 2002.

VOISS, J. K., Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, and the Question of Theological Aesthetics. Preliminary Considerations. *Louvain Studies* 29 (2004), 147–165.

VORGRIMLER, H., Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners. In uó (szerk.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, 1979, 242–258.

VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Gründewald, Mainz, 2002.

VORGRIMLER, H., Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners. *Theologische Revue* 100 (2004), 91–100.

WASSILOWSKY, G., Gott berührt im Sakrament: „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte“. In A. R. Batlogg et al.: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Grünewald, Mainz, 2004<sup>2</sup>, 36–45.

WEGER, K. H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Herder, Freiburg, 1986.

WILKINS, J. D., Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology. Karl Rahner's Critique of the „Psychological“ Approach. *The Thomist* 74 (2010), 563–592.

ZAHLAUER, A.: Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie. In A. Batlogg et. al: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Grünewald, Mainz, 2004<sup>2</sup>, 262–276.

### III. Egyéb szakirodalom. Könyvek

ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi*, ford. Gulyás András, Osiris, Budapest, 2003.

ASSMANN, J., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München–Wien, 2003.

AXT-PISCALAR, Chr.: *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners*. Tübingen, Mohr, 1990.

BALTHASAR, H. U. v., *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest, 2000.

BALTHASAR, H. U. v., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1987<sup>4</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I–III. kötet. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961–1969 (magyarul: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004–2008).

BALTHASAR, H. U. v., *Katholisch. Aspekte des Mysterium*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993<sup>3</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Theodramatik*, I–IV. kötet, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976–1983.

BALTHASAR, H. U. v., *Theologik*, I–III. kötet, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985–1987.

BALTHASAR, H. U. v., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1990<sup>3</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971<sup>2</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1999<sup>3</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974.

BALTHASAR, H. U. v., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986.

BALTHASAR, H. U. v., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976<sup>4</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Das Herz der Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2008<sup>2</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989.

BALTHASAR, H. U. v., *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989<sup>5</sup>.

BALTHASAR, H. U. v., *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989<sup>4</sup>.

BALTHASAR, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1993.

BALTHASAR, H. U. v., *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1995<sup>2</sup>.

BALTHASAR, H. U., v., *Zuerst Gottes Reich*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002.

BAUSENHART, G., „*In allem und gleich außer der Sünde.*“ *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*, Grünewald, Mainz, 1992.

COFFEY, D., *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, Oxford UP, New York–Oxford, 1999.

CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*. I–III. kötet. Cerf, Paris, 1981–1985<sup>2</sup>.

COURTH, F., *Trinität. In der Scholastik*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1985 (Handbuch der Dogmengeschichte II/1b).

COURTH, F., *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1996 (Handbuch der Dogmengeschichte II/1c).

D'COSTA, G., *The meeting of religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll, 2000.

D'COSTA, G., *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Blackwell, Oxford, 2009.

DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Neubearbeitet von K. Jüssen, Münster, 1957–1962<sup>11–13</sup>.

DRECOLL, V. H. (szerk.), *Trinität*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, 1997.

EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris, 1995.

EMERY, G., *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2004.

FRANK, M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer „postmodernen“ Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

GANOCZY, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Würzburg, 2001.

GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2007<sup>4</sup>.

GRESHAKE, G., *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2008<sup>5</sup>.

GROEN, B.–KRANEMANN, B. (szerk.), *Liturgie und Trinität*, Herder, Freiburg, 2008 (Quaestiones disputatae 229).

GROM, B., *Der Mensch und der dreifaltige Gott. Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung*, Kösel, München, 1970.

GRÖZINGER, A., *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, Kaiser, München, 1989.

GUNTON, C., *The One, the Three, and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, CUP, Cambridge, 1993.

GUNTON, C., *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.

HALBMAYR, A., *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Tyrolia, Innsbruck, 2000.

HARNACK, A. v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. kötet, *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I*, Mohr, Tübingen, 1909<sup>4</sup> [unveränderter reprografischer Nachdruck 1990].

HAUDEL, M., *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2006.

HEIM, S. M., *Is Christ the Only Way?* Judson, Valley Forge, 1985.

HEIM, S. M.: *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll, 1995.

HEIM, S. M., *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious End*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 2001.

HEMMERLE, K., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Herder, Freiburg, 1995.

HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillans, Houndmills, 1989.

HICK, J., *The Metaphor of God Incarnate. Christ and Christology in a Pluralistic Age*, SCM, London, 1993.

HILBERATH, B. J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Grünewald, Mainz, 1990.

Holzer, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar–Rahner*. Cerf, Paris, 1995.

HULL, J. M., *The Holy Trinity and Christian education in a pluralist world*, National Society/Church House Publishing, London, 1995.

JOHNSON, E. A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1992.

JOHNSON, K. E., *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism. An Augustinian Assessment*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2011.

JÜNGEL, E., *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Mohr, Tübingen, 1967<sup>2</sup>.

JÜNGEL, E.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen, 2001<sup>7</sup>.

KANT, I., A fakultások vitája három szakaszban. Ford. Mesterházi Miklós. In I. Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997.

KANT, I., A vallás a puszta ész határain belül. In I. Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest, 1980.

KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*, Mohr, Tübingen, 2007.

KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, ford. Németh Attila, Vigilia, Budapest, 1996.

KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Osiris, Budapest, 2003.

KÄRKKÄINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Ashgate, Aldershot, 2004.

KÄRKKÄINEN, V.-M., *The Trinity. Global Perspectives*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2007.

KERR, F., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2002.

KRENSKI, Th., *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1990.

KÜNG, H., *Christ sein*, Piper, München–Zürich, 1993<sup>12</sup>.

LACUGNA, C. M., *God for us. The Trinity and christian life*, Harper San Francisco, New York, 1991.

LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Cerf, Paris, 1969.

LEHMKÜHLER, K., *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.

LORENZ, D., *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive*, LIT, Münster, 2007.

LÖSER, W., *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2005.



METZ, J. B., *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, Vigilia, Budapest, 2008.

METZ, W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Meiner, Hamburg, 1998.

MOLNAR, P. D., *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity. In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, T&T Clark, London–New York, 2002.

MOLTMANN, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München, 1972.

MOLTMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München, 1980.

MOSTERT, Chr., *God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, T&T Clark (A Continuum Imprint). London–New York, 2002.

MÜLLER, K., *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Peter Lang, Frankfurt a. M. etc., 1994.

MÜLLER, K., *Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*, LIT, Münster, 2005.

NORONHA OP, A. , *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism*, Disszertáció, Freiburg i. Br., 2008.

OHLIG, K.-H., *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*, Grünewald, Mainz, 1999.

PANIKKAR, R., *The Unknown God of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman and Todd, London, 1964.

PANIKKAR, R., *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, Orbis Books, Maryknoll, 1973.

PANNENBERG, W. (szerk.), *Offenbarung als Geschichte*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1961.

PANNENBERG, W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 1–2. kötet, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1979<sup>3</sup>.

PANNENBERG, W.: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher zu Barth und Tillich*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1997.

PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia*, 1. kötet, Osiris, Budapest, 2005.

PANNENBERG, W., *Rendszeres teológia*, 2. kötet, Osiris, Budapest, 2006.

PETERS, T., *God as Trinity. Relationality and temporality in the divine life*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993.

PUSKÁS A., *A kegyelem teológiája*, SZIT, Budapest, 2011<sup>2</sup>.

PUSKÁS A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest, 2006.

RADLBECK, R., *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*. Regensburg, Pustet, 1989.

SCHÄRTL, Th., *Theo-grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Pustet, Regensburg, 2003.

SCHLEIERMACHER, F., *A vallásról. Beszédék a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. Gál Zoltán, Osiris, Budapest, 2000.

SCHLEIERMACHER, F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. kötet, Berlin, 1960<sup>2</sup>.

SCHMIDT-LEUKEL, P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005.

SCHMIDBAUR, H. Chr., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS, St. Ottilien, 1995.

SCHOLL, N., *Das Geheimnis der Drei. Eine Kulturgeschichte der Trinität*, WBG, Darmstadt, 2006.

SCHRATEN, J., *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010.

SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorff, Münster, 1927.

SCHMAUS, M., *Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1962.

SCHULZ, M., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Juñgel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*. St. Ottilien, EOS, 1997.

SCHULZE, M., *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Herder, Freiburg, 2008.

SCHÜTZ A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, Szent István Társulat, Budapest, 1937<sup>2</sup>.

SIMONIS, W., *Über Gott und die Welt*, Patmos, Düsseldorf, 2004.

SINNER, R. v., *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Mohr, Tübingen, 2003.

SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007<sup>3</sup>.

STRUCKEN, M., *Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresia von Avila und Johannes vom Kreuz*, disszertáció, Bonn, 2001.

STUBENRAUCH, B., *Isten gazdagsága. A kereszténység szentháromsági istenképe*, L'Harmattan, Budapest, 2007.

STUDER, B., *Augustinus: De Trinitate. Eine Einführung*, Schöningh, Paderborn, 2005.

TAUBALD, B., *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen politischen Theologie*, LIT, Münster, 2001.

TORRELL OP, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve. Bevezetés*, ford. Kovács Zsolt, Osiris, Budapest, 2007.

VANHOOZER, K. J. (szerk.): *The Trinity in a pluralistic Age. Theological essays on culture and religion*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 1997.

VECHTEL, K., *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg*s, Knecht, Frankfurt, 2001.

VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1998<sup>3</sup>.

VORGRIMLER, H., *Theologische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1995.

VORGRIMLER, H., *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Aschendorff Verlag, Münster, 2005<sup>3</sup>.

WALLNER, K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz, 1992.

WENDEBOURG, D., *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Chr. Kaiser, München, 1980.

WENZ, G., *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Eine einführende Bericht*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2003.

ZIZIOULAS, J., *Being as communion. Studies in personhood and the church*, Saint Vladimir's Seminary Press, 1985.

#### **IV. Egyéb szakirodalom. Folyóiratban és kötetben közölt tanulmányok**

ANDRESEN, C.: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961), 1–69.

ARNOLD, J.: Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' *De Trinitate*. *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), 3–69.

ASSMANN, J.: Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte. *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), 108–134.

ASSMANN, J.: Monotheismus. *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002), 122–132.

AXT-PISCALAR, Chr., Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Sytematischen Theologie* Wolfhart Pannenberg's. *Kerygma und Dogma* 45 (1992), 130–142.

AYRES, L.: „Remember That You Are Catholic“ (*serm.* 52.2): Augustine on the Unity of the Triune God. *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 39–82.

AYRES, L., „Giving Wings to Nicea“: Reconciving Augustine's Earliest Trinitarian Theology, *Augustinian Studies* 38/1 (2007), 21–40.

BALTHASAR, H. U. v., Christliche und nichtchristliche Meditation. In uó: *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979, 82–98.

BANTLE, F. X., Nichttheistisch Gott denken und aussagen. Zu Eberhard Jüngels Buch „Gott als Geheimnis der Welt“. *Münchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978), 412–426.

BARNES, M. R., Augustine in contemporary trinitarian theology. *Theological Studies* 56 (1995), 237–250.

BARNES, M. R., De Régnon Reconsidered. *Augustinian Studies* 26/2 (1995), 51–79.

BARNES, M. R., Rereading Augustine's Theology of the Trinity. In S. Davis – D. Kendall SJ – G. O'Collins SJ [szerk.]: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford UP, Oxford, 1999, 145–176.

BAUMANN, G., Der alttestamentliche Gott und *die* Gewalt. Zeit für Differenzierungen. In H. Düringer (szerk.): *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*, Haag + Heerchen, Frankfurt a. M., 2004, 79–91.

BRANTSCHEN, J., Welche Relevanz hat das trinitarische Gottesbild für unser Zusammenleben in Kirche und Gesellschaft. In H.-G. Wirtz (szerk.): *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung*, Grünewald, Mainz, 2008, 103–121.

BREUNING, W., Überlegungen zur neutestamentlichen Logik des trinitarischen Bekenntnisses. In Th. Söding (szerk.): *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS W. Thüsing)*, Aschendorff, Münster, 1996, 368–388.

CONGAR, Y., Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott. Ford. A. Berz. *Concilium* 17 (1981), 195–199.

COUSINS, E. H., Panikkar's Advaitic Trinitarianism. In J. Prabhu (szerk.): *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, 1996, 119–130.

CROSS, R., Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity. *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003), 181–201.

CUTTAT, J.-A., Zum Trinitätsdenken Augustins. *Münchener Theologische Zeitschrift* 15 (1964), 143–146.

DAVIS, S. T., John Hick on Incarnation and Trinity. In uó – D. Kendall – G. O'Collins: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford UP, Oxford, 1999, 251–271.

DALFERTH, I. U., Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 36 (1994), 18–58.

DAVIDSON, I. J., Crux probat omnia. Eberhard Jüngel and the Theology of the Crucified One. *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), 157–190.

D’COSTA, G.: Theology of Religions. In D. F. Ford (szerk.): *The Modern Theologians*. Blackwell, Oxford, 1997<sup>2</sup>, 626–644.

D’COSTA, G., Christian Orthodoxy and Religious Pluralism. A Response to T. W. Tilley. *Modern Theology* 23 (2007), 435–446.

D’COSTA, G., A Further Rejoinder to T. W. Tilley. *Modern Theology* 23 (2007), 455–462.

D’COSTA, G., A Response to Perry Schmidt-Leukel. *Modern Theology* 24 (2008), 285–289.

DELGADO, M., „Jüdisches Korrektiv“ – Das Christentum von Johann Baptist Metz. In uó (szerk.): *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 246–258.

DEUSER, H., Trinität und Relation. In W. Härle – R. Preul (szerk.): *Trinität*, Elwert, Marburg, 1998 (Marburger Jahrbuch Theologie 10), 95–128.

DORAN, R., The Starting Point of Systematic Theology. *Theological Studies* 67 (2006), 750–776.

EMERY OP, G., Einheit und Vielheit in Gott: die Trinitätslehre. In A. Speer (szerk.): *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 77–99.



ESSEN, G., „Aufruhr in der metaphysischen Welt“ – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus. In M. Striet (szerk.): *Monotheismus und christlicher Trinitäts Glaube*, Herder, Freiburg, 2004 (Quaestiones disputatae 210), 236–270.

FRETTLÖH, M. L., Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens maqom für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität. In R. Weth (szerk.): *Der lebendige Gott. Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2005, 197–231.

FREYER, Th., Menschliche Subjektivität und die Anderheit des Anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte. *Theologie der Gegenwart* 40 (1997), 2–19.

FREYER, Th., Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer« Reflexion“? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag. *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 48–55.

FREYER, Th., Vergessener Monotheismus? Zur gegenwärtigen Trinitätslehre. *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2003), 93–106.

FUCHS, O., Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“ vor dem „Tribunal“ menschlicher Klage und Anklage. In M. Striet (szerk.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitäts Glaube*, Herder, Freiburg–Basel, Wien, 2004, 271–295.

FÜRST, A., Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums. *Stimmen der Zeit* 222 (2004), 521–531.

GALOT, J., Valeur de la notion de personne dans l’expression du mystère du Christ. *Gregorianum* (55) 1974, 69–97.

GANOCZY, A., Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert. Eine Skizze. In uó: *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine „responsorische“ Dogmatik*, Echter, Würzburg, 1994, 90–98.

GÁNÓCZY S.: A Szentháromság commúniója. In uó: *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszédék*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 13–17.

GÁNÓCZY S.: A Szentháromság teremtő szinergiája. In uó: *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszédék*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 18–34.

GRESHAKE, G., Politik und Trinität. *Geist und Leben* 70 (1997), 183–198.

GRESHAKE, G., Streit um die Trinität. *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 534–537.

GRESHAKE, G., Der Ursprung der Kommunikationsidee. *Communicatio Socialis* 35 (2002), 5–26.

GRESHAKE, G., Gott ist Gemeinschaft. *Lebendige Seelsorge* 53 (2002), 11–18.

GROSS, W., Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige. *Theologische Quartalschrift* 191 (2011), 291–303.

GUNTON, C., Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West. *Scottish Journal of Theology* 43 (1990), 33–58.

HAMMES, E. J., Göttliche Dreieinigkeit versus Autoritätsdenken. Personalisation durch Enhypostasie. Ford. B. Kern. *Concilium* 45 (2009), 451–461.

HARTMANN, R., Die Entstehung des Monotheismus-Traktats. In A. Schindler (szerk.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978, 17–34.

HÄRLE, W., Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz. In Chr. Schwöbel – D. v. Tippelskirch (szerk.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Herder, Freiburg, 2002, 77–97.

HEFLING, Ch., On the (Economic) Trinity. An Argument in Conversation with Robert Doran. *Theological Studies* 68 (2007), 642–640.

HELL, L., Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs. *Trierer Theologische Zeitschrift* 116 (2007), 97–108.

HELLER, Chr., Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. *Zeitschrift für katholische Theologie* 125 (2003), 167–185.

HILBERATH, B. J., Zur Personalität des Heiligen Geistes. *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 98–112.

HILBERATH, B. J., Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen? *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 202–219.

HILBERATH, B. J., Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaft“ und „Weltkirchen“. In uó et al. (szerk.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Grünewald, Mainz, 2003, 71–78.

HILL, E., St. Augustine's „De Trinitate“. The doctrinal significance of its structure. *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973), 277–286.

HOPING, H., Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik. *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 162–174.

HUNSINGER, G., Election and the Trinity. Twenty-Five Theses on the Theology of Karl Barth. *Modern Theology* 24 (2008), 179–198.

JENSON, R. W., Jesus in the Trinity. Wolfhart Pannenberg's Christology and Doctrine of the Trinity. In C. E. Braaten – Ph. Clayton (szerk.): *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Augsburg, Minneapolis, 1988, 188–206.

JORISSEN, H., Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der Summa theologiae des Thomas von Aquin. In M. Böhnke – H. Heinz (szerk.): *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS Wilhelm Breuning*, Patmos, Düsseldorf, 1985, 231–257.

JÜNGEL, E., Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 204–235.

JÜNGEL, E., Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt. Die Hingabe des Gekreuzigten. In uó, *Entsprechungen. Gott–Wahrheit–Mensch*, Mohr, Tübingen, 2002<sup>3</sup>, 276–284.

JÜNGEL, E., Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat. In uó, *Unterwegs zur Sache*, Mohr, Tübingen, 2003<sup>3</sup>, 105–125.

JÜNGEL, E., Thesen zur Grundlegung der Christologie. In uó, *Unterwegs zur Sache*, Mohr, Tübingen, 2003<sup>3</sup>, 274–295.

JÜNGEL, E., Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre. In uó: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Mohr, Tübingen, 2003, 231–252.

JÜNGEL, E., Der historische Jesus – eine Gesamtschau. In H. Schmidinger (szerk.): *Jesus von Nazareth*, Köln, 1995, 25–56.

KANY, R., Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur. In J. Brachtendorf (szerk.): *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schönigh, Paderborn, 2000, 13–28.

KAPPES, M., „Natürliche Theologie“ als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag. *Catholica* 49 (1995), 276–309.

KRÖTKE, W., Sind monotheistische Religionen besonders „anfällig“ für Gewalt? In R. Hempelmann – J. Kandel (szerk.): *Religionen und Gewalt*, V&R Unipress, Göttingen, 2006, 47–62.

LACUGNA, C. M., Philosophers and Theologians on the Trinity. *Modern Theology* 2 (1986), 169–181.

LACUGNA, C. M. –McDonnell, K., Returning from the „far country“. Theses for a contemporary trinitarian theology. *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), 191–215.

LACUGNA, C. M., The Trinitarian Mystery of God. In F. Schüssler Fiorenza – J. P. Galvin (szerk.): *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, 1. kötet, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 149–192.

LADARIA SI, L. F., La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión, in *Gregorianum* 86 (2005), 276–307.

LINK-WIECZOREK, U., Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der heutigen Theologie. In R. Weth (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2005, 11–30.

LORENZ, U., Die Trinität als reine Beziehung? Eine strukturtheologische Interpretation der Trinitätstheologie Hilberaths. In B. Nitsche (szerk.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, LIT, Münster, 2008, 61–72.

LOUTH, A., rec. E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. *Journal of Theological Studies* 30 (1979), 388–392.

LÖSER, W., Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe. In W. Breuning (szerk.), *Die Trinität*, Herder, Freiburg, 1984, 19–45.

LÜNING, P., Trinität und Gewalt. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Schlüssel zur Klärung des Gewaltproblems in der Religion? *Trierer Theologische Zeitschrift* 118 (2009), 181–200.

MAIER, H., Erik Peterson und die politische Theologie. In uő, *Gesammelte Schriften*, 2. kötet, Ch. Beck, München, 2007, 74–89.

MANSINI, G., Balthasar and the theodramatic enrichment of the Trinity. *The Thomist* 64 (2000), 499–519.

MARMION, D., Trinity and Relationships. *The Way* 43/2 (2004), 104–118.

MARQUARD, O., Ende der Universalgeschichte? Philosophische Überlegungen im Anschluß an Schiller. In uő, *Philosophie des Staddessen. Studien*, Reclam, Stuttgart, 2000, 79–93.

MARQUARD, O., Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg. In uő, *Philosophie des Staddessen. Studien*, Reclam, Stuttgart, 2000, 108–120.

MARQUARD, O., A politeizmus dicsérete. A mono- és polimitikusságról. In uő, *Az egyetemes történelem és más mesék*, ford. Mesterházi Miklós, Atlantisz, Budapest, 2001, 75–100.

MARQUARD, O., Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung. In uő, *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 2004, 68–90.

MAYR, K. F., Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre. *Theologische Quartalschrift* 152 [1972], 224–255.

MENKE, K.-H., Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 21–59.

MENKE, K.-H., Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheorie. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 36 (2007), 114–137.

METZ, J. B., Theodizee-empfindliche Gottesrede. In uó (szerk.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Grünewald, Mainz, 1995, 81–102.

MEYER, I., Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion. *Evangelische Theologie* 67 (2007), 263–276.

MEYER, J. R., Coordinating the Immanent and Economic Trinity. *Gregorianum* 86 (2005), 235–253.

MEYER-BLANCK, M., Die Aktualität trinitarischer Rede von Gott für die Praktische Theologie. In R. Weth (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2005, 129–142.

MIGGELBRINK, R., Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion. In A. R. Batlogg – M. Delgado – R. A. Siebenrock (szerk.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*, Freiburg, 2004, 279–295.

MILBANK, J., The Second Difference. For a Trinitarianism without Reserve. *Modern Theology* 2 (1986), 213–234.

MOLNAR, P. D., The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation. *Theological Studies* 51 (1990), 673–697.

MOLTMANN, J., Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner. In uó, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991, 156–172.

MOLTMANN, J., „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“. Trinitarische Pneumatologie. In uó, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991, 90–105.

MOLTMANN, J., Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes. In uó: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991, 117–128.

MOLTMANN, J., Wege zu einer trinitarischen Eschatologie. In K. Koschorke – uó – W. Pannenberg, *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, Herbert Utz Verlag, München, 2004, 11–22.

MOLTMANN, J., Der dreieinige Gott. In R. Weth (szerk.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2005, 178–196.

MÜHLEN, H., Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965), 37–57.

MULLER, E., The Science of Theology. A Review of Catherine LaCugna's *God for Us*. *Gregorianum* 75 (1994), 311–341.

MÜLLER, G. L., Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“. *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1999), 451–465.

MÜLLER, K., Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage. *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 161–186.



MÜLLER, K., Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmann Monotheismuskritik. In P. Walter (szerk.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg, 2005, 74–82.

MÜLLER, K., Gott, Gewalt und das Gegenmittel der Vernunft. In S. Grillmeyer et al. (szerk.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt*, Echter, Würzburg, 2010, 59–82.

NITSCHKE, B.: Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie. In B. J. Hilberath (szerk.), *Communio – Ideal oder Zerrbild der Kommunikation?*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1999, 81–114.

NITSCHKE, B.: Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie. In uő (szerk.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätslehre in der Diskussion*, Lembeck–Bonifatius, Frankfurt–Paderborn, 2004, 249–273.

O'DONNELL SJ, J. J., The Doctrine of the Trinity in Recent German Theology. *Heythrop Journal* 23 (1982), 153–167.

O'DONNELL SJ, J., The Trinity and Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments. *Gregorianum* 69 (1988), 5–34.

O'DONOVAN, L. J., The Mystery of God as a History of Love. Eberhard Jüngel's Doctrine of God. *Theological Studies* 42 (1981), 251–271.

OHLIG, K.-H., Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus. In R. Laufen (szerk.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Schöningh, Paderborn, 1997, 199–226.

OLSEN, G. W., Hans Urs von Balthasar and Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement. *Scottish Journal of Theology* 34 (1981), 49–61.

OLSON, R., Trinity and Eschatology. The Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg. *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), 213–227.

PANNENBERG, W., An Autobiographical Sketch, in BRAATEN, C. E. – CLAYTON, PH. (szerk.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis, Augsburg, 1988, 11–18.

PANNENBERG, W., Anthropologie und Gottesfrage, in uó, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978<sup>2</sup>, 9–28.

PANNENBERG, W., Den Glauben an ihm selbs fassen und verstehen. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 355–370.

PANNENBERG, W., Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre. In I. U. Dalferth et al. (szerk.): *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift Eberhard Jüngel*, Mohr, Tübingen, 2004, 417–426.

PANNENBERG, W., Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 236–246.

PATSCH F., Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján. *Vigilia* 71 (2006), 822–833.

PATSCH F., A vallások mint Krisztus kegyelmének struktúrái. *Sapientiana* 2 (2009), 42–64.

PESCH, O. H., Kleines Plädoyer für eine „asketische“ Lehre vom dreieinen Gott. In A. Raffelt (szerk.), *Weg und Weite. FS Karl Lehmann*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2001, 171–196.

PETERSON, E., Der Monotheismus als politisches Problem. In uó, *Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß*, Echter, Würzburg, 1994, 23–81.

PETERSON, E., Politik und Theologie. Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie. In uő, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (Ausgewählte Schriften 4), Echter, Würzburg, 2004, 238–246.

PORTER OP, L. B., On Keeping „Persons” in the Trinity: A Linguistic Approach to Trinitarian Thought. *Theological Studies* 41 (1980), 530–548.

PRÖPPER, Th., Allmacht Gottes. In uő, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg, 2001, 288–293.

PUSKÁS A.: A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz, *Teológia* 45 (2001), 65–76.183–196.

RADLBECK-OSSMANN, R., In drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person” in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers. *Catholica* 47 (1993), 38–51.

RICHARD, M., L’Introduction du mot hypostase dans la théologie de l’incarnation. *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), 5–32.243–270.

ROHLS, J., Ist Gott notwendig? – Zu einer These von E. Jüngels. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Philosophie* 22 (1980), 282–296.

ROHLS, J., Subjekt, Trinität und Persönlichkeit Gottes. Von der Reformation zur Weimarer Klassik. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 30 (1988), 40–71.

RUHSTORFER, K., Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), 45–57.

SANDLER, W., Subjektivität und Alterität. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten, ausgehend von einer Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer, in *Theologie der Gegenwart* 42 (1999), 285–300.

SCHÄRTL, Th., Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform. In K. Müller et al. (szerk.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Regensburg, 2005, 163–178.

SCHEFFCZYK, L., Trinität: das specificum christianum, in uó, *Schwerpunkte des Glaubens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, 156–173.

SCHMAUS, M., Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins, in *Studia Patristica* 6 (1962), 503–518.

SCHMAUS, M., Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche. In M. Gerwing – G. Ruppert (szerk.), *Renovatio et Reformatio. FS L. Hödl*, Aschendorff, Münster, 1984, 71–79.

SCHMIDT, Th. M., Der Begriff der Postsäkularität, in *Jahrbuch Politische Theologie* 5 (2008), 244–254.

SCHMIDT-LEUKEL, P., On Claimed „Orthodoxy”, Qubbling with Words, and Some Religious Implications. A Comment on the Tilley–D’Costa Debate about Religious Pluralism, in *Modern Theology* 24 (2008), 271–284.

SCHOONENBERG, P., Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott, in *Orientierung* 37 (1973), 115–117.

SCHOONENBERG, P., Gott als Person/als persönliches Wesen, in *Concilium* 13 (1975), 172–179.

SCHOONENBERG, P., Denken über Chalcedon. *Theologische Quartalschrift* 160 (1980), 295–305.

SCHOONENBERG, P., Alternativen der heutigen Christologie. *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 128 (1980), 349–357.

SCHOONENBERG, P., Der Christus „von oben“ und die Christologie „von unten“. *Trierer Theologische Zeitschrift* 99 (1990), 95–124.

SCHÖNBORN, Chr., Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), 247–264.

SCHULZ, M., Zur Hegelkritik Wolfhart Pannenburgs und zur Kritik am „Antizipationsgedanken“ Pannenburgs im Sinne Hegels. *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992), 197–227.

SCHWÖBEL, Chr., art. Trinität IV. In *Theologische Realenzyklopädie* 34 (2002), 110–121.

SCHWÖBEL, Ch., Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik. In W. Härle – R. Preul (szerk.), *Trinität*, Elwert, Marburg, 1998 (Marburger Jahrbuch Theologie 10), 129–154.

SCHWÖBEL, Ch., Christologie und trinitarische Theologie. In uó, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, 257–291.

STOLINA, R., „Ökonomische“ und „immanente“ Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 170–216.

STRANZINGER OFM, E., Trinitätskonzeptionen in der neueren deutschen Theologie. *Wissenschaft und Weisheit* 30 (1967), 30–44.

STRIET, M., Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion. *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 202–207.

STRIET, M., Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung. In P. Walter (szerk.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg, 2005, 132–153.

STRIET, M., Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, in MÜLLER, K. – STRIET, M. (szerk.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Regensburg, 2005, 111–127.

STRIET, M., Wie vom dreieinigen Gott sprechen in heutiger Zeit? In H.-G. Wirtz (szerk.), *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung*, Grünewald, Mainz, 2008, 89–101.

STUDER, B., Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (*De Trinitate* 15,17,27–27,50). *Augustinianum* 35 (1995), 567–583.

STUDER, B., History and Faith in Augustine's *De Trinitate*. *Augustinian Studies* 28/1 (1997), 7–50.

STUDER, B., Theologia – oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins *De Trinitate*. In M. Perroni – E. Salmann (szerk.): *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS Magnus Löhrer – Pius Ramon Tragan*, Centro studi S. Anselmo, Roma, 1997, 575–600.

STUDER, B., Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo. *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999), 123–138.

STUDER, B., Oikonomia und Theologia in Augustins *De Trinitate*. in J. Brachtendorf (szerk.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn, 2000, 39–52.

THEOBALD, M., Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium. In H.-J. Klauck (szerk.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Herder, Freiburg, 1992, 41–87.

TIETZ, Chr., Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre. In V. H. Drecoll (szerk.), *Trinität*, Mohr, Tübingen, 2011, 163–194.

TILLEY, T. W., Christian Orthodoxy and Religious Pluralism. *Modern Theology* 22 (2006), 51–63.

TILLEY, T. W., A Rejoinder to Gavin D’Costa. *Modern Theology* 23 (2007), 447–454.

TRACY, D., Trinitarian Speculation and the Forms of Divine Disclosure. In S. Davis – D. Kendall SJ – G. O’Collins SJ (szerk.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford UP, Oxford, 1999, 273–293.

TÜCK, J.-H., „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt. *Theologie und Philosophie* 86 (2011), 222–253.

VANHOOZER, K. J., Does the Trinity belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the „Identity“ of God. In uó (szerk.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 1997, 41–71.

VORGRIMLER, H., Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre. *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 545–552.

WALDENFELS, H., Jacques Dupuis – Theologie unterwegs. *Stimmen der Zeit* (2001), 217–218.

WEHR, L., Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre. *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), 315–324.

WENDEL, S., Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag. In P. Walter (szerk.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Freiburg, 2005, 117–130.

WERBICK, J., Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie. *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225–239.

WERBICK, J., A Szentháromság: az élet teljessége, ford. Jug László. In Th. Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve*, 2. kötet, Vigilia, Budapest, 1997, 499–601.

WILLIAMS, R., Trinity and Pluralism. In G. D’Costa (szerk.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1990, 3–15.

WOHLMUTH, J., Trinität – Versuch eines Ansatzes. In M. Striet (szerk.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Herder, Freiburg–Basel, Wien, 2004, 33–69.

ZENGER, E., Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann. *Herder Korrespondenz* 55 (2001), 186–191.

ZENGER, E., Gewalt im Namen Gottes? – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus. In A. Fürst (szerk.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Herder, Freiburg, 2006, 13–44.

ZIZIOULAS, J., The Doctrine of the Holy Trinity. The Significance of the Cappadocian Contribution, in Chr. Schwöbel (szerk.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh, T&T Clark, 1995, 44–60.





## Nyilatkozat

Alulírott felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek.

---