 Sapientiana 5 (2012/1) 1–13.

KARL RAHNER SJ

Istentapasztalat ma

Ha a mai istentapasztalatról kell szólnunk, ez a témamegjelölés eleve feltételez két dolgot:
1. hogy egyáltalán létezik valamilyen istentapasztalat;
2. hogy ennek olyan meghatározott sajátossága van, amelyet jelen helyzetünk kölcsönöz neki.

Az *istentapasztalat* szó ebben az összefüggésben egyrészt azt jelenti, hogy valóság az, amit Istennek nevezünk, és közünk van ehhez a valósághoz; hogy tehát az ateizmus, a szkeptikus pozitivizmus, mely pusztán természettudományosan megközelíthető adatokra szűkíti le az embert, a teljesen eltávozott Isten teológiája, a szokásos értelemben vett „Isten halott" teológia – mind hamis, félreismeri az embert és az emberi valóságot.

Az *istentapasztalat* szóban továbbá az is benne van, hogy létezik valami több és más, valami alapvetőbb annál az istenismeretnél, amelyet az úgynevezett istenbizonyítások által szerzünk. Az istenbizonyítások, melyeknek értelmét és lehetőségét nem kell tagadnunk, egzisztenciálisan csak annak utólagos, fogalmi objektiválásaként lehetségesek és értelmesek, amit mi ezt az istenismeretet hordozó és ennek eredetet adó istentapasztalatnak nevezünk. Az istenbizonyításokat azonban nem szabad egy olyan tény pusztán intellektuális tudomásulvételének sem felfognunk, amely tény – mint például egy atomi részecske létezése a fizikában – az ember elsődleges tapasztalásán kívül áll, és amelyről éppen ezért nem is szerezhetünk másképp tudomást, csak egy ilyen utólagos megismeréssel.

A címben szereplő *ma* szót illetően csak annyit kell előrebocsátanunk, hogy *egyrészt* nem azért fontos számunkra, mintha egy olyan istentapasztalatot próbálnánk vele állítani vagy kimutatni, amely egészen mai és új, amely tehát korábban egyáltalán nem is létezhetett. Ha Isten létezik, ha az Isten szót helyesen értjük, és ha az ember mindig ember marad történelmének minden radikális változása közben is, akkor eleve elképzelhetetlen, hogy létezne ma olyan istentapasztalat, amely korábban egyáltalán nem létezett. *Másrészt* éppoly magától

értődő, hogy a teljes önvalósításban élő ember mai helyzete – s teljes önvalósítás nélkül nincs istentapasztalat – ezt a tapasztalatot is nagyon erősen alakítja, sőt még jobban, mint a rá irányuló utólagos reflexió, nevezzük azt istenbizonyításnak vagy akármi másnak.

E két megjegyzés után jogosan beszélhetünk „mai istentapasztalatról" anélkül, hogy pusztán e tapasztalat *maiságára* szűkítenénk le megfontolásainkat.

Megfontolásaink nehézsége és bajos volta abból származik, hogy olyan tapasztalatról akarunk gondolkodni, amely minden emberben (reflektált vagy nem reflektált módon, elfojtva vagy elfogadva, helyesen vagy rosszul értelmezve, vagy bárhogyan) megvan, továbbá, hogy ez a tapasztalat *egyrészt* eredendőbb és elkerülhetetlenebb, mint az a racionális okoskodás, amely oksági következtetéssel jut el a tojástól a csirkéig, a villámlástól a dörgésig, vagyis egy világi valóságtól annak előidézőjéig (ezt az oksági következtetést azonban nem kell elvégezni, és így a feltárható felismeretlenül maradhat); *másrészt* ez a tapasztalat – ellentétben egy fizikailag érzékelhető dolog vagy egy vitális érzékelés megtapasztalásával – nem annyira nyilvánvaló és nem annyira ellenállhatatlan, hogy szükségszerűen eljuthatnánk belőle e tapasztalat kifejezett, tudatosított és értelmező megismeréséhez és kimondásához. Vannak még más eredeti tapasztalatok is, ahogyan mindjárt rá kell mutatnunk, amelyeknél a magából a tapasztalatból (jóllehet elkerülhetetlen a megléte) annak fogalmilag reflektált megismerésébe történő átmenet nehézséget okozhat a tapasztaló alanynak, sőt ő meg is akadályozhatja ezt az átmenetet; és e tapasztalatok értelmezése, mely ebben az átmenetben történik, jól vagy kevésbé jól, sőt félre is sikerülhet. Ezek a megfontolások ezért csak utalások lehetnek, felhívások, amelyek arra kérik a hallgatót, tegyen kísérletet, hogy ezt a talán egészen anonim tapasztalatot önmagában feltárja, látszani engedje, elfogadja, és ne fojtsa el, aztán pedig kérdezze meg önmagától, vajon képes-e megérteni, hogy tapasztalatának ez az előhívása némiképp helyesen értelmezi is ezt a tapasztalatot. Ahol az ember a kívülről hozzá intézett szó hallgatása során nem kész arra, hogy önmagába is belehallgasson, hogy önmaga létezésének szótlan szavát felfogja, ahol az ember nem hajlandó a számára bármikor rendelkezésre álló és ezért „világosnak" nevezett tudást elhagyva bevezettetni magát abba a titokba, amely tanácstalanná tesz minket, amely rendelkezik velünk, s amely felett nem mi rendelkezünk, ott e tapasztalat előhívásai eleve kudarcra vannak ítélve, de az erre a tapasztalatra irányuló, istenbizonyításnak nevezett fogalmi reflexió is csak falra hányt borsó.

Vannak az emberi létezésben olyan elkerülhetetlen tapasztalatok, amelyek túlemelkednek a külvilág dolgainak érzéki megtapasztalásain és a kedv, kedvetlenség stb. vitális érzésein. Itt most teljesen eltekintünk az istentapasztalattól,

hiszen az annyira egyedülálló, hogy nem is szabad *ugyanazzal* a fogalommal jelölve más tapasztalatokkal egy kalap alá vennünk. Hogy mi az öröm, a szorongás, a hűség, a szeretet, a bizalom és sok más efféle, hogy mi a logikus gondolkodás és a felelős döntés, azt az ember sokkal hamarabb megtapasztalja, még mielőtt reflektálna rá és megpróbálná elmondani, amit már megélt és megtapasztalt. Igen, a reflektáló kijelentés lehet hamis vagy elégtelen: megvalósíthatja és megtapasztalhatja valaki a radikális hűségben és felelősen megélt igazi, személyes szeretetet, miközben csak nagyon balgán tud válaszolni, ha rákérdeznek, mi is történt tulajdonképpen; másrészt külső forrásból származó ismeretek elsajátítása révén is beszélhet valaki talán nagyon okosan és helyesen olyasmiről, amiről tulajdonképpen még semmit vagy csak alig valamit tapasztalt meg valóságosan. A tapasztalás mint olyan és az erre a tapasztalásra irányuló fogalmilag objektiváló reflexió sohasem válnak el teljesen egymástól, legalábbis a tapasztalat mindig hordoz magában egy bizonyos kezdeti reflexiót; ám a kettő sohasem azonos egymással, a reflexió sohasem ér fel egészen az eredeti tapasztalattal.

Aztán olyan tapasztalatok is vannak, amelyekre még akkor is szert teszünk, ha a reflexió révén hamisan értelmezzük, letagadjuk vagy elfojtjuk őket. Aki például azt mondja, hogy nincs logika és nincs olyan igazság, amely alapvetően különbözne a tévedéstől, vagyis hogy a logikának és igazságnak nevezett valamik csak bizonyos agyi működések vagy társadalmi kényszerek termékei, és épp annyi joggal másképp is lehetnének, az kimond ugyan egy mondatot, amelynek ellentétét hamisnak tartja, azonban akár elismeri, akár nem, e mondat kimondásával újfent megvalósítja és megtapasztalja annak az igazságnak és abszolút logikának az értelmét és igényét, amelyet reflektáló mondatában tagadott. Természetesen egy olyan tapasztalat is, mint amilyen a szeretet vagy a hűség, az ember élettörténetében (s nemcsak a rá irányuló reflexióban) növekedhet és radikálisabbá válhat, szabadsága egyre nagyobb elszántságával vállalhatja fel az ember, de el is satnyulhat, sőt az a tendenciája, hogy a reflexió szintjén is világosabban objektiválódjon, csökkenhet vagy szinte egészen meg is szűnhet.

Az ilyesféle tapasztalatok is magukon hordozzák az adott kor bizonyos jegyeit. Bármilyen nagy mértékben megelőzik is ezek az eredeti tapasztalatok a maguk fogalmi objektiválódását és értelmezését, és bármennyire függetlenek is alapjában véve ezektől, mégsem szabad ezt az objektiváló reflexiót felesleges-nek tartani és azt mondani: ha egy ilyen tapasztalat önmagában elkerülhetetlen, nincs szüksége az embernek arra, hogy ezzel a reflexió szintjén is foglalkozzon, hanem akár magára is hagyhatja. Egy ilyen elképzelés épp olyan hamis, mint ha valaki azt mondaná, hogy felesleges a mikroszívinfarktus lényegének elméleti orvosi ismerete, amikor ezen ismeret híján is szert tesz az ember erre a talán nagyon

észrevétlen tapasztalatra. Az ember a *megtapasztalt* szeretetet mint olyat, eredetisége és e tapasztalat pótolhatatlansága ellenére, a valódi lényegéről és annak implikációiról való reflexív tudás által radikálisabban, tisztábban és nagyobb szabadsággal tudja felvállalni.

Ilyen tapasztalat Istenre is vonatkozhat, és ez az istentapasztalat elkerülhetetlen. *Független* attól, hogy az ember azt, amivel ez a tapasztalat vonatkozásban áll, Istennek nevezi-e vagy sem; hogy ezt a tapasztalatot egy Istenről tett elméleti kijelentésben fogalmilag tematizálja-e vagy sem; hogy azonosítja-e vele magát szabadon, vagy pedig elutasítja, elfojtja, és nem törődik vele. Az az istentapasztalat, amelyről itt szó van, nem utólagos érzelmi reakció egy hajdan belénk sulykolt, teoretikus, Isten létezéséről és lényegéről szóló tanításra, hanem megelőzi az ilyesfajta tanítást, ez az istentapasztalat hordozza és teszi egyedül érthetővé azt. Ez az istentapasztalat nem néhány „misztikus" kiváltsága, hanem megvan minden emberben, noha a rá irányuló reflexió ereje és érthetősége nagyon különböző. Természetesen egy teljesen egyedi tapasztalatról van szó, amelynek filozófiai és teológiai értelmezése nagyon nehéz, s erre itt valójában nem vállalkozhatunk, mert akkor behatóbban el kellene gondolkodnunk arról, hogy miképpen, milyen sajátos és egyedi módon létezik e tapasztalat „tárgya", vagyis az, amit „Istennek" nevezünk. Ekkor egyrészt azt kellene mondanunk, hogy annak jelenléti módja, amit „Istennek" „mint" e tapasztalat tárgyának nevezünk, nem gondolható el egy önmagát önmaga által közvetlenül felkínáló tárgy szemlélésének modellje szerint (vagyis ahogy az ún. „ontologizmus" képzeli), hanem Isten a megismerő szellem és szabadság határtalan dinamikája megtapasztalásának önmagában rejtett, aszimptotikus célhorizontja [Woraufhin]. Másrészt azonban azt is hangsúlyoznunk kellene, hogy a szellemi szubjektumnak ez az önmagát megtapasztaló dinamikája nem e szubjektum autonóm erejeként, hanem horizontja által megnyitott és hordozott dinamikaként tapasztalja magát. Ez a dinamika azáltal tapasztalja magát „kegyelmet nyertnek", hogy annak a reménynek az erejét is magában hordozza, hogy végső közelségben és közvetlenségben megérkezik oda, ahova úton van; úgyhogy horizontja nem pusztán a mozgás örökké, aszimptotikusan távol maradó hatalma, hanem az ő valóságosan elérhető célja. Ezáltal rá kellene mutatni, hogy magának a tudatosságnak a dimenziójában is adott „Isten" oly módon, hogy az kivonja magát azon alternatíva alól, mely szerint „Isten" vagy csak „elgondoltként" (szinte „ideologikusan"), vagy az ontologizmus értelmében csak közvetlenül szemléltként lehetne adott. Ám ahogy már jeleztem, e tapasztalat megfelelő metafizikai és teológiai értelmezésének ilyesfajta és ehhez hasonló kérdéseit most nincs lehetőségem tárgyalni.

Továbbá annak sincs értelme, hogy teológiailag elhamarkodott módon azt kérdezzük erről a tapasztalatról, vajon „természetes" vagy „kegyelmi" tapasztalat-e. Az utólagos reflexió tesz ilyen megkülönböztetést, de nem szükséges, hogy ez magában a tapasztalatban tematizálódjék. A dolog természeténél fogva létezésünk konkrét helyzetében egyszerre kellene „természetesnek" *és* „kegyelminek" neveznünk. A kegyelmi jelleg azonban nem egyesek kiváltságát jelenti, és fordítva is igaz: e tapasztalat egzisztenciális, szabadon történő elfogadásának kérdése teljesen nyitott. Ezt az istentapasztalatot nem szabad úgy elgondolnunk, mintha *egy* részleges tapasztalat lenne más tapasztalatok *mellett*, ahogy például egy fiziológiai fájdalom érzése egy látási folyamat tapasztalata mellett végbemegy. Az istentapasztalat sokkal inkább (ha talán a különleges, tulajdonképpeni misztikus tapasztalatoktól eltekintünk) *minden* szellemi-személyes tapasztalat (szeretet, hűség, remény stb.) végső mélysége és radikalitása, és éppen ezáltal a tapasztalat eredetileg egyetlen egésze, amelyben a szellemi személy birtokolja magát és rá van bízva önnön felelősségére.

Ámde *hogyan* teszünk szert erre a tapasztalatra? Hol találjuk meg azt az útmutatást, amely ha nem is arra készít fel, hogy először megszerezzük ezt a tapasztalatot, de segít abban, hogy felismerjük e tapasztalat eleve adott voltát? Csak most jutottunk el témánk voltaképpeni lényegéhez. Még egyszer hangsúlyozzuk, hogy erre a tapasztalatra csak rámutathat az ember; felhívhatja a másik figyelmét, hogy fedezze fel önmagában azt, amit csak akkor (és azért) találhatunk meg, ha (és mert) már birtokunkban van. És akkor is birtokolhatjuk és felfedezhetjük önmagunkban ezt a tapasztalatot, ha sohasem neveztük *isten*-tapasztalatnak. Az erről a tapasztalatról szóló leíró útmutatás mindig dilemma előtt áll: vagy megkísérli, hogy lehetőleg minél konkrétabban – sajátosan meghatározott helyzetének megfelelően – a megszólított szívét-lelkét célozza meg; ez esetben azonban szubjektív, költői formában hangzik, ellenőrizhetetlen homályosságú hangulatot kelt, és kiteszi magát annak az ellenvetésnek, hogy a józan mindennapi élet realista értelmében mégsem vehető komolyan. A másik választási lehetőség pedig az, hogy a lehető legfilozofikusabb egzaktsággal és szigorú fogalmisággal fogalmazunk. Egy ilyen beszéd azonban absztrakt és nehezen érthető lesz; szemére vethetik, hogy szubtilis agyszülemény, amelyet végül, kifáradva, otthagy az ember. Talán az a legjobb, ha egyáltalán nem foglalkozunk ezzel a dilemmával, hanem a nyelvre történő újbóli reflexió nélkül próbáljuk meg elmondani azt, amit gondolunk. A felhívó személynek azzal kell vigasztalódnia, hogy szava elkerülhetetlenül értetlenségbe ütközhet ott, ahol nem talál valódi megértőkészségre. Azt fogja mondani magának, hogy az, amire hivatkozik, vagyis az anonim istentapasztalat – akár elfogadva, akár elutasítva

– ott is jelen van, ahol a róla való beszédet nem értik meg. Nem fogja elfelejteni, hogy nem meglepő, ha beszédét, melynek feltételeznie kell a hallgatóban egy bizonyos élettapasztalatot, elutasítja vagy hallatlanra veszi a megszólított személy, akinek előbb még gondtalan „fiatalsággal" meg kell hódítania a külvilágot, mielőtt kérdést tehetne fel magának, a csalódott és kudarcot valló hódítónak önmagáról.

Minden életben ott működik valami kimondhatatlan: a titok. Ez nem annak a fennmaradó része, amit az ember még nem látott át, nem hajtott végre vagy nem valósított meg, hanem ezek előfeltétele és hordozó alapja. Hiszen éppen a minden konkrét elgondolhatón és megvalósíthatón való túllépés [Vorgriff], a megismerés és a szabadság minden mozgásának alapvető – valami egyedi, meghatározott, végérvényes támpont által történő – lehatárolhatatlansága a lehetőségi feltétele és sajátsága az emberi létmegvalósításnak. Csak annyiban élünk, gondolkodunk és cselekszünk szabadon, amennyiben szüntelenül már meg is haladtuk a meghatározottat és a foghatót egy határokat nem ismerő mozgásban. Ha *olyan* behatárolt lénynek fogjuk fel önmagunkat, amilyenek gyökeres és sokrétű módon vagyunk, már túl is léptük e határokat, természetesen mintegy az üresség irányában, de mégis túlléptük. Úgy tapasztaltuk meg önmagunkat, mint akik állandóan túllépik önmagukat az átfoghatatlan irányában, amelyet, éppen mint alapvetően ilyet, végtelennek kell neveznünk. Ez az átfoghatatlan maga a titok, mert mint minden megértés, megkülönböztetés, besorolás feltételét nem lehet még egyszer *azon* a módon megtapasztalni, amely módnak éppen ő maga a feltétele. Maradandó titokként van jelen. Ezt az eredeti, semmi más által meg nem alapozott, bár egy konkrét tárgy megragadása által közvetített tapasztalatot igazából semmi más, csak önmaga magyarázhatja meg. Ez a tapasztalat a titok megtapasztalása, ez a titok pedig maradandó, mindig is már meglévő, és éppen így egyszerre a felfoghatatlan *és* az egyedül magától értődő. E határtalan mozgás dinamikáját és benne fellelhető célhorizontját [Woraufhin] természetesen *együtt* tapasztalja meg és különbözteti meg egymástól az ember. Ám mivel e mozgás „célja" per definitionem *nem* úgy „tárgy" és nem is lehet azzá oly módon, ahogyan egyébként irányulunk egy tárgyra megismerésünkkel és szabadságunkkal annak érdekében, hogy mint ideiglenes szakaszt alárendeljük e mozgásnak, és hogy egy koordináta-rendszer meghatározott helyére illesszük; és mivel ezt a célt a szellem végtelen mozgás*ában* és mozgás*án* tapasztaljuk meg – noha úgy, mint ami e mozgást magát elindítja és hordozza –, ezért végeredményben másodrangú kérdés, hogy azt mondja-e az ember: az a végtelen tér, amely ebben a határtalan és vég nélküli mozgásban megnyílik, az üresség, amely csak úgy lehetséges, ha egy végtelen teljességre utal, hiszen a semmi,

ha komolyan vesszük e szót, nem tárulhat ki e mozgás lehetőségének tereként; vagy, hogy ha azt mondjuk: e felé a cél felé mint végtelen teljesség felé irányulunk. Épp ezért az is másodrangú kérdés, hogy istentapasztalatról vagy az Istenre való utaltság tapasztalatáról akarunk-e beszélni. Jóllehet a tapasztalat „objektív" és „szubjektív" oldalát mindig meg kell különböztetnünk (ha az ember nem akarja magát istenné tenni), e két oldal azonban valami egyedülálló és eredeti módon elválaszthatatlan egymástól.

Ahogy már az elején óva intettem, nagyon elvontan hangoztak az iménti mondatok, és egy pillanatra sem szabad elfelejtenünk, hogy ilyesfajta kijelentések nem hozzák létre az említett tapasztalatot, hanem pusztán utólag szólnak a már fennálló tapasztalatról, vagyis e tapasztalatra nem azáltal teszünk szert, hogy utólagosan absztrakt módon beszélünk róla. E tapasztalat nagyon is konkrétan, még ha nem is másként, mint a konkrét mindennapi tapasztalat kimondhatatlan valóságaként zajlik. Jóllehet *minden* szellemi tevékenységben [Vollzug] anonim módon és kifejezetlenül jelen van, mégis világosabbá és valamennyire tematikussá válik azokban az eseményekben, amelyekben az ember – aki általában a mindennapok egyes dolgaiba és feladataiba beleveszve él – mintegy önmagába ütközik, és már nem feledkezhet meg önmagáról, nem feledkezhet bele szokásos elfoglaltságába.

Ez történik az emberrel, ha hirtelen *egyedül* marad, ha minden egyedi dolog hallgatag messzeségbe vonul vissza és oldódik fel, ha – ahogy mondani szoktuk – minden „kérdésessé" válik, ha a csend dübörög, tolakodóbban, mint a mindennapi megszokott lárma. Ez történik az emberrel, ha hirtelen kérlelhetetlenséggel azt tapasztalja, hogy ki van szolgáltatva szabadságának és *felelősségének*, menekülést és kifogást nem engedő, egyetlen és egész életét átfogó felelősségének; ott, ahol már nem támogatja helyeslés, ahol elismerést és köszönetet már nem lehet remélni, ahol az ember a hallgatag, végtelen, általunk nem manipulált felelősség előtt áll, ami létezik, de nem a mi hatalmunkban van, s ami a legbelső, ugyanakkor a tőlünk leginkább különböző. Amikor azt tapasztalja meg az ember, hogy ez a felelősség mintegy hallgatagon szétterjed az egész létben, mindent átjár, és mindent egyesít, felfoghatatlanul; hogy ez a felelősség eredetileg nem azért az, ami, nem azért érvényes, mert mi szabadon megteremtjük, hanem mert éppen a szabadságunkat megfellebbezhetetlenül felszólító valóság, amely aztán ítéletként van jelen akkor is, ha e felelősségünket letagadjuk és elmenekülünk előle.

Ez történik velünk, amikor váratlanul a személyes *szeretet* és találkozás tapasztalatára teszünk szert; hirtelen boldog megrendüléssel vesszük észre azt, ahogyan a szeretetben teljesen, feltétel nélkül elfogadnak minket, jóllehet egyedül,

a magunk végességében és törékenységében nem adhatunk semmilyen alapot és elégséges megokolást a másik részéről tapasztalt szeretet ezen feltételnélküliségének; ahogyan mi magunk is épp így szeretünk, érthetetlen merészséggel lépve túl a másik ember ismert megkérdőjelezhetőségén; ahogyan ez a szeretet a maga abszolútságában egy olyan fundamentumban bízik, amely neki nincs alárendelve, és a maga felfoghatatlanságában e szeretet legbelseje, ugyanakkor különbözik is tőle.

Ez történik, amikor a *halál* hallgatagon megérint valakit, mindent a maga semmisségébe gyűjt, és épp ezáltal, ha készségesen fogadja valaki – így és csak így –, nem gyilkol, hanem átalakít és felszabadít arra a szabadságra, amely semmire sem hivatkozik és semmire sem támaszkodik többé, és ezáltal feltétlenné válik.

Így lehetne és kellene továbbhaladni, hogy ezernyi formában megsejtessük az embernek azt az egyetlen őseredeti élményét, amelyben létének nyitottsága kitárul a felfoghatatlan titokra, és amelyben észreveszi, hogy csak akkor rabja ijesztő végességének (mely létezik és kegyetlenül kínoz), ha figyelmen kívül hagyja az őt mindenütt körülvevő végtelen felfoghatatlanságot, vagy fél tőle, mert az hallgatagon és befolyásolhatatlanul hat át mindent. Így beszélni kellene az örömről, a hűségről, a végső szorongásról, a minden egyes dologból többet kihozni akaró vágyról, a megrendülésről az igazság kérlelhetetlenségén, az igazság ugyanis még letagadva is, még megmosolyogva is mindig újra jelen van. Beszélni kellene annak a lelki nyugodtságnak a békéjéről, amely semmihez sem ragaszkodik teljesen, s ezáltal mindent megnyer; a szép megtapasztalásáról, amely színtiszta ígérete annak, ami még eljövendő; a súlyos, kilátástalan és mégis hirtelen, felfoghatatlan módon elengedett tartozás tapasztalatáról; arról a szigorúan szent érvényességről, hogy ami látszólag egyszerűen elmúlt, valójában azonban valamivé *lett*; a friss ígéretet magában rejtő jövő felé irányuló végtelen nyitottság tapasztalatáról. Még sokáig folytathatnánk így a sort, és még sokkal konkrétabbnak kellene lennünk, nem beleveszve a külvilág részleteibe, hanem a végső és a mindennapokban mégis mindenütt jelenlévő tapasztalat egyszerű gazdagságában. Az ember a hétköznapokban a tengerpart homokszemeivel foglalatoskodva is mindig a titok végtelen tengerének peremén tanyázik.

Természetesen világosabban meg kellene mutatnunk egyrészt azt, hogy mindezek az abszolútságtapasztalatok eredeti, végső egységet alkotnak egymással; másrészt, hogy ezek a tapasztalatok valójában arról, vagy inkább arról a valakiről beszélnek, akit Istennek nevezünk. E második kérdést mindenesetre kettős irányban is fel kellene tennünk. Nem szabadna tehát csak azt mondanunk, hogy amit így megtapasztalunk, azon Istent értjük, mert ezzel azt feltételeznénk, hogy már eleve világos, mit is értünk Istenen; hanem azt is ki kellene

jelentenünk, hogy amit Istenen értünk, azt ebből a tapasztalatból kiindulva kell megértenünk, mert különben mindig az a veszély fenyeget, hogy az „Isten" szón olyasmit értünk, aminek nincs értelme, aztán pedig elvetjük ezt az istenfogalmat, és úgy véljük, inkább ateistának kellene lennünk. Ám mivel még sok másról is kell beszélnünk, és mivel eközben olyasmiket is megfogalmazunk majd, amik a dolog természete szerint ezt a két kérdést is érintik, tegyük fel, hogy mindkettőt megválaszoltuk a jelzett értelemben.

Mielőtt arra a kérdésre keresnénk a választ, hogy miben áll az istentapasztalat *mai* jellege, hadd tegyek még két előzetes megjegyzést. Ez az istentapasztalat nem fokozható le merőben kötelezettség nélküli hangulattá, ellenőrizhetetlen érzéssé, és nem pusztán az ember magánügye, hanem kifejezetten társadalmi, nyilvános jelentőségű is. Ez a tapasztalat nem puszta hangulat, nem az érzelem és a költészet kötelezettség nélküli tárgya. Természetesen különbözik a megismerés területén *belül* található egyedi dolgok fogalmi megismerésétől, hisz a megismerés és a szabadság egészére mint olyanra vonatkozik. Ám ezért még e tapasztalat korántsem egy tetszőleges érzés, hiszen, ha mégoly reflektálatlanul és anonim módon is, mindenben, még a legracionálisabb szellemi tevékenységben is megszüntethetetlenül ott van, mert minden ilyen tevékenység abból a mindent meghaladó előrenyúlásból [Vorgriff] él, amely az *egészet* akarja, ez az *egész* pedig egyetlen, a névtelen titok. Az ember el is fojthatja ezt a tapasztalatot, de az akkor is megmarad, és a döntő órákban újra meg újra ellenállhatatlanul előtör a tudatba. Azt sem mondhatjuk, hogy hallgatni kell róla, mivel nem tudunk „világosan" beszélni róla. De hát mi „világos" egyáltalán? Nem e tapasztalatról beszéltünk-e már azzal, hogy a róla való beszédet megtiltjuk, s külön meg kell tiltanunk? És ha a racionalista filozófusok és a pozitivisták nem akarnak beszélni, ne szóljanak róla a szentek, a költők és mindazok sem, akik az *egész*, a teljes létezés feltárói? Az „Isten" szó, amely jelen van, és még az ateisták Isten elleni harcában is megállja a helyét, nem ébreszti-e fel mindig azt az új kérdést, hogy mit is értünk rajta? És még ha egyszer el is felejtenénk e szót, létünk névtelen titka továbbra is mindig körülvenne bennünket életünk döntő óráiban, hallgatagon, ítélvén és megajándékozván a végső szabadság kegyelmével, és mi e titoknak újra a régi nevet adnánk.

Ne mondja senki, hogy e tapasztalat érdektelen a társadalmi élet nyilvánossága számára. A vallás, mely szüntelenül ebből a tapasztalatból él, társadalmi valóság, még akkor is, ha az ateista azt gondolja, hogy jobb lenne, ha nem lenne. Ezt az istentapasztalatot a maga társadalmi jelentőségében akkor sem lehetne megszüntetni, ha fogalmi reflexiója és társadalmi intézményesülése, melyet vallásnak neveznek, teljesen eltűnne. Hiszen az ember még akkor is a rendelkezésre nem álló

titokra nyíló transzcendentalitásából élne, az istentapasztalatnak még akkor is meglenne az esetleg mégoly reflektálatlan hatékonysága a hűségben, a felelősségben, a szeretetben és a reményben. E viselkedési formák pedig – minden részlegesen igazoló mozzanatukon felül – látszólag teljesen politikamentesen, privát módon és nem manipulálhatóan a társadalmi valóságot is hordozzák.

Végül pedig azzal a kérdéssel kell foglalkoznunk, hogy vajon mennyiben mai ez a „mai istentapasztalat", van-e mégis ennek az eleddig szinte „időn felülállóként" leírt istentapasztalatnak a mai ember helyzetéből adódó egészen meghatározott sajátossága. Legyen elég négy rövid utalás e kérdés megválaszolására, amennyiben egyáltalán lehetséges itt válaszadás.

1. Az istentapasztalat „transzcendentális" jellegét illetően mindenekelőtt a következőt kell meggondolnunk: a megelőző korok embere a világ egy darabjaként fogta fel Istent, még ha azt állította is, hogy ez a „darab" a legnagyobb és legtökéletesebb, tőle függ minden; még ha a filozófusok és a teológusok teoretikus állításaikkal megmagyarázták is, hogy tulajdonképpen Isten „lényegének" és az „istentapasztalatnak" mond ellent, ha valaki így gondolkodik Istenről. Az emberek mégis a világ részeként élték meg Istent, s nem úgy, mint annak alapját és mérhetetlen mélységét, nem olyasmiként, amit eleve nem szabad összekeverni magával a világgal. Isten csupán részvalóság volt a világban (még ha olyannyira hangsúlyozták is, hogy ő az oka mindennek), olyan rész-ok volt, amely a többi valósággal állandó, kölcsönös kapcsolatban áll. Így Isten „érthető" volt, és a róla szóló tanítás mindenki számára könnyedén összekapcsolható volt a gyakorlati élettel: a „Jóisten" a világ kormányzójaként felügyeli az erkölcsi rendet, de kegyelmes is tud lenni. Végeredményben amit ezek az emberek gondoltak, helyes volt, ám ahogyan gondolták, az nem volt az, és ezt csak mi látjuk világosan. Hiszen mára az átlagember számára is – aki korábban a legmélyebb eszmefuttatás közben sem hagyta el a praxis világát – világossá vált, hogy *ez* az Isten nem létezik, nem található meg sem a világban, sem a felhők felett, világossá vált, hogy a csodák nem a világgépezet zavarainak elhárítását szolgálják, hogy Isten egyáltalán össze sem mérhető a világgal, nem építhető be számításaink egyik elemeként, és így tovább. Nem csoda, ha egy primitív istenképzet halála magának az igaz Istennek a halálaként jelentkezik, vagy ha Istent kimondhatatlanul távolinak érezzük. A valóság az, hogy a világnak az a racionális átvilágítása, amely megszünteti a világ isteni jellegét, teljesen legitim, feltéve, hogy a világ isteniségének e megszüntetését egyre jobban úgy tapasztalja meg az ember, mint amit a világon és a véges szubjektumon felülemelkedő, transzcendáló mozgás hordoz, amelyben az igazi istentapasztalat végbemegy. A *mai* istentapasztalat a korábbinál sokkal világosabban és radikálisabban

transzcendenciatapasztalat, amely megszünteti a világ isteni jellegét, és így Isten Isten lehet.

2. A mai istentapasztalat egy további jellemzője közvetítésének sajátossága. Minden istentapasztalat annyiban közvetített, amennyiben mint a világ és a szubjektum transzcendálása mindig valamilyen eleve adott dologból indul ki. És ez a közvetítés változhat, legalábbis ami társadalmilag és szellempolitikailag megfigyelhető jellegét illeti. Ma ez a közvetítés, ellentétben a korábbival, a világtól az emberi létezés felé tolódott el. Korábban a maga rendjével és harmóniájával a külső világ gyújtotta lángra az ember transzcendenciatapasztalatát, ma pedig az ember létezése a maga mérhetetlen mélységeivel. És szabad – talán egy kicsit profetikusan – azt gyanítanunk, hogy az erre a *mi korunkra* jellemző létezés, mely a közvetítést lassan meg fogja teremteni, nem annyira a bölcs, kontemplatív szentnek, hanem a pátosz nélkül és hallgatagon magányos felelősségét hordozó, a mások számára önzetlenül jelen levő embernek a létezése.

3. Harmadszor az istentapasztalat veszélyeztetettségét és új feladatait jelöljük meg mai sajátosságokként. Korábban a vallás nyilvános jelenség volt, minden társadalom életében – ha mégoly különböző formákban is – kétségtelenül uralkodó tényezőt jelentett, nem volt istenek nélkül élő nép. Annak az embernek, aki szóhoz engedte jutni és elfogadta ezt az istentapasztalatot, nem volt különösebben probléma, hogy ezt az Istent letegezze, megszólítsa és imádva forduljon hozzá. Ma talán *ez* az ember valódi problémája, még ha világosan szert is tesz erre az istentapasztalatra. Megszólíthatja-e az ember valójában ezt az Istent; személyes kapcsolatba juthat-e azzal, aki – jóllehet gyökeresen más, mint mi – saját tevékenységünknek az alapja, tehát abbéli igyekezetünknek is, hogy megszólítsuk őt és szabadon válaszoljunk neki? Nem jó, ha azt mondjuk: jelentéktelenebbek vagyunk annál, mint hogy Isten „érdeklődjön" irántunk – mert ez a gondolkodás éppen a világ részévé teszi őt, amely résznek egy másik kis résszel kisebb kapcsolata van, mint egy nagyobbal. Valójában azonban Isten a legközvetlenebb akarati viszonyban állhat velünk úgy, ahogy vagyunk.

De ezzel még nem oldottuk meg a problémát, és most is csak kevéssel járulhatunk hozzá megoldásához. Mindenekelőtt komolyan kell vennünk ezt a kérdést; akkor aztán pozitív módon fogja meghatározni Istennel kapcsolatos magatartásunkat. E kérdés teszi magatartásunkat azzá, amit hagyományos szóhasználattal imádásnak, teljes önátadásnak nevezünk: amikor elnémul az ember, amikor Istenhez szóló szava csak hallgatásának előfeltétele, amikor a kimondhatatlan titok fensége előtt eltakarja az arcát, amikor tudja, hogy minden mai látszat ellenére nem perlekedhetik Istennel. Továbbá: csak jó, ha az ember Istennek ezt a valóságos megszólítását hallatlan merészségnek, e merészség

konkrétságában pedig tisztán kegyelemnek érzi, amelyben Isten önszántából teszi képessé az embert ilyen merészségre, s amely kegyelem minden, csak nem magától értődő. Azt pedig, hogy Isten képessé teheti erre, nem szabad kétségbe vonnia az embernek, ha nem akar Istenről újfent emberi mérték szerint gondolkodni. És végül: nem árt, ha ahhoz, hogy Istent így szólítsuk meg, csak a Jézusra vetett pillantásból merítünk bátorságot, aki még arra is képes volt, hogy halálában a titkot – amely megölvén őt eltávolodott tőle, és az Istentől való legfelfoghatatlanabb elhagyatottságba vetette – „Atyának" nevezze, akinek a kezeibe adta magát.

4. Még valami talán tartozik a „mai istentapasztalat" maiságához: első ránézésre úgy tűnik, mintha ebben az istentapasztalatban alig lenne valami sajátosan keresztény, s éppen ott, ahol a kor minden ellentétes áramlatával szembeni ellenállásban és a kereszténység merőben társadalmi hagyománya által nyújtott jelentékeny támasz nélkül a reflektáló emberi tudatban eleven marad vagy újból felelevenedik. Már hosszan beszéltem itt az istentapasztalatról, és mégis, látszólag a kereszténységgel és annak történelmileg megjelent üzenetével való szinte minden kapcsolat nélkül. És vannak igen vallásos emberek, köztük keresztények is, akik saját eredeti istentapasztalatukat olyan tanúságtételek segítségével akarják reflektáltan tudatossá tenni, amelyeket az emberiség, a népek és a vallások történelmében mindenhol igazként és megvilágosítóként megtalálhatónak vélnek. Ebből is csak keveset tudok megsejtetni. Mindenekelőtt azt kell mondanom: egyfelől ennek a keresett istentapasztalatnak a végső mélysége éppen azon Isten kimondhatatlan közelségének a tapasztalata, aki minden imádandó és megszüntethetetlen felfoghatatlansága mellett közvetlenségben istenivé tevő és megajándékozó módon közli önmagát az emberrel, és aki nem pusztán minden emberi mozgás örökké távol maradó iránypontja. Az istentapasztalatnak ezt a radikális mélységét azonban éppen a kereszténységben ragadja meg világosan az ember: kegyelemként értelmezi, amely Jézus Krisztusban diadalra jut és önmagáról történelmileg tanúskodik. Az említett istentapasztalat tehát mai alakjában sem szükségszerűen annyira kereszténytelen, mint ahogy első pillantásra tűnik. Ellenkezőleg: a ténylegesen adott vallások (mint történelmileg és társadalmilag körvonalazott vallások) között éppen a kereszténység az, amely ezt az istentapasztalatot a legradikálisabban és a legtisztábban megvalósítja, és amelynek erre Jézus Krisztusban történelmileg meggyőző megjelenítője van.

Másfelől és fordítva nézve: amennyiben ma érthetőbbé válik, éspedig a tanítói feladatot ellátó és intézményes kereszténységen belül is, hogy ez a (mindenképp radikálisan és helyesen értelmezett) istentapasztalat valóban a keresz-

ténység magja, és elevenen maradó forrása annak, amit reflektáltan „kinyilatkoztatásnak" nevezünk, ezáltal a kereszténység csak radikálisabban és érthetőbben jut el saját önértelmezéséhez. Hiszen lényege szerint a kereszténység nem egy részvallás más vallások mellett, hanem annak az istentapasztalatnak a történelmileg tiszta objektivációja, amely Isten egyetemes üdvözítő akarata miatt, Isten önközlése által kegyelemként *mindenütt* jelen van. Ha tehát a kereszténység ma a korábbinál világosabban figyel arra és világosabban megvalósítja egzisztenciálisan azt, hogy önmaga Isten emberekhez szóló önközlésének történelmileg tisztán és Krisztusban végérvényesen diadalmassá vált célba érése – ez az isteni önközlés pedig mindenütt és minden istentapasztalatban történik, még ott is, ahol tévedésből rosszul értelmezik –, akkor ez a kereszténységet jobb önmegvalósításhoz segíti hozzá. Tehát éppen a kereszténység feladata, hogy újra meg újra rámutasson erre az eredeti istentapasztalatra, és hogy rávezesse az embereket: fedezzék fel magukban ezt az istentapasztalatot, fogadják el azt, továbbá szóbeli és társadalmi tárgyiasulásához való viszonyukat is vallják meg. Ez a tárgyiasulás pedig – ahol tiszta, és Jézus Krisztusra mint ennek megpecsételőjére vonatkozik – éppen az, amit kereszténységnek nevezünk.

(Tőzsér Endre SchP fordítása)

A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Gotteserfahrung heute,* in KARL RAHNER: Schriften zur Theologie, Bd. IX, Benziger, Einsiedeln, 1972, 161–176.

Eredetileg 1969-ben a „Theologische Akademie" (Köln, Essen, Koblenz, Frankfurt, Berlin) keretében tartott előadás; első megjelenése: *Theologische Akademie* VII (hrsg. Otto Semmelroth, Karl Rahner), Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1970, 9–24.