

Patsch Ferenc SJ

A vallások mint krisztus kegyelmének struktúrái

„Az alapkérdés ez: a vallások valóban üdvösség közvetítői követőik számára?”¹

Az alábbi tanulmányban a *kegyelem struktúrái* szóösszetétellel egy új teológiai fogalmat vezetek be. A fogalom – és az általa kifejezett teológiai nézet – ebben a formában a szakirodalomban nem ismeretes, tehát valójában új *teologumenon*ról van szó. Ennek segítségével egy tézist fogok felállítani, azzal a megalapozott reménnyel, hogy az termékenynek bizonyul majd a vallásközi párbeszéd – és az annak fogalmi keretétől szolgáló vallások teológiája – számára. Tézisem – melynek célja, hogy elméleti segítséget nyújtson a vallások kölcsönös értékeléséhez, megértéséhez és a gyakorlati együttműködéshez – egyetlen egyszerű mondatban összefoglalható: a vallások a kegyelem struktúrái. Ezen tétel kifejtése és igazolása az alábbi tanulmány témája. Mivel hermeneutikailag egy állítást akkor tekinthetünk megértettnek, ha először pontosan megfogalmazzuk, körülírtuk és megértettük azt a *kérdést*, amelyre választ ad,² ezért állításom bizonyításául, ebben a dolgozatban elsőként a vallások teológiájának mai legaktuálisabb kérdésfelvetését igyekszem artikulálni és a mai megértéshorizonton minél pontosabban kifejtetni – erre kíván válaszolni ugyanis a felállított tézis (1). Ezután három pontban, szillogisztikus formában bizonyítom a tételt, amelyet a fenti kérdésre válaszként javaslok (2–4). Ez így foglalható össze: a nem keresztény vallási hagyományokban Krisztus kegyelme struktúrákat hozhat és hoz is létre, melyek e kegyelem intézményes közvetítői. Ezért a vallások – legalábbis ennyiben – a kegyelem „strukturális” hordozói, végső soron tehát Krisztus üdvözítő kegyelme struktúráinak tekinthetők.³

1. A VALLÁSOK TEOLÓGIÁJÁNAK MAI KÉRDÉSFELVETÉSE: AZ EGYÉNI ÜDVÖSSÉG LEHETŐSÉGÉNEK ELISMERÉSÉTŐL A VALLÁSI HAGYOMÁNYOK SZEREPÉNEK MÉRLEGELÉSÉIG

Az alábbiakban röviden áttekintjük a legjellegzetesebb irányzatokat, amelyek az elmúlt fél évszázad teológiatörténeti fejlődése során kikristályosodtak a nem keresztény vallások értékelésére vonatkozólag.

a) *Történelmi lépés: az exkluzivizmustól az inkluzivizmusig.* – Előjáróban fontos néhány alapfogalmat tisztázni. *Exkluzivizmus*nak nevezzük azt a teológiai álláspontot, mely szerint egyedül a kereszténység igaz vallás, és minden más vallás követője ki van zárva az üdvösségből. Az *inkluzivizmus* – vagy (Gavin D’Costa szóhasználatával élve) „tükrö-inkluzivizmus” – képviselője ezzel szemben azt vallja, hogy jóllehet a Katolikus Egyház az üdvösség egyedüli eszköze, átmenetileg más vallások is lehetnek eszközei ennek az üdvösségnek, amennyiben „visszatükrözik” azt, ami jó és igaz abban, ami megtalálható a Katolikus Egyházban. Azok között a teológusok között, akik a legtöbbet tették azért, hogy a kereszténység meghaladja a nem keresztény vallásoknak az Egyházban évszázadokon

¹ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A kereszténység és a vallások*, Római Dokumentumok VIII., Szent István Társulat, Budapest, 1998, n. 8.

² „Kézenfekvő – írja a XX. századi hermeneutikai gondolkodás vezéralakja, Hans-Georg Gadamer –, hogy minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját. A kérdés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot.” HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Gondolat, Budapest, 1984, 254.

³ A fenti tézis a szerzőnek a római Pápai Gergely Egyetemen 2008 januárjában sikeresen megvédett – publikálás alatt lévő – teológiai PhD dolgozata egyik központi gondolatát foglalja össze rövidített formában.

keresztül uralkodó exkluzivista leértékelése modelljét és álláspontját, mindenekelőtt J. Daniélout, K. Rahnert és H. R. Schlettet kell említenünk.

1. A francia Jean Daniélou (1905–1974) *Le mystère du salut des nations* [A nemzetek üdvösségének misztériuma] című 1946-ban megjelent könyvében fejti ki úttörő nézeteit a „missziós” vagy „megtestesülés lelkiségéről”.⁴ „[M]egtestesüléslelkiség ez, abban az értelemben, hogy [...] abban látja a legfőbb feladatát, hogy a kereszténységből beletestesítsen minden jót az indiai és a kínai gondolkodásba, valamint a fekete világba, ugyanúgy, ahogy az [korábban] inkarnálódott a római és a görög világban”⁵ Bár az elmélet nem tulajdonított üdvözítő jelentőséget a nem keresztény vallásoknak, elismerésre méltó, hogy a maga korában igen bátor és egyházhi teológiai értelmezés volt, amely (mint ún. „tendance Daniélou”) nagy hatást gyakorolt magára a II. Vatikáni Zsinatra, és máig is gyakran visszahangzik a vallásokkal kapcsolatos tanítói hivatali megnyilatkozásokban.

2. A német jezsuita teológus Karl Rahner (1904–1984) is az úttörők közé számított, aki nyilvánosan elsőként 1961-ben, egy a bajor Eichstättben megtartott konferencián négy merész tételben fogalmazta meg nézeteit. Közülük az „anonim kereszténységről” szóló (sorrendben a harmadik tétel) váltotta ki a legnagyobb hatást, amelyre az óriási nemzetközi visszhang és az éles polémiák kapcsán később számos alkalommal visszatért, és további cikkek sorában pontosította álláspontját.⁶

3. 1963-ban a Rahner-tanítvány Heinz Robert Schlette állt elő új elmélettel. *Die Religionen als Thema der Theologie* [A vallások mint a teológia témái] c. könyvében – amelytől a „vallások teológiája” mint új, rendszeres teológiai diszciplína megszületését is számíthatjuk – Schlette megfordítja az eddigi szóhasználatot, amennyiben azt állítja, hogy a vallások „az üdvösség rendes útjai”, míg a kereszténység a „rendkívüli út”. Bár ezzel a tételével Schlette túlságosan merészen fejleszti tovább Rahnernek „az üdvösség legitim útjairól” szóló elméletét, éleslátóan állapítja meg: „[...] egy dogmatikailag új terület [dogmatisches Neuland] előtt állunk, mely a régi térképek fehér foltjaihoz hasonlítható.”⁷

4. A teológia ezen fejlődési folyamatába illeszkedik maga a II. Vatikáni Zsinat is, amely 1965-ben tette közzé *Nostra aetate* kezdetű, a Katolikus Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló nyilatkozatát. E dokumentumban a zsinati atyák hivatalosan is elkötelezték magukat a párbeszéd és az együttműködés mellett. A Zsinat helyenként óvatos megfogalmazásai sem leplezik el azt a tényt, milyen hatalmas jelentőségű fordulatról van szó az eddigi hivatalos szemlélethez képest.⁸ A vallások témáját illetően a különböző dokumentumokból két lényeges újdonság olvasható ki: (1.) a Zsinat egyértelműen állást foglalt más vallások követőinek Jézus Krisztus által való üdvözülésének lehetősége mellett, a

⁴ JEAN DANIÉLOU: *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia, 1958 (francia eredeti: *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris, 1946). Vö. MAURIZIO FLICK – ZOLTÁN ALSZEGHY: *Teologia della storia*, *Gregorianum* 35 (1954/2) 156–298; vö. ROSINO GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1999⁴, 206–207.

⁵ JEAN DANIÉLOU: i. m. 64.

⁶ Vö. KARL RAHNER: *Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen'*, *Schriften zur Theologie*, Bd. X, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1972, 531–546 (a továbbiakban: *SchTh*, ezután a kötetszám, majd vesszővel elválasztva az oldalszám következik); magyarul: *Megjegyzések az anonim kereszténység problémájához*, in ID.: *Isten: rejtelem*, Egyházfórum, Budapest, 1994, 67–77.

⁷ HEINZ ROBERT SCHLETTE: *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaest. Disp. 22), Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1964, 19.

⁸ Rahner egyenesen így fogalmaz: „Az üdvösségnek ez az optimizmusa számomra a II. Vatikáni Zsinat egyik legfigyelemreméltóbb eredményének tűnik”, és kiemeli, hogy meglepő, „milyen kevés vita volt a Zsinaton az üdvösséget illető optimizmus [...] kijelentéseim, milyen kevés ellenállást fejtett ki a Zsinat konzervatív szárnya is ebben a pontban, mennyire minden különösebb feltűnés nélkül játszódott le mindez, jóllehet ez a tanítás az egyházi hittudat fejlődésének jóval döntőbb szakaszát jelenti, mint akár az egyházi kollegialitásról, a Szentírás és a hagyomány viszonyáról, vagy az új exegézis recepciójáról adott tanítás.” Vö. KARL RAHNER: *Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen'*, *SchTh* X, 535; magyarul: *Megjegyzések az anonim kereszténység problémájához*, in ID.: *Isten: rejtelem*, i. m. 70.

Katolikus Egyház intézményes keretein kívül is (vö. *LG* 16; *GS* 22); (2.) mint azt szokás kiemelni, e rendkívül magas szintű tanítóhivatali megnyilatkozás az Egyház történetében először beszélt pozitív értelemben az idegen vallásokról.⁹

A *Lumen Gentium* kezdetű, az Egyházzól írt dogmatikai konstitúcióban egyenesen ezt olvassuk: „Akik ugyanis Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismert akaratát, elnyerhetik az örök üdvösséget (*DS* 3869). Az isteni Gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges segítséget, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház” (*LG* 16).

Ez az irányvonal folytatódott, és nyilvánult meg látható gesztusok formájában is, jóval később, 1986-ban, amikor II. János Pál pápa közös imatálalkozóra hívta meg Assisibe a nagy vallások képviselőit, majd ugyanezen évben meglátogatta a római zsinagógát, 2001-ben pedig a Damaszkuszi Ommajad mecsetet. Az ő nyomdokain jár utóda, XVI. Benedek is 2005-ben a kölni zsinagógában tett látogatásával.

E vázlatos ismertetés összegzéseként elmondhatjuk, hogy 1946-tól 1965-ig, mintegy húsz év alatt valóban korszakalkotó változás következett be a katolikus teológiai gondolkodásban: ma a katolikus teológusok túlnyomó többsége az Egyház-központú vagy exkluzivista álláspont helyett Krisztus-központú vagy inkluzivista álláspontot vall magáénak.

Más vallások követőinek *egyéni* üdvösségének lehetősége tehát – katolikusként – nem kérdés többé: mindenki lelkiismerete alapján üdvözülni. De vajon milyen szerepet tölt be ebben a folyamatban az a nem keresztény vallási hagyomány, amelyhez az illető tartozik?

b) *További fejlődés: az inkluzivizmustól a pluralizmusig.* – Mint azt helyesen feltételezhetjük, a teológia fejlődése nem fejeződött be a II. Vatikáni Zsinattal. A vallásokkal kapcsolatos vita mind nagyobb érdeklődést kiváltva folytatódott a hetvenes és a nyolcvanas években is. Az ekkoriban kidolgozott ún. „pluralista” paradigma szerint minden vallás többé-kevésbé egyenértékű út, amely az egyetlen isteni valóság felé vezet. Ehhez a radikális teológiai nézethez a legkülönbözőbb felekezeti kötődésű teológusok csatlakoztak.

1. Az újkori teológiatörténetben elsőként, 1980-ban a birminghami presbiteriánus teológus, John Hick¹⁰ *God Has Many Names [Istennek sok neve van]* című könyvében jelentette be nyilvánosan igényét egy „kopernikuszi fordulat végrehajtására a teológiában”. Ennek – nézete szerint – a Krisztus-központú (inkluzív) paradigmától az Isten-központú (pluralista) modellhez való átmenetben kellene megvalósulnia. Kopernikusznak az asztronómián belül véghezvitt forradalmához hasonlóan ez a felismerés a teológiában is

⁹ A Zsinat szerint a vallásokban található „igaz és jó dolgok” (*OT* 16), „értékes vallásos és emberi dolgok” (*GS* 92), „a szemlélődés magvai” (*AG* 18), „az igazság és kegyelem elemei” (*AG* 9), „az Ige magvai” (*AG* 11, 15), valamint „azon Igazság (*illius veritatis*) sugarai, mely megvilágít minden embert” (*NA* 2). Ezek az értékek, a Zsinat kifejezett tanítása szerint, megtalálhatók az emberiség nagy vallásos hagyományaiban, melyek ezért figyelmet és elismerést érdemelnek, spirituális hagyományaik pedig hatékony meghívásként szólnak a párbeszédre (vö. *NA* 2, 3, *AG* 11). Ezek tanulmányozásából, valamint az őszinte és türelmes párbeszédből megtudhatjuk, hogy „milyen kincseket osztott ki a nemzeteknek a bőkezű Isten” (*AG* 11). Kitűnő összefoglaló olvasható a témáról a NEM KERESZTÉNYEK TITKÁRSÁGA: *Az Egyház hozzáállása más vallások követőihöz: reflexiók és iránymutatás a párbeszédéről és a misszióról* (1984) c. dokumentumában (*Bulletin. Secretariatus pro non christianis*, n. 56; 19 [1984/2] 166–180). A mai kérdésfeltevésekre való utalásként azonban szükségesnek tartjuk megjegyezni: a vallásokkal kapcsolatos jóindulat ellenére is nyilvánvalóan túlmenne a zsinati atyák szándékán a zsinati dokumentumokat úgy értelmezni, mintha azok azt tanítanák, hogy az idegen vallási hagyományok *mint olyanok* az üdvösség eszközei.

¹⁰ Vö. különösen JOHN HICK: *God Has Many Names* c. könyvét (Westminster Press, Philadelphia, 1980); valamint JOHN HICK (ed.): *The Myth of Incarnate God*, SCM Press, London, 1977; JOHN HICK – PAUL KNITTER (ed.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, New York, 1987.

„ugyanolyan radikális átalakuláshoz vezet [majd] a hitek univerzumáról alkotott elképzeléseinket illetően és azt a helyet tekintve, amelyet a mi vallásunk foglal el ebben az univerzumban”.¹¹ A vallások új térképe Hick szerint ugyanazon középpont felé vezető sokféle úthoz hasonlítható. Ezt a középpontot az „isteni Valóság” (*divin Reality*) képviseli, akit a továbbiakban nem metafizikai, hanem „operatív és dinamikus” fogalmakkal kellene értelmezni.¹²

2. A vallások pluralista paradigmája a továbbiakban számos módosuláson ment keresztül, és jó néhány további variációját dolgozták ki. Paul Knitter 1985-ben jelentette meg *No other name? [Nincs más név?]* című első jelentős könyvét, melyben a végső valóságot mint „soteria”-t, tehát mint üdvösséget értelmezi, annak sokféle humán, gazdasági, transzcendentális dimenziójában. A pluralista teológusok vonalába sorolható Raimon Panikkar, a hispano-indiai polihisztor gondolkodó, is, aki *The Unknown Christ of Hinduism [Az ismeretlen Krisztus a hinduizmusban]* c. könyvében, annak 1981-es teljesen átdolgozott kiadása óta állítja ugyan még, hogy „Jézus a Krisztus”, de ezt a kijelentést nem tartja többé megfordíthatónak („a Krisztus – Jézus” formában), amennyiben – Panikkar szerint – az üdvösség ezen univerzális szimbólumát nem szabad korlátozni egyedül a Názáreti Jézus történelmi személyére.¹³

Nyilvánvaló, hogy az új, „pluralista” paradigma ebben a formájában immár túlmegy az Egyház krisztológiája és egyháztana által megjelölt legitim határokon, és végső soron a katolikus szisztematikus teológia relativizálásához vezet.¹⁴

¹¹ JOCH HICK: *God and the Universe of Faiths*, St. Martin's Press, New York, 1973, 131; ID.: *God Has Many Names*, i. m. 5–6.

¹² Vö. JOHN HICK: *God and the Universe of Faiths*, i. m. 148–158. Hick szerint Jézusban Istennel találkozhatunk, de nem csak benne: „Azt akarjuk mondani Jézusról, hogy ő *totus Deus* volt, »teljesen Isten« abban az értelemben, hogy *agapéja* hiteles módon a földön tevékenykedő Isten *agapéja* volt, azonban nem volt *totum Dei*, »Isten teljessége« abban az értelemben, hogy az isteni *agapé* nélkül fejeződött ki benne, hogy kimerült volna mindegyik, vagy akár csak egyes cselekedeteiben is.” ID.: *God and the Universe of Faiths*, i. m. 159.

¹³ RAIMON PANIKKAR a vallásközi kérdésekről 1964-ben kiadott első könyvében (ID.: *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman and Todd Ltd, Chiswick, London, 1964) még védelmezi Krisztus és Jézus teljes és kölcsönös azonosságát, 1981-től azonban (vö. ID.: *The Unknown Christ of Hinduism*, rev. ed., Orbis, New York, 1981) feladja azt. „A célt nem azonosíthatjuk egyetlen úttal vagy eszközzel sem, amely hozzá vezet. Bár Krisztus a Titok, abban az értelemben, hogy aki Krisztust látja, az eléri a Titkot, e Titkot azonban nem szabad teljesen vele azonosítani. Krisztus csak egy aspektusa a maga teljességében vett Titoknak, s ez akkor is így van, ha történetesen ő az Út, ha éppen ezen az úton vagyunk. [...] Csak a keresztények számára létezik a Titok Krisztustól elválaszthatatlan formában.” Uo. 24–25. Vö. még ID.: *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1988 (az angol eredeti: 1979); ID.: *Salvation in Christ: Concreteness and Universality: The Supername*, Santa Barbara, California, 1972; valamint CHERIYAN MENACHERRY: *Christ: The Mystery in History. A Critical Study of the Cristology of Raymond Panikkar*, Peter Lang, Frankfurt, 1996.

¹⁴ Összegző értékelésképpen a fenti állásponttal kapcsolatban elmondható, hogy: 1. a vallások pluralista teológiája érdeklődéssel, nyitottan és tisztelettel tekint a Katolikus Egyházon kívüli vallások tapasztalatokra; 2. érdekeltnek tekinti magát abban, hogy eloszlassa a negatív előítéleteket a nem keresztény vallásokkal kapcsolatban; 3. ez az álláspont hasznos kritikával illeti azokat, akik gögös felsőbbrendűséggel és az igazság kizárólagos birtoklásának igényével tekintenek más vallási tradíciókra; 4. sokan a képviselői közül politikai és szociális elkötelezettséggel tekintenek a szegényekre és elnyomottakra, ami minden teológus számára fontos és elfogadandó kihívás. Természetesen vannak hátrányok is: 1. egyet kell értenünk Gavin D'Costával, aki szerint a pluralista álláspont inkább képviseli a liberális korszellemet, mint egy sajátosan keresztény döntésből fakadó elkötelezettséget; 2. mivel relativizálja a krisztológiát, kockára teszi és elveszíti keresztény identitását; 3. ezzel lehetetlenné válik a vallásközi párbeszéd; 4. mindent összevéve a pluralista teológusok (pl. Perry Schmidt-Leukel, Felix Wilfred, Roger Haight és mások) a krisztológia, az egyháztan és a pneumatológia számos pontján túlmennek az ortodox álláspont határain; 5. és olyan végkövetkeztetésekre jutnak, melyek nem elengedhetetlenül szükségesek: valójában lehetséges toleránsnak és szerénynek lenni más vallású embertársainkkal szemben anélkül is, hogy radikálisan átértelmeznénk a hagyományos egyházi tanítást (vö. ROSINO GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992, 2004³; a pluralista vallásteológia elfogadhatatlanságáról lásd: HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus. Nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról*, Szent István Társulat, Budapest, 2000; valamint legyen szabad e témában saját cikkeimre hivatkozni:

Ha tehát az inkluzivista paradigmát Krisztus-központúnak neveztük, akkor az új paradigma Isten-központú és üdvösség- vagy megváltás-központú. Míg az inkuluzivizmus szerint a nem keresztény vallások csupán *alárendelt* közvetítők lehetnek öntudatlanul is Krisztus üdvösségének szolgálatában, addig a pluralista paradigma szerint a nem keresztény vallások *kiegészítő* és *konvergens* közvetítések, ahol azonban elvész az üdvösség Krisztus által való közvetítettsége: a vallások kritikátlanul pozitív szerepet játszanak az egyéni üdvösség kérdésében.

A fenti elméletekben két egymással látszólag ellentétes alaptétel összebékítésének kísérleteiről van szó: 1. Isten egyetemes üdvözítő akarátának axiómájáról, mely szerint „Isten azt akarja, hogy mindenki üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (vö. 1Tim 2,4; Tit 2,11); 2. egy sajátosan keresztény axiómáról, melynek értelmében „Isten Krisztus által ajánlja fel az üdvösséget” (vö. ApCsel 4,12; 1Tim 2,5; Zsid 11,6). Míg az inkluzivista elméletben az első axióma alárendelődik a másodiknak, addig a pluralista nézet szerint a második rendelődik alá az elsőnek. Mindent összevéve igaz, hogy míg a vallások pluralista elmélete egyfelől hasznos kritikát gyakorol az olyan elméletek felett, melyek arrogáns módon felsőbbrendűséget követelnek maguknak, másrészt azonban relativizálja a krisztológiát és megfosztja a keresztény teológiát tulajdon önazonosságától, végső soron pedig képtelenné válik arra, hogy építő párbeszédet folytasson a vallásokkal.

c.) *A kérdés mai állása: a posztliberális és a relacionális modellek előretörése* – A pluralista teológia távolabbi ellenhatásaként egyes teológusok arra a következtetésre jutottak, hogy a különböző vallási hagyományok lényegében egymással összehasonlíthatatlanok, *összemérhetetlenek*. Ezt a nézetet elsősorban az amerikai Yale-iskola ún. *posztliberális* teológusai dolgozták ki, elsősorban Ludwig Wittgenstein nyelvfilozófiájára, valamint Karl Barth vallásokkal kapcsolatos nézeteire támaszkodva. Miként egy gyermek megtanulja anyanyelvét – vallja George A. Lindeck, a jeles amerikai protestáns teológus –, ugyanúgy tanuljuk meg vallásunk „nyelvét” és „nyelvtani szabályait” is. Sőt az analógia tovább is érvényes: ahogy bizonyos kor után képtelenek vagyunk egy új nyelv „anyanyelvi” elsajátítására, ugyanúgy nem tudunk többé átlépni egy másik vallási hagyomány nyelvi közegébe, maradéktalanul elsajátítva annak nyelvéhez szorosan kötődő gondolkodásmódját. A vallási hagyomány tehát, melybe beleszülettünk, kényszerítő érvényű; mások üdvösségéről ennek alapján bizony nem nyilatkozhatunk, hacsak nem akarunk agresszív vallási gyarmatosítók szerepében feltűnni.

Az eddig elmondottakat már csak egyetlen további vonulatra való utalással kell kiegészítenünk: manapság a fenti álláspontok meghaladására tett kísérletképpen egy további, ún. *relacionalista* modell van kibontakozóban.¹⁵ Ez alternatívát kíván nyújtani mind az

PATSCH FERENC: Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján, *Vigilia* 2006/11. 822–833; ID.: Vallásteológia, vallástudomány, hermeneutika. Katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett, *Confessio* 2008/3. 55–67.). Transzcendentális érvelés útján kimutatható persze – bár itt nincs módunk ennek igazolására –, hogy amennyiben a radikális pluralizmus képviselői mindenestül sutba dobják a régi metafizikai terminusokat, és a dogmatikus kijelentések értelmének megvilágításához csupán „szimbolikus” és „dinamikus” formulákra kívánnak szorítkozni, önmaguknak mondanak ellent, amennyiben saját dogmatikus kijelentéseiknek mégiscsak tárgyi-ontológiai érvényt tulajdonítanak (vö. PATSCH FERENC: Hermeneutika és vallások. A jövő kihívásai a teológia számára, *Mérleg*, 2005/4. 416–438.).

¹⁵ Vö. ROSINO GIBELLINI: *La teologia del XX secolo*, i. m. Megjegyezzük, hogy a fentiekben kifejtetten kívül más felosztások is lehetségesek. PAUL F. KNITTER, amerikai teológus 2002-ben megjelent legújabb könyvében az eddigiektől eltérő kategorizálást javasol a kortárs vallásteológiák osztályozására. A szerző négy modellt különböztet meg: a „helyettesítés”, a „beteljesedés”, a „kölcsonosság” és az ún. „elfogadás” modelljét. (1.) Az első szerint a kereszténység az egyetlen igaz vallás, amely felváltani, részben vagy egészben *helyettesíteni* hivatott a többi vallást (amelyek eszerint alapvetően csupán az emberiség bűnös önmegváltó próbálkozásai volnának). (2.) A második modell szerint is a kereszténység az egyetlen igaz vallás, de ez az elmélet elismeri

inkluzivista és pluralista nézetekhez képest, mind pedig a párbeszéd gyakorlatát *elvileg* megalapozni képtelen posztliberális modell számára is. A „relacionista kereszténység” hívei a keresztény önazonosságot nem önmagában meglévőnek tekintik, hanem mindig más vallásokkal való kapcsolatában állónak gondolják, és ebből a relációból törekszenek azt meghatározni. Bár e nézet megengedő hozzáállása miatt olykor hasonlóan mutatkozik a vallásteológiai pluralizmus álláspontjához, mégsem azonosítható egyszerűen vele: itt immár a két szembenálló modell határai inkább egybemosódnak látszanak.¹⁶

Mindent összevéve, ezen paradigma képviselői leginkább pozitív szerepet látszanak tulajdonítani *magának* a nem keresztény vallási hagyományoknak is az egyéni üdvösség kérdésében. Persze, az ilyen és hasonló, olykor felettébb nagy intellektuális erőfeszítést kívánó modellek tárgyalásakor fontos újra és újra hangsúlyoznunk, hogy a vallásokkal kapcsolatos teológiai állásfoglalások kutatása, azaz a *vallások teológiájának* művelése jórészt mindmáig ismeretlen földön végzett felderítő utazáshoz hasonlít, ahol egyszerre van szükség – a széles körű tájékozottságon és az összehasonlító vallástudomány területén szerzett ismereteken túl – érzékeny kreativitásra, bátorságra, valamint az egyházi-teológiai hagyományhoz való elkötelezett hűségre, a *sentire cum ecclesia* értelmében vett együttérzésre is.

Sajátos kérdésfeltevésünk szempontjából – most elégedjünk meg most ennyivel¹⁷ – fentebb nagy vonalaiban áttekintettük a vallásteológia legújabb fejlődésének főbb tendenciáit. Azt találtuk, hogy a vallások teológiájának mai problémadata ebbe a kérdésbe torkollott: „Vajon milyen szerepet töltenek be maguk a vallási hagyományok *mint olyanok* az egyéni üdvösség útján?” Vajon segítik, vagy hátráltatják követőiket a hiteles istenkapcsolatban? Esetleg teljesen közömbösnek és hatástalannak tekintendők az egyéni üdvösség szempontjából? Jelen tanulmányom címében megelőlegeztem a választ: nézetem szerint a vallások *pozitív* szerepet töltenek be, sőt a „kegyelem struktúráinak” tekinthetők. Ezen a ponton nem maradt más hátra, minthogy szillogisztikus formában kibontsam az általam javasolt válasz egyes elemeit. Ez három lépésben történik: ha egyrészt bizonyíthatóan igaz, hogy (2.) az idegen vallási hagyományokban Krisztus kegyelme működik; másrészt ugyanígy igazolható, hogy (3.) ez a kegyelem struktúrák létrehozására (is) képes, akkor jogosan jutunk arra a végkövetkeztetésre, hogy (4.) a vallási hagyományok Krisztus kegyelme *strukturális* közvetítőinek, azaz a

együttal azt is, hogy a többi vallásban is megtalálhatók az „Ige magvai“, avagy az igazság és a kegyelem bizonyos elemei (eszerint a kereszténység és a többi vallás között kölcsönös, de alárendelt viszony állapítható meg, amennyiben azok a kereszténységben *teljesednek be*). (3.) A harmadik álláspont szerint sok igaz vallás van, melyek egyike sem tekinthető „igazabbnak” a többinél (viszonyukat pedig a közös célok érdekében végzett *kölcsönös* együttműködésnek kell meghatározni). (4.) A negyedik modell a vallások egymástól való tényleges és megszüntethetetlen különbségét hangsúlyozza, s azok *elfogadását* szorgalmazza (végső soron azonban elszigeteli őket, lemondva arról, hogy közös alapot keressen közöttük). Vö. ID.: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, New York, 2002.

¹⁶ Ebbe a vonalba sorolható be a svájci teológus Hans Küng (a *világethosz* programjával); a kenyai-indiai származású Gavin D’Costa (a krisztusi értékrend *kritikai* funkciójának hangsúlyozásával); a belga jezsuita Jacques Dupuis (aki a vallások egymást *kiegészítő*, de *asszimétrikus* közvetítését vallja); francia domonkos Claude Geffré (aki számára az idegen vallások *alárendelt* közvetítők); valamint a Sri-Lanka-i jezsuita Aloysius Pieris (aki szerint inkább kölcsönös egymásrahatásról/*interconnessio*-ról kellene beszélni, erős szociális és szoteriológiai hangsúlyokkal).

¹⁷ Ebben az összefüggésben szabadjon ismét a jelenkori vallásteológiai elméletek részletesebb áttekintésére vállalkozó tanulmányomra utalni: PATSCH FERENC: Karl Rahner és a nem keresztény vallások. A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján, i. m. 822–833.

„kegyelem struktúráinak” tekinthetők. Most vizsgáljuk meg egyenként a szillogisztikus bizonyítás egyes lépéseit.¹⁸

2. A VALLÁSI HAGYOMÁNYOKBAN KRISZTUS KEGYELME MŰKÖDIK (*PRAEMISSA MAIOR*)

Számos mértékadó, az ún. inkluzivizmus álláspontját képviselő teológus osztja azt a meggyőződést, miszerint kegyelme révén Jézus Krisztus valamely titokzatos módon „jelen van” a nem keresztény vallásokban. A gondolat egyik legelső és legnagyobb hatású képviselője – mint azt fentebb, futólagos történeti áttekintésünkben is láttuk – a német jezsuita Karl Rahner volt, akinek „anonim kereszténységről” szóló elmélete a hatvanas években a legelőrehaladottabb modellnek számított.¹⁹ Ha nem fogadjuk is el a teológus által javasolt megoldást, ám komolyan vesszük a II. Vatikáni Zsinat által lehetségesnek ítélt üdvösséget a nem keresztény vallások követői esetében, akkor nem térhetünk ki jó néhány szükségszerűen felvetődő kérdés elől. Hogyan lehetséges a valódi üdvözítő hit – mely nélkül senki sem üdvözülhet – a nem hívők között?²⁰ Hogyan értékeljük kegyelemközvetítő szempontból magukat a vallásokat? Vajon ezek *pozitíve* járulnak hozzá követőik üdvösségéhez? Esetleg – éppen ellenkezőleg – azok mintegy vallásuktól *függetlenül*, esetleg egyenesen annak *ellenére* üdvözülhetnek? Végezetül: hogyan értsük magának a II. Vatikáni Zsinatnak az *Egyház a mai világban* (*Gaudium et spes* kezdetű) lelkipásztori konstitúciójában található világos megfogalmazását, miszerint: „Isten Fia megtestesülése által valamiképpen minden emberrel egyesítette önmagát” (*GS 22*)?²¹

A fenti kérdések megválaszolásához természetesen nem használhatjuk az empirikus-tapasztalati vallástörténet metodológiáját. Ehelyett elsősorban a szisztematikus teológia módszertanával dolgozva azt kell felderítenünk, mit is jelent pontosan, és milyen értelemben állítható, hogy Jézus Krisztus, a megtestesül Ige, jelen van a nem keresztény vallásokban. Az elemzést három pontban végezzük el. Elsőként utalnunk kell Isten egyetemes üdvözítő akarására (1.); másodsorban ennek ontológiai alapjait kell megvilágítanunk (2.); végül megállapításainkat egyetemes vallás- és üdvtörténeti horizontba törekszünk állítani (3.).

1. *Egyetemes üdvoptimizmus.* – Ha nem akarunk Szent Ágoston nyomán a teológiai szűkkeblőség hibájába esni – amely nagymértékben szemben áll kortársaink többségének hitérzékével, és jelentős pontokon ellentmondani látszik az egyetemes Egyház ma kirajzolódó hittudatának is –, pusztán és elsősorban az írott kinyilatkoztatás adataira támaszkodva is

¹⁸ A további elemzésben elsősorban Karl Rahner és Jacques Dupuis teológiai érveléseire támaszkodom a hivatkozásként megadott műveik alapján, hogy gondolatmeneteik továbbfűzésével jussak a fent kidolgozott kérdésfeltevésünket illetően teológiaiag kreatív, új megoldásokra.

¹⁹ Az elmélet mindmáig legteljesebb feldolgozását lásd NIKOLAUS SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen”*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1982.

²⁰ A kérdés abból az első pillantásra paradoxnak tűnő kettős egyházi-tanbeli meggyőződésből fakad, miszerint – egyfelől – az Egyház megköveteli a valódi természetfeletti hitet az üdvösséghez; másfelől – mint fentebb láttuk (vö. 1.a.4.) – a II. Vatikáni Zsinaton elvileg lehetségesnek mondta ki a jóakarátú nem hívő emberek (sőt a kifejezetten és pozitíve ateista beállítódottságúak) üdvösségét is. Karl Rahner megoldása egyébként – annak érdekében, hogy kimutassa, *hogyan* jöhet létre szigorú értelemben véve az igazi isteni kinyilatkoztatásba vetett, üdvözítő hit az Ó- és Újszövetség hatókörén kívül – abba az irányba megy, hogy igyekszik kimutatni: az emberi „transzcendentalitás” kegyelmi felemelése, az ettől elválaszthatatlan természetfeletti, bár nem reflektált és tárgyként nem tárgyasított formális objektummal *már eleve* megvalósítja a természetfeletti kinyilatkoztatás fogalmát és (ha szabadon elfogadják) a hit fogalmát is. Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, A Római Katolikus Hittudományi Akadémia Levelező Tagozatának jegyzete, Budapest, 1985, 335.

²¹ Az eredeti szövegben: „Ipse Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit.” Erről a mondatról vö. NEMESHEGYI PÉTER tanulmányát: 'Az Ige testté lett.' Jézus Krisztus egyetemes üdvözítő, *Távlatok*, 2008/4, 136–140.

feltételeznünk kell Istennek minden emberre kiterjedő általános üdvözítő akaratát. Természetesen az igazság sohasem lehet többségi akarat vagy döntés kérdése. Mindazonáltal eminens teológiai érvek alapján állíthatjuk – és állítanunk is kell –, hogy Isten pozitív akaratú aktussal akarja kivétel nélkül minden ember üdvösségét (vö. 1Tim 2,4).

Ha így áll a dolog, a fenti tételhez rögtön hozzá kell fűznünk egyúttal azt is, hogy Istennek ezt az üdvösséget *hatékony módon* képesnek kell lennie biztosítani, jöllehet ez számunkra teológiailag nem világos, csak általa ismert módokon²² megy végbe. Ez a hatékony isteni akarat nem csak úgy teljesülhet – és talán legtöbbször éppen nem is így teljesül –, hogy Isten valamilyen szóbeli kinyilatkoztatást ad önmagáról. Hiszen ilyen fogalmi szintre emelt, átvilágított és szavakkal is megformált – Rahner kifejezésével élve: „kategorikus” – kinyilatkoztatás híján nem volna biztosítva azon embermilliók konkrét üdvösségének *lehetősége*, akik számára – dacára a két évezredes keresztény misszióknak – a keresztény üzenet mindmáig hozzáférhetetlen, hétköznapi életvilágukban nem lévén jelenvaló (s akkor még nem is beszéltünk a keresztény kinyilatkoztatás *előtt* élt emberek tömegeiről, akik *elvileg nem is hallhattak* Jézus Krisztusról, az ő mennyei Atyjáról és a kettőjük kölcsönös szeretetéből eredő Szentlélekről).

Anélkül tehát, hogy el kellene fogadnunk, vagy akár csak részletekbe menően be kellene vezetnünk Karl Rahner elméletét az ún. „anonim kereszténységről”, a II. Vatikáni Zsinat tanításával összhangban bizvást vallhatjuk – sőt vallanunk is kell –, hogy egyrészt (1.) ha igaz, hogy minden ember – így az is, akihez még nem ért el az Egyház missziós igehirdetése – már előzőleg meghívást kapott az üdvösségre, és adott esetben őt ez az üdvösség el is érheti (azaz, röviden szólva: mint „pogány” is üdvözülhet); másrészt (2.) ugyanakkor az is igaz, hogy ez a minden ember számára reálisan elérhető üdvösség a kereszténység által hirdetett Krisztus üdvössége, és csakis az övé lehet (hiszen más üdvösség nincsen; azaz mindenki egyedül Krisztusban és Krisztus által üdvözülhet); akkor végezetül (3.) kell, hogy az ilyen ember képes legyen a maga konkrét élethelyzetében (szociokulturális környezetében, életterében, így vallásában is) találkozni a Krisztustól neki felajánlott kegyelemmel, és annak befogadására vagy birtoklására is képesnek kell lennie (vagy – helyesebben szólva – arra, hogy őt e kegyelem befogadhassa és birtokolhassa) az Istenre való képesség (*capax Dei*) értelmében, és pedig akár olyan módon is, hogy az számára egyáltalán nem is válik tudatossá.

A fenti gondolatmenettel eljutottunk annak igazolására, hogy a vallástörténet konkrét vallásait követő embereknek *teológiai alapon* (üdvösségük *lehetőségének* feltételeként) szükségképpen természetfölötti kegyelmek befogadására kell alkalmasnak lenniük, melyek segítségével tulajdon történeti vallásukban Isten az ő kegyemével elérheti ezeket a keresztény igehirdetésről mit sem tudó (kortárs, vagy Krisztus előtt élő) mindenkori konkrét embereket, hiszen enélkül megalapozatlan lenne az üdvoptimizmus, melyet a Szentírás is tanít.²³ Igen ám, de hogyan? Mi a tényleges megvalósulási módja ennek a jó okkal feltételezett kegyelmi jelenlétnek? A válaszhoz ontológiai megfontolásokhoz kell folyamodnunk.

2. *A teremtetlen kegyelem: Isten önközlése minden ember számára.* – Ha igaz, mint fentebb feltételeztük, hogy Isten egyetemes üdvözítő szándéka nemcsak kevesekre vonatkozik, hogy ő nemcsak némelyeknek ajánlotta fel a beteljesülést – isteni szeretete ajándékainak tökéletes befogadását, melynek minden földi boldogság csak halovány előíze²⁴ –

²² „Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek föl kínálja a lehetőséget, hogy – csak Isten előtt ismert módon – csatlakozzon e húsvéti misztériumhoz.” II. Vatikáni Zsinat: AG határozat, 7, valamint vö. *Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1260.

²³ Vö. KARL RAHNER: A kereszténység és a nem keresztény vallások, in ID.: *Isten: rejtetem*, i. m. 1994, 62.

²⁴ A későközépkori egyházatya, SZENT ÁGOSTON (354–430) Istenhez címzett imádság formájában ihletetten ír erről az vonatkozásról: „Mit szeretek, amikor Téged szeretlek? Nem szépséges testi formát. Nem az idő

, hanem valamennyi embert üdvözíteni akar, akkor ki kell dolgoznunk egy olyan teológiai modellt, amely sikeresen biztosítja ennek a tényleges és mindig konkrét élethelyzetünkbe illeszkedő megtapasztalásnak kétoldalú – mind az önmagát kinyilatkoztató isteni valóság felől értett, mind pedig az emberi létező részéről szükséges –, tényleges feltételeit.

A kegyelemtan történelmi fejlődését vizsgáló korszakalkotó tanulmányaiban Karl Rahner az ötvenes évek óta nagy erővel mutatott rá a teremtett kegyelem tárgyalásának aránytalan túlsúlyára a középkor óta létrejött teológiai irodalomban.²⁵ Ezzel párhuzamosan történetileg jól nyomon követhető a *teremtetlen* kegyelem tárgyalásának elhanyagolása. Márpedig Isten részéről minden ember számára a teremtetlen kegyelem felajánlása is megtörténik, ami annyit jelent, hogy Isten mindenekelőtt nem csupán valamely segítő vagy megszentelő kegyelmet, hanem elsősorban *önmagát* ajándékozza, mintegy „önmagát közli” az emberrel. Ezáltal tehát Isten tényleges valóságában „magának az embernek a legbensőbb alkotóelemévé lesz”. Ez pedig annyit jelent, hogy nem csupán ontikus formában, mintegy teremtett kegyelmet közöl vele, hanem – Rahner szavával – „ontológiai, azaz *létszerű* önközléséről [*Selbstmitteilung*] van szó”. Ezt nem úgy kell elképzelnünk – hívja fel a figyelmet –, mintha merőben objektumként nyújtaná magát; az önközlést tehát nem szabad mintegy tárgyi-dologi (*sachlich*) értelemben felfognunk. Voltaképpen inkább arról van szó, hogy maga az „abszolút Titok közli magát az emberrel, mint transzcendens (a végtelenre nyitott) lényel”. Isten mint Isten képes tehát közölni magát azzal, ami nem isteni, mégpedig úgy, hogy ő maga továbbra is megmarad végtelen Valóságnak és abszolút Titoknak, amiként az ember is megőrzi véges, Istentől különböző mivoltát. Rahner szerint az embernek szóló isteni önközlése megértéséhez elengedhetetlenül szükséges belátni, hogy „maga az adományozó az adomány”, hogy „az adományozó önmagát adja önmaga által a teremtménynek a teremtmény beteljesüléseként”.²⁶

A fenti teológiai koncepció abban a tételmondatban fejeződik ki, amely 1960. június 27-én egy innsbrucki Rahner-szemináriumon hangzott el: „Minden ember létmeghatározásához alapvetően hozzátartozik kegyelemben való részesítettsége.”²⁷ Ez pedig

kellemét, és nem a szemnek oly barátságos fény ragyogását. Nem a különféle énekek andalító dallamát. Nem virágszirmok, kenetek és fűszerek bódító illatát. Nem mannákat és mézet. Nem az ölelésre kínálkozó test idomait. Nem ezeket szeretem, midőn Istenemet szeretem. És mégis, valami fényt, valamiféle dallamot, illatot, ételt és ölelést szeretek, ha Istenemet szeretem. Ő az én belsőbb emberem fénye, dallama, illata, eledele és ölése. Oly fényt sugároz lelkem mélyén, amelyet semmiféle hely magába nem fogad. Dallam csendül ott, és ezt nem sodorja el az idő. Illat terjeng ott, és ezt nem kuszálja szét a játékos szellő. Íz kínálkozik, mellyel nem tud betelni semmiféle falánkság. Ragaszkodás van ott, és ezt nem marcangolja szét a ráúnás. Ez az, amit szeretek, ha Istenemet szeretem.” ID.: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987, 284. (X. könyv, VI. fejezet)

²⁵ Vö. KARL RAHNER első tanulmánya a témakörben az *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, *Orientierung* (1950) 138–141, melyben Rahner sok elemet átvesz Henri de Lubac *Surnaturel* c. kötetéből (Aubier, Paris, 1946). Az elkövetkező évek terméséből a legjelentősebbek közül valók még: ID.: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in *SchTh* I, 323–345; ID.: Natur und Gnade, in: *SchTh* IV, 209–236; ID.: Über die Erfahrung der Gnade, *Geist und Leben* 27 (1954) 460–462; ID.: Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, *Orientierung* 19 (1955) 293–343. Figyelemre méltó még az 1956/57-es tanévben Innsbruckban tartott szeminárium kézírata: „Natur und Gnade”, amely a Karl Rahner Archivban található (Rahn IV, B. 105). Továbbá: ID.: Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, *Orientierung* 20 (1956) 8–11; ID.: Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche, *Una Sancta* 14 (1959) 74–81; ID.: *Das Problem der Hominisation* (társszerzőként P. OVERHAGE-gal) (*QD.* 12–13), Herder, Freiburg im Breisgau, 1961; ID.: Zur Theologie der Gnade, *Theologische Quartalschrift* 138 (1958) 40–77; ID.: Gnade, in *LThK*², IV, 991–1000; ID.: Gnadenerfahrung, in *LThK*², IV, 1001–1002; ID.: Gnadentheologie, in *LThK*², IV, 1010–1014. Kitűnő összefoglaló munka a témáról: PAUL RULANDS: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in Andreas R. Batlogg et al. (Hrsg.): *Der Denkweg Karl Rahners*, Quellen-Entwicklungen-Perspektiven, Grünewald, Mainz, 2003, 161–196.

²⁶ Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 136–149.

²⁷ „Zur Daseinsverfassung jedes Menschen gehört grundsätzliche Begnadung.” A publikálatlan szöveg az innsbrucki Karl Rahner Archivból való: Rahn IV, B. 125; a szóban forgó szeminárium címe: „Dogmatische Prinzipien für die Religionsgeschichte” volt (1960. 06. 27.).

Karl Rahner „természetfölötti antropológiai”²⁸ szemléletében annyit tesz, hogy *az ember mint ember* (szubjektum) *Isten önközlésének eseménye*, s hogy ez az állítás kivétel nélkül minden emberre vonatkozik (még akkor is, ha ez a tény önmagában nem is biztosítéka annak, hogy el is fogadják, hiszen ez szabadságot feltételezne). Az ember ilyen módon felfogott természete tehát *minden egyes ember* egzisztenciáját (mint „természetfölötti egzisztenciált”) meghatározza.²⁹

3. *Krisztus kegyelme a vallástörténelemben.* – Az eddig elmondottakat már csak egyetlen gondolattal kell kiegészítenünk. Keresztényként – akik az evangélium alapján nem látunk elégséges okot arra, hogy az emberek üdvösségesélyeiről olyan pesszimistán gondolkodjunk, mint Ágoston vagy Luther – az előzőekben feltételeztük, hogy Jézus Krisztus *mindenkinek* az üdvössége (azaz nem feltételeztük, hogy Isten irgalma a nem keresztények üdvösségét Jézus Krisztustól függetlenül hozná létre).³⁰ Ez röviden azt is jelenti, hogy az egész üdvtörténelemben és mindenki számára jelen van Jézus Krisztus. Ennek számtalan konkrét jele is megmutatkozik a hétköznapi életben, amennyiben lépten-nyomon megtapasztalhatjuk a nem keresztények jóakarátát, hűségét, áldozatkészségét, olykor a keresztényeket is megszegyenítő humanizmusát, még akkor is, ha ennek a jóakarathoz, hűséghez, áldozatkészséghez és humanizmusnak látszólag és formálisan semmi köze sincs Jézus Krisztushoz. Ha azonban így áll a dolog, Rahner nyomán logikusan vonhatjuk le a következtetést: „[h]a [...] Krisztusnak jelen kell lennie az egész üdvtörténelemben, akkor nem hiányozhat ott sem, ahol a történelmében konkrétan vallásos az ember, vagyis a vallástörténelemből sem.”³¹

Nyilvánvaló, hogy ez csak egy dogmatikai igazság szigorú fenntartásával állítható: Jézus Krisztus nem testi formában, gyakran még csak nem is fogalmilag kifejezett módon, hanem *Szent Lelke* által van jelen és fejt ki hatást a nem keresztény hívőben (és így a nem keresztény vallások követőiben is).³² Ennek a teológiai igazságnak a lehetőségét egyébként még a skolasztikus teológia (a sokat hangoztatott „iskolás dogmatika”) sem tagadta, amennyiben feltételezte, hogy a hitet lehetővé tevő és igazoló Lélek mindenütt és mindenkor

²⁸ „Saggi di antropologia soprannaturale” – ezzel a találó címmel adták közre a RAHNER kegyelemtani műveinek olasz nyelvű fordításait tartalmazó kötetet (Paoline, Roma, 1965). Vö. még ehhez: KLAUS FISCHER: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1974; RINO FISICHELLA: L'uomo dinanzi alla rivelazione, in Ignazio Sanna (ed.): *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma, 2005, 121–140.

²⁹ Vö. KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 146–158. Ehhez még vö. THEODOR P. FÖSSEL: Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential”, *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 389–411; PETER EICHER: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, 1970; WILLIBALD SANDLER: *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

³⁰ E tekintetben is egyetértünk KARL RAHNERrel, aki azt írja: „Lehetetlen [...] azt gondolnunk, hogy az Isten egyetemes, üdvözítő akaratából származó természetfölötti, átistenítő kegyelem minden ember számára való felajánlása a legtöbb esetben, viszonylag kevés kivételtől eltekintve, az egyes emberek személyes vétke által hatástalan marad. Az evangélium alapján nincsen ugyanis igazán alapos okunk arra, hogy az emberről ilyen pesszimista módon gondolkodjunk.” ID.: *Isten: rejtelem*, i. m. 57.

³¹ KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 334. Ehhez vö. még: ID.: Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in *SchTh* V, 115–135.

³² „Ha a nem keresztényeknek lehet üdvözítő hitük, és ha remélhetjük, hogy ez a hit csakugyan jelen is van a nem keresztények nagy részénél, akkor nyilvánvalóan a Lélek természetfeletti kegyelme által lehetséges és azon alapul ez a hit. Ez az a Lélek, aki az Atyától és a Fiútól származik, tehát az örök Logosz Lelke, akit tehát legalább ebben az értelemben Krisztus Lelkének, azaz az emberré lett isteni Ige Lelkének nevezhetünk és kell is neveznünk.” KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 338. Vö. még ID.: Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in *SchTh* XII, 375, 378 stb.

intuitu meritorum Christi (Krisztus érdemeire való tekintettel) adatik meg, és ezért joggal nevezhető Jézus Krisztus Lelkének.

Teológiailag végiggondolva fenti három kiinduló tételünket igazoltnak vehetjük: a tételes (kategoriális) kinyilatkoztatás egyetemes üdvoptimizmusa alapján állítanunk kell a „teremtetlen kegyelem” hatékony jelenlétét ontológiai alapon minden ember számára, és felismerhetjük ezt a Lélek közreműködésével való jelenlétet az egyetemes üdv-, illetve (az ezzel azonos kiterjedésű) vallástörténetben.

Most azonban egy lépéssel tovább kell mennünk. Ezen a ponton egy részben szokatlan újdonságot tartalmazó gondolatsor követésére van szükség, mely egy új teológiai fogalom bevezetését is ígéri.

3. KRISZTUS KEGYELME STRUKTÚRÁK LÉTREHOZÁSÁRA KÉPES (*PRAEMISSA MINOR*)

A fenti tétel bizonyítását kezdjük távolabbról. Átvezető lépésként ideiglenesen egy segédfogalmat hívunk segítségül.

a) *Egy elfogadott teológiai fogalom: a „strukturális bűn”*. – A „strukturális” vagy „szociális bűn” immár bevett fogalom a mai teológiában.³³ A Tanítóhivatal kezdeti tartózkodó magatartását, elhatárolódását követően³⁴ e fogalom fokozatosan általánosan elterjedté vált a katolikus morálteológia berkein belül,³⁵ olyannyira, hogy mára a legmagasabb szintű tanítóhivatali megnyilatkozásokban is polgárjogot nyert.³⁶

De miről is van szó tulajdonképpen? A *strukturális bűn* fogalma abból a felismerésből származik, hogy összefüggés állapítható meg az emberi bűnök és azon szociális rendszerek között, amelyekben az egyének élnek. A kulturális és szociális rendszerek hatására ugyanis az egyén – hétköznapi tapasztalat szerint – könnyen bűnelkövetővé válhat olyannyira, hogy morálteológiailag árnyalt megközelítésben egyszerre kell őt elkövetőnek és áldozatnak tekinteni. Senki sem független a környezetétől. Gyakran éppen annak hatására válik ilyen vagy olyan személyiséggé, és – bár szabadágát mindenkor feltételeznünk kell, és ezért teljesen nem fosztható meg egyéni felelősségétől – gondolkodása és cselekvése nagymértékben függ az életvilágából érkező külső behatásoktól. A strukturális bűn kategóriája éppen azt a felismerést fejezi ki, hogy az kizsákmányolást, igazságtalanságot és szenvedést okozó társadalmi mechanizmusok teológiai szempontból is értékelhető jelenségek.

A strukturális bűn kategóriáját – mint akkoriban még igen kontroverz fogalmat és új *teologoumenont* – a felszabadítás teológusai dolgozták ki és helyezték teológiai reflexiójuk középpontjába. Persze – mint általában – itt is elmondható, hogy nincs új a nap alatt: annak ellenére, hogy a klasszikus teológiában nem volt megfelelője, történetileg kimutatható, hogy régi és elterjedt meggyőződés volt a teológusok között, hogy a bűn egyúttal valami személyfeletti jelenség is, abban az értelemben, hogy az elkövetett hibák és gaztettek a

³³ Vö. SERGIO BASTIANEL: *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in ID. (ed.): *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato, 1989; ID.: *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, valamint SERGIO BERNAL: *Strutture di peccato*, in Bartolomeo Sorge (ed.): *Strutture di peccato*, Piemme, Casale Monferrato, 1989 etc.

³⁴ Vö. *Reconciliatio et paenitentia* c. apostoli levél (1984); *Libertatis nuntius*, a Hittani Kongregáció instrukciója (1984) stb.

³⁵ A *Lexikon für Theologie und Kirche* nagyszabású sztenderd teológiai lexikon legújabb, 2000-ben napvilágot látott harmadik kiadása immár külön szócikket szentel a fogalomnak: „strukturelle Sünde” (strukturális bűn), in *LThK*³, 1051–1053.

³⁶ Vö. például a következő enciklikák: *Sollicitudo rei socialis*, 35–37; *Centesimus annus*, 38; *Evangelium vitae*, 59; valamint a *KEK* 1869 stb.

közvetlenül érintettekén túl a közösség életére is képesek romboló módon hatni.³⁷ Józan ésszel is belátható, hogy a bűn képes újabb igazságtalanságokat provokálni mind a szociális összetartás terén, mind pedig az egymást követő nemzedékek összefüggéseikben. A bűnnek ezt a tulajdonságát a felszabadítás teológusai joggal írták körül a „strukturálódás” fogalmával. Ők figyeltek fel tehát elsőként arra, hogy a szociális (vagy „strukturális”) bűn esetében egy reális, a megkötözöttségekből való szabadulással szöges ellentétben álló folyamat is végbemehet; olyan Istentől elválasztó negatív erők (bűnök) is *intézményesülhetnek*, amelyek – miáltal ily módon képessé válnak arra, hogy (túl a személyes bűn hatalmán) áthassák az emberi kultúra viszonyait – megnehezíthetik vagy egyenesen ellehetetleníthetik az egyén számára az isteni kegyelem befogadását.

Az új fogalom 60-as évekbeli megszületése óta is sok szempontból hasznosnak bizonyult a teológiai reflexióban.³⁸ Hiszen, ha túlságosan leszűkítjük látásmódunkat a bűnök – kétségkívül elsődleges – *személyes* karakterére, az azzal a veszéllyel járhat, hogy szem elől tévesztjük a *szociális rendszerek* emberi viselkedésre gyakorolt nyilvánvalóan jelentős hatását.³⁹

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997)⁴⁰ messzemenően számol a strukturális bűn meglétével. „A megtérés és a társadalom” viszonyát taglalva a szöveg arról beszél, hogy „[a]z eszközök és célok felcserélése [...] igazságtalan rendszereket hoz létre, melyek »megnehezítik és gyakorlatilag lehetetlenné teszik az isteni Törvényhozó parancsaihoz igazodó keresztény életet«” (1887).

Máshol, a botrány bűnéről, azaz azon viselkedésről vagy magatartásról szólva, mely másokat a rossz elkövetésére indít, a *Katekizmus* ezt írja: „[...] a botrányokozás bűnébe esnek azok, akik olyan törvényeket vagy társadalmi struktúrákat hoznak létre, amelyek az erkölcsök hanyatlásához és a vallásos élet romlásához vezetnek el, vagy »olyan társadalmi föltételekhez, melyek akarva-akaratlanul nehézzé vagy szinte lehetetlenné teszik a legfőbb Törvényhozó parancsolatainak megfelelő keresztény életvitelt« (XII. Piusz: Beszéd 1941. június 1-jén). Ugyanez áll a termelő társaságok vezetőire, akik csalásra ösztönző rendelkezéseket hoznak, továbbá a pedagógusokra, akik »elkeserítik« (vö. Ef 6,4; Kol 3,21) a növendékeket, vagy

³⁷ A szisztematikus büntetés teológiatörténeti kibontakozása során megkülönböztették az ember létéhez tartozó (konstitucionális) bűnösségét mint bűnre való átörökölt hajlamot (az eredendő bűnt), az egyénnek tulajdonítható cselekvés- és állapotbeli bűnökkel együtt attól, amit az „idegen bűnök” vagy az „égbekiáltó bűnök” csoportjába soroltak, melyeknek jellegzetessége éppen a személyes bűn társadalomra való kihatása volt (vö. *LThK*³ [2000] 1051–1053).

³⁸ A minden kezdeti ellenállás dacára is létrejött széles körű recepció igazolja, hogy e fogalom segítségével olyan tapasztalatokat, összefüggéseket és problémákat lehet tematizálni és elemezni, melyek szavá tételére a hagyományos teológiai beszédmód alkalmatlannak bizonyult. Ez érvényes különösen 1.) a gonosz cselekedet okozásának komplex esetére vonatkozóan; 2.) bizonyos egyének morálteológiai megítélésével kapcsolatosan, akiket úgy tekintünk, mint bizonyos társadalmi szerepek hordozóit, akik hosszú, kevéssé áttekinthető és nem pontosan előre látható cselekvési láncolatokért felelősek; végül 3.) e fogalom teszi azt is lehetővé, hogy bizonyos társadalmi rendszerekben folyamatszerűen felépülő struktúrákkal kapcsolatban hatékony kritikát gyakoroljunk. Ezek lehetnek ugyan kulturálisan elfogadottak, de nemegyszer jogilag vagy tárgyilag tarthatatlan állapotokat szentesítenek: ilyen például bizonyos népességi csoportoknak (nők, gyermekek, kaszton kívüliek) hátrányos megkülönböztetése, az elterjedt, kulturálisan és igazoltnak tekintett rasszizmus, a kizsákmányoló pénzügyi rendszerek, az egyenlőtlen/asszimétrikus kereskedelmi kapcsolatok, a harmadik világot ellehetetlenítő kamatok, az ideológiai indoktrináció az állam részéről stb. (vö. *LThK*³ [2000] 1051–1053).

³⁹ Ha a bűnököt csupán mint eredményt és mennyiségi viszonyok felhalmozódását fogjuk fel, ezzel egy fontos aspektusukat ártalmatlanítjuk. Ez pedig reduktív látásmód volna az emberi bűnök és a szociális rendszerek vonatkozásában. Ez a veszély csak akkor elkerülhető, ha az összefüggéseket nem lineáris ok-okozati mivoltukban szemléljük, hanem mint három – minőségileg megkülönböztethető, de időben az érintett személyek számára a legszorosabban összefüggő – tényező, egyazon okozat kölcsönös hatását (*Wechselwirkung*): 1. generáló (egyéni személyek bűnös cselekedete, amely az együttélés során továbböröklődik); 2. szedimentáló (befolyások, szokások, elvárások); 3. diszponáló (szokások, és plauzibilitás struktúrák, amelyek a bűnös cselekvést lehetővé teszik, vagy a vele kapcsolatos ellenállást megnehezítik) (vö. uo.).

⁴⁰ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 2002. (A latin mintakiadás fordítása.)

azokra, akik a közvéleményt az erkölcsi értékektől elfordítva mesterségesen megváltoztatják (manipulálják).” (2286).

A sok lehetséges passzus közül idézzük talán még azt a helyet, ahol a *Katekizmus* arról értekezik, hogy a bűn az embereket cinkostársakká teheti, amennyiben uralomra segítheti közöttük a bűnös vágyakozást, az erőszakot és az igazságtalanságot. „A bűnökből olyan társadalmi helyzetek és intézmények erednek, amelyek ellentétesek az isteni Jósággal. A »bűn struktúrái« a személyes bűnök kifejeződései és következményei. Áldozataikat arra készítetik, hogy ők is bűnöket kövessenek el. Analóg értelemben »társadalmi bünt« hoznak létre (vö. *Reconciliatio et poenitentia* apostoli buzdítás, 16)” (1869).

A fentiekből azonban kézenfekvő, ám olyan kérdés következik, melyre mindeddig kevés hangsúlyt fektettek. Ha ugyanis a bűn ilyen módon szociális vonatkozásokat rejt magában és ilyen nyilvánvaló hatása van az emberi kultúra területén, vajon nem feltételezhetjük ugyanezt az isteni kegyelemről is?

b) *Az új teológiai fogalom: a „strukturális kegyelem”*. – Mielőtt a szinte magától adódó fenti kérdésre választ keresnénk, hadd utaljak vissza röviden arra, hogy – mint láttuk – a *Katolikus Egyház Katekizmus*a jelentős pontokon magáévá teszi a bűn szociális nézőpontját. A figyelmes olvasónak azonban az is feltűnhet, hogy egyes szöveghelyek mintha a téma pozitív irányú továbbgondolását is megengednék. Egy számunkra jelentős ponton a *Katekizmus* szerzői leszögezik, hogy a bűn intézményesülésének lehetőségéből fakadóan a keresztényekre feladat is hárul: „Fejleszteni kell azokat az intézményeket, melyek szolgálják az emberek életfeltételeinek javítását” (1916). Máshol is visszatér ez a gondolat: ehhez ugyanis arra van szükség – hangsúlyozza a szöveg –, hogy „megfelelő módon javítsák a bűnre csábító intézményeket és életföltételeket, hogy [azok] az igazságosság normáihoz igazodva tökéletesedjenek, és ne gátolják, hanem előmozdítsák a jót” (1888).

Márpedig itt egy mindeddig nem kellően kifejtett, ám figyelmünkre annál inkább érdemes új teológiai segédfogalom látszik csírájában bontakozni. A szöveg szerzői – *in statu nascendi* – egy lehetséges pozitív olvasatot is támogatni látszanak: hiszen nemcsak a rossz (azaz a bünt elősegítő) tendenciák intézményesülhetnek, hanem nyilvánvalóan a jó (az Isten szíve szerinti, a kegyelmi életet előre lendítő) indítások is strukturákká szerveződhetnek. Ezeket nevezem az alábbiakban „kegyelmi strukturáknak”.

Ahogy a strukturális bűn fogalma elválasztandó a kollektív bűn gondolatától – hiszen annak általánosító/generalizáló tendenciájával szemben a strukturális bűn kategóriája kitarthat egyúttal az egyén felelőssége mellett is –, úgy a „kegyelmi struktúra” fogalma kapcsán is fenn kell tartania Isten szuverén mindenhatóságát, valamint az egyén szabadságának és a kapott természetfölötti lelki ajándékoknak szokásos jellemzőit. Kétségtelenül lehetséges azonban „strukturális kegyelemként” értelmezni azokat az egyénileg egy közösség érdekében közvetlenül Istentől kapott természetfölötti ajándékokat, amelyek *intézményesülésük révén* képesek továbbadódni, áthagyományozódni, és – esetenként – akár nagy történelmi hatást is gyakorolni. A konkrét üdvtörténelemben egy-egy szerzetesrend alapítása – de akár egy lelkigyakorlatos ház, papnevelő intézet vagy plébánia alapítása is – ilyennek számít, amennyiben az elősegítette valaki egyéni karizmájának továbbadását és elterjedését, s általa sokak számára vált lehetővé Isten *további* kegyelmi ajándékainak közvetítése.

A „kegyelmi struktúra” tehát a bűnös struktúra ellentéte (ez utóbbi lehet például egy sátánista szekta). Ám azt, amit itt kegyelmi strukturának mondunk, egyúttal meg kell különböztetni az egyszerűen jó, avagy szociálisan kedvező intézményesülésektől is (mint amilyen pl. egy golfklub); bár a „jó” és „kegyelmi” fogalmát (a természet és a kegyelem éles elválasztásának lehetetlensége okán) vegytiszta formában végső soron sohasem lehet elkülöníteni. Ahogy a teológiai szociáletika és a morálteológia számára a „bűn struktúrái” fogalom új feldolgozandó témák sorát szolgáltatva, úgy lehet a „kegyelmi struktúra” fogalma

megtermékenyítő hatással a kegyelemtanal összefüggő teológiai diszciplínák (pl. a hagiográfia, a krisztológia, a teremtés tan stb.) és a társadalomtudományok kölcsönös interferenciája esetében (pl. a szociális, kulturális és vallási szabadságjogok biztosítását célzó kutatások, a hatalommegosztás és -kontroll, a szegények melletti döntés motívumainak vizsgálata, a szociális szempontból leginkább sérülékenyek sorsának politikai és pedagógiai előmozdítása, valamint a demokrácia kérdésének elemzése terén).

Milyen lehetséges következményei vannak az eddig mondottaknak sajátos témánk, a *vallások* teológiai szempontból való értelmezése, a tág értelemben vett *vallások teológiája* szempontjából?

4. A VALLÁSI HAGYOMÁNYOK KRISZTUS KEGYELMÉNEK „STRUKTURÁLIS” KÖZVETÍTŐI: A „KEGYELEM STRUKTÚRÁI” (*CONCLUSIO*)

Ha a fent mondottak helytállóak, akkor nem fogadhatjuk el azt a nézetet, mely szerint a nem keresztény vallások semmilyen vagy csak negatív szerepet tölthetnének be a nem keresztény ember – hit, remény és szeretet által történő – megigazulásában és üdvözülésében.⁴¹ Éppen ellenkezőleg: Karl Rahner nyomán úgy kell fogalmaznunk, hogy ha egy nem keresztény vallás egyáltalán nem gyakorolhatna *pozitív* hatást egy nem keresztény ember természetfeletti üdvözülésére, „akkor teljesen történelmietlenül és társadalmi vonatkozásaiból kiszakítva gondol[nánk] el az ilyen ember üdvözülésének folyamatát”.⁴² Ha azonban komolyan vesszük az ember társadalmiságát – és magának az Egyháznak is társadalomba illesztett és azon keresztül hatást kifejtő jellegét⁴³ –, akkor nem vagyunk többé rákényszerítve olyan „önkényes és valószínűtlen” feltételezésekre a nem keresztények üdvösségét biztosítandó, mint a magánkinyilatkoztatások vagy (főképp a halál órájában bekövetkező) rendkívüli megvilágosodások. Ezek nélkül is remélhetünk, sőt remélnünk is kell a vallások üdvösségközvetítő szerepében, hiszen azok Krisztus bennük megtalálható és működő kegyelmének *strukturális közvetítői*, és mint ilyenek (legalább részlegesen) pozitív hatást képesek gyakorolni azokra az emberekre, akik mindeddig nem találkoztak egzisztenciális komolysággal (azaz számukra immár személyesen is „kötelező érvénnyel”⁴⁴) a keresztény üzenettel.

Kíséreljük meg összefoglalni tézisünket. Ha nem létezhet vallási élet valamely konkrét formában megnyilvánuló vallásos gyakorlat nélkül (azaz ahhoz, hogy létezessen, a vallásos életnek szimbólumokban, rítusokban és vallásos praktikákban kell kifejeződnie, és nem maradhat pusztán mintegy az éterben lebegő spirituális állapot);⁴⁵ valamint, ha az ezekből a vallási életből intézményesülés útján kialakuló konkrét vallásos hagyományok (melyeknek valamely konkrét egyén követője) intézményes formáikon keresztül képesek meghatározni vagy legalábbis lényegesen befolyásolni a mindenkori közösség – és benne az illető egyén

⁴¹ Tételünk persze nem akar pozitív értelemben véleményt nyilvánítani egyetlen *konkrét* nem keresztény vallás értékét illetően sem; nem akarja ezzel annak mintegy „kívülről” krisztológiai értelmezését sem adni. A tézis, mint fentebb utaltunk rá, azt sem jelenti, mintha üdvözítő jelentőségét tekintve bármely vallást a keresztény hittel egy sorba állítanánk, avagy tagadnánk a konkrét történeti vallások gyakran megfigyelhető elfajulásait (kaszttrendszer, özvegyek öngyilkossága, többnejűség stb.), vagy e vallások üdvtörténelmi ideiglenességét. Az is kétségtelen, hogy ezek a torzulások akár negatív hatást is gyakorolhatnak a nem keresztény ember üdvösségére.

⁴² KARL RAHNER: *A hit alapjai*, i. m. 336.

⁴³ RAHNER szerint: „az ember legszemélyesebb élettörténetében is társadalmi lény”, akinek a legbenső döntései nem valami eleve elkülönített lelki világban következnek be, hanem „a konkrét társadalmi és történelmi élet közvetíti őket” (vö. uo. 336).

⁴⁴ Vö. uo. 337.

⁴⁵ Vö. ehhez JACQUES DUPUIS véleményét, aki szerint „[a]z emberi természet lényegi összetettsége okán [...] a szimbólumok, rítusok és praktikák szükségesek a vallásos élet meglétéhez, amennyiben funkciót látnak el mind abban, hogy kifejezzék, mind pedig abban, hogy fenntartsák az emberi lélek vágyakozását. ID.: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997 (az amerikai eredeti: 1997), 427.

(hiszen „senki sem sziget”) – szociális megnyilvánulásait, ideáit, tanítását, erkölcsi kódexét és rituális gyakorlatát; továbbá, mint igyekeztünk kimutatni, ha ezek a hagyományok intézményeikben és társadalmi-szociális gyakorlatukban tartalmazzák annak nyomait („sugarait”, „magvait”),⁴⁶ hogy az emberi lény találkozott a kegyelemmel (mely Krisztus természetfölötti kegyelmének elemeit kell, hogy tartalmazza), akkor állítanunk kell, hogy Isten jelenvalóvá válik a nem keresztény vallások gyakorlói számára saját vallásuk gyakorlásán, mint Jézus Krisztus kegyelmének *strukturális közvetítőjén* keresztül.

Helyesen látja Jacques Dupuis, belga teológus: „Tarthatatlannak és teológiailag irrealisztikusnak tűnik [...] azt vallani, hogy míg a különböző vallásos hagyományok tagjai elérhetik az üdvösséget, vallásuk semmiféle szerepet nem játszik ebben a folyamatban.”⁴⁷ A vallások mint *a kegyelem struktúrái* képesek betölteni ezt a szerepet. Az üdvösség misztériuma mindazonáltal egy marad: Jézus Krisztus misztériuma, aki a kereszténység határain túl is jelenvaló a nem keresztény vallások követői számára.

⁴⁶ A vallások ugyanis – mint már fentebb, a 9. lábjegyzetben rámutattunk – tartalmazzák a „a szemlélődés magvait” (AG 18), „az igazság és kegyelem elemeit” (AG 9), „az Ige magvait” (AG 11, 15), és megtalálhatók bennük „azon Igazság sugarai, mely megvilágít minden embert” (NA 2).

⁴⁷ JACQUES DUPUIS: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, i. m. 428. A fenti állítás Dupuis szerint sem jelenti azt, hogy más vallások vallásos tevékenységei és a szentségi rítusai ugyanazon szinten vagy fokon (*piano*) állnának, mint a Jézus Krisztustól alapított keresztény szentségek; de azt nagyon is jelenti, hogy nem szabad elvitatnunk tőlük a kegyelem közvetítésének bizonyos módozatát (amely – Dupuis szerint – bennfoglalt, rejtett és nem teljes közvetítés útján történik) (vö. uo. 430).