

Teológia és vallástudomány

1. Bevezetés

A teológia identitásának XIX-XX. sz-i részleges elbizonytalanodása, több forrásból fakadó megerősödése, majd a XX. sz. végére történő elementáris krízise felveti a kérdést, hogy milyen kísérőjelenségek figyelhetők meg a teológia tudományos környezetében, amelyek erre a folyamatra pontosabb rálátást tesznek lehetővé. Így kerül az érdeklődés homlokterébe az a tudományág, amely sok tekintetben a teológiával rokon, s amely saját kezdeti identitását éppen a kortárs teológia elméleti és művelésének gyakorlati feltételeivel folytatott dialógusban fogalmazta meg.

A teológia és a vallástudomány viszonyának tárgyalása a vallástudomány önállósulásának befejeződéséig egész más értelemben jelentős, mint a XXI. sz. elején, amikor a tudományos vizsgálódás közege egyre kevésbé jellemezhető a modern paradigmájának mentén, akár a racionalitás, akár a szigorú diszciplinaritás vagy akár az expanzivitást tekintjük a modern tudományosság elsődleges ismérveinek. A teológia és a vallástudomány viszonya mára egy sokkal tágabb és modern értelemben sokkal kevésbé tudományos közegben vetődik fel és körvonalazható.

Bár a teológiának mint tudománynak a XIX-XX. sz-i trendjei nem a felekezeti határok mentén alakultak, ám vannak tagadhatatlan felekezeti jellegzetességei. A teológia és a vallástudomány viszonyának tárgyalásában e felekezeti jellegzetességek még inkább kidomborodnak.

Teológiáról elsősorban a keresztény vallás keretein belül beszélhetünk. A zsidó és mohamedán vallásban ez a kifejezés félrevezető lehet. India vallásaiban pedig teológia helyett inkább vallásfilozófiáról van szó, hiszen a keresztény értelemben vett teológia alapvető jellegzetességeiből ebben a vallási közegben alig figyelhető meg valami. Amennyiben a teológia – függetlenül a fogalom használatától – megjelenik a nem-keresztény vallásokban, annyiban szükséges a vallási gondolkodás ill. a vallástudománnyal való ottani viszonyára reflektálni. Természetesen a teológia fogalmának alapvető különbözősége mellett a vallástudomány fogalma is igen eltérő a világvallásokban, ami további pontosításokat igényel.

1.1. A teológia számára

A teológia számára a kezdődő vallástudomány kezdeti felvetései nem jelentettek különösebb kihívást, inkább az egyházi tanítóhivatal által meghatározott elméleti és tudományművelési keretek között a modern tudomány eredményeinek értékelése foglalkoztatta a teológusokat. A modern általános tudománytörténeti fordulatában,

amelynek egyik meghatározó eleme a tudományosság egyetemi kereteinek robbanásszerű változása, számos teológus fordult a keresztény teológia hagyományos tematikáján és tárgyalásmódján kívül eső témákhoz és módszerekhez, továbbá számosan, akik a modern értelemben vett vallástudomány alapítói közé tartoznak, szakítottak (szakítani kényszerültek) az egyházi tanítóhivatal által meghatározott és ellenőrzött keretekkel. A vallástudomány alapítóinak munkássága ebben az értelemben a XIX. sz. közepe vallástörténeti és valláselméleti kérdéseinek olyan válasszaiként is értelmezhető, amelyekre a kortárs (elsősorban katolikus) teológia még nem volt képes tudományosan kellő plauzibilitással válaszolni.

1.2. A vallástudomány számára

A vallástudomány számára a teológia jelentette a történeti háttérrel és többféle értelemben az elrugaszkodási pontot. Míg a teológia számára a vallástudomány a kezdetekkor nem jelentett különösebb kihívást, a vallástudomány számára a teológia határai és az ezeken túli vallási-kulturális tematika jelentette az elsődleges tudományos problémát.

Ebben a kezdeti fázisban felerősödött a különböző tudományágak (elsősorban a filológia és a történettudomány) felértékelése a vallástudományi vizsgálódásban. Ez interdiszciplináris momentum. Továbbá a nem csupán a tanítóhivatallal és az egyházi tudományművelési közzel, hanem magával a teológiával mint tudományággal is szembefordult szerzők mintegy visszapillantva a teológia elméleti kereteire is reflektálhattak.

1.3. Sztereotípiák

A sztereotípiák rendszere négy viszonylatban írható le, amely mentén némiképpen plakatív előrebocsátható a vallástudomány oldaláról tekintve a vallástudomány és a teológia viszonya. A saját csoport autosztereotípiája: mit gondol saját magáról. A saját csoport heterosztereotípiája: mit gondol a másokról. Az idegen csoport autosztereotípiája: mit gondolhat saját magáról. Az idegen csoport heterosztereotípiája: mit gondolhat a saját csoportról.¹ A vallástudomány magát semleges, tudományosan semleges ill. elfogulatlan, autonóm tudománynak tartja, szemben a teológiával, amelyről úgy vélekedik, hogy az felekezeti elkötelezett, nem egészen tudományos és nem egészen tiszta módszerekkel dolgozik. A vallástudomány szerint a teológia a vallástudományt illetéktelennek és helyenként destruktívnak tartja, hiszen arról, ami a valláson belül szent, arról a vallástudomány

1 Tworuschka, Udo: *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*. Theologische Literaturzeitung, Jg. 126 (2001) Nr. 2. 123–138. Itt 129.

profán megközelítésben tárgyal. A vallástudományban a teológia öndefiníciója azokból a tartalmi és módszertani szempontokból tekintve, amelyekben különbözik a vallástudománytól, tulajdonképpen a felekezeti hit továbbadását, a gondolkodó hit tudományos kifejtését végzi.

2. A vallástudomány legfőbb történelmi fázisai

A teológia és a vallástudomány viszonyát történeti megközelítésben tárgyalni nem feltétlenül magától értetődő. A történeti tárgyalásnak előnye azonban, hogy a tudományos gondolkodás XIX-XX. sz-i történetének fázisaival párhuzamba állítható a viszony taglalása. Ennek a tárgyalásmódnak sajátos üzenete a teológia számára (is) a történetiség dimenziójának súlyára vonatkozó utalás. A teológiában ez a szempont kevésbé reprezentált és realizált. A teológia gyakorta a kinyilatkoztatás neoskolasztikus statikus felfogásának elméleti modelljéhez hasonlóan a változatlan-ság, idő- és térfölöttiség látszatát kelti, ill. azt sugallja, mintha ezek a változó faktorkok a teológiát mint tudományt nem érintenék.

A történeti tárgyalásmód más szempontból (elsősorban) a vallástudomány öndefiníciója ill. identitása számára a tudományág kezdeteikor kialakult teológiával való szembenállás meghatározó mivoltának újragondolására ösztönzőleg hat. Különösen Magyarországon hiányzik a vallástudomány identitásának és módszertanának elméleti vitája, s így benne is megfigyelhető a teológia fentebb említett visszas kontinuitásának és homogenitásának elméleti alapállása.

A történeti fázisok leírásánál nem a vallástudomány történetének nyomon követése a feladat, hanem azoknak a tudományos jellegzetességeknek a körvonalazása, amelyek a vallástudományt történetileg tekintve azzá tették, ami. E fázisokat három szempont mentén elemezzük:

- a vallástudomány központi tárgya,
- vallástudományi módszertan,
- elsődleges vallástudományi ágak.

2.1. A vallástudomány kezdetei

A vallástudomány kezdeteiről többféle értelemben beszélhetünk, attól függően, hogy a történeti periódusokat és a tematikai fókuszokat milyen módon hozzuk összefüggésbe. Ebben a tanulmányban a modern vallástudományról („Religionswissenschaft“) van szó, mint akadémiai diszciplínáról. Ennek értelmében eltekintünk a tudományág kézikönyveiben tárgyalt egészen korai periódusok ismertetésétől. A modern vallástudomány kezdeteit a XIX. sz. közepére tehetjük.

A vallástudomány atyjának – legalábbis, ami az összehasonlító vallástudományt illeti – Max Müllert (1823-1900) szokták nevezni. Ő a lipcsei egyetemen először gö-

rögöt és latint tanult, majd egy idő után áttért a szanszkritra, amit éppen akkor kezdtek ott oktatni. Ezt a nyelvet annyira megszerette, hogy 1845-ben elutazott Párizsba az akkor legnagyobb szanszkrit-tudóshoz, Eugene Burnoufhoz. A fiatal Müller éhbérért munkálkodva elkezdte angolra átültetni és kommentálni a Rig-vedat (tíz könyv több mint ezer himnusszal), majd elsősorban a nyelv, a vallás, a csillagászat, a nyelvészet, a filozófia és a szociológia keletkezésének problémáival foglalkozott. Müllert a szövegcentrikusság miatt tartják a vallástudomány atyjának, aki a vedikus szent szövegekre terelte a tudományos figyelmet, részben elhódítva azt a görög, latin és német összövegek tanulmányozásától.² E hatalmas szövegek közlési munka céljának azt tekintette, hogy lehetővé tegye vele a vallások összehasonlító tanulmányozását („science of comparative religion”). Eme új tudományról vallott nézeteit 1870-ben fejtette ki először egy négyrészes előadásban, melyet Londonban a Royal Institutionban tartott, s amely Strasbourgban 1874-ben meg is jelent „Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft” címmel.³ Hatása elsősorban a természetmítoszok tudományos tanulmányozásában érezhető, továbbá kisebb mértékben hatott É. Durkheim vallásszociológiájára.⁴

A vallástudomány kezdeteit attól függően helyezhetjük különböző szellemtörténeti korszakokba, hogy milyen megelőző értelmezést adunk e tudománynak. Ha a vallás tárgyának filozófiai igényű tárgyalását tekintjük vallástudománynak, akkor akár a Szókratész előtti korszakba is tehetjük kezdeteit. Ha pedig a vallástudományt az egyházi teológia vallástárgyalásának hegemoniája alóli tudományos emancipáció eredményének tartjuk, akkor a felvilágosodás korszakából eredeztethetjük. Günter Kehrert szerint a vallástudomány alapító atyái nem is annyira Helvetius vagy Kant, hanem inkább a felvilágosodást túlhaladó Schleiermacher és Schelling.

A vallástudomány történetének vonulatait egyrészt az a feltételezés fémjelzi, hogy minden emberben van egyfajta *sensus numinis*, amely az egyes vallásokban fejeződik ki. Másrészt az erős filologizálási tendenciák, amelyek főleg a keleti vallások és az antik vallásosság elemzésére tették a hangsúlyt. Ez utóbbi együtt jár a historizmusmal, amely máig is a vallástudomány legfőbb feladatát a forrásfeltárásban és -értékelésben látja. Végül az inkább vallásfenomenológiai irányultságú szerzők (G. van der Leeuw, Rudolf Otto) az embernek a szent valósággal való találkozásáról rendszerezett elemzéseivel fókuszáltak a vallástudomány tárgyát.⁵

A vallástudomány mint egyetemi tárgy a 18. sz. végétől van jelen. Az első, aki ilyen tárgyú egyetemi előadásokat hirdetett meg, Christian Flüggé göttingeni magán-

2 Greschat, Hans-Jürgen: *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart, 1988. 37–38.

3 Szélesebb közönségnek Westminsterben tartott egy előadássorozatot, melyet az „*An Introduction to the Science of Religion*” c. műve tartalmaz.

4 Vö. Greschat, Hans-Jürgen: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

5 Kehrert, Günter: *Religionswissenschaft*. In: Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (a továbbiakban: NHTG), München, 1991. 422–430. Itt 423.

tanár volt 1790-ben. Mások szerint már 1775-ben az ugyanott tanító filozófusprofesszornak (Christoph *Meiner*) is voltak ilyen előadásai.

Az első „Általános vallástörténeti és vallásfilozófiai” tanszékeket állami egyetemen⁶ *Hollandiában* (Leiden, Utrecht, Groningen és Amsterdam) állították fel 1877-től kezdve, amely országot e tudományág szülőhazájának is nevezik. Itt egy 1876. április 28-án hozott törvény értelmében a leideni, utrechti és groningeni állami egyetemeken működő teológiai karokat független oktatási intézményekké alakították át. Eladdig ezek ugyanis kizárólag a református egyház oktatási igényeit elégítették ki. Az új törvény 1877 októberében lépett életbe. Ugyanebben a hónapban indult az első európai vallástörténeti tanszék Leidenben, melynek első professzora a teológus C.P. *Tiele* (1830-1902) volt. Vele párhuzamosan Amsterdamban a szintén teológus Pierre D. *Chantepie de la Saussaye* (1848-1920) kapott tanszéket. *Franciaországban* a *College de France* állította fel az első vallástörténeti tanszéket 1879-ben, rá egy évre pedig az *Institut Chatolique* Párizsban. A nagy áttörést azonban az jelentette, hogy 1886-ban az *École Pratique des Hautes Études* keretén belül egy egész „*Section des Sciences Religieuses*” indult el.⁷ Ezáltal a Sorbonne kapott egy vallástudományi speciális intézetet, amelyhez hozzácsatolták a régi teológiai kart. E folyamatot az 1875-ben az oktatás szabadságáról hozott törvény tette lehetővé, amely számos más korabeli intézkedéshez hasonlóan az antiklerikalizmus jegyében fogant. Az állam és az egyház törvényi szétválasztását követően Párizsban 1905-ben megszüntették az összes teológiai kart az állami egyetemeken. Elzász-Lotharingia visszacsatolását követően azonban Strasbourgban nem így jártak el, hanem a két teológiai kar az állami egyetem keretében maradt. Mindkettőn máig is működik az akkor felállított általános vallástudományi tanszék. *Angliában* öt egyetemen kezdődött a XIX. sz-ban vallástudományi oktatás elsősorban „*comparative religion*” néven (Manchester, Oxford, London, Leeds). Lanchesterben pedig 1967-ben egy egész intézetet állítanak fel a vallástörténet oktatása céljából. *Németországra* elsősorban az jellemző, hogy az evangélikus és katolikus teológiai karok az állami egyetemek szerves részei. Ennek háttérében érthető, hogy Carl-Martin *Edsmann* egy 1970-es tanulmányában azt írja, hogy „a nyugatnémet egyetemeken a vallástudomány önálló szakként csak gyengén képviselt”.⁸ Ugyanakkor más teológiai vagy bölcsész tanszékek és diszciplínák mentén szinte minden német egyetem valamelyik karán jelen van a vallástudomány egyik-másik ága.

Ahelyett, hogy a vallástudományok egyetemi képviselőinek európai történetét tovább kísérménk, nagy időbeli előreugrással a jelen helyzetre jellemző néhány típust érdemes felemlíteni. Általánosságban mondható, hogy az európai országok mind-

6 Ui. Genfben a teológiai karon már 1873-ban létesítettek egy általános vallástudományi tanszéket.

7 Hjelde, Sigurd: *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. 1994. 129–144.

8 342–345.

egyikének több egyetemén létezik valamely vallástudományból szak és szaktan-
szék is. A tudományterületeket illetően jól megkülönböztethetőek az inkább
hagyományos vallástörténeti ill. összehasonlító vallástörténeti tanszékek a vallásfilo-
zófiai, vallásszociológiai ill. vallási néprajzi tanszékektől. Elhelyezkedésüket tekint-
ve az egyik típus az állami egyetemeken működő vallástudomány, másik – ami
csupán Németországban és Ausztriában jelent többséget – a katolikus vagy evangéli-
kus karokon elhelyezkedő vallástudományi tanszék. Egy további lényeges megkü-
lönböltetési szempont a monoteista és a keleti vallások között, hogy számos
egyetemen az orientalisták vannak a vallástudomány előterében, másutt inkább a
monoteista vallásokkal kapcsolatos tudományágak hangsúlyosabbak. Bármennyire
sok tudományelméleti és módszertani problémát vethet fel a vallástudomány, az
egyetemeken való szerves és általános jelenlétének gyakorlata azt mutatja, hogy
ezekkel együtt a tudományos világ a vallástudományokat az állami egyetemeken
belül tudja otthon.

Ebben a kezdeti fázisban a vallástudomány tárgya elsősorban a nem-keresztény
vallások szent szövegei és azok története. Megközelítési módszerében a filológia és
a történettudomány dominál. Értelemszerűen ez a korszak a vallástörténeté.

2.2. A vallástudomány önállósulásának főbb állomásai

A vallástudomány⁹ tárgyának meghatározása a különböző történeti periódusok
szerint körvonalazódik. Egyik oldalról a vallástörténeti avagy vallásfilozófiai, másik
oldalról a komparatizisztikai avagy tapasztalati (pszichológia, szociológia) megköze-
lítés erőterében problematizálódik az első látásra könnyedén megjelölhető tárgy: a
vallás. A vallás fogalma önmagában is nehezen határozható meg, akár az elméleti kí-
sérletezésekre gondolunk (szubsztanciális vallásfogalom), akár az áttekinthetetlenül
sok konkrét vallásra és a végső soron teljes mértékben közölhetetlen vallási élmé-
nyekre (funkcionális vallásfogalom). A tudományt megjelölő szóösszetétel is mutat-
ja, hogy olyan tudományról van szó, melynek tárgya a vallás. Ezen túl szükséges
néhány pontosítás. Kezdjük mindjárt azzal, hogy „a” vallás – éppen a vallástudomá-
nyí vizsgálódások alapján is állítható – nem létezik. Konkrét vallásokról beszélhe-
tünk, többes számban, ha a nyelv túrné: csak és mindig. A vallás, vallásosság
fogalma a vallástudomány ágai szerint sokféle lehet: akár történetileg tekintjük,

9 E tanulmányban „Religionswissenschaft” értelemben használjuk a „vallástudomány” megjelölést, amely történetileg elsősorban a vallástörténetet, vallási néprajzot és a vallási szövegek filológiai elemzését jelenti. Módszertanában pedig kifejezetten az ún. „tudományos objektivitás” talaján áll. Ezt a megközelítést integrálja, s egyben tágitja az ún. „scientific study of religion”, amely többek között a modern hermeneutika eredményeit figyelembe véve az egyéni és társadalmi érintettség vonatkozását állítja reflexiójának középpontjába. Ez a megközelítés a magyar vallástudományok körében inkább a jövő témája.

akár fogalmilag, akár társadalmi megjelenésében. A globális világ korszakában már látjuk, hogy megbízható statisztikai adatok szintjén nem is tudni, hányféle vallás van. Talán azt sem tud(hat)juk, hogy ezek melyike valódi és melyike nem. A vallások nem mérhetőek egymáshoz, csak önmagukhoz, ami a monoteista vallások kultúrkörében nem könnyű vállalkozás.

Joachim Wach (1898-1955), a lipcei egyetem egykori vallástudósa, aki 1935-től az USA-ban volt professzor, a vallástudomány két fő ágát különböztette meg: vallástörténetet és szisztematikus vallástudományt. Az első a hosszanti irányú vizsgálódás, a második a keresztirányú. Az első a vallásokon belül marad, a második a vallások között von párhuzamokat és mutat fel különbségeket.¹⁰ „Ami a vallástudomány tárgya, az a vallás személye” – írja Schmitz. Talán a leglényegesebb különbség a megközelítésben található, elsősorban nem is a módszert, hanem az alapállást illetően. A vallástudományban kialakuló konszenzus szerint (Husserl „dologra” mutató felszólítását is követve) a vallások öndefiníciójának biztosításával és reflektálásával léphetünk be a vallások méltó tudományos vizsgálódásának csarnokaiba.

Detlef Pollack egyik jelentős tanulmányában négy kritériumot állít fel a vallásdefiníció számára. Az első a fogalom *tágassága*, hogy a nagy történelmi vallások mellett az új (pszeudo)vallási jelenségek is leírhatók legyenek vele (pl. asztrológia, New Age, okkultizmus); másodsorban *hangolja össze* a vallásokról szerezhető „külső” és az általuk képviselt „belső” szemléletet, ami azt jelenti, egyszerre legyen kritikus és tegye lehetővé, hogy a vallások elkötelezettjei felismerjék benne saját látásukat; harmadsorban *tartson egyensúlyt a vallás elkötelezettség és a tudományos semlegesség között*; végül a meghatározás legyen *problémaérzékeny*, vagyis az elméleti alapokból kiindulva folyamatosan engedje a tapasztalat kritikáját.¹¹

A vallásfogalommal ill. a vallás meghatározásával kapcsolatos elméleti követelményekre és nehézségekre itt csupán azért kellett a fentiekkel utalni, hogy ezáltal jelezhessük azt a tág tudományos teret, amely a magyarországi vallástudománnyal és teológiával foglalkozó szakembereket vonzza, és kihívások elé állítja.

3. A vallástudomány és teológia modern profilja egymás tükrében

A vallástudomány a vallásról ill. a vallásokról szóló tudomány, a teológia ezzel szemben az egyes vagy többes számban értendő istenről vagy istennőről szól. Tulajdonképpen e két tautologikus megállapítással elég világosan elkülöníthető lenne egymástól a két tudományág. Ha azonban beletekintünk művelőik munkáiba, nyomban szembetűnik számos bizonytalanság és pontatlanság, melyek mind arra utalnak,

10 Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig, 1924.

11 *Was ist Religion? Probleme der Definition*. Zeitschrift für Religionswissenschaft Jg. 3. (1995), 163–190. Itt 182–183.

hogy a teológia és a vallástudomány megkülönböztetése nem is olyan egyszerű feladat.¹²

A két tudományág unifikációját tartotta lehetőségnek Charles Davis, aki úgy vélte, hogy egyesítésükkel tisztább és mélyebb betekintést nyerhetünk mindkettő tartalmaiba. Hasonlóan vélekedett A. D. Galloway és Harold Turner is. Ezzel szemben a tiszta és világos szétválasztás híve például Ronald Wiebe, aki kifejti, hogy a vallástudomány legnagyobb képviselői mind erőteljesen megkülönböztették tudományukat a teológiától, és ezáltal is hangsúlyozták a vallástudomány autonómiáját. Ninian Smart a két említett, szélsőségesnek is mondható pozíció helyett a teológia és a vallástudomány viszonyának ambivalenciájára hívja fel a figyelmet. A vallási jelenségeket és hiteket tárgyalhatjuk tisztán történeti és leíró szempontból; ugyanakkor tárgyalhatjuk ezeket úgy is, mint a valóság természetével kapcsolatos hitekre és meggyőződésekre vonatkozó releváns összefüggéseket. Későbbi előadásaiban a két tudományág viszonyát a „világnézet“ (worldview) itt speciálisan értendő segédfogalom bevezetésével próbálta leírni. A világnézet elemzése áll szemben a teológiával. Előbbi leíró, történeti és empirikus, utóbbi, a teológia pedig a világnézet megalakításának, artikulációjának és hitelesítésének elkötelezettje.¹³

3.1. Tudományelmélet

„A teológia kötött tudomány – írja Schütz – abban az értelemben, hogy egy valóságéleti normáiban rögzített és megszervezett vallási közösség meggyőzésének alapján áll, tőle veszi sugalmazását és rányitását tudományos állásfoglalásaiban éppúgy, mint célkitűzéseiben; fő igyekezete ugyanis a maga vallási meggyőzésének, hitének (ezért hittudomány) álláspontját helyesnek igazolni. A *vallástudomány* ellenben elvileg a meg nem kötöttség álláspontjára helyezkedik. Minden vallás és minden vallási jelenség egyformán érdeklí, mindegyiket egyenlő mértékkel méri, és eleve tiltakozik az ellen, hogy valamelyiknek igazát vagy helyes voltát másokkal szemben próbálja bizonyítani vagy akárcsak kérdésbe is tenni. [...] Éppen a modern történeti és kritikai módszer lelkiismeretes alkalmazásának köszönhető, hogy ez a tudomány ma *kezd kigyógyulni gyermekbetegségeiből, a darwinista evolucionizmusból*. A fenomenológiai és pszichológiai elmélyedés egyfelől meggyőző erővel kidolgozta a vallási jelenségek sajátos jellegét és önálló értékét meg öntörvényűségét; s így egyszer s mindenkorra elutasítja azt az evolucionista gondolatot, hogy a vallás nem-vallási alacsonyabb igények és élmények szülötte; másfelől híven föltárja és értékességében bemutatja a primitív vallásosságot (van der Leeuw, Lévy-Bruhl mun-

12 Moenikes, Ansgar: *Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie*. ZRGG Jg. 49. (1997) 193–207.

13 Smart, Ninian és mások: *Christian Systematic Theology in a World Context*. New York, 1990.

kái, Bachofen helyesbített elmélete). Az etnológiával szövetkezett vallástudomány pedig a történet előtti vallási fejlődésre derít meglepő új világosságot. (W. Schmidt kultúrkörelmélete hatalmas művében: *Der Ursprung der Gottesidee*. 6 kötet 1926-35.) A valláspszichológia körében pedig a szakemberek részéről szinte egyértelmű visszautasításra talált az a hangos iskola, mely a vallásban és a vallási alakulásokban, legfőlségesebb műveiben és legnagyobb hőseiben is, patológiát lát (Freud és emberei).¹⁴

A Schütz Antaltól (a magyar dogmatika megteremtőjétől) vett iménti idézet több szempontból is figyelemre méltó. A szerző nyitottságára és tudományos korrektségére jellemző, hogy dogmatikájának az első kiadásában még nem volt vallástudományi reflexió. A második előszavában azonban már felfigyelt erre a hiányosságra, művelt és érzékeny dogmatikusként észrevette, hogy a vallástudományban folyamatok vannak, s ezekre oda kell figyelnie. Számára szellemi élvezetet jelentett a friss vallástudományi publikációk olvasása, amennyiben azok nem voltak kereszténység- és valláskritikusak. Schütz korának gyermekeként ekkor még természetesen dolgozhatott a bibliai történet- és formakritikával, ezért a vallástudomány gyermekbetegségét a darwinizmusban pontosan jelölte meg. Az külön elemzést igényelne, hogy ezzel Schütz vajon antimodernista nézetet vallott-e avagy csupán azt a túlzást bírálta, amilyen szerepet némely korabeli naiv írásban a darwinizmus játszott.

Ugyanakkor az idézet azt is mutatja, hogy Schütz ugyan figyelemmel kíséri a vallástudomány bizonyos eredményeit, de nem tulajdonít nekik olyan jelentőséget, ami miatt a dogmatikát (az ő dogmatikáját) finomítani, módosítani lehetne, vagy lenne egyenesen szükséges. Schütz a kinyilatkoztatás biztos ismeretének talaján állva ír. Számára az egyházi tudományosság olyan szilárd közeg, amelybe mintegy kívülről még az értékes eredményeket felmutató vallástudomány sem szólhat bele. A vallástudományi eredmények annyiban jelentősek, amennyiben alátámasztják a kinyilatkoztatásból közvetlenül vagy közvetve nyert ismereteket.

A teológia és a vallástudomány formális definícióinak egész sorát lehetne itt felsorolni, ám erre a gondolatmenet logikája szerint inkább másutt kell sort keríteni. A teológia és a vallástudomány közötti tudományos tér vonatkozásában itt inkább egy olyan szempontrendszerre érdemes figyelni, amely az egymástól függetlenül született, hagyományos lexikális meghatározás helyett a világvallások tényével számoló újabb megfogalmazás kritériumait veti fel.

Heinrich von Stietencron¹⁵ kidolgozott egy néhány szempontból álló módszert arra, hogy a teológia tudományát vallásközi összehasonlításban is meg lehessen határozni. Újdonsága ennek a kísérletnek abban áll, hogy általában teológiáról elsősor-

14 Schütz Antal: *A vallás*. In: Schütz Antal (Szerk.): *A mai világ képe*. I. köt. Budapest, 1938. 175–218. Itt 206.

15 Stietencron, Heinrich v.: *Gedanken zur Theologie*. In: Stietencron, Heinrich v. (Hrsg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf. (1986) 9–24.

ban a keresztény szövegösszefüggésben szoktak beszélni. A szerző állítása szerint azonban az általa felsorolt négy kritérium alapján lehetséges teológiának nevezni más világvallásokban végzett tevékenységeket is. Ezeket pl. a zsidóságban és az iszlámban írástudói munkának nevezték, a hinduizmusban és a buddhizmusban pedig filozófiának, vagy gondolkodásnak. A négy kritérium a következő: szerep, reflexió szint, vallásimmanencia és végül legitimitáció. Amennyiben e négy kritérium bármelyike hiányozna, akkor nem beszélhetünk teológiáról. A következőkben közelebbről is szemügyre vesszük ezt e négy kritériumot.

A funkció. A teológiának az a szerepe, hogy a mindenkori vallási rendszer alapjaira visszanyúlva megoldja az egyén és a társadalom tájékozódási és strukturális problémáit. Ebben a munkájában általános eszményeket állít fel mint pl. a belső és külső tisztaság, a béke, az örök élet, az élőlények sérthetlensége, a felebaráti szeretet, az ellenség-szeretet stb. Ezeket az eszményeket állítva újra és újra reflektálja és rendszerezi a vallási hagyományt, a vallási tapasztalatokat és a vallásilag képviselhető cselekményeket a kor kihívásainak tükrében. Ezt a szerepet töltik be a kinyilatkoztatott szövegek és a mítoszok is. Ezek azonban lényegesen különböznek a teológiától. Ezek ugyanis a vallási felfogás szerint Isten szavai az emberekhez, míg a teológia az emberek szava az Istenről és az Isten szaváról.

A teológia tehát szemben a kinyilatkoztatott szövegekkel és mítoszokkal, racionális kísérlete révén határozható meg, amellyel Istennek a hatását valamint a vallási hagyományokat megpróbálja megérteni, megalapozni és az emberi cselekvésekkel értelmes összefüggésekbe hozni. Ezen túlmenően a teológia nemcsak Istenre és a teremtésre koncentrál, hanem meghatározza a kultusz számtalan formáját és az ember hétköznapi életének is számos aspektusát. Ebben a munkájában a teológia egy nyelvi metaszinten dolgozik, amelyben megokol, rendez, asszociál ill. asszociálható összefüggéseket felvet és ezáltal már ismert jelenséget vagy hagyományok új értelmezését végzi el. Ebben a munkájában a teológia természetesen a filozófiából, a nyelvelméletből, a joggyakorlatból ill. jogtudományból valamint másfajta tudományokból is érvrendszereket, rendező elveket és szisztematizáló lehetőségeket kölcsönözhet, ill. adott esetben ezeket tovább fejlesztheti. A teológia ebben a munkájában folyamatos párbeszédben áll az egyén és a társadalom minduntalan változó életfeltételeivel és kulturális közegével és ennek a párbeszédnek révén korábbi álláspontokat revideálhat, korábbi félreértéseket félreállíthat, ill. az eddig megismerteket új összefüggésekbe állíthatja. Ebben a munkájában a teológia nagyon hasonlít a vallásfilozófiára, a vallástudományra ill. akár még az ateista valláskritikára is. Ezekről való megkülönböztetése a következő két kritérium alapján lehetséges: a vallásimmanencia és legitimitáció alapján. Lássuk az elsőt. Az ateista valláskritika kívülről szemléli a vallásokat, kritikai attitűddel, amellyel szemben vagy szöges ellentétben a teológia mindig egy már fennálló vallás keretein belül és az abban adott hitelvek alapján alakul. Ez a teológiai alaphelyzet egyáltalán nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a teológia, hogy egy bizonyos vallás teológiája valamely más vallásból származó ele-

meket a saját rendszerébe integrálja, sőt azt sem, hogy a saját rendszerének elemeit, akár szélsőségesen is tagadja. Mindkét esetben ugyanis a teológia megmarad a saját vallási rendszerének alapelvei alapján, legfőljebb szinkretista vagy heretikus teológiává válik. A teológiának a vallásfilozófiától való elválasztása más szempontból lehetséges. Ugyanis a vallásfilozófia is általában valamely vallás gondolkodási rendszerén belül mozog, ez azonban a teológiától eltérően a vallásfilozófia számára nem feltétlen feltétel, hanem csak adottság. További kritérium a vallásfilozófia és a teológia elkülönítésére az, hogy a vallásfilozófiának teljesen függetlennek kell lennie a különböző vallások adott hittartalmaitól, jóllehet, amikor munkálkodik, akkor maximálisan figyelembe kell vennie a tárgyalt vallás önértelmezését és ennek az önértelmezésnek és a vallás megjelenésének történelmi változásait. Miközben a vallásfilozófia a bemutatott vallásoknak belső perspektívájával is dolgozik, mégis nélkülözi a hitnek a bemutatott vallási rendszerrel kapcsolatos odaadását. Összefoglalóan mondva a vallásfilozófia a vallást tárgyalja, de nem foglal állást. A vallástudomány szemben a teológiával nem jelenthet ki, nem tehet afirmatív vagy normatív kijelentést. Ugyanakkor az is igaz, hogy a vallásfilozófiát és a teológiát abban az esetben nem lehet tisztán szétválasztani, főleg a gyakorlatot tekintve, amikor a vallásfilozófia vagy a vallástudomány bizonyos vallási rendszerek elemeinek megértéséhez és rendszerezéséhez jelentősen hozzájárul, amely egyébként a teológia feladatai közé tartozik. Ebben az esetben is hiányzik azonban a vallástudománynál az értékelés és a normaállításra vonatkozó illetékesség, amelyre a teológiának speciális vallási legitimitációja alapján joga van. Itt térünk rá az utolsó kritériumra, amely a legitimitáció.

Ez a legitimitáció, annak a gyakorlati megvalósulása különböző vallásokban igen eltérő lehet, közös azonban bennük az, hogy a legitimitáció nélkül a teológia semmiképpen sem lehet része az illető vallásnak, és ezzel bázisát veszíti el. A legitimitáció történhet a már beavatottak vagy felszenteltek beavatási aktusa révén, de történhet a valláson belül közvetlenül valami személyes karizma, inspiráltság, prófétai erő vagy egyéb természetfölötti képességek és csodatettek megléte alapján. A legitimitáció lényege az, hogy általa az illető vallás a teológus munkáját elfogadja. A félreértések elkerülése miatt ki kell emelni, hogy ez a legitimáló vallási beavatás nem tételez fel minden esetben valamilyen egyházi szervezetet, de megköveteli a vallási specialisták közegébe való belépés elismert formáját, amelyet éppen a beavatás fogalma fejez ki.

3.2. Tárgy

A vallástudomány nem az alkalmazott tudományos módszer alapján különböztethető meg szakszerűen a teológiától, hiszen mindkét tudomány multidiszciplináris, és kérdéseket fogalmaz meg a vallásos hit számára. Valójában a kérdésfelvetés mentén tehető megkülönböztetés: „mi az a kérdés, amelyre mindkét tudomány válaszolni kíván“. A vallástudomány bármely hit és vallási gondolkodás felé irányítja

kérdését, míg a teológia valamely partikuláris hit felé.¹⁶ A tudományos módszer mentén történő különbségtételnek nagy hagyománya van a vallástudomány elméletében, amelyre itt nem térhetünk ki, mert szétfeszítené e dolgozat kereteit. A vallástudomány tágassága és a teológia egy valláson, egy adott partikuláris hiten belüli mozgásteret végső soron a két tudományág megkülönböztetésének problematikáját a tudomány tárgya irányába tolja. Ezért a megközelítések elméleti vonatkozásai után erre irányítjuk figyelmünket.

Első megközelítésben a teológia és a vallástudomány tárgya közel van egymáshoz, akár úgy is vélhetjük, nagy mértékben fedi egymást. Ha a vallásfilozófia ill. vallásfenomenológia és a szisztematikus teológia (fundamentális teológia és dogmatika) avagy még inkább a keresztény biblikus introdukciók és egzegézisek valamint a vallásfilológiai elemzések kézikönyveinek tartalomjegyzékét összehasonlítjuk, a két tudomány tárgyát illető közelség szinte tagadhatatlan. A keresztény teológia fogalmi szókönyveiben és a vallástudományi lexikonokban 60-70%-ban ugyanazokat a szócikkeket olvashatjuk. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a teológia és vallástudomány tárgya nagyjából ugyanaz, amint Sigurd Hjelde is fogalmaz: tagadhatatlan a rokonság a vallástudomány és a teológia között, hiszen „mindkettő mégis csak valamiképpen a vallással foglalkozik”.¹⁷

Ezzel szöges ellentétben áll azok felfogása, akik plakatív hangsúlyozzák, hogy a vallástudomány a vallással foglalkozik, a teológia pedig Istennel. A vallástudomány a vallásokkal foglalkozva természetesen tárgyalja a vallások legfontosabb elemeit, mint pl. Isten, szent, reinkarnáció, megváltás stb., ám ezeket a tárgyakat a vallás részeként értelmezi, s ezért csak a valláson keresztül, mintegy közvetve foglalkozik velük. A teológia egy valláson belül mozogva, közvetlenül tárgyalja a vallás alkotóelemeit, s a vallásra mint olyanra csak áttételesen hivatkozik, hiszen azt mintegy kívülről tekintenie éppen a teológia speciális módszertani alapállásából kifolyólag nincs is módja. A vallástudomány a vallások közötti-fölötti térben reflektál a vallásokról, a teológia a mindig adott valláson belül mozogva reflektál annak összefüggéseire.

Tovább vezetve ezt a határozott megkülönböztetést Moenikes – az imént már hivatkozott paderborni katolikus ószövetségi egzegéta – kifejti, hogy a teológia magával Istennel foglalkozik, a vallástudomány pedig a vallással, azon belül az istenről való gondolkodással, isten funkciójával, istenképekkel. A vallástudomány nem tanít Istentől, ami ellenben a teológia legfontosabb tevékenysége. „A vallástudománynak nem a vallásilag érzékelt valóság a tárgya, hanem maga a vallási érzékelés, függetlenül az érzékelés tartalmának valós vagy nem valós voltától. Az úgynevezett

16 Dawes, Gregory W.: *Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' Revisited*. Religion, vol. 26. (1996) 49–68.

17 Hjelde: *Die Religionswissenschaft und das Christentum*, 1.

‘igazságkérdés’ (‘Wahrheitsfrage’), vagyis a vallási kijelentések érvényességének kérdése, nem a vallástudomány témája.¹⁸

A teológia és a vallástudomány tárgyának finom megkülönböztetéséről kell azonban beszélnünk, hiszen sem a teológia, sem a vallástudomány nem tekinthető egységes egésznek. Mindkét tudomány résztudományok összessége. A két tudományterület tárgyainak meghatározása is finomabb, árnyaltabb, ha részterületeikre bontva határozzuk meg azokat. A következő táblázatban a teológiát és a vallástudományt résztudományaikra bontva hozzuk relációba. Természetesen az alább szereplő résztudományok önmagukban is több tudománnyal rendelkeznek, akár a teológiát, akár a vallástudományt tekintjük. Az ennél részletesebb felbontás azonban szükségtelennek tűnik, és tartalmi szempontból sem jár többlet haszonnal.

Teológia	Vallástudomány
Historika	Vallástörténet
Szisztematika	Vallásfilozófia
	Vallásfenomenológia
	Valláskritika
Biblika	Vallásfilológia
Praktika	Vallásszociológia
	Valláslélektan
	Vallásethnológia
	Vallásföldrajz

A felosztás segítségével átláthatóbban foglalhatunk állást a teológiai és a vallástudományi szakágak tárgyáról. A történeti tárgyakban a különbség az, hogy a teológia egy vallás intézményeinek történetével foglalkozik, a vallástörténet ennél tágabb. Két szempontból is: a vallástörténet olyan vallásokkal is foglalkozik, melyeknek nincsen egyháza, nincsen vallási szervezete (pl. a primitív népek vagy akár az írásbeliség előtti népek vallástörténetével), másrészt a vallástörténet elvileg minden vallás történetét taglalja, míg az egyháztörténet csak egy vallásét, ráadásul csak a keresztény vallásban lehet egyháztörténetről beszélni. A zsidó ill. iszlám „teológiában” az egyháztörténetnek más diszciplínák felelnek meg, amire itt most nincs mód kitérni. A historika vonat-

18 Hjelde: Die Religionswissenschaft und das Christentum, 196.

kozásában tehát összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy a vallástörténetnek van egy olyan területe, amely tárgyában egyezik a teológia egyháztörténetével.

A szisztematika vonatkozásában a helyzet alapvetően más. Ebben a teológia egy vallásra szorítkozik ugyan – hasonlóan a historikához –, tárgya azonban e vallás tanításának igazsága és igazolása. A párhuzamba állított vallástudományi ágak közül legfőljebb a vallásfilozófia és a valláskritika foglalkozik az „igazság kérdésével“, a vallásfenomenológia egyáltalán nem. A szisztematika és a vallásfilozófia „közös“ tárgyát illetően azonban szükség van egy további pontosításra. A szisztematika a vallási tanítással a vallás tanítása alapján foglalkozik, míg a vallásfilozófus a vallási tanítással a saját filozófiai rendszerén vagy iskolájának rendszerén nyugodva foglalkozik. Wilhelm Weischädel nagy műve, a „Filozófusok istene“ ezt a sajátosságot a filozófiatörténeten végigkísérve mutatja be és igazolja is egyben.¹⁹ Bár a vallásfilozófus folyamatosan tárgyalja a vallási tartalom igazságait (pl. isten), számára ez a tartalom nem vallási, hanem adott esetben vallási fogalomrendszerből kölcsönzött, de saját tartalommal megtöltött fogalom. Ilyen értelemben a teológiai szisztematika számára az a kijelentés, hogy Isten nincsen, vagy Isten nem testszerű lény, vallási igazság, míg a vallásfilozófus számára filozófiai igazság. Igaz ugyan, hogy a teológiában is vannak iskolák, korszakok és irányzatok, amelyek egymástól gyakran igen eltérő módon tárgyalják az adott vallás igazságait, ám mindegyiket (amennyiben keresztény teológiáról van szó) alapvetően köti az erős tartalmi és episztemológiai határ, amit általában kinyilatkoztatásnak szokás nevezni. Ez a határ nem köti a vallásfilozófust és természetesen a valláskritikust sem. Utóbbi az előbbtől abban különbözik, hogy az igazság kérdésében alapállása eleve a vallási (teológiai) igazságot elutasító.

A szisztematika tekintetében tehát, amennyiben eltekintünk a vallásfilozófia összetettebb tartalmától, a teológia és a vallástudomány tárgya egymástól teljesen elkülönül. Ha ellenben a szisztematikában a fundamentális teológiát, protestáns kifejezéssel a teológiai propedeutikát külön is elemezzük, akkor arra nem igaz a különállás, hiszen feladata szerint a filozófiai és történeti megközelítéseket tárgyalja abból a szempontból, hogy azok a (keresztény) vallás tanításait alátámasztják-e vagy sem. Ez a teológiai tudományág tehát inkább vallástudományi tárgyakkal foglalkozik.

Ezen a ponton érdemes kitérni a vallásfilozófia kissé behatóbb tárgyalására, hiszen úgy tűnik, a szűk értelemben vett teológia ezzel a filozófiai ággal áll a legszorosabb korrelációban. Az alábbiakban ezt taglaljuk az egyik legnagyobb élő vallásfilozófus, Richard Schaeffler alapján.²⁰

A vallásfilozófiának az a legfontosabb feladata, hogy olyan vallásfogalmat fejlesszen ki, amely egyszerre három feladatot teljesít: (1) lehetővé kell tennie, hogy az

19 Vö. Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Budapest, 1990.

20 Schaeffler, Richard: *Religionsphilosophie*. München, 1983; uő.: *Religionsphilosophie*. In: Hans, Waldenfels (Hrsg.): *Lexikon der Religionen*. Freiburg, Basel, Wien, 1992. 547–550.

egyéni és közösségi élet jelenségeit vallási jelenségekként azonosíthatjuk, (2) az így azonosított jelenséget ill. jelenségcsoportokat egymással összehasonlíthatjuk, és végül (3) ezen jelenségek alapján megítélésük számára mércét állíthatunk fel. A filozófiai vallásfogalom tehát egyszerre leíró, összehasonlító és normatív funkciót tölt be.

A vallásfilozófiának két klasszikus típusát különböztetjük meg attól függően, hogy feladatának betöltésekor a vallásra vagy a filozófiára teszi-e a hangsúlyt. Schaeffler a priori-deduktív és empirikus-induktív megjelöléssel különíti el egymástól e két módszertani megközelítést. Ismerjük az a priori jelentését: az állításokat megelőző, az állítások és következtetések előtti, eleve meglévő álláspont. Az ebből levezetett vallás- ill. istenfogalom deduktív. Az elvből, a szemlélés alapállásából következő. A filozófiatörténetben ez a módszer hosszú évszázadokon át szinte egyedülálló volt. A metafizikában az istenfogalmat pl. Arisztotelész nyomán Aquinói Szent Tamás mozdulatlan mozgatónak nevezte, vagy korábban szent Anzelm annak a fogalomnak, aminél nagyobbat nem tudunk elgondolni, stb. A vallás pedig az ilyen értelemben vett istenfogalomhoz való viszonyt jelentette. A világtörténelemben megjelenő vallások pedig az így fogalmazott és felfogott istenfogalomtól többé-kevésbé távol álló konkretizációkat jelentettek. Egy másik apriori-deduktív megközelítés olyan vallásfogalmat fejlesztett ki, amely a vallási cselekményt a többi emberi cselekmény rendszerének egyikeként fogta fel: vallás az embernek ahhoz való viszonya, amit legfőbb lényként ismer el. Minthogy a vallási cselekmény elszakíthatatlan része az emberi kultúra egészének, ezért egy további, de még mindig deduktív lépéssel, a vallást az emberi kultúra rendszerének részeként fogták fel és azt vizsgálták, hogy milyen viszonyban van a politikával, az erkölccsel, a művészetekkel stb., és ennek alapján milyen speciális attribútumai vannak a sajátosan vallási cselekménynek. Végül a deduktív megközelítések között a vallás funkciójából kiinduló felfogást kell említenünk. A vallás szerepe az, hogy az embert olyan tettekre ill. önértelmezésekre képesíti, melyekre vallás nélkül képtelen lenne.

Ezeknek a deduktív megközelítéseknek az ereje abban áll, hogy voltaképpen megfelelnek a fent említett hármas kritériumnak, leírnak, összehasonlíthatnak és normatívak. Gyengéje azonban az, hogy a megközelítés a prioricitásának következtében a sajátosan vallásit kívülről mintegy beleoltja a vallásba, és a priori rendszere miatt azt éppen elfedi, ahelyett, hogy felfedné. Ez a gondolat lényegében Kant ismeretelméleti kritikájára alapoz, s azt vonatkoztatja a vallásfilozófia apriori-deduktív módszerére.

Az empirikus-induktív eljárás a kritika konzekvenciájából fejlődött, fejlődik ki. Lényege a vallások és a vallásosok öndefiníciójának hermeneutikai érvényesítése. A vallási jelenségek igényes elemzése révén az így dolgozó vallásfilozófusok megpróbálják megtalálni a vallási jelleg konstansait. A fenomenológián túl a vallási lényeg felé lép ez a módszer. Különösen a nyelvanalízis módszerei termékenyítik meg ezt az empiriát. A vallási nyelv elemzése révén rátalálni arra a valóságra, amelyet a nyelv

jelez is és konstruál is. Ebben a módszerben a modern társadalom- és embertudományok jelentik az empirikus részt, és az általuk nyert eredmények rendszerezése a induktív.

A fenti schaeffleri felosztást összefoglalhatjuk az alábbi módon is.

A filozófiából kiinduló vallásfilozófia a filozófiát eleve adott totalitásnak fogja fel, amely időben és tárgyában is megelőzi a vallást. A vallással ez a típus csak azért foglalkozik, mert a filozófiát univerzális, mindennel foglalkozó tudománynak tartja, és a tapasztalatnak mindennemű lehetőségi feltételére rákérdez, így a vallási tapasztalat valóságára is. A vallásfilozófia ezzel alárendelődik az illető filozófus gondolatrendszerének, és a vallást abból a szempontból tárgyalja, hogy mennyiben illeszthető bele ebbe a gondolatrendszerbe. Klasszikus példa erre a típusra Immanuel Kant, Vallás a tiszta ész határain belül c. munkája. A vallás fogalmát nem a tapasztalati világból meríti, hanem a priori gondolatrendszeréből. Ez a módszer azonban nem felel meg a vallásfilozófia harmadik feladatának, mert nem a vallás jelenségéből nyeri a vallás fogalmát, hanem mintegy kívülről helyezi rá.

A vallásfilozófia másik típusa a vallásra helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a vallás nem a filozófiának köszönheti a létét, hanem saját története, tapasztalati világa a filozófiai fogalomrendszerrel függetlenül is él. A vallást előtérbe helyező vallásfilozófia ezt a valóságot akarja megérteni, és kiolvasni belőle a filozófiailag értékelhető és kezelhető fogalmakat és összefüggéseket. Ez a második módszer a filozófiatörténetben azzal válhatott lehetővé, hogy a tudatcentrikus filozófia kritikájaként megjelent a jelenségcentrikus filozófiai irány, melynek első nagy képviselője Edmund Husserl (1859-1938), akinek jelszava jól kifejezi az új irányulást: „vissza a dolgokhoz“ (Zurück zu den Sachen). Ez a fajta vallásfilozófia azt feltételezi, hogy a vallási jelenségek lényege tárgyszerű taglalás esetén annak számára tárul fel, aki hagyja magát a jelenségtől megérintődni, és azt, hogy a megismerés és belátás igazi forrása az eredeti szemlélődés. (M. Schäler) Ez a koncepció jobban megfelel a vallás adottságainak, és kevésbé van kitéve annak a veszélynek, hogy a vallást olyan törvényszerűségek szerint írja le, amelyek magától a vallástól eleve idegenek. Ennek a típusnak karakteres képviselői Johannes Hessen, August Brunner, Albert Lang és Bernhard Welte.

Látható tehát ebből a kis kiterőből, hogy a vallásfilozófia és a szisztematikus teológia egymáshoz való viszonyának meghatározása mennyire attól függ, hogy milyen összefüggésrendszert, filozófiai alapállást vesz fel az adott filozófiai ill. dogmatikai rendszer alkotója. Később azonban látni fogjuk, hogy az induktív, a megérintettségre alapozó teológia (és ezzel párhuzamosan a filozófia is) olyasvalamit próbál tudományos vizsgálódásának tárgyává tenni, ami saját természeténél fogva elsősorban éppen rejtettségében, kifejezhetetlenségében és megragadhatatlanságában áll. Előbb azonban lássuk a fenti táblázatban foglalt további tárgyak összevetését.

A dogmatika kizárólag teológiai tárgyival ellenkezik a biblikai és a vallásfilológia tartalma. Mindkettő ugyanis a szent szövegekkel foglalkozik, akár az

introdukciót, a keletkezéstörténetet és az értelmezési hagyományokat tekintjük, akár ha a konkrét szövegek megfejtését és értelmezését. A különbség csupán az, amit már a historikánál kimutattunk, miszerint a tárgyat tekintve a vallásfilológia bármely szent szöveggel foglalkozik, a biblika azonban elsősorban – ha nem is teljes kizárólagossággal – a saját vallása szövegeivel. Ide kívánkozik mégis az a kis finomítás, amit a vallási nyelvek elsajátíthatóságával kapcsolatban reálisan meg kell tennünk. Igaz ugyan, hogy elvileg a vallásfilológus bármely vallás szövegeivel foglalkozhat, ám a szövegek mélyebb elemzéséhez szükséges nyelvtudást csak nagyon ritka esetben sajátíthatja el több, egymástól igen távol is eső, vallásra nézve. Kevesen vannak – ma láthatóan egyre kevesebben – azok a nyelvi polihistorok, akik 8-10 vagy ennél is több vallási nyelvben otthonosak. Az elvi sokféleséget ez a gyakorlati korlát erőteljesen behatárolja, aminek következtében valóban csak inkább elvileg igaz a vallásfilológia nagy tárgyi szabadsága.

Egy további megjegyzés fakad abból a tényből, hogy a biblika a teológia egészének viszonyrendszerében áll, amint a vallásfilológia is a vallástudomány egészének rendszerében. A teológián belül művelt szöveges munka tematikáját befolyásolja a teológia egészének úgymond „igénye“, különösen az adott vallási közösség hithirdetésének igénye.

Végül a praktika, amelynek keretébe elsősorban a morálteológia, pasztorálteológia, kateketika, liturgika tartoznak, tárgyat tekintve ugyanazzal foglalkozik, mint a neki megfelelő vallástudományi ágak. A biblikához hasonlóan itt is a különbség nem elvi, hanem inkább gyakorlati, mert ugyanazt a tárgyat a teológián belül inkább a saját vallás körére szorítkozva vizsgálják a gyakorlati teológiai tárgyak, a vallástudományban azonban – kiváltképpen a vallásszociológia területén – a vallások közötti átjárás és összehasonlítás a tárgy elméleti feladatainak kiemelt tárgya.

Mindezek figyelembevételével egy pillanatra érdemes visszatérni Moenikes szigorú szétválasztásra alapozó tanulmányára, melynek eredményeit ő maga így foglalja össze.

A vallástudomány tárgya a vallás ill. a vallások, a teológia tárgya az isten ill. istenek. A vallás(ok) nem tárgya(i) a teológiának, hanem közege. A vallástudománynak lehet tárgya valamely vallás teológiája. A vallás ún. valósága vagyis annak valósága, ami a vallásban valóságként tapasztaltatik meg, az a vallásfilozófia és a teológia tárgya, e valóság tapasztalása azonban – függetlenül a megtapasztalt tartalom valós vagy nem valós voltától – a vallástudomány tárgya.²¹

Ennek alapján Moenikes a fenti táblázatot az alábbi módon szerkesztené át, amire tanulmányában számos explicit utalás található.

21 Schaeffler: *Religionsphilosophie*, 207.

Teológia	Vallástudomány
	Vallástörténet (Historika)
Szisztematika (Vallásfilozófia)	Vallásfenomenológia Valláskritika Propedeutika
	Vallásfilológia (Biblika)
	Vallásszociológia (Praktika) Valláslélektan Vallásethnológia Vallásföldrajz

Ez a szigorú, alkalmasint brutálisnak is nevezhető megkülönböztetés ugyan nem jellemző a vallástudomány elméletével foglalkozó nagy szerzők (Heiler, Wach, Lanczkowski, Stolz, Cancik, Gladigow stb.) felfogására, ugyanakkor ezek mindegyike valamiképpen reflektál arra a problémára, hogy a vallástudomány és a teológia önmagában is az utóbbi évszázadban, különösen annak második felében útkeresővé vált, s ez a kettőjük közötti viszony újbóli reflexióját igényli, sürgeti. A viszony taglalásánál viszont semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül a két tudományág vagy gyűjtőtudomány tárgyának kritikus újradefiniálása, amelyhez a fenti erőteljes álláspont csak üdvözölhető impulzust kínál.

Itt ugyan nem feladatunk Moenikes teológiai és vallástudományi tárgyokról szóló definícióját részletesen megvitatni, hiszen nézeteinek itteni részletesebb tárgyalása csupán azt a funkciót szolgálta, hogy vele erőteljesen rávilágíthassunk a két tudományág tárgyának hasonlóságáról és különbözőségéről szóló elméleti vita pontjaira, mégis annyit mindenképpen szükséges megjegyezni, hogy a teológia tárgyának meghatározásában a szerző álláspontja erősen vitatható. Az a tapasztalat, tapasztalás, érzék stb., amit Moenikes a teológia elsődleges tárgyának mond, kétségtelenül a vallások egyik központi magvának tekinthető, sőt némelyek ezt a tapasztalást (Otto, s kicsit másképpen Schleiermacher is) tekintik a vallás megkülönböztető jegyének. Maga a tapasztalás azonban abszolút mértékben az adott tapasztaló szubjektum saját titka, amit adott közegben, annak kulturális elemeinek segítségével próbál önmaga és a közeg számára is megfogalmazni, megjeleníteni.²² Ezek a

22 Vö. Muck, Otto: *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*. In: Bogensberger, Hugo, u.a. (Hrsg.): *Erkenntniswege in der Theologie*. Graz, 1998. 107–150.

„dadogások“ (József Attila) és „idegenségek“ (Ady) vagy másképpen „párbeszéd“ (Buber) és „titkok“ (Wittgenstein) tárgyasulnak a nyelvben, kultuszban, vallásban. Maga az élmény nem tehető vizsgálat tárgyává, mert a vizsgálódó „csak“ annak megnyilvánulásához fér hozzá. A megnyilvánulások összessége azonban maga a vallás, annak gyakorlati és elméleti oldalával egyetemben. Ezekről viszont – Moenikes logikáját követve – ismét csak azt állíthatjuk, hogy tárgyak, vagyis empirikusan vizsgálhatók, a vallás tárgyai vagyis a vallástudomány illetékességébe tartoznak. A dogmatika, ha az „élmény“ által valósnak tételezett tárggyal foglalkozik, akkor ez a tárgy nem maga az élmény, hanem annak megfogalmazása vagy egyéb megnyilvánulása, következésképpen már nem dogmatikai tárgy, hanem vallástudományi. Moenikes – egyébként erősen protestáns ihletettséggű – teológiáfelfogása a teológia nem csupán részleges, hanem teljes megszüntetéséhez vezet.

Moenikes felvetéseinek irányával szemben Paul Tillich, a XX. sz. bizonyos egyik legnagyobb protestáns teológusa egy másik teológiai szempontból konzekvens, ám meglehetősen szélsőséges álláspontot képvisel, amely a vallástudomány lehetetlenségét állítja, a tudomány tárgyának teljes egészében a teológiába történő utalásával. Tillich szerint a vallás olyan mértékben bensőségesség, hogy objektivációi torzítanak. A vallással való tudományos foglalkozás eleve lehetetlen, a vallástudomány képtelenség, csak hitvallás és teológia létezik.

Ezzel szemben úgy véljük, hogy a vallás ilyen fogalma túlságosan szűk. Közben nem vitatjuk a vallás személyes dimenzióit, a tudományos vizsgálódás számára a megmutatkozó vallás vizsgálatát lehetségesnek és szükségesnek is tartjuk. Egyben egyértelmű és következetes különbséget teszünk a személy hívő alapállása ill. egzisztenciális döntése valamint a vallás történeti és társadalmi megjelenése között. A vallástudomány és a teológia nem abban kell egymástól különbözniük, hogy művelője más és más személyes vallási opcióval végzi tudományos munkáját, hiszen akkor a személyes vallási meggyőződést és a tudományos vizsgálat lehetőségét állítanánk egymással szembe.

4. Teológiai súlypontváltás

4.1. A teológia virágkorai

Schütz szerint a teológiatörténetnek három virágkora volt: a patrisztika (a niceai és a calcedoni zsinat közötti időszak – 325–451), a skolasztika (XIII. sz.) és a trentói zsinatot követő század (1560–1660). E korszakokat azért nevezi „hegyeknek”, mert bennük megmutatkozott a teológia *tartalmi teljessége*, sajátos jellegének és *stílusának biztonsága* valamint a korszakalkotó művek sokaságát létrehozó *életerő*. Mindezek következménye „a közvetlen és távolabbi környezettel való ter-

mékeny és termékenyítő kölcsönhatás”.²³ Tartalmi teljességében a teológia a hívők számára igazolta, a „pogányokkal” szemben pedig megvédte a hitigazságokat. Bevilágított a titkok homályába és meggyújtotta azt a fényt, „mellyel a hittitkok világitanak bele az emberi tudás és cselekvés területébe”. Sajátos megközelítési módjában tökéletes egyensúlyt tartott abban az „ellipszises erőterben”, melynek egyik gyújtópontja a kinyilatkoztatott isteni lényeg, másik pedig az elme metafizikai ereje. Ebbe az erőterbe a középponti igazságokat állította, és nem veszett el részletkérdésekben. A teológia vitalitása ezekben a „hegy-korszakokban” megmutatkozott a gondolatok szédítő gazdagságában és a nagyszerű szerzők sokaságában egyaránt. „Szinte a földből sarjadnak folyton új gondolatok, új szempontok és megoldások; s ami indítás vagy fölhívás jön belülről, ami kihívás jön kívülről, itt mindjárt és mindig emberére akad.”²⁴ A teológia identitásának biztonsága és termékeny ereje következtében eleven volt ezekben a korszakokban a *kölcsönhatás* az egyházi tanítóhivatallal és a világi szellemi élettel egyaránt. A tanítóhivatalt megbecsülték a szerzők, és maguk is élvezték annak megbecsülését.²⁵ „Lehetetlen is, hogy az Egyház a hittudományban is meg ne becsülje azt a Logost, ki a katolikumnak forrása, sajátos tartalma, jellege és ereje. A virágkorokban azonban ez az elvi megbecsülés külön bensőséget, melegséget, szinte személyes jelleget ölt, és így új serkentő és termékenyítő erőket szabadít fel a teológusokban.”²⁶ A világi tudományoktól pedig a teológia átvette a skolasztikában az arisztotelészi dialektikát, a Tridentinum után pedig pl. a történeti módszert.

Arra a kérdésre, hogy mi teremtette ezeket a virágzó korszakokat, Schütz hármass feleletet ad. *Elmélyült az egyházi élet*, hiszen a hittudomány is az eleven hitből él. Az eleven egyházi élet „megteremti azt a magasabb hőfokú légkört, mely nélkül a finomabb organizmusok nem tudnak virágba borulni”. Másodszor *nagy elmék* születtek a történelem titokzatos méhében: „sástekintetük átfogja a hitnek, hitéletnek és hívő gondolkodásnak egész területét, szellemük fölemelkedik azokba a magaslatokba, hol a hittitkok forrásznak, s azokba a mélységekbe, hol frigyre lépnek az emberi elmével; lelkükben duzzad az átélte nagy földelek eleven ereje, elméjükben találkozóra gyűlnek és egységért vívódnak múlt és jövő, harmóniába törekszenek ég és föld” – írja a szellemi nagyságok előtt hódoló párosszal. Mindazonáltal a trentói zsinatot követően „bekövetkezett a szellemek oszlása”, és a kifejlődő világi tudományok sok kiváló elmét elszippantottak a teológiától. Végül a harmadik – ma kifejezetten modernül hangzó – felhajtó erő a kedvező *történeti konstelláció*: „mikor a nagy törté-

23 Schütz Antal: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*. In: uő. Örség, 1936. 129–130

24 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*, 135.

25 *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1993) – továbbiakban KEK – erről a kölcsönhatásról azt írja, hogy az egyház pásztorainak tanító hivata támaszkodik a teológusok és a lelki szerzők műveire. (2033. pont)

26 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*, 139.

neti törések új konstellációba hozzák a szociális és szellemi rétegeződést, mikor nagy események új világot hívnak létre, és nagy szellemi beáramlások új szemepólusok feszülési terébe állítják az elméket”.²⁷

Miután Schütz e kritériumokat felállította, elemzi az 1660-tól kezdődő korszakot és megállapítja, hogy az új fellendülés az I. vatikáni zsinattal és az azt követő egyházi ébredéssel kezdődött. Ekkor magára talált az egyház tanítóhivatala, és megerősödve meg tudta védeni a kinyilatkoztatott igazságokat a külső támadásoktól és a belső eretnekségektől. Ezek legutóbbika a modernizmus, melynek elítélésével a Lamentabili dekrétum (1907) „gyorsan és aránylag kevés áldozattal teremtett rendet”. A világháború megakasztotta a teológia fejlődését, de ezt követően az egyházi élet „az egész vonalon, intenzív és extenzív értelemben emelkedőben van”. Ami ahhoz hiányzik, hogy igazán virágkorra fejlődjék, az elsősorban egy kiemelkedő nagy tudós hiánya, aki képes lenne megírni ennek a kornak Summa theologica-ját.

A teológia előtti feladatok sorjázásában Schütz abból indul ki, „hogy a mai gondolkodóknak mások a nehézségei, mint voltak nagyatyáinknak”. Ezért a dogmatikának (amely szinte a teológia szíve-közepe) újra meg kell írnia a Loci theologici-t, azt az alapművet, amelyre építhet a többi teológiai munka. Sürget a *történeti elv* következetesebb és egyetemesebb alkalmazása. Nem elégséges, hogy a legjobb tankönyvek is (itt nem magyar nyelvű könyvekre gondol) mellőzik ezt a szempontot. Bár Schütz kissé protestánsellenes élel fogalmaz, mindazonáltal *témák* tekintetében a következőket látja (1934-ben!) a teológia előtt álló feladatoknak: egyetemes papság, valláserkölcsi magatartás érzelmi mozzanatai, az egyház görög-patrisztikai, misztikai eszméjének katolikus gondolata.²⁸ Mai olvasók számára kissé furcsa, hogy a kapitalista termeléshez hasonlítva a nagy szerző kifogásolja az egyéni gondolatok és tervek sokféleségét, és hiányolja, hogy a „tervgazdaság gondolata, a tudományos üzemből még meg sem jelent a látóhatáron”. Ez teremthetne összefogott rendet és fejelemet a munkában.

A legmegszívlelendőbb gondolatmenetnek a mai teológia hivatására nézve azt tarthatjuk, hogy Schütz a *profán tudományok* tudományelméleti és módszertani iskolájába szeretné beírni a teológiát. Kora tudományelméleti mozgalmáról azt tartja, hogy „egészen új szempontokat tud folyósítani a hittudomány magára eszmélése számára”. Több figyelmet érdemel a pszichológiai, szellemtörténeti, szociológiai módszer. Finom érzékkel mutat rá, hogy a XIX. sz. tudományideálja válság küszöbén áll, és „abban a veszedelemben forog, hogy hatalmi alakulatok függvényévé lesz mint bolsevista, hitlerista, részben fasiszta tudomány. Ebből alighanem több értés fakad majd a hittudomány tekintélyelvi jellege számára”.²⁹ A teológiának nem enciklo-

27 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*, 140–143.

28 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*, 167.

29 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*, 171.

pédista felületességet kell nyújtania, hanem neki mint teológusnak van mondanivalója, neki mint teológusnak kell a kérdező világ elé állnia.

Fejtegetésének végén Schütz *új pünkösdöt* kíván a teológiának. Korát sokszorosan meghaladva a Lélek kiáradása révén sok nyelven beszélő apostolok képére utalva így ír: „nem elég egy nyelv, egy nép, egy psziché. Hanem ahány van, mind föl van hívva, hogy a maga sajátos talentumait kamatoztassa...” A népek és a népjellegek álljanak a hittudomány szolgálatában, ami a magyar hittudományra azért is külön kihívás, hiszen „eddig kevés alkotóerővel vett részt a hittudomány nagy történeti művén”. Ma azonban *szabad többet merni* – hangzik el a tanulmány végén, ami akár mai teológusok számára is szolgálhat mottó gyanánt.

4.2. A modern kor kihívása

A modern kor a teológiát új kihívások elé állította, hasonlóan számos más – nem csak – humán tudományhoz. Ennek a modern kornak dimenzióit néhány pontban a teológiára koncentrálva a következőképpen vázolhatjuk, Franz-Xaver Kaufmann egyik kiváló előadásának vezérfonalát követve.³⁰

A modern társadalmak konstitutív jellegzetessége a specializált funkcionális és kommunikációs területek strukturális differenciálódása, melyek a világfelfogás sajátos perspektíváit fejlesztik ki, amelyek eredményeit már nem lehet egyetlen átfogó értelmezési rendszerbe vonni, hanem csak pontokra koncentrált, legjobb esetben szelletes módon egymásra vonatkoztatni. Ezt a tartalmat reflektálja a „posztmodern“ vita, míg ezzel szemben a korai „modern” vitát a különböző perspektívák egymással szemben értetlen totális illetékességi igénye és az ebből fakadó konfliktusok jellemezték. A posztmodern tudati helyzet relativizálja a felvilágosult ész igényét, és ezáltal az általános kultúrában is ismét legitim teret kínál a vallási dimenzió számára.

A vallás iránti társadalmi érdeklődés visszatéréséből úgy tűnik, hogy a nyugati egyházak csak keveset profitálnak. A hagyományos egyháziasság eróziója nyilvánvalóan tovább folyik. Majd csak később mutatkozik meg, hogy Kelet-Európában mennyire voltak képesek a vallási hagyományok fennmaradni, mégis gyanítható, hogy a piacgazdasági struktúrák sikeres intézményesülése ott is a hagyományfosztásnak kedvez. A modernizáció elsődleges hatásaként a hagyományvesztés jelentkezik, különösen is ott, ahol a modernizáció a gyarapodó képzettség és foglalkoztatottság révén a népesség női felét is átfogta.

A katolikus egyház önértelmezése a legmesszebbmenőkig megrekedt a koramodern fázisban. Ez indította meg saját történetében a modernizáló elkülönítési folyamatot, és totális kompetenciaigényével jelentősen hozzájárult a középkori kereszténység szétrobbanásához. A „kereszténység“ modellje ugyan még ma is megha-

30 *Gesellschaftliche Entwicklungen in Europa als Herausforderung an die katholische Universitätstheologie – Thesen an Fakultätentag Paderborn, 27. Januar 1992.*

tározza a vallás európai felfogását, de történetileg mára ellehetetlenült. A modern társadalmak és a modern élet már nem értelmezhető plauzibilisen egyfajta kozmizáló – eget, földet, individuumot és társadalmat egymással kiengesztelő – világértelmezéssel. Az „egyház“ maga is mint szerkezetileg önálló és magasan differenciált részrendszer a modernizáció terméke.

Ennek értelmében az egyetemi teológia legfontosabb kihívásaihoz tartozik tudatosítani a saját helyzetét és a globálisan „egyháznak“ nevezett jelenségeket a társadalmi kommunikációs feltételekbe ágyazottan, mert a kereszténység áthagyományozása messzemenően ezekhez a feltételekhez kötődik. Azért az egyetemi teológia feladata ez elsősorban, mert ez kognitív szempontból híd szerepet játszik a társadalom egyházasodott vallási alrendszere és a többi alrendszer között. Ez a hídszerep mindazonáltal nem átfogó, hanem beágyazódik abba a tudományrendszerbe, amelynek maga is része.

A tudományos kommunikációnak megfelelő módját ma interdiszciplinaritásnak nevezik. A diszciplínák – mint különböző világértelmezések intézményesített perspektívái – között a kommunikáció lehetőségei igen szűkre szabottak. A társadalom- és szellemtudományok bizonyos tartalmakról csak az emeltszintű hétköznapi nyelv terminusainak kerülőútfán művelhetik a párbeszédet. Az általánosító fogalmaknak egyik rendszerből a másik rendszerbe való átvétele általában átértelmezésekkel párosul, és ezért kérdéses az ismereti értéke. A szigorú értelemben vett interdiszciplinaritás, vagyis két vagy több diszciplína megismerési módjainak szakspecifikus szintézise határesetet jelent. Általában a kommunikáció multidiszciplináris marad, vagyis ugyanannak a tapasztalatai elemnek több diszciplína szerinti kifejtése. Az ismereti érték a tárgy átfogóbb megértésében jelentkezik és nem magának a diszciplínának a nyereségében.

A multidiszciplináris ismeret, tudás képezi a gyakorlati problémák tudományos rekonstrukcióját, amely az elvonatkoztatás különböző szintjein történhet. Jelentősége különösen nagy a gyakorlati teológia számára (pl. erkölcszociológia, katolikus társadalomtan, valláspedagógia), de természetesen az egzisztenciális és a fundamentális teológia számára is döntő szerepet játszik. Az eredményes multidiszciplináris munka azt feltételezi, hogy a kutató bizonyos mértékig kiigazodik a figyelembe vett tudományok perspektívái, fogalmai és módszerei között, bár a tulajdonképpeni teljesítmény éppen abban áll, hogy más tudományok tudását már nem naivan vesszük át (amint a „segédtudományok“ hagyományos konstrukciója mutatja), hanem, hogy kitartunk a perspektívák eltérő megismerési módjai közötti feszültségben. Tartózkodni az elszármított globális szintézisektől az adekvát tudományos megismerés belső feltétele, bár ez az egyházi gyakorlatra vonatkozóan a közvetítés restriktívjaként hat. A kommunikációs nehézségek áthidalása nem történhet általános módon, csak a megfelelő címzettekhez igazítva.

Az egyházi felelősök hivatali tanulási nehézségei miatt a tanácsadás tűnik adekvát kommunikációnak, ahol „a tudós feladata az, hogy belegondoljon a gyakorlati fele-

lösséget viselő szemléletmódjába, ugyanakkor komplex ismeretei alapján hozzájáruljon a valóság árnyaltabb megértéséhez“.

A pap- és teológusképzésben a gyakorlatnak és a reflektált gyakorlatnak nagy a szerepe. Az általános képzési expanzió következtében a teológia iránti érdeklődés már nem szorítkozik a szakteológusokra és az egyházi hivatalviselőkre, hanem a képzett nyilvánosságra és az eltérő egyházi kötődéssel rendelkező laikusokra is kiterjed. Eközben nem különböztetnek szigorúan a (hivatalos) egyház és a teológia között, amely eleve félreértéseket garantál. Rendszerint a laikusok egyházzal és teológiával való kommunikációját, legalábbis részben médiák közvetítik. Eközben a figyelem szelektivitása és a médiák kínálatának egyéni jelentősége egyrészt a korábbi kommunikációra felépült ismeretszerzési mintából és másrészt a bizalmi személyekkel a médiák kínálatának tartalmáról folytatott beszélgetésből táplálkozik. A kortárs igehirdetés relatív eredménytelensége jelentős mértékben a tömegkommunikációs közvetítettség nem elégséges figyelembevételéből fakad. Az egyházi események felé a tömegkommunikációs figyelem csak akkor fordul, ha azok a legáltalánosabb szinten relevánsak vagy botrányosak. Ezáltal az egyházzal és a vallásról egy rendkívül szelektív kép alakul ki, amit a hatékony hitközvetítésnek át kell törnie vagy meg kell kerülnie. A hit továbbadása ma lényegében a személyközi kapcsolatokban sikerül, melyek úgymond a priori kivonják magukat a hierarchikus egyházi kontroll alól.

Az egyetemi teológia az egyház és a társadalom között nem csak befelé játszik híd szerepet, hanem kifelé is. Tekintélyes képviselői megtalálják az utat a médiákhoz. A nyilvános reputáció azonban nem mindig kongruens az egyházon belüli fellépésekkel. Ma kiemelt gond, hogy a nonkonformista kijelentések a nyilvánosságban komoly visszhangot keltenek, az egyházon belül pedig gyanút ébresztenek. Pedig a tömegkommunikáció dramatizálásából és egy olyan tematikus saját dinamikából táplálkozik, amely a benne szereplők életvilágának tapasztalataival szükségképpen inkongruens. Az ebből következő valóságvesztés nem téveszthet meg, mintha az életet fiktív valóságra cserélné, amely nagymértékben tudati képzetként hat. A hitről és a vallásról szóló kommunikáció a jelenlegi körülmények között a nyilvános és az intim kommunikáció ellentétes követelményei előtt áll, amely kihívásra az egyház és a teológia nem reagálhat úgy, mintha nem hallotta volna meg.

4.3. Teológiai paradigmaváltás

A teológia számára a XX. sz. olyan történelmi törésvonalakat teremtett és olyan teológusóriásokat adott, hogy a schützi feltételek szerint minden adott a teológia új virágkora számára. Ennek a századnak nagy kérdése az „Isten halott” tézis után az „ember halott” tézis. Az egyházak és a társadalmak átjutottak a globalitás korszakába, ahol immár nem a nemzetek, felekezetek és népek közötti különbségek és elhatárolódások a döntők, hanem a sokféleség megengedése mellett az egység megőrzése.

A vallások az ökumenizmus és a vallásközi párbeszéd korát élik, amelynek tétje immár nem a különböző vallási és egyházi hagyományok igazságtartalma közötti vita eldöntése, hanem a vallásokban és egyházi hagyományokban meglévő humán-potenciál közös kibontása és felszínre emelése. A vallásközi párbeszéd a kiközösítéstől a dialógusig tartó első nagy lépése után immár megteszi a *dialógustól az együttműködésig* menő második lépést. Ennek a folyamatnak ellenlábasa az egyházi abszolutizmus, amely elvileg vonja meg a jogot a másik egyház ill. a másik vallás igazságától; a szinkretista totalitarizmus, amely arra alapoz, hogy a kereszténység majd magába szívja az összes vallási értéket, és így (ismét) az egyedüli üdvözítő hivatásában tetszeleghet; valamint a szkeptikus relativizmus, amely érdektelen a vallások párbeszéde iránt, és implicite a maradék idő élvezetére összpontosít.

Jürgen Moltmann (1988) tübingeni protestáns teológus szerint a jelenkori teológia előtt az a kihívás áll, hogy legyen a *remény és a szabadság teológiája*. Míg a középkor nagy teológusai a szeretetet, a reformátorok teológiája a hitet állította középpontba. Az új kor teológiájának a reményre kell koncentrálnia, és ezt a reményt az eskatológia felől kell megalapoznia. „A passzív várakozásnak át kell fordulnia teremtő reménykedésbe, amely ma elővételezi a holnapot.” Ezt a reményt úgy kell képviselnie e mai teológiának, hogy közben nem oldódik fel a 19. századtól eredeztetett haladás-hitben és nem csatlakozik a jövőtől való apokaliptikus félelem profétáihoz. A modern teológiának ugyanakkor a szabadság teológiájának kell lennie. A modern kor szabadságesszmét nem megtagadnia, hanem meghaladnia kell annak mentén, hogy az egész ember teljes szabadságának szószólójává válik. A bibliai szabadság üzenetének tematizálásával a kereszténység valóban a „szabadság vallása lehet” (Hegel). A teológiának a következő szabadságterületeket kell üdvözölnie és kreatívan elfogadnia: a *vallásszabadságot* (amit a katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton a dokumentumok szintjén meg is tett), a *hitvallás szabadságát*, hiszen a modern ember saját fülével hall, és elsősorban nem valamely egyház vagy vallási közösség által áthagyományozott hitekbe kapaszkodik. A *lelkiismereti szabadságot*, mert a felnőtt ember saját életéért felelős és senki a lelkiismeretben született döntéstől fel nem mentheti, s azt el nem veheti tőle. A *közösségi szabadságot*, mert a nagy intézményekben élő egyházak ott élednek fel, ahol a hívők a saját közösségeik alakításának valódi, teljes értékű munkásai lehetnek. Végül pedig a *teológia szabadságát*. A teológia nem csak a specialisták ügye, hanem minden gondolkodó keresztényé. A teológia ugyan felelős azért a közösségért, amelyben művelik, de a közösség iránti felelősségre hivatkozva nem korlátozható egyen tudományos kutatásának és kommunikációjának szabadsága. „A teológia szabadsága az egyházért és a világért vállalt felelősségben előfeltétele annak, hogy korunk problematikáját önállóan közelíthesse meg, és saját erejéből szolgáltasson adalékokat a megoldásokhoz.”³¹

31 Moltmann, Jürgen: *Was ist heute Theologie?* Freiburg, 1988 [QD 114]. Itt 31–33.

A remény és a szabadság teológiája egy olyan korban dolgozik, amelyben az *ökológiai krízis* az egész bolygó és az egész emberiség túlélését teszi bizonytalanná. Nem arról van szó, hogy az immanens reményt abszolutizáljuk, hanem arról, hogy a teremtett értékeknek újra visszaadjuk a méltóságát és újra megalapozzuk azt a kultúrát, amelyet az „élet tisztelete” (A.Schweitzer) fémjelez. Az ökológiai krízis kialakulása nem független attól a felsőbbrendűségi tudattól, amelyet a kereszténység alapján álló teológia is táplált. Olyan fokon és módon hangsúlyozta a kegyelmet és az örök életet, hogy ennek érvényesülése érdekében hátat fordított a teremtett világnak, és azt hajlandó volt a transzcendens cél elérése eszközének tekinteni. A bibliai tanítás azonban nem a Föld leigázásáról, hanem megóvásáról beszél. (Ter 1,28) A teremtett természet méltóságának tudata a természet kizsákmányolásával és tönkretételével szembeni ellenállás kulturális alapja lehet, amelyet a teológia a mai szellemi közeg számára alátámaszthat. Ez a szemlélet az egyházatyák sajátja is, akik szerint a teológia a Szentháromság belső életének vilgát fejt ki, az ökonómia pedig mindazt jelenti, amiben Isten élete megnyilvánul, így a teremtés is. Az üdvrend és a teológia közötti összefüggés kölcsönös: az üdvrenden keresztül lett kinyilatkoztatva a teológia, és a teológia az, ami megvilágítja az egész üdvrendet.³²

Ez az aspektus rávilágít a teológián belül is érvényes igazságkritérium eltolódására az elméletből a gyakorlati irányába. Az orthodoxiát (igazhítőséget) megelőzi jelentőségében az *orthopraxis* (a helyes cselekvés). A teológiai (és más tudományos) kijelentések igazságtartalma nem kizárólag elméleti kérdés. Már Immanuel Kant dogmatizmusnak és babonának bélyegzett minden olyan vallási hagyományt, ami nem gyümölcsöző a cselekvés számára.³³ A teológiai kijelentések igazságkritériumának gyakorlatiaságát az új politikai teológia szinte kezdettől összefüggésbe hozta a misztikus tapasztalat felértékelésével. A teológia eliptikus erőterének két gyújtópontja kiegészül a gyakorlat harmadik pontjával, amely az isteni kinyilatkoztatásban elmélyült misztika és a reményt adó szellemi kifejtés mellé társul.

5. Nyitott kérdések

A teológia és a vallástudomány egymással korrelációba tett bemutatása lezáróképpen néhány nyitott kérdést érdemes még megemlíteni. Ezek részben a két tudománycsoport nemzetközi terében vetődnek föl, részben a magyarországi tudományművelésből fakadnak. Más csoportosításban pedig részben elméleti kérdések, részben pedig a tudományművelés gyakorlati kereteit érintik.

Fentebb már több ízben említettük, hogy a teológia és a vallástudomány elméleti szempontból sok tekintetben egymástól nehezen elválasztható, s elsősorban a val-

32 Vö. KEK 236.

33 A „*Der Streit der Fakultäten*” c. írást (1798) idézi: Moltmann: *Was ist heute Theologie?* 100.

lástudomány elméleti szerzői reflektálnak a teológia tematikájára, még inkább a teológiai tudományelmélet kérdéseire. A két tudomány közötti erőterben véleményünk szerint széles az egyfajta átmenet és részleges átfedés szürke zónája, amely megfelel a szigorú diszciplináris szétválasztás korszaka utáni posztmodern tudományterületi újrendeződés korszaka jellegzetességeinek, és ebben az elméleti közegben is értelmezendő elsősorban. Ebben a szürke zónában megfigyelhető a szisztematikus teológia és a vallásfilozófia önálló igényű egybefonódása a hermeneutikai alapállás mentén, amelynek egyik legkiemelkedőbb képviselője David Tracy. Hasonló önálló ötvöződésre lehetünk figyelmesek a kulturális antropológia vonatkozásában, amely vallásfenomenológiai és gyakorlati teológiai aspektusokat ölel fel, kiemelkedő teoretikusai Geertz, Sabbatucci, Colpe. A teológia oldaláról közelítve a vallástörténeti és vallásfilozófiai kérdésfelvetéseket önálló rendszerbe próbálja fogni a vallásteológia, amely kétségtelenül újra értelmezi, s adott esetben eddig szokatlan mértékben tágítja a partikuláris hitkifejtés szisztematikus kereteit. Ennek a kísérletnek fontos képviselője John Hick. Ezek a szürke zónák a történet oldaláról tekintve szürkék, ha azonban egy pillanatra eltekintünk ettől a történettől, és megpróbáljuk egy lehetséges jövőből visszapillantva taglalni e területet, alighanem a történelmi megközelítések válnak egyre szürkébbé és ezek a területek a meghatározóvá, legalábbis ami a kreatív tudományelméleti vizsgálódásokat illeti.

A teológia és a vallástudomány egymásra hatásának vizsgálata és az erről szóló kisebb nagyobb művek természetesen nem függetlenek e tudományok egyetemi és akadémiai helyzetétől. Kérdések nem ritkán éppen azért vetődnek fel, mert valamely tudományos műhely vagy tudománypolitikai intézkedés bizonytalan helyzetet teremt, amely a kutatókat egzisztenciálisan is érinti. Így volt ez a XIX. században is, avagy különös radikalitással 1905-től Franciaországban, de így van ez a mai Hollandiában is, ahol a teológiai tanszékek racionalizálásának kapcsán gyakran használnak a teológia tudományosságát érintő érveket. A teológiák osztoznak az adott felekezet sorsában, s a felekezetek európai gyengülése következtében érthetően az általános tudományos élet irányába keresnek kitörési pontokat. A vallás ezzel szemben a jövő megatrendjei közé tartozik, a vallástudományoknak ebből a szempontból kevesebb a félnivalójuk. A teológia és a vallástudomány képviselőinek együttműködését az alapozza meg, ha a megközelítési szempontok világosak, és a tudományosság általános kritériumai betartatnak. Magyarországon a teológiaművelés keretei lassan elkezdnek hasonlítani a civil tudományművelés kereteire, s előbb-utóbb a tudományosság általános tárgyi és személyi kritériumai is érvényesülnek, különösen ami az akkreditációs feltételeket illeti. Történetileg a hazai teológiaművelés intézményes keretei tekintélyes múltra tekinthetnek vissza, a vallástudomány története Magyarországon inkább nagy tudósegéniségekhez kötődik. Azt előre még nem lehet megjegyezni, hogy a két tudománycsoport hazánkban milyen együttműködéseket és tudományos vitákat indukál majd, de az már ma is látható, hogy tudományosság

szempontjából komolyan veendő teológiai fejlesztéseket ott figyelhetünk meg, ahol az interdiszciplinaritás erőteljesen jelen van. A magyar tudományos élet szereplőinek és hivatalos szerveinek elemi érdeke, hogy a vallás különböző megközelítésű vizsgálata számára olyan minőségi és tárgyi kereteket teremtsenek, hogy azok megfeleljenek a tudományosság általánosan elfogadott kritériumainak, és egyben alkalmasak legyenek a kultúra és a társadalom vallási dimenziójának átfogó és mélyreható feltárására.

Irodalom

- Antes, Peter: *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. ZMR, Jg. 63. (1979) 275–282.
- Antes, Peter: *Systematische Religionswissenschaft*. ZMR, Jg. 70. (1986) 214–221.
- Beckford, James A.: „Start Together and Finish Together“: *Shifts in the Premises and Paradigms Under the Scientific Study of Religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39. (2000) 481–495.
- Berner, Ulrich: *Religionswissenschaft und Theologie*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 216–238.
- Brück, Michael v.: *Postmoderne Partner. Theologie und Religionswissenschaft ergänzen einander*. *Evangelische Kommentare*, Jg. 31. (1998) Nr. 12. 728–730.
- Brückle, Horts: *Az istenkereső ember. Világvallások istenkeresése*. Agapé Kft. Szegeged, 1998.
- Colpe, Carsten: *Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 131–154.
- Dalferth, Ingolf U.: *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*. *Theologische Literaturzeitung*, Jg. 126 (2001) Nr. 1. 3–20.
- Dawes, Gregory W.: *Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' Revisited*. *Religion*, vol. 26 (1996) 49–68.
- Figl, Johann: *Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung der religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes*. Kairos, Jg. 27 (1985) 173–191.
- Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, 1988. 6–37.
- Greschat, Hans-Jürgen: *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart, 1988.
- Heine, Susanne: *Feministische Theologie. Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Berlin, Walter de Gruyter, 2001. 300–306.
- Hjelde, Sigurd: *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. 1994.
- Hödl, Hans G.: *A Fatal Attraction? Gedanken zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 39–61. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10.]

- Hoheisel, Karl: *Religionsgeographie und Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 114–130.
- Huber, Konrad u. a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10]
- Junginger, Horst: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*. Stuttgart, 1999. [von Egidy, Berndt and Köpf, Ulrich (Hrsg.): *Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte* Bd. 51]
- Kehrer, Günter: *Religionswissenschaft*. In: Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe [NHThG]*. München, 1991. 422–430.
- Kippenberg, Hans G.: *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Gladigow, Burkhard – Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, Kösel, 1983. 9–28.
- Kippenberg, Hans G.: *Die Entstehung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München, 1997.
- Kühár Flóris: *A vallásbölcsélet fő kérdései*. Budapest, 1930.
- Lanczkowski, Günter (Hrsg.): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt, 1974.
- Michaels, Axel: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, 1997.
- Moenikes, Ansgar: *Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie*. ZRGG, Jg. 49. (1997) 193–207.
- Moltmann, Jürgen: *Was ist heute Theologie?* Freiburg, 1988. [QD 114]
- Muck, Otto: *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*. In: Bogensberger, Hugo, u.a. (Hrsg.): *Erkenntniswege in der Theologie*. Graz, 1998. 107–150.
- Pfüller, Wolfgang: *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*. ZMR, Jg. 84 (2000) Nr. 2. 140–159.
- Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*. Zeitschrift für Religionswissenschaft, Jg. 3. (1995) 163–190.
- Pye, Michael: *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*. Newton Abbot. 1972.
- Schaeffler, Richard: *Religionsphilosophie*. München, 1983.

- Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie. In: Hans Waldenfels (Hrsg.): Lexikon der Religionen. Freiburg, Basel, Wien, 1992. 547–550.
- Schütz Antal: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*. In: uő. Őrség, 1936. 128–174.
- Schütz Antal: *A vallás*. In: Schütz Antal (Szerk.): *A mai világ képe*. I. köt. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1938. 175–218.
- Schwager, Raymund: *Religionswissenschaft und Theologie. Wolfhart Pannenberg und René Girard*. Kerygma und Dogma, Jg. 44. (1998) Nr. 3. 172–192.
- Siebenrock, Roman A.: *Leben - Glauben - Denken. Fundamentaltheologie als Schulung theologischen Wahrnehmens, Denkens und Urteilens. Ein Entwurf*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 131–154. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10.]
- Smart, Ninian: *The Religious Experience of Mankind*. New York, 1969.
- Smart, Ninian u.a.: *Christian Systematic Theology in a World Context*. 1990.
- Stietencron, Heinrich v.: *Gedanken zur Theologie*. In: Stietencron, Heinrich v. (Hrsg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf, 1986. 9–24.
- Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Budapest, 1990.
- Tworuschka, Udo: *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*. *Theologische Literaturzeitung*, Jg. 126. (2001) 2. 123–138.
- Vonach, Andreas: *Seele und kritisches Gewissen der heiligen Theologie. Alttestamentliche Bibelwissenschaft im Spannungsfeld christlicher und jüdischer Theologie sowie literatur- und geschichtswissenschaftlicher Hermeneutik*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 103–111. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10.]
- Waardenburg, Jacques: *Über die Religion der Religionswissenschaft*. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Jg. 26. (1984) 238–255.
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion*. Berlin, New York, 1986.
- Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig, 1924.
- Werbick, Jürgen (Hrsg.): *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. Freiburg, 1991. [Bd. QD 129]

Whaling, Frank: *The Study of Religion in a Global Context*. In: Whaling, Frank (ed.): *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin, New York, M1995. 191–252.

Whaling, Frank: *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin, New York, 1995.

Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988.