

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

TEOLÓGIA ÉS VALLÁSTUDOMÁNY

A teológia identitásának 19–20. századi részleges elbizonytalanodása, több forrásból fakadó megerősödése, majd a 20. század végére történő elementáris válsága felveti a kérdést, 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 rokon a teológiával, 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 21. század elején, amikor a tudományos vizsgálódás közege egyre kevésbé jellemezhető a modern paradigmájának mentén, akár a racionalitást, akár a szigorú diszciplinaritást, 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 19–20. századi trendjei nem a felekezeti határok mentén alakultak, tagadhatatlanul vannak 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 iszlám 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 nem-keresztény vallásokban a teológia – függetlenül a fogalom használatától – megjelenik, annyiban szükséges a vallási gondolkodással, illetőleg a vallástudománnyal való *ottani* viszonyára reflektálni. A teológia fogalmának alapvető különbözősége mellett természetesen a vallástudomány fogalma is igen eltérő a világvallásokban, ami további pontosításokat igényel.

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 eredményei-

nek értékelése foglalkoztatta a teológusokat. A modern kor általános tudománytörténeti fordulatóban, 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 19. század közepe vallástörténeti és valláseméleti kérdéseinek olyan válaszaiként is értelmezhetők, amelyekre a kortárs (elsősorban katolikus) teológia még nem volt képes kellő tudományos plauzibilitással válaszolni.

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 vizsgáldásban. Ez interdiszciplináris momentum. Továbbá a nem csupán a tanítóhivattalal és az egyházi tudományművelési közzeggel, hanem magával a teológiával mint tudományággal is szembe fordult szerzők – mintegy visszapillantva – a teológia elméleti kereteire is reflektálhattak.

Sztereotípiák

A sztereotípiák rendszere négy viszonylatban írható le, ami mentén előrebocsátható a vallástudomány oldaláról tekintve a vallástudomány és a teológia viszonya. A saját csoport autosztereotípiája: mit gondol magáról. A saját csoport heterosztereotípiája: mit gondol a másikról. Az idegen csoport autosztereotípiája: mit gondolhat saját magáról. Az idegen csoport heterosztereotípiája: mit gondolhat a saját csoportról (Tworuschka 2001, 129). A vallástudomány magát semleges illetve elfogulatlan, autonóm tudománynak tartja, szemben a teológiával, amelyről úgy vélekedik, hogy az felekezetiileg elkötelezett, nem egészen tudományos és nem egészen „tisztá” módszerekkel dolgozik. A vallástudomány szerint a teológia a vallástudományt illetéktelennek és helyenként destruktívnak tartja, hiszen arról, ami a valláson belül szent, arról a vallástudomány profán megközelítésben tárgyal. A vallástudományban a teológia öndefiníciója azokból a tartalmi és módszertani szempontokból tekintve, amelyekben a vallástudománytól különbözik,

tulajdonképpen a felekezeti hit továbbadását, a gondolkodó hit (Ratschow) tudományos kifejtését végzi.

A vallástudomány legfőbb történeti fázisai

A teológia és a vallástudomány viszonyát történeti megközelítésben tárgyalni nem feltétlenül magától értetődő. A történeti tárgyalásnak előnye azonban, hogy a tudományos gondolkodás 19–20. századi történetének fázisaival párhuzamba állítható e viszony taglalása. Ennek a tárgyalásmódnak sajátos üzenete a teológia számára (is) a történetiség dimenziójának súlyára vonatkozó utalás. A magyar nyelvű teológiában ez a szempont kevésbé reprezentált és realizált. A teológia gyakorta a kinyilatkoztatás neoskolasztikus statikus felfogásának elméleti modelljéhez hasonlóan a változatlanság, idő- és térfölöttiség látszatát kelti, ill. azt sugallja, mintha ezek a változó faktorok a teológiát mint tudományt nem érintenék.

A történeti tárgyalásmód más szempontból ösztönzőleg hat (elsősorban) a vallástudomány öndefiníciója, illetve identitása számára a tudományág kezdetekor kialakult teológiával való szembenállás meghatározó voltának újragondolására. Különösen Magyarországon hiányzik a vallástudomány identitásának és módszertanának elméleti vitája, s így itt 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.

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 értelemben vett vallástudományról (*Religionswissenschaft*) mint akadémiai diszciplínáról van szó. Ennek értelmében eltekintünk a tudományág kézikönyveiben tárgyalt egészen korai periódusok ismertetésétől. A modern értelemben vett vallástudomány-kezdeteket a 19. század közepére tehetjük.

A vallástudomány atyjának – legalábbis ami a vallástörténetet illeti – Max Müllert (1823–1900) tekintik. A lipcsei egyetemen először görögöt és latint tanult, majd egy idő után áttért a szanszkritra, amit éppen akkor kezdtek ott oktat-

ni. Ezt a nyelvet annyira megszerette, hogy 1845-ben elutazott Párizsba az akkor legnagyobb szanszkrit-tudóshoz, Eugène Burnoufhoz. A fiatal Müller éhbérért munkálkodva kezdte angolra átültetni és kommentálni a Rig-védát (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 szövegközpontúság folytán tartják a vallástudomány atyjának, aki a védikus szent szövegekre terelte a tudományos figyelmet, részben elhódítva azt a görög, latin és német összövegek tanulmányozásától.¹ E hatalmas szövegközlési 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, amelyet Londonban a Royal Institutionban tartott, s amely Strasbourg-ban 1874-ben meg is jelent *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* címmel.² Hatása elsősorban a természetmítoszok tudományos tanulmányozásában érezhető, továbbá kisebb mértékben hatott É. Durkheim vallásszociológiájára.³

A vallástudomány kezdeteit attól függően helyezhetjük különböző szellem-történeti 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 teológiai vallástárgyalás 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 nagy szerepet játszottak ebben az alakulásfolyamatban az erős filologizálási tendenciák, amelyek főleg a keleti vallások és az antik vallásosság elemzésére fektették a hangsúlyt. Ez utóbbi együtt jár a historizmussal, amely a vallástudomány legfőbb feladatát máig is 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.⁴

1 V. ö. Greschat 37–38.

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

3 V. ö. uő., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

4 V. ö. NHThG 4. köt. 423.

A vallástudomány mint egyetemi tárgy a 18. század végétől számottevő. Az első, aki ilyen tárgyú egyetemi előadásokat hirdetett meg, Christian Flügge göttingeni magántanár volt 1790-ben. Mások szerint már 1775-ben az ugyanott tanító filozófus-professzornak, Christoph Meinernek is voltak ilyen előadásai.

Az első „általános vallástörténeti és vallásfilozófiai” tanszékeket állami egyetemeken,⁵ Hollandiában (Leiden, Utrecht, Groningen és Amszterdam) állították fel 1877-től kezdve, amely országot e tudományág szülőhazájának is szoktak nevezni. 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 ugyanis ezek 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, amelynek első professzora a teológus C. P. Tiele (1830–1902) volt. Vele párhuzamosan Amszterdamban a szintén teológus Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920) kapott tanszéket. Franciaországban a Collège de France állította fel az első vallástörténeti tanszéket 1879-ben, rá egy évre pedig az Institut Catholique 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.⁶ Ezáltal a Sorbonne speciális vallástudományi intézethez jutott, amelyhez hozzácsatolták a régi teológiai kart.⁷ E folyamatot az 1875-ben az oktatás szabadságáról hozott törvény tette lehetővé, amely – számos 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 Strasbourg-ban nem így jártak el: a két teológiai kar az állami egyetem keretében maradt. Mindkettőn máig is működik az akkor felállított általános vallástudományi tanszék. Angliában öt egyetemen kezdődött a 19. században vallástudományi oktatás, elsősorban *comparative religion* néven. Lanchesterben pedig 1967-ben 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 hátterében 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 bölcsészeti tanszékek és diszciplínák mentén szinte minden német egyetem valamelyik karán jelen van a vallástudomány egyik-másik ága.

5 Uj. Genfben a teológiai karon már 1873-ban létesítettek egy általános vallástudományi tanszéket.

6 Hjelde 129–144.

7 Edsman 342.

8 Edsman 345.

Ahelyett, hogy a vallástudományok egyetemi képviselőinek európai történetét tovább kísérnék, nagy időbeli előregrássl a jelen helyzetre jellemző néhány típust érdemes felemlíteni. Általánosságban elmondható, hogy az európai országok mindegyikének több egyetemén létezik valamely vallástudományból szak és szaktanszék is. A tudományterületeket illetően jól megkülönböztethetők az inkább hagyományos vallástörténeti illetve összehasonlító vallástörténeti tanszékek a vallásfilozófiai, vallásszociológiai vagy vallásnéprajzi tanszékektől. „Elhelyezkedésüket” tekintve az egyik típus az állami egyetemeken működő vallástudomány, a másik – ami csupán Németországban és Ausztriában jelent többséget – a katolikus vagy evangélikus karokon működő vallástudományi tanszék. Egy további lényeges megkülönböztetési szempont a monoteista és a keleti vallások közötti distinkció. Számos egyetemen az orientalisták állnak a vallástudomány előterében, másutt inkább a monoteista vallásokkal kapcsolatos tudományágak hangsúlyosabbak. Bármennyire számos tudományelméleti és módszertani problémát vethet is 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. Ez a korszak értelemszerűen a vallástörténeté.

A vallástudomány önállósulásának főbb állomásai

A vallástudomány⁹ tárgyának meghatározása a különböző történeti periódusok szerint körvonalazódik. Egyik oldalról a vallástörténeti avagy vallásfilozófiai, a másik oldalról a komparatistikai avagy tapasztalati (pszichológia, szociológia) megközelítés erőterében problematizálódik az első látásra könnyedén megjelölhető tárgy: a vallás. A vallás fogalma önmagában is nehezen határozható meg, akár az elméleti kísérletezésekre gondolunk (szubsztanciális vallásfogalom), akár az áttekinthetetlenül sok konkrét vallásra és a végső soron teljes mértékben közölhetetlen vallási élményekre (funkcionális vallásfogalom). A tu-

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 tágítja 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.

dományt megjelölő szóösszetétel is mutatja, hogy olyan tudományról van szó, amelynek a vallás a tárgya. Ezen túl szükséges néhány pontosítás. Kezdjük mindjárt azzal, hogy „a” vallás – éppen a vallástudományi vizsgálódások alapján is állítható – nem létezik. Konkrét vallásokról beszélhetünk, többes számban, ha a nyelv tűrné: csak és mindig. A vallás, vallásosság fogalma a vallástudomány ágai szerint sokféle lehet: akár történetileg tekintjük, 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, csakis önmagukhoz, ami a monoteista vallások körében nem könnyű vállalkozás.

Joachim Wach (1898–1955), a lipcsei egyetem egykori vallástudósa, aki 1935-től az Egyesült Államokban volt professzor, a vallástudománynak 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 tanulmányában¹¹ négy kritériumot állít fel a vallásdefiníció számára. Az első a fogalom *tágassága*, hogy a nagy történeti vallások mellett az új (pseUDO)vallási jelenségek is leírhatók legyenek vele (például asztrológia, New Age, okkultizmus); másodsor: *hangolja össze* a vallásokról szerezhető „külső” és az általuk képviselt „belső” szemléletet, ami azt jelenti, hogy egyszerre legyen kritikus és tegye lehetővé, hogy a vallások elkötelezettjei felismerjék benne saját látásukat; harmadszor: *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.¹²

A vallásfogalommal illetve a vallás meghatározásával kapcsolatos elméleti követelményekre és nehézségekre itt csupán azért kellett a fentiekkel utalni, hogy

10 Vö. uő., Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung, Leipzig 1924. Idézi Greschat 35.

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

12 Pollack 182–183.

ezáltal jelezhessük azt a tág tudományos teret, amely a vallástudománnyal és teológiával foglalkozó szakembereket vonzza, és kihívások elé állítja.

A vallástudomány és teológia modern profilja egymás tükrében

A vallástudomány a vallásról, illetve a vallásokról szóló tudomány, a teológia ezzel szemben az egyes vagy többes számban értendő istenről vagy istennőről szól. E két tautologikus megállapítással tulajdonképpen elég világosan elkülöníthető lenne egymástól a két tudományág. Ha azonban beletekintünk művelőik munkáiba, nyomban számos bizonytalanság és pontatlanság tűnik szembe, amelyek mind arra utalnak, hogy a teológia és a vallástudomány megkülönböztetése nem is olyan egyszerű feladat. (Moenikes 1997)

A két tudományág unifikációját tartotta lehetségesnek 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 teljes és világos szétválasztás híve például Ronald Wiebe, aki kifejti, hogy a vallástudomány legnagyobb képviselői mind erőteljesen megkülönböztették tudományukat a teológiától, ezáltal is hangsúlyozva a vallástudomány autonómiáját. Ninian Smart a két említett, szélsőségesnek is mondható álláspont 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 pedig a világnézet megalkotásának, artikulációjának és hitelesítésének elkötelezett eszköze és módja (Smart 1990).

Tudományelmélet

„A teológia kötött tudomány – írja Schütz (1938, 206) –, abban az értelemben, hogy egy valláséleti normáiban rögzített és megszervezett vallási közösség meggyőződésének alapján áll, tőle veszi sugalmazását és irányítását, tudományos állásfoglalásaiban éppúgy, mint céljaiban; fő igyekezete ugyanis a maga vallási meggyőződésének, hitének (ezért *hittudomány!*) álláspontját igazolni. A *vallástudomány* ellenben elvileg a meg-nem-kötöttség álláspontjára helyezkedik. Minden vallás és minden vallási jelenség egyformán érdekli, mindegyiket egyazon mértékkel méri, és eleve tiltakozik az ellen, hogy valamelyik igazát vagy helyes voltát másokkal szemben bizonyítani vagy akár csak kérdésként megfogalmazni is próbálja. [...] Éppen a modern történeti és kritikai módszer lelkiismeretes alkalmazásá-

nak köszönhető, hogy ez a tudomány ma *kezd kigyógyulni gyermekbetegségeiből, kivált a darwinista evolucionizmusból*. A fenomenológiai és pszichológiai elmélyedés egyfelől meggyőző erővel dolgozta ki a vallási jelenségek sajátos jellegét és önálló értékét, öntörvényűségét; s így egyszer s mindenkorra elutasítja azt az evolucionista gondolatot, hogy a vallás alacsonyabb, nem vallási igények és élmények szülötte; másfelől híven föltárja és értékességében bemutatja a primitív vallásosságot (van der Leeuw, Lévy-Bruhl munkái, Bachofen helyesbített elmélete). Az etnológiával szövetkezett vallástudomány pedig a történet-előtti vallási fejlődésre derít meglepő, új világosságot. (W. Schmidt kultúrkör-elmélete hatalmas művében: *Der Ursprung der Gottesidee*. 6 kötet 1926–1935.) A valláspszichológia körében pedig a szakemberek részéről szinte egyértelmű visszautasításra talált az a hangos iskola, amely a vallásban és a vallási változásokban, legnagyobb mértékben és legnagyobb hőseiben is csupán patológiát lát (Freud és követői).”

A Schütz Antaltól, a magyar dogmatika megteremtőjétől vett fenti idézet több szempontból is figyelemre méltó. A szerző nyitottságára és tudományos korrektiségére jellemző, hogy dogmatikai összefoglalójának első kiadásában még nem volt vallástudományi reflexió. A második kiadás előszavának tanúsága szerint azonban már felfigyelt erre a hiányosságra, művelt és érzékeny dogmatikusként észrevette, hogy a vallástudományban folyamatok vannak, s ezekre oda kell figyelnie. Számára valóságos szellemi élvezetet jelentett a friss vallástudományi publikációk olvasása, amennyiben azok nem voltak kereszténység- és vallás-kritikusak. Schütz, korának gyermekeként, ekkor még természetesen dolgozhatott a bibliai történet- és formakritikával, ezért a vallástudomány gyermekbetegségét pontosan jelölte meg a darwinizmusban. Az külön elemzést igényelne, vajon ezzel Schütz 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 bár Schütz figyelemmel kíséri a vallástudomány bizonyos eredményeit, nem tulajdonít nekik olyan jelentőséget, ami miatt a dogmatikát (az ő dogmatikáját) finomítani, módosítani lehetne – vagy egyenesen szükséges lenne. Schütz a kinyilatkoztatás/kijelentés 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 vagy máskor kell sort keríteniünk. A teológia és a vallástudomány közötti tudományos tér vonatkozásában itt inkább egy olyan szempontrendszerre érdemes figyelni, amely az egymástól függetlenül született, hagyományos lexikális meghatározások helyett a világvallások tényével számoló újabb megfogalmazás kritériumait veti fel.

Heinrich von Stietencron (1986) kidolgozott egy néhány szempontból álló módszert arra, hogy a teológia tudományát vallásközi összehasonlításban is meg lehessen határozni. Teológiáról *általában* elsősorban keresztény kontextusban szoktak beszélni. E kísérlet újdonsága abban áll, hogy – a szerző állítása szerint – az általa felsorolt négy kritérium alapján lehetséges teológiának nevezni más világvallásokban végzett tevékenységeket is. Ezeket például a zsidóságban és az iszlámban „írastudói munkának” nevezték, a hinduizmusban és a buddhizmusban pedig „filozófiának” vagy „gondolkodásnak”. A négy kritérium a következő: *szerep, reflexiók szint, vallásimmanencia és 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 például a belső és külső tisztaság, a béke, az örök élet, az élőlények sérthetlensége, a felebaráti szeretet, az ellenségszeretet 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. Ez utóbbiak 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 – az embernek ama „racionális kísérlete” révén határozható meg, amellyel Isten „hatását” és 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 bizonyos nyelvi *metaszinten* dolgozik, amelyben megokol, rendez, asszociál, illetve asszociálható összefüggéseket vet fel, és ezáltal már ismert jelenségek vagy hagyományok új értelmezését végzi el. Ebben a munkájában a teológia természetesen a filozófiából, a nyelvelméletből, a joggyakorlatból, illetve jogtudományból, valamint másfajta tudományokból is érvrendszereket, rendező elveket és szisztematizáló lehetőségeket kölcsönözhet, illetve adott esetben ezeket továbbfejlesztheti. A teológia ennek során folyamatos párbeszédben áll az egyén és a társadalom minduntalan változó életfeltételeivel és kulturális közegével, és ennek a párbeszédnek a révén korábbi álláspontokat revidálhat, korábbi félreértéseket küszöbölhet ki, illetve az eddig megismerteket új összefüggésekbe állíthatja. Ebben a munkájában a teológia nagyon hasonlít a vallásfilozófiára, a vallástudományra vagy akár az ateista valláskritikára is. Az

ezeztől való megkülönböztetése a következő két kritérium alapján lehetséges: a *vallásimmanencia* és *legitimáció* alapján. Lássuk az elsőt! Az ateista valláskritika kívülről szemléli a vallásokat, kritikai attitűddel, amellyel szemben – vagy amellyel 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 egy *bizonyos* vallás teológiája valamely *más* vallásból származó elemeket a saját rendszerébe integráljon, sőt azt sem, hogy a saját rendszerének elemeit – akár szélsőségesen is – megtagadja. A teológia ugyanis mindkét esetben megmarad a saját vallási rendszerének alapelvei mellett, legfőljebb szinkretista vagy heretikus („eretnek”) teológiává válik. A teológiának a vallásfilozófiától való elválasztása más szempontból is lehetséges. Hiszen a vallásfilozófia is általában valamely vallás gondolkodási rendszerén belül mozog; ez azonban – a teológiától eltérően – a vallásfilozófia számára nem elmaradhatatlan feltétel, hanem csupán adottság. További kritérium a vallásfilozófia és a teológia elkülönítésére az, hogy a vallásfilozófiának teljesen függetlennek kell lennie a különböző vallások adott hittartalmaitól, jóllehet maximálisan figyelembe kell vennie a tárgyalt vallás önértelmezését és ennek az önértelmezésnek és a vallás megjelenésének a történeti változásait. Miközben a vallásfilozófia a bemutatott vallások belső perspektívájával is dolgozik, nélkülözi a megélt hit „odaadását”. Összefoglalóan mondva: a vallásfilozófia a vallást mint olyat tárgyalja, de nem foglal állást. A vallástudomány – szemben a teológiával – nem jelenthet ki, nem tehet afirmatív vagy normatív kijelentést. Ugyanakkor igaz az is, hogy a vallásfilozófiát és a teológiát abban az esetben nem lehet tisztán szétválasztani – kivált a gyakorlatot tekintve –, amikor vallásfilozófia vagy a vallástudomány jelentősen hozzájárul bizonyos vallási rendszerek elemeinek megértéséhez és rendszerezéséhez, ami egyébként a teológia feladatai közé tartozik. Ebben az esetben is hiányzik azonban a vallástudománynál az értékelés és a norma-állításra vonatkozó illetékesség, amelyre a teológiának – speciális vallási legitimációja alapján – joga van. Itt térünk rá az utolsó kritériumra, a *legitimációra*.

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

Tárgy

A vallástudomány nem az alkalmazott tudományos módszer alapján különböztethető meg szakszerűen a teológiától, hiszen mindkét tudomány multidiszciplináris. A kérdésfelvetés mentén tehető megkülönböztetés valójában ez: „mi az a kérdés, amelyre mindkét tudomány válaszolni kíván?” A vallástudomány *bármely* hit és vallási gondolkodás felé irányítja kérdését, míg a teológia *valamilyen* partikuláris hit felé (Dawes 1996). 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 mozgásterre végső soron a két tudományág megkülönböztetésének problematikáját a tudomány *tárgya* irányába tolja el. Ezért a megközelítések elméleti vonatkozásai után erre irányítjuk figyelmünket.

Első megközelítésben a teológia és a vallástudomány tárgya közel áll egymáshoz, akár úgy is vélhetjük: nagymértékben fedi egymást. Ha a vallásfilozófia illetve vallásfenomenológia és a szisztematikus teológia (fundamentális teológia és dogmatika), avagy még inkább a keresztény biblikus introdukciók és exegézisek, 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 mégiscsak valamiképpen a vallással foglalkozik” (Hjelde 1994, 1).

Ezzel szöges ellentétben áll azok felfogása, akik plakatív hangsúlyozzák, hogy a vallástudomány a vallással foglalkozik, a teológia pedig Istennel. A vallástudomány – a vallásokkal foglalkozván – természetesen tárgyalja a vallások legfontosabb elemeit, mint például Istent, a szentet, a reinkarnációt, a megváltást 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 tekinteni – éppen a teológia speciális módszertani alapállásából adódóan – 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 (1997), a paderborni katolikus ószövetségi exegéta 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 Istenről, 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 »igazság-kérdés« (*Wahrheitsfrage*), vagyis a vallási kijelentések érvényességének kérdése nem a vallástudomány témája.” (Moenikes 1997, 196)

Beszélnünk kell azonban a teológia és a vallástudomány tárgyának finom megkülönböztetéséről, hiszen sem a teológia, sem a vallástudomány nem tekinthető egységes egésznek. Mindkét tudomány rész tudományok összessége. A két tudományterület tárgyainak meghatározása is finomabb, árnyaltabb, ha részterületeikre bontva határozzuk meg azokat. A következő táblázatban a teológiát és a vallástudományt rész tudományaikra bontva hozzuk relációba. Az alább szereplő rész tudományok természetesen önmagukban is több tudományággal rendelkeznek, akár a teológiát, akár a vallástudományt tekintjük. Az ennél részletesebb felbontás azonban szükségtelennek tűnik, és tartalmi szempontból sem jár több-lethasználattal.

teológia	<i>vallástudomány</i>
historika	<i>vallástörténet</i>
szisztematika	<i>vallásfilozófia</i> <i>vallásfenomenológia</i> <i>valláskritika</i>
biblika	<i>vallásfilológia</i>
praktika	<i>vallásszociológia</i> <i>valláslélektan</i> <i>vallásethnológia</i> <i>vallásföldrajz</i>

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 egyrészt olyan vallásokkal is foglalkozik, amelyeknek nincsen egyháza, nincsen vallási szervezete (például a primitív népek vagy akár az írásbeliség előtti népek vallástörténetével), másrészt a vallástörténet elvileg minden vallás történetét taglalja, míg az egyháztörténet csak egyetlen vallásét, ráadásul csak a keresztény vallásban lehet *egyháztörténetről* beszélni. A zsidó, illetve iszlám „teológiában” az egyháztörténetnek más diszciplínák felelnek meg, amire itt most nincs mód kitérni. A historika vonatkozásában 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 egyetlen 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 további pontosításra van szükség. A szisztematika a vallási tanítással *az illető 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 (vö. Turay 1990). 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 nincs”, 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/kijelentésnek* szokás nevezni. Ez a határ nem köti a vallásfilozófust – és természetesen a valláskritikust sem. Utóbbi az előbbtől abban különbözik, hogy az igazság kérdésében alapállása a vallási (teológiai) igazságot eleve 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 munkái (1983, 1992) alapján.

A vallásfilozófiának az a legfontosabb feladata, hogy olyan vallásfogalmat fejlesszen ki, amely egyszerre három feladatot teljesít: (1) lehetővé kell tennie, hogy az egyéni és közösségi élet jelenségeit vallási jelenségekként azonosíthassuk, (2) az így azonosított jelenséget, illetve jelenségsoportokat egymással összehasonlíthassuk, és végül (3) ezen jelenségek alapján megítélésük számára mércét

állíthassunk 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 apriori-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- illetve istenfogalom deduktív, az elvből, a szemlélés alapállásából következő. A filozófiatörténetben ez a módszer hosszú évszázadokon át szinte egyedülálló volt. A metafizikában az istenfogalmat például Arisztotelész nyomán Aquinói Tamás *mozdulatlan mozgató*nak nevezte, vagy korábban Anzelm annak a fogalomnak, amelynél nagyobbat nem tudunk elgondolni stb. A vallás pedig az ilyen értelemben vett istenfogalomhoz való viszonyt jelentette. A világtörténelemben megjelenő vallások 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: a vallás az embernek ahhoz való viszonya, amit legfőbb lényként ismer el. Minthogy a vallási cselekmény elszakíthatatlan része az emberi kultúra egészének, egy további – de még mindig deduktív – lépéssel a vallást az emberi kultúra rendszerének részeként fogták fel, és azt vizsgálták, 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, illetve önértelmezésekre képesítse, amelyekre vallás nélkül képtelen lenne.

Ezeknek a deduktív megközelítéseknek az ereje abban áll, hogy voltaképpen megfelelnek a fent említett hármas kritériumnak: leírnak, összehasonlítanak és normatívak. Gyengéje azonban az, hogy a megközelítés aprioricitásának 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 vallásosság állandóit. 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, mennyiben illeszthető bele ebbe a gondolatrendszerbe. Klasszikus példa erre a típusra Immanuel Kant *Vallás a tiszta ész határain belül* című munkája. A vallás fogalmát nem a tapasztalati világból meríti, hanem apriori gondolatrendeszeréből. Ez a módszer azonban nem felel meg a vallásfilozófia harmadik feladatának, mert nem a vallás jelenségéből nyeri a vallás fogalmát, hanem mintegy kívülről „húzza rá”.

A vallásfilozófia másik típusa a vallásra magára helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a vallás nem a filozófiának köszönheti a létét, *saját* története, tapasztalati világa a filozófiai fogalomrendszerrel függetlenül is él. A vallást előtérbe helyező vallásfilozófia ezt a valóságot akarja megérteni, és kiolvasni belőle a filozófiaiilag értékelhető és kezelhető fogalmakat és összefüggéseket. Ez a második módszer a filozófiatörténetben azzal válhatott lehetővé, hogy a tudatközpontú filozófia kritikájaként megjelent a jelenségcentrikus filozófiai irány, amelynek első nagy képviselője Edmund Husserl (1859–1938). Jelszava jól kifejezi az új irányulást: „Vissza 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 megérintetni”, és vallja 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 a vallástól idegenek. Ennek a típusnak a karakteres képviselői Johannes Hessen, August Brunner, Albert Lang és Bernhard Welte.

Ebből a kis kitérőből is látható, mennyire függ a vallásfilozófia és a szisztematikus teológia egymáshoz való viszonyának meghatározása attól az összefüggésrendszerrel, filozófiai alapállástól, amelyet az adott filozófiai, illetve dogmatikai rendszer alkotója „felvesz”. 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 tárgyaival bizonyos értelemben „ellenkezik” a biblika és a vallásfilológia tartalma. Mindkettő a szent szövegekkel foglalkozik ugyanis – akár az introdukciót, a keletkezéstörténetet és az értelmezés-

hagyományokat tekintjük, akár a konkrét szövegek megfejtését és értelmezését. A különbség csupán az – amit már a historikánál is kimutattunk –, hogy a tárgyat tekintve a *vallásfilológia* bármely szent szöveggel foglalkozik, a *biblika* azonban elsősorban – ha nem is teljes kizárólagossággal – a saját vallása szövegeivel. Ide kívánczik mégis az a kis finomítás, amelyet a vallási nyelvek elsajátíthatóságával kapcsolatban reálisan meg kell tennünk. Igaz ugyan, hogy elvileg a vallásfilológus bármely vallás szövegeivel foglalkozhat, a szövegek mélyebb elemzéséhez szükséges nyelvtudást azonban 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 nyolc-tíz vagy ennél is több „vallási nyelven” otthonosan mozognak. Az elvi sokféleséget ez a gyakorlati korlát erőteljesen behatárolja, aminek következtében valóban csak inkább *elvileg* igaz a vallásfilológia nagy tárgyi szabadsága.

Egy további megjegyzés is adódik 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, katekétika, liturgia tartozik, tárgyat tekintve ugyanazzal foglalkozik, mint a neki megfelelő vallástudományi ágak. A biblikához hasonlóan a különbség itt sem elvi, inkább gyakorlati, hiszen a gyakorlati teológiai diszciplínák ugyanazt a tárgyat a teológián belül inkább a saját vallás körére szorítkozva vizsgálják, a vallástudományban azonban – kiváltképpen a vallásszociológia területén – a vallások közötti átjárás és összehasonlítás a vizsgálatok kiemelt tárgya.

Mindezek figyelembevételével egy pillanatra érdemes visszatérni Moenikes (1997) szigorú szétválasztásra alapozó tanulmányára, amelynek eredményeit ő maga így foglalja össze:

A vallástudomány tárgya a vallás, illetve a vallások, a teológia tárgya az Isten, illetve istenek. A vallás(ok) nem tárgya(i) a teológiának, csupán közege(i). 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. (207).

Ennek alapján Moenikes az előbbi táblázatot a következőképpen módon szerkesztené át – amire tanulmányában számos explicit utalás található.

teológia	<i>vallástudomány</i>
	<i>vallástörténet (historika)</i>
	<i>vallásfenomenológia</i>
szisztematika (vallásfilozófia)	<i>valláskritika</i>
	<i>propedeutika</i>
	<i>vallásfilológia (biblika)</i>
	<i>vallásszociológia (praktika)</i>
	<i>valláslélektan</i>
	<i>vallás-etnológia</i>
	<i>vallásföldrajz</i>

Ez a szigorú, alkalmasint *brutálisnak* is nevezhető megkülönböztetés nem jellemző ugyan 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 tárgyakról 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, annyit mégis mindenképpen szükséges megjegyezni, hogy a teológia tárgyának meghatározásában a szerző álláspontja erősen vitatható. Az a tapasztalat, tapasztalás, érzék stb., amelyet 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, amelyet adott közegben, annak kulturális elemeinek segítségével próbál önmaga és a közeg számára is megfogalmazni, megjeleníteni. (Muck 1998) Ezek a „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 vizsgál-

hatók, *a vallás tárgyai*, vagyis a vallástudomány illetékességébe tartoznak. Ha a dogmatika 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 ihletettségű – teológiafelfogása a teológia nem csupán részleges, hanem teljes megszüntetéséhez vezet.

Moenikes felvetéseinek irányával szemben Paul Tillich, a 20. század bizonynyal 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 „átutalásával”. 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 efféle fogalma túlságosan szűk. Miközben nem vitatjuk a vallás személyes dimenzióit, a tudományos vizsgálat számára a megmutatkozó vallás vizsgálatát lehetségesnek és szükségesnek is tartjuk. Egyben egyértelmű és következetes különbséget teszünk a személy hívő alapállása, illetve egzisztenciális döntése, valamint a vallás történeti és társadalmi megjelenése között. A vallástudománynak és a teológiának nem abban kell egymástól különböznie, 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.

Teológiai súlypontváltás

A teológia virágkora

Schütz szerint a teológiatörténetnek három virágkora volt: a patrisztika (a nikaiai és a khalkedoni zsinat közötti időszak: 325–451), a skolasztika (13. sz.) és a trentói/tridenti 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 *éléterő*. Mindezek következménye „a közvetlen és távolabbi környezettel való termékeny és termékenyítő kölcsönhatás”. (Schütz 1936, 129–130) Tartalmi teljességében a teológia a hívők számára igazolta, a „pogányokkal” szemben pedig megvédte a hitigazságokat. Bevilágított a titkok homályába és meggyújtotta azt a fényt, „amellyel a hittitkok világítanak bele az emberi tudás és cselekvés területébe”. Sajátos megközelítési módjában tökéletes egyensúlyt tartott abban az „ellipszises erőterben”, amelynek egyik gyújtópontja a kinyilatkoztatott isteni lényeg, a másik pedig az elme metafizikai ereje. Ebbe az erőterbe

a középponti igazságokat állította, és nem vezett el részletkérdésekben. A teológia vitalitása ezekben a „hegy-korszakokban” a gondolatok szédítő gazdagságában és a nagyszerű szerzők sokaságában egyaránt megmutatkozott. „Szinte a földből sarjadnak folyton új gondolatok, új szempontok és megoldások; s ami indítás vagy fölhívás jön belülről, ami kihívás jön kívülről, itt mindig és mindig emberére akad.” (Schütz 1936, 135) 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.¹³ „Lehetetlen is, hogy az egyház a hittudományban is meg ne becsülje azt a Logoszt, 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.” (Schütz 1936, 139) A világi tudományoktól pedig a teológia átvette a skolasztikában az arisztotelészi dialektikát, a tridentinum után pedig például 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: „sastekintetük átfogja a hitnek, hitéletnek és hívő gondolkodásnak egész területét, szellemük fölemelkedik azokba a magaslatokba, hol a hittitkok forrásoknak, s azokba a mélységekbe, hol frigyre lépnek az emberi elmével; lelkükben duzzad az átélt nagy föladatak eleven ereje, elméjükben találkozóira gyűlnek, és egységért vívódnak múlt és jövő, harmóniába törekszenek ég és föld” – írja a szellemi nagyságok előtt hódoló pátozzsal. Mindazonáltal a tridenti 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 történeti törések új konstellációba hozzák a szociális és szellemi rétegződést, mikor nagy események új világot hívnak létre, és nagy szellemi beáramlások új szemepólusok feszülési terébe állítják az elméket”. (Schütz 1936, 140–143)

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 eretnokségektől. Ezek legutóbbika a modernizmus, amelynek

13 A Katolikus Egyház Katekizmusa (1993) erről a kölcsönhatásról azt írja, hogy az egyház pásztorainak tanító hivatala támaszkodik a teológusok és a lelki szerzők műveire. (2033. pont)

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 theologicáját*.

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 theologicit*, azt az alapl művet, amelyre a többi teológiai munka építhet. 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 éllel fogalmaz, mindazonáltal *témák* tekintetében a következőket látja (1934-ben!) a teológia előtt álló feladatoknak: egyetemes papság, a valláserkölcsi magatartás érzelmi mozzanatai, az egyház görög-patrisztikai, misztikai eszméjének katolikus gondolata. (Schütz 1936, 167) Mai olvasók számára kissé furcsa, hogy a kapitalista termeléshez hasonlítva a nagy szerző kifogásolja az egyéni gondolatok és tervek sokféleségét és hiányolja, hogy a „tervezés gondolata, a tudományos üzemből még meg sem jelent a látóhatáron”. Ez teremthetne összefogott rendet és fegyelmet 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 magáraeszmélése számára”. Több figyelmet érdemel a pszichológiai, szellemtörténeti, szociológiai módszer. Finom érzékkel mutat rá, hogy a 19. század 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.” (Schütz 1936, 171) A teológiának nem enciklopédista felületességet kell nyújtania, hanem neki mint teológusnak van mondanivalója, neki mint teológusnak kell a kérdező világ elé állnia.

Fejtegetésének végén Schütz *új pünkösdt* kíván a teológiának. Korát sokszorosan meghaladva a Lélek kiáradása révén sok nyelven beszélő apostolok képe 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 nézve 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 mottó gyanálhat.

A modern kor kihívása

A modern kor a teológiát új kihívások elé állította, hasonlóan számos más (nem csak) humán tudományhoz. Ennek a modern kornak a dimenzióit néhány pontban a teológiára koncentrálna a következőképpen vázolhatjuk, Franz-Xaver Kaufmann egyik kiváló előadásának vezérfonalát követve.¹⁴

A modern társadalmak konstitutív jellegzetessége a szakosodott funkció- és kommunikációs területek szerkezeti differenciálódása, amelyek a világfelfogás sajátos perspektíváit fejlesztik ki, amelyeknek eredményeit már nem lehet egyetlen átfogó értelmezési rendszerbe vonni, hanem csak pontokra koncentrált, legjobban esetben szeletes 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, ezáltal az általános kultúrában is ismét legitim teret kínál a vallási dimenzió számára.

A vallás iránti társadalmi érdeklődés visszatéréséből, úgy tűnik, a nyugati egyházak csak keveset profitálnak. A hagyományos egyháziasság erőzija 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 kormodern fázisban. Ez indította meg saját történetében a modernizáló elkülönítési folyamatot, és teljeskörű kompetenciaigényével jelentősen hozzájárult a középkori kereszténység szétrobbanásához. A „kereszténység” modellje ugyan még ma is meghatározza a vallás európai felfogását, de történetileg mára ellehetetlenült. A modern társadalmak és a modern élet már nem értelmezhető elfogadható módon egyfajta kozmizáló – eget, földet, individuumot és társadalmat egymással kiengesztelő – világértelmezéssel. Az „egyház” maga is – mint szerkezetiileg önálló és magasan differenciált részrendszer – a modernizáció terméke.

Ennek értelmében az egyetemi teológia legfontosabb kihívásaihoz tartozik a saját helyzetét és a globálisan „egyháznak” nevezett jelenségeket a társadalmi kommunikációs feltételekbe ágyazottan tudatosítani, mert a kereszténység áthagyományozása messzemenően ezekhez a feltételekhez kötődik. Azért az egyetemi teológia feladata ez elsősorban, mert ez kognitív szempontból híd szerepet

14 Gesellschaftliche Entwicklungen in Europa als Herausforderung an die katholische Universitäts-theologie – Thesen an Fakultätentag, Paderborn, 27. Januar 1992.

játszik a társadalom egyháziasodott vallási alrendszere és a többi alrendszer között. Ez a híd szerep mindazonáltal nem átfogó, hanem beágyazódik abba a tudományrendszerbe, amelynek maga is része.

A tudományos kommunikáció 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 emelt szintű hétköznapi nyelv terminusainak kerülőútván művelhetik a párbeszédet. Az általánosító fogalmaknak egyik rendszerből a másik rendszerbe való átvétele általában átértelmezésekkel párosul, 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 tapasztalati 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, társadalomtan, valláspedagógia), de természetesen az exegézis 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 naívan vesszük át (amint a „segédtudományok” hagyományos konstrukciója mutatja), hanem hogy kitartunk a perspektívák eltérő megismerési módjai közötti feszültségben. Az elszigetelt globális szintézisektől tartózkodni az adekvát tudományos megismerés belső feltétele, bár ez az egyházi gyakorlatra vonatkozóan a közvetítés megköthetéseként hat. A kommunikációs nehézségek áthidalása nem történhet általános módon, csak címzetspecifikusan.

Az egyházi felelősök hivatali tanulási nehézségei miatt a tanácsadás tűnik adekvát kommunikációnak, ahol „a tudós feladata az, hogy belegondoljon a gyakorlati felelősséget viselő szemléletmódjába, ugyanakkor komplex ismeretei alapján hozzájáruljon a valóság árnyaltabb megértéséhez”.

A lelkész- 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. A laikusok egyházzal és teológiával való kommunikációját – legalábbis részben – rendszerint a média közvetíti. Eközben a figyelem szelektivitása és a média-kínálat egyéni jelentősége

egyrészt a korábbi kommunikációra felépült ismeretszerzési mintából és másrészt a bizalmi személyekkel a médiák kínálatának tartalmáról folytatott párbeszédéből táplálkozik. A kortárs igehirdetés/prédikálás 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 vallással egy rendkívül szelektív kép alakul ki, amelyet a hatékony hitközvetítésnek át kell törnie, vagy meg kell kerülnie. A hit továbbadása ma lényegében a személyközi kapcsolatokban sikerül, amelyek 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 médiához. A nyilvános reputáció azonban nem mindig vág egybe 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 kihívást az egyház és a teológia nem téveszthet szem elől.

Teológiai paradigmaváltás

A teológia számára a 20. század olyan történelmi törésvonalakat teremtett és olyan teológus-óriásokat 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 *a) az egyházi abszolutizmus, amely elvileg vonja meg a jogot a másik egyház, illetve a másik vallás igazságától; b) 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 *c*) a szkeptikus relativizmus, amely érdektelen a vallások párbeszéde iránt és implicita a „maradék idő” élvezetére összpontosít.

Míg a nagy a középkor teológusai a szeretetet, a reformátorok teológiája a hitet állította középpontba, Jürgen Moltmann (1988) tübingeni protestáns teológus szerint a jelenkori teológia előtt az a kihívás áll, hogy legyen *a remény és a szabadság teológiája*. Az új kor teológiájának a reményre kell koncentrálnia, és ezt a reményt az eszkatológia felől kell megalapoznia. „A passzív várakozásnak át kell fordulnia teremtő reménykedésbe, amely ma elővételezi a holnapot.” Ezt a reményt úgy kell képviselnie a mai teológiának, hogy közben nem oldódik fel a 19. századtól eredeztetett haladás-hitben és nem csatlakozik a jövőtől való apokaliptikus félelem prófétáihoz. A modern teológiának ugyanakkor a szabadság teológiájának kell lennie. A modern kor szabadságeszméjét nem megtagadnia, hanem meghaladnia kell, annak mentén, hogy az 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. Igaz, hogy a teológia felelős azért a közösségért, amelyben művelik, de a közösség iránti felelősségre hivatkozva nem korlátozható agyon tudományos kutatásának és kommunikációjának szabadsága. „A teológia szabadsága az egyházért és a világért vállalt felelősségben előfeltétele annak, hogy korunk problematikáját önállóan közelítse meg és saját erejéből szolgáltasson adalékokat a megoldásokhoz.” (Moltmann 1988, 31–33)

A remény és a szabadság teológiája egy olyan korban hat, amelyben az *ökológiai válság* az egész bolygó és az egész emberiség túlélését teszi bizonytalaná. 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 válság 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 (1Móz 1,28). A teremtett természet méltóságának tudata a természet kiszákmányolásával 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 életét fejti 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.¹⁵

Ez az aspektus rávilágít a teológián belül is érvényes igazságkritérium eltolódására az elméletből a gyakorlat irányába. Az *ortho-doxiát* (igazhitűséget) megelőzi jelentőségében az *ortho-praxis* (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, amely nem gyümölcsöző a cselekvés számára.¹⁶ A teológiai kijelentések igazságkritériumának gyakorlatiát az új politikai teológia szinte kezdetől összefüggésbe hozta a misztikus tapasztalat felértékelésével. A teológia elliptikus erőterének két gyújtópontja kiegészül a gyakorlat harmadik pontjával, amely az isteni kinyilatkoztatásban/kijelentésben elmélyült misztika és a reményt adó szellemi kifejtés mellé társul.

Nyitott kérdések

A teológia és a vallástudomány egymással korrelációba állított bemutatása lezárásaképpen 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 nehezen választható el egymástól, s elsősorban a vallástudomány elméleti szerzői reflektálnak a teológia tematikájára, még inkább a teológiai tudományelmélet kérdéseire. A két tudomány közötti erőterben véleményünk szerint széles az átmenet és részleges átfedés „szürke zónája”, amely megfelel a szigorú diszciplináris szétválasztás korszaka utáni posztmodern tudományterületi újrendeződés jellegzetességeinek, és elsősorban ebben az elméleti közegben is értelmezendő. Ebben a „szürke zónában” megfigyelhető a szisztematikus teológia és a vallásfilozófia önálló igényű összefonódása a hermeneutikai alapállás mentén, amelynek egyik legkiemelkedőbb képviselője

¹⁵ Vö. KEK 236.

¹⁶ A „Der Streit der Fakultäten” c. írást (1798) Cit. Moltmann (1988, 100).

David Tracy. Hasonló önálló ötvöződésre lehetünk figyelmesek a kulturális antropológia vonatkozásában, amely vallásfenomenológiai és gyakorlati teológiai aspektusokat ölel fel – kiemelkedő teoretikusai Geertz, Sabbatucci és Colpe. A vallástörténeti és vallásfilozófiai kérdésfelvetéseket a teológia oldaláról közelítve próbálja önálló rendszerbe fogni a vallásteológia, amely kétségtelenül újraértelmezi 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 19. 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 irányában keresnek kitérési 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. [...]

Forrásirodalom

- Antes, Peter: *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. ZMR 63. 1979. 275–282.
- Antes, Peter: *Systematische Religionswissenschaft*. ZMR 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* 39. 2000. 481–495.
- Berner, Ulrich: *Religionswissenschaft und Theologie*. In: Zinser, Hartmut (szerk.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988. 216–238.
- Brück, Michael v.: *Postmoderne Partner. Theologie und Religionswissenschaft ergänzen einander*. *Evangelische Kommentare* 31. 1998:12, 728–730.

- Brückle, Horts: *Az istenkereső ember. Világvallások istenkeresése*. Szeged 1998.
- Colpe, Carsten: *Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion*. In: Zinser, Hartmut (szerk.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin. 1988. 131–154.
- Dalferth, Ingolf U.: *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*. Theologische Literaturzeitung 126. 2001:1, 3–20.
- Dawes, Gregory W.: *Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' Revisited*. Religion 26. 1996. 49–68.
- Figl, Johann: *Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung der religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes*. Kairos 27. 1985. 173–191.
- Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (szerk.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin. 1988. 6–37.
- Greschat, Hans-Jürgen: *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart 1988.
- Heine, Susanne: *Feministische Theologie. Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Berlin 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 és mások (szerk.), *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, KEG. 39–61. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hg.): *Theologische Trends* Bd. 10.] 2001.
- Hoheisel, Karl: *Religionsgeographie und Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (szerk.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin. 1988. 114–130.
- Huber, Konrad és mások (szerk.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. KEG. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hg.), *Theologische Trends* Bd. 10] 2001.
- 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. Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 51] 1999.
- Kehrer, Günter: *Religionswissenschaft*. In: Eicher, Peter (szerk.), *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. (szerk.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983. 9–28.
- Kippenberg, Hans G.: *Die Entstehung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München 1997.
- Kühár Flóris: *A vallásbölcselet fő kérdései*. Budapest 1930.
- Lanczkowski, Günter (szerk.): *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 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 és mások (szerk.), *Erkenntniswege in der Theologie*, Graz 1998. 107–150.
- Pfüller, Wolfgang: *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*. ZMR 84: 2, 2000. 140–159.
- Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*. Zeitschrift für Religionswissenschaft 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 (szerk.): *Lexikon der Religionen*, Freiburg – Basel – Wien 1992. 547–550.
- Schütz Antal: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*. In: uő. *Örség* 1936. 128–174.
- Schütz Antal: *A vallás*. In: Schütz Antal (szerk.), *A mai világ képe* I., Budapest 1938. 175–218.
- Schwager, Raymund: *Religionswissenschaft und Theologie. Wolfhart Pannenberg und René Girard*. Kerygma und Dogma 1998. 44: 3, 172–192.
- Siebenrock, Roman A.: *Leben - Glauben - Denken. Fundamentaltheologie als Schulung theologischen Wahrnehmens, Denkens und Urteilens. Ein Entwurf*. In: Huber, Konrad és mások (szerk.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. Theologische Trends Bd. 10. KEG. 2001. 131–154.
- Smart, Ninian: *The Religious Experience of Mankind*. New York 1969.
- Smart, Ninian és mások: *Christian Systematic Theology in a World Context*. 1990.
- Stietencron, Heinrich v.: *Gedanken zur Theologie*. In: Stietencron, Heinrich v. (szerk.), *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 2001. 126: 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 és mások (szerk.), *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, KEG. 2001. Theologische Trends Bd. 10. 103–111.
- Waardenburg, Jacques: *Über die Religion der Religionswissenschaft*. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 1984. 26: 238–255.
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion*. Berlin – New York 1986.
- Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig 1924.
- Werbick, Jürgen (szerk.): *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. Freiburg 1991. 129.
- Whaling, Frank: *The Study of Religion in a Global Context*. In: Whaling, Frank (szerk.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin – New York 1995. 191–252.
- Whaling, Frank: *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin – New York 1995.
- Zinser, Hartmut (szerk.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin 1988

OLOSZ KATALIN

UNITÁRIUS ISKOLÁSOK ÜNNEPKÖSZÖNTŐ VESZEKEDŐ VERSEI

Ha végigpásztázzuk a magyar népköltészeti kutatások történetének eseményeit – eredményeit és buktatóit –, lépten-nyomon szembesülünk egy minduntalan ismétlődő problémával: mi tekinthető népköltészetnek és mi nem, hol van a határ folklór és irodalom, folklór és közköltészet között. Már Erdélyi Jánosnak is sok gondot okozott, hogy milyen szövegeket vegyen fel a *Népdalok és mondák* három kötetébe, és mit hagyjon ki; közismert tény, hogy Kriza János külön fejezetbe sorolta a költőktől származó népies verseket, a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* köteteit szerkesztő Gyulai Pálnak szintén sok fejtörést okozott a népi és nem népi szövegek elkülönítése.

Bartók Béla és Kodály Zoltán fellépésével új szemlélet honosodott meg a népköltészeti kutatásokban. A két zseniális kutató nemcsak a dallamvizsgálat elengedhetetlen szükségességét hirdette meg, de a „csak tiszta forrásból” elvét is, amelyre akkoriban valóban szükség volt a magyar népi dallamok és cigányzene megkülönböztetése és szétválasztása érdekében. A „tiszta forrás” fogalma a bartóki-kodályi gondolkodásban az érintetlen paraszti kultúrát jelentette, azt a kultúrát, mely mentes volt a polgárosodás hatásaitól, az iskolai oktatás vagy városi civilizáció befolyásaitól. A „csak tiszta forrásból” gondolata kétségtelenül szükséges volt a huszadik század eleji gyűjtőmunka elvi alapjainak tisztázásához, ugyanakkor azonban erőteljesen leszűkítette a népköltészet-népzene fogalmi körét, egyfajta kizárólagosság fogalmazódott meg benne, amely mereven elutasította az átmeneti kategóriák lehetőségét, s egyáltalán a népi tudás rétegzettségének, különböző forrásokból táplálkozó összetettségének a lehetőségét.

A „csak tiszta forrásból” gondolata mélyen belegyökerezett a magyar folklórtudomány elvi-elméleti alapvetésébe, meghatározó kritériuma lett a népköltészeti kutatásoknak csaknem az egész huszadik század folyamán. Kétségtelen pozitív hozadékaik mellett azonban, kizáró jellege folytán, nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a népi kultúra sok szegmentumára ügyet se vessen a folklórkutatás. Ünnepi és névnapki köszöntők, halottbúcsúztatók, vőfélyversek, verses levelek, falusi poéták hírversei, népi paszkvillusok, alkalmi rigmusok maradtak ki a folklórjelenségek vizsgálatának köréből, jóllehet gyűjtésük korán, a népköltészet reprezentatív műfajainak gyűjtésével egy időben elkezdődött. Kéziratban maradt gyűjtemények sokasága tanúsítja, hogy a mindenkori gyűjtők gyakran találkoztak a rigmusköltészet különböző válfajaival, a folklórkiváltásokból azonban csaknem teljesen hiányoznak. A 19. század folyamán elsősorban esztétikai