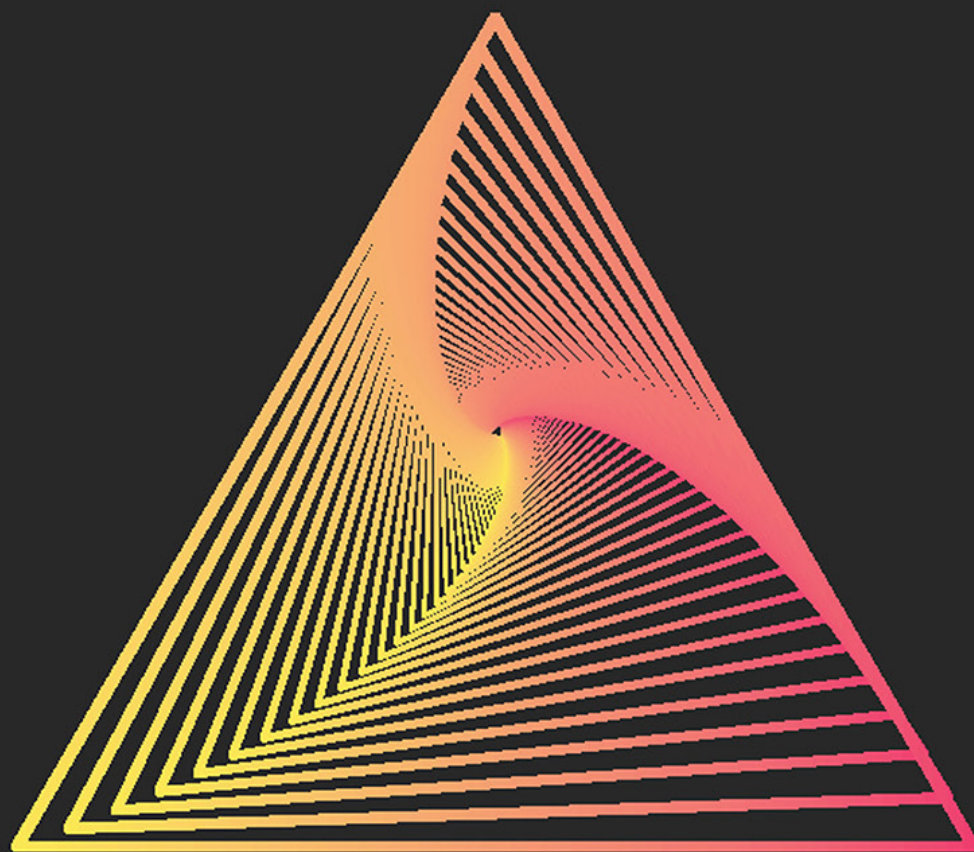


EVANGÉLIUMI FÓKUSZ



TEOLÓGIA ÉS TÁRSADALOM

2020/1

EVANGÉLIUMI FÓKUSZ

Evangéliumi Fókusz – Teológia és Társadalom
Evangelical Focus – Theology and Society

3. évfolyam 1. szám

Főszerkesztő / Editor-in-Chief

Baji Péter

(bajipeter@golgota.hu)

Szerkesztőbizottság / Editorial Board

Ármay-Szabó Ádám, Terry Cokenour, Horváth Kávai Árpád,
Márkus Tamás, Nemeshegyi Dávid, Szabados Ádám

HU ISSN 2631-0694

Felelős kiadó: Horváth Kávai Árpád

Kiadja a Golgota Keresztény Gyülekezet Egyesület

A kiadó székhelye és címe: 1073 Budapest, Erzsébet krt. 13.

Honlap: www.evangeliumifokusz.hu

Tartalom

Főszerkesztői köszöntő..... 4

TANULMÁNYOK

Mucsi Eszter – Amit a tudomány tanít nekünk a vallásról...
Interdiszciplináris áttekintés antropológus szemmel..... 6

Nagy Gergely – A természeti teológiával szembeni XX–XXI.
századi filozófiai ellenvetések és azok értékelése 27

NEMZETKÖZI MISSZIÓ

Carol Kingston-Smith – Örömhírre éhezve a járványidőben..... 46
– *Az egyház ajándékai a közjó számára*..... 46

Mary Ho – A szolgáló vezetés transzcendens kultúrája 53
– *A 21. századi globális misszió alapelvei* 53

Tóth Krisztián – Teológiai hóbort vagy új reformáció?
– *Az új kálvinizmus jelenségének vizsgálata* 60

KÖNYVAJÁNLÓK

Baji Péter – Szabados Ádám: Az apostolok hagyománya 67

Békefi Bálint – Gathercole, S. J.: A helyettesítés védelmében –
Esszé az engesztelésről Pál írásaiban 70

Főszerkesztői köszöntő

Kedves Olvasó!

Ismét nagy örömünkre szolgál, hogy az Evangéliumi Fókusz negyedik számát (3. évfolyam 1. szám) közre adhatjuk a magyar evangéliumi kereszténység épülésére. E folyóirat célja továbbra is egy felekezetifüggetlen tudásbázis és vitaplatform kialakítása az evangéliumi hitű protestáns keresztény hívőknek, teológusoknak és kutatóknak.

Az idei őszi évadban két tanulmány kerül publikálásra. Mucsi Eszter tanulmánya az antropológia és a különböző társadalomtudományok szemével mutatja be a vallás, és elsősorban a keresztény hit működését és funkcióit. Fő célja, hogy bemutassa a tudomány szemüvegén keresztül az emberi vallásosságot és hiedelmeket, és teológiai illetve filozófiai értelemben is reflektáljon a vallás, mint emberi megtapasztalás kérdéskörére. A megjelenő második tanulmány is a tudomány és filozófia területéhez marad közel: Nagy Gergely az ún. természeti teológiával kapcsolatos XX-XXI. századi filozófiai ellenvetéseket elemzi és reagál rájuk. Ebből a tanulmányból ismereteinket bővíthetjük a természeti teológia területén, illetve egy apologetikai indíttatású érvelés sorozatot olvashatunk a keresztény természeti teológiát cáfolni kívánók érveivel szemben.

Nemzetközi missziós rovatunkban a Lausanne Global Analysis folyóirat két kiválasztott korábbi cikkét adjuk közre, melyek a pandémiával kapcsolatos aktuális dolgokról is szólnak. E rovatban találhatjuk meg Tóth Krisztián rövidebb írását az ún. „új kálvinizmus” nemzetközileg is jól ismert mozgalmáról, annak elemzéséről egy nemrég kiadott új könyv alapján. Könyvajánló rovatunkban pedig két, az evangéliumi világ számára igen fontos témában írt könyvről adunk közre rövid kedvcsinálót és kritikát.

Minden olvasónk számára kívánjuk, hogy folyóiratunk építő módon bővítse tudását, és áldással szolgáljon a hite és szolgálata számára a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőségére!

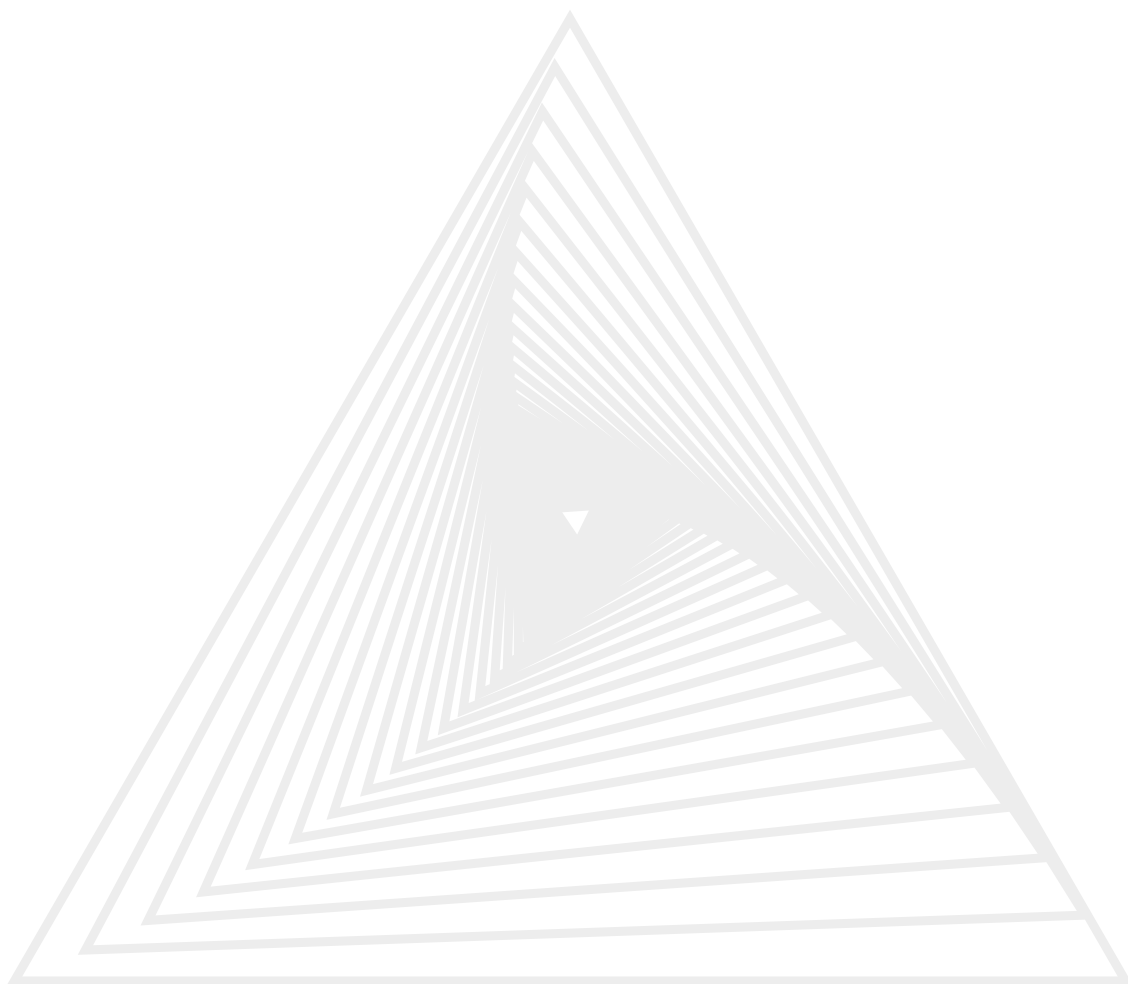
A szerkesztőbizottság nevében

Baji Péter

főszerkesztő

EVANGÉLIUMI FÓKUSZ

TANULMÁNYOK



Amit a tudomány tanít nekünk a vallásról...

Interdiszciplináris áttekintés
antropológus szemmel

MUCSI ESZTER¹

Absztrakt

Tanulmányom arról, hogy a tudomány mit tanít nekünk a vallásról szakirodalmi összefoglaló jellegű. A rengeteg izgalmas információ közül azzal a céllal válogattam ki a szövegben megfogalmazottakat, hogy az segítséget nyújtson missziós tevékenységet végző személyek számára. Mindemellett úgy gondolom, hogy bárkinek hasznosak lehetnek ezek az ismeretek, akik szeretnének tájékozódni a mai vallási pluralizmusban. Fölsorakoztattam nem csak az antropológia, de a szociológia, a pszichológia, a teológia, és a filozófia vallással kapcsolatos eredményeit is, így adva egy átfogó, interdiszciplináris képet a hitünkkel, világnézetünkkel kapcsolatban.

Kulcsszavak: vallásantropológia, misszió, pluralizmus, tudomány és vallás

1. Bevezetés

A vallás olyan sokszínű és komplex, szinte megfoghatatlan társadalmi jelenség, ami újra és újra gondolkodóba ejti a vizsgálatára vállalkozó tudósokat. Az alábbi tanulmányban szeretném nagyvonalakban a teljesség igénye nélkül bemutatni, hogy a tudomány mit tanít nekünk mai posztmodern társadalmunk vallásosságáról. Így első sorban a vallás fogalmát a kereszténység kapcsán fogom használni.² A rengeteg értékes információ közül aszerint válogattam a témák között, hogy az mennyiben nyújthat segítséget lelki vezetők, hitoktatók, lelkipásztorok, missziós tevékenységet végző személyek számára. Mindemellett úgy gondolom, hogy bárkinek hasznosak lehetnek ezek az ismeretek, akik

1. Mucsi Eszter (mucsieszter.me@gmail.com), kulturális antropológus.

2. A vallásszociológia főként a kereszténységgel foglalkozik. Vádolják is olykor a vallásszociológiát, hogy valójában csupán a kereszténység szociológiája, illetve azon belül is inkább csak a szekták és a szekularizáció tanulmányozója. Ennél fogva fogalmi és keretrendszere ezeken a területeken alakult ki. Így tanulmányomban én is a vallás fogalmát alapvetően a kereszténység kapcsán használom.

szeretnének tájékozódni a mai vallási pluralizmusban. Ezért előfordulhat, hogy kihagyok a vallástudományok szempontjából neves teoretikusokat, hogy a tanulmányom ne legyen túl terjedős, de megfeleljen a céljának.

A kulturális antropológia olyan tudományág, amely holisztikus látásmódja révén a kutatás folyamatába beépíti a különböző tudományterületeket, így tanulmányomban nem csak antropológusokra fogok hivatkozni, hanem szociológusokra, pszichológusokra, teológusokra, filozófusokra, stb. Ezekben belül is a vallás-specifikus ágazatokat fogom felhasználni. Meggyőződésem, hogy az antropológia eredményesen tudja összhangba hozni a tudományterületek különböző látásmódjait az ember vallásos hitével kapcsolatban, de más egyéb témákban is.

Az alábbiakban azt fogom tárgyalni, hogy (1.) miért hasznos a vallás tudományos vizsgálata, (2.) milyen a vallásosság természete, (3.) mi a vallás funkciója, (4.) természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak, (5.) mi az a szekularizáció, és mennyire írható le ezzel a fogalommal a mai társadalom, (6.) iránytűket állítok fel, melyek segítségével könnyebben eligazodhatunk napjaink vallási piacán, (7.) végül kiássuk a pluralizmus gyökereit, és szembenézünk a saját kultúránk plauzibilitási struktúrájával.

2. Miért hasznos a vallás tudományos vizsgálata?

Mielőtt válaszolnék a tanulmány címében feltett kérdésre, kezdjük azzal, hogy mi az, amit *nem* tanít a tudomány a vallással kapcsolatban. A tudomány sosem fogja megmondani, hogy van-e Isten, vagy hogy melyik vallás az igazi. Ugyanis a racionális, empirikus, objektív, értékmentességre törekvő tudomány nem használ olyan eszközöket, melyekkel ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatára és megválaszolására vállalkozhatna.

Tomka Miklós (2000), a kortárs magyar vallásszociológia kiemelkedő alakja szerint minden vallásszociológiai eredmény gyarapítja a tényszerű ismereteket hívó vagy nem hívó önmagunkról. Továbbá korrektív, helyesbítő szerepe van. Hozzájárul a vallással kapcsolatos előítéletek és a túlhaladott hiedelmek felszámolásához. Tehát önmagunk vizsgálatára ad lehetőséget, és segít, hogy akár kívülállóként, akár résztvevőként, objektívabb képet tudjunk kialakítani a vallásokról. Ez általánosan elmondható a vallással foglalkozó tudományokról, és mindenki számára hasznosnak tekinthető.

A hitoktatásban, vagy a keresztény misszióban³ a kulturális antropológia jelentős segítséget nyújthat. Stephen A. Grunlan és Marvin K. Mayers (1988) szerint legalább négy módon:

1. Meg tudja értetni az idegen kultúrát a misszionáriussal.
2. Hozzásegíti a misszionáriust egy másik kultúrába való belépéshez.
3. Megkönnyíti az ismeretek kommunikálását egy másik kultúrában.
4. Segít az egyház más kultúrába való ültetésének folyamatában.

Akár vallásosak vagyunk, akár nem, érdemes áttekintenünk a vallás tudományos vizsgálatának eredményeit. Művelőik között akadtak olyanok, akik vallásosak vagy épp ateisták voltak, és így mind a két szemszögből gazdagították a valóság-feltárás évszázados folyamatát.

3. A vallásosság természete

A tudomány nem fog bekapcsolódni abba a vitába, hogy a vallás kijelentései igazak-e, vagy sem.⁴ A vallás olyan kérdésekre is magyarázatot keres, amikben a tudomány többnyire megelégszik azzal, hogy „véletlen”, ez abból fakad, hogy merőben más a természetük. Más ok-okozati összefüggéseket vesznek figyelembe és állítanak föl.

Szemléletes példát ad erre Evans-Pritchard (1937) kutatása egy afrikai bennszülött törzs, az azandék között a boszorkányságról. Megfigyelte, hogy amikor az azandék súlyos betegséggel, hallással – vagy valamilyen más nehezen elfogadható eseménnyel – szembesülnek, azt boszorkányságnak tulajdonítják. Ha valaki el is magyarázza nekik a halálesettel kapcsolatos tényeket, mondjuk, hogy az elhunyt rálépett egy kígyóra, ami megmarta és a méreg a testében olyan biológiai folyamatokat indított be, melyek hatására a szervezete nem tudta többé ellátni létfontosságú feladatait, az azandék akkor is ragaszkodni fognak azon állításukhoz, hogy az elhunyttal a boszorkányság végzett. Még akkor is,

3. A keresztény misszió tudományos vizsgálatára külön diszciplína jött létre, melyet úgy hívunk, missziológia. Magyarországon Bütösi János Missziológia mint teológiai tudományág című munkája úttörőnek számít. Külföldön jelentős szakirodalma van annak, hogy a különböző társadalomtudományokat hogyan lehet bevonni a keresztény misszióba.

4. Bár egyesek megpróbálják a tudomány eredményeit a hit cáfolatára vagy alátámasztására használni, ez inkább az egyén nézeteiből fakadó cselekedet, mintsem magából a tudományból. A tudományosnak nevezett vallásellenes kritikákkal szemben jött létre az apologetika, mely a hit tudományosan megalapozott védelmére szakosodott. Ebből láthatjuk, hogy a tudomány eredményeit ugyanúgy fel lehet használni a hit ellen és mellette is, holott a tudományos gondolkodás természetéből fakadóan nem hivatott egyikre sem.

ha megértik és elfogadják, hogy a kígyóméreg hogyan öli meg az embert, azt fogják kérdezni, hogy „miért pont ott volt a kígyó, amikor az elhunyt arra járt?“, „miért pont ő, és nem valaki más?“. Az azandék szerint ezekre a kérdésre a boszorkányság ténye ad választ. Azért történtek így az események, mert valaki – a boszorkány – ártó szándékkal így rendezte.

Ahol a tudományos gondolkodás valamit a véletlennek tulajdonít, ott az azandék vallásos gondolkodása tovább megy, és az empirikus magyarázatokon túlmutató válaszokat keres. Akár elfogadjuk, hogy ennek van értelme, akár nem, azt beláthatjuk, hogy ez nem az a terület, amivel a tudomány foglalkozik. A vallás egy tágabb valóságot akar magyarázni, ahova a tudomány a módszertani korlátiból kifolyólag nem ér el.

A vallásos gondolkodás pedig sokszor tovább is megy annál, minthogy az élet tragikus eseményeire adjon választ. A bororo indiánok szentül meg vannak róla győződve, hogy ők arara papagájok. Úgy hiszik, hogy haláluk után öltik fel az állat jellegzetes formáját, addig úgy viszonyulnak hozzá, mint hernyó a pillangóhoz. Ha ezt az állítást tágabb vallási és társadalmi kontextusba helyezzük, láthatjuk, hogy ez nem egy empirikus kijelentés, azaz nem azt állítják, hogy haláluk után a csontjaik arara papagájokká változnak, hanem azt, hogy a lelkük ebben a formában él tovább. Ennek az elgondolásnak tudományos módszerekkel nem ítéltető meg igaz vagy hamis volta. Vallásuk tágabb valóságba helyezi őket annál, mint amit megtapasztalhatnak, és ez meghatározza mindennapi motivációikat.

Hasonlóan a kereszténységben is bizonyos eseményeket Isten akaratának nyilvánítunk, és a hívő életét nagyban meghatározza az a tudat, hogy halálakor Isten ítéletet tart, és utána a mennybe vagy a pokolba kerül. Isten akarata az események mögött, illetve a végső ítélet tudományos módszerekkel éppúgy nem bizonyítható vagy cáfolható, mint a boszorkányság vagy az arara papagájként való újjászületés.

4. A vallás funkciója

A vallás meghatározása olyannyira bonyolultnak bizonyul, hogy az ezzel foglalkozó társadalomtudósok a mai napig nem jutottak konszenzusra, és egyszerre több, egymásnak olykor teljesen ellentmondó definíció is szerepel a vallásról kialakított nézetekben, vallásos jelenségek magyarázatában. Ezt láthatjuk például a szekularizációról szóló vitában, melyet majd a következő fejezetben tárgyalok. A vallás fogalma körül kialakult kavalkád cseppet sem meglepő,

hiszen rendkívül összetett jelenségről beszélünk.⁵ Ennek részletesebb tárgyalásától ebben a tanulmányban eltekintenek, mert igen hosszadalmas lenne ütköztetni a különböző nézeteket, és csupán kicsivel kerülhetnénk közelebb a célunkhoz általa.

Azonban van egyvalami, amiben a legtöbb modern társadalomtudós egyetért, akármennyire is változatos meghatározások szerint vizsgálódnak. Megállapítják: a vallás lényegi szerepe abban rejlik, hogy a létezést értelemmel ruházza föl.

Davis (1948) szerint a társadalomnak szüksége van egy „empíria-fölötti valóságra”, hogy az fönntartsa a csoportcélok és az egyéni késztetések közötti harmóniát egy társadalomban. Ez a világ legitimálja a társadalmi szabályozást. Meghatározza, igazolja és magyarázza a legfőbb értékeket. Ezáltal célokat is kijelöl, melyek az értékek megőrzésére, megteremtésére irányulnak. Így nyer értelmet a jó és a rossz fogalma. Jó az, amit a cél elérésére teszünk, és jutalom kínálkozik érte. Rossz az, amit a cél ellenében teszünk, és büntetés jár érte. Ha nincs meghatározott érték, akkor nincs cél, nincsen jó és rossz, a világ értelmetlen. A vallás viszont választ ad arra a lelki igényre, hogy a világot értelmesnek lássuk.

Yinger (1970) szerint az embernek szüksége van arra, hogy olyan értékek szerint éljen, melyek választ adnak az emberi lét „végső kérdéseire”, legfőképp a halál problémájára. Vallásdefinícióját is erre a gondolatra építi: „magyarázni próbálni, amit másként nem lehet; erőre szert tenni, amikor minden erőnk elhagyott; tartást és méltóságot magunkra venni, amikor a rosszat, a szenvedést valamennyi erőfeszítésünkkel sem sikerül megszüntetni.” Ebből fakadóan Yinger vallásnak tekint bármely olyan elképzelés-rendszert, amely segít az embernek elboldogulni az emberi élet végső kérdéseivel. Ezek lelki szükségletekre adott válaszok, de Yinger szerint a vallás elsősorban társadalmi jelenség. Úgy gondolja, hogy a vallás kettős gyökerű, egyfelől valamennyi emberben inherens módon meglévő pszichológiai igényekre adott válasz, másfelől viszont a társadalmi stabilitást erősítő, támogató intézmény, tehát individuális és csoportérdekeket egyaránt szolgál. Ebből fakadóan Yinger nem tekinti vallásnak a privát meggyőződéseket, csupán akkor, ha azok valamely csoport doktrínáihoz, tradícióihoz kapcsolódnak.

5. Sőt, Max Weber – aki a kérdést vizsgáló egyik legnagyobb szaktekintély – tagadja, hogy meghatározható lenne ilyen definíció a vizsgálódásunk befejezése előtt, de a jelek szerint nem jutott előre addig a pontig, ahol a kutató világosan láthat ebben a kérdésben, hiszen nem hagyott ránk ilyen definíciót. (Weber 1965) S.F. Nadel pedig arra mutat rá, hogy akárhogyan is határozzuk meg a vallás szféráját, mindig marad egy bizonytalan határterület. (Nadel 1954)

Geertz (1966) a kultúra dimenziójából, a szimbolizmuson keresztül magyarázza a vallást. A kultúra szimbólumokat közvetít, melyek dekódolását csak az adott kultúra kulcsaival végezhetjük el, így két ugyanazon jelenség két különböző kultúrában társulhat egészen más jelentésekkel is. A vallás a kultúra része, szakrális szimbólumokat közvetít melyeknek szerepe, hogy meghatározzák egy nép erkölcsi világképét. Vallásdefiníciójában⁶ leírja, hogy ez a szimbólumrendszer motivációkat hoz létre az által, hogy tényszerűnek fogadtat el egy elképzelést a lét általános rendjéről.

Utolsóként szeretném ismertetni Berger (1973) *nomosz, és plauzibilitási struktúra* fogalmát. Nomosz az, amit az ember a dolgok természetes rendjének, a valóság magától értetődően igaz képének tekint. A nomosz a vallás révén szent jelleget ölt és kozmoszá válik, azaz egy tágabb kozmikus háttér elé helyezi az emberi társadalmat. A világról alkotott elképzeléseket egy sor társadalmi folyamat és gyakorlat támasztja alá, melyeket Berger plauzibilitási struktúrának nevez. Ebben a struktúrában a vallási nézetek megerősödnek, terjednek, védelemben részesülnek, előfeltételeződnek.

Számos jeles vallásteoretikust kellett kihagynom a felsorolásból, de mint a bevezetőben említettem, kénytelen vagyok válogatni, hogy tanulmányom ne legyen céltalanul terjengős. Úgy vélem a fent említett tudósok gondolatai méltón tükrözik azt a felfogást, hogy az embernek alapvető szükséglete, hogy a világot értelmes rendként lássa.

5. Természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak?

A vallás funkcióit megvizsgálva felmerülhet bennünk a kérdés, hogy vajon természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak?

Berger (1973) szerint születésünktől fogva arra predesztináltattunk, hogy a valóságban értelmes rendet keressünk. Porzelt (2009) olyan antropológiai megállapításokat tesz, mely szerint a vallás az embernek inherens módon sajátja:

6. Geertz szerint a vallás „olyan szimbólumrendszer, amely erőteljes, meggyőző és tartós beállítottságokat, hangulatokat és motivációkat hoz létre azzal, hogy a lét általános rendjére vonatkozó elképzeléseket alakít ki, a tényszerűség olyan köntösét terítve ezekre az elképzelésekre, hogy általa e beállítottságok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.” (Geertz 1966)

- „az ember transzcendáló lény, aki túllép önmagán és léte horizontján,
- az ember értelemkereső és értelemtaláló lény, aki végső alapok és indoklások után kutat”

A pszichoanalitika kimutatta, hogy a hit az én-működés része. Britton (2001) a hitet olyan funkciónak látja, amelyek által képzetek és eszmék kapnak valóságstátuszt. Az hit által pszichés folyamatok a valóságnak kijáró hatalmat kapnak, hasonlóan ahhoz, amint a fizikális történések az észlelés által emelkednek valóság rangra. Hit és észlelés tehát a valóságfeltárás két eszköze az ember kezében. És be kell látnunk, sokkal több elemet emelünk be a valóságtudatunkba hit által, mint észlelés által. Nem érünk rá folyton az igazolások beszerzésére, nem kételkedhetünk folyton mindenben, önmagunkat veszítenénk el, ha a belső világunkból csak a közvetlen észleléssel alátámasztható elemeket hagynánk meg. Általában azt hisszük el, amit egy tekintéllyel rendelkező forrásból szerzünk, és abban kezdünk el kételkedni, aminek nincsen tekintéllyel rendelkező forrása, vagy ellentmondásban áll az eddigi ismereteinkkel. Ezzel összecsengésben áll, amit Durkheim (1912) írt: „A hit mindenekelőtt cselekvő lendület, a tudomány viszont, bármilyen messzire menjen is, mindig távol marad a cselekvéstől. A tudomány töredékes és befejezetlen, csak lassan halad, és soha nem ér végponthoz, az élet viszont nem várhat.”

Felhozhatnánk ellenérvként az ateizmust, mely tagadja Isten létezését, vagy a nihilizmust, ami szintén a tagadásra épül azon meggyőződésből, hogy mindenféle értelem, értelmezés vagy értékelés hiábavaló. Ezekkel az érvekkel viszont az a probléma, hogy bármely hittétel – tehát tudományos módszerekkel nem igazolható vagy cáfolható állítás – elfogadásánál vagy tagadásánál, ugyanaz a lelki folyamat játszódik le, tehát hit kell mind az elfogadáshoz, mind a tagadáshoz. Az ateizmus és a nihilizmus nézeteinek elfogadásához is hit kell.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az ember természetéből adódóan hisz. De a hit nem egyenlő a vallással. A következő kategorizálás még vita tárgyát képezi, de célravezetőnek látom, hogy a kutatók által általánosságban elfogadott beosztást ismertessem. Általában különbséget teszünk vallás és mágia között. A vallás intézményesült és többé-kevésbé elkötelezett követői vannak, míg a mágia nem intézményesült és csupán kliensei, időszakos igénybevevői vannak. Yíngerrel (1970) együtt úgy gondolom, hogy a privát meggyőzések nem tekinthetők vallásnak, így például a Luckmann (1967) féle „láthatatlan vallásosságot”, a patch-work vallásosságot, New Age-et, az egyéni – esetenként átgondolatlan és önellentmondásuktól nyüzsgő – hitrendszereket nem sorolnám a vallások közé. Továbbá a vallást általában összefüggésbe hozzák a transzcendenssel,

így azokat a hiteket sem nevezhetjük vallásnak, amelyek nem irányulnak valamiféle transzcendenciára. Ezáltal megkülönböztetünk vallást és ideológiát. Választhatunk tehát magunknak profán, intézmény nélküli hitrendszert is, amelyet a fentiek alapján nem sorolunk a vallás kategóriájába. Az ember eredendően hívő lény, de nem eredendően vallásos.

Dalfert (1997) kortárs teológus is azt a kérdést boncolgatja egyik tanulmányában, hogy vajon a vallás szükségszerűen hozzátartozik-e az emberi élethez. Válasza egyértelműen az, hogy *nem*. Teológiai szempontból a vallásosságnál alapvetőbb sajátossága az emberi létnek, hogy az ember szabadságra lett teremtve. A döntéshozatal szabadságába az is beletartozik, hogy az ember esetleg nem dönt semmi mellett. Szerinte az ember életében Isten megkerülhetetlen, azonban ez nem feltétlenül jár együtt elköteleződéssel vagy a vallás bármilyen mértékű gyakorlásával. Tehát nem a vallásosság, hanem a vallásosságra való hajlam a fundamentális jellegű. Senki sem szükségszerűen vallásos, de mindenki számára szükségszerű, hogy tudjon hinni.

6. Szekularizáció

A XIX. században elterjedt nézet volt az, hogy a modernizáció térnyerésével a vallás meg fog szűnni. Tudományos körökben is akadtak ennek a „szekularizációs elméletnek” képviselői.⁷ Ebből az eszméből származik Nietzsche híressé vált mondása, mely szerint „Isten halott”, arra utalva, hogy ha már senki nem hisz benne, akkor már nem is létezik. Az idő és a modernizáció előrehaladtával viszont a tudósoknak és a társadalomnak is el kellett ismernie, hogy Isten a XXI. században is él és virul, s valószínűleg a következő századokban is így lesz. Isten haláláról szóló hírek mindig is elhamarkodottnak bizonyulnak. Azok az ateisták, szkeptikusok és szabad gondolkodók, akiknek látomásaiban a világ egy szép napon Istentől és vallástól mentesen létezik, álmaikat nagyjából akkora eséllyel válthatják valóra, mint az összes államszervezet eltűnését és a világ privatizációját jósló anarchokapitalisták. Valójában ezek a nézetek is vallásos jellegűek, hasonlóan a marxizmushoz, freudizmushoz, szociáldarvinizmushoz. Az ideológiák kvázi profán vallások.

Ma már látjuk, hogy a vallás elmaradhatatlanul szerves részét képezi a modern világnak is, a XIX. századiak jóslata pedig jobb esetben pusztán tévedés volt, rosszabb esetben vágyaik megfogalmazása tudományos köntösben. A tudósok

7. Tylor, Frazer, Marx, később Freud

többsége ma már úgy véli, hogy a vallás olyan lényeges funkciókat tölt be a társadalomban, hogy ha föl is lép valamilyen deszakralizációs tendencia, a vallás ismét elfoglalja a helyét a kultúrák érdeklődésének középpontjában, sőt transzcendens jellegét is megőrzi.⁸

A XX. század végén még érzékelhetően két csoportra oszlottak a tudósok. Wilson (1982) rámutat arra, hogy akik funkcionalista definíciókat használnak, általában elvetik a szekularizációs elméletet, míg akik szubsztantív meghatározással élnek, azok általában egyetértenek azzal. A funkcionalista definíciókról már beszéltünk, ezek arra a kérdésre válaszolnak, hogy mire szolgál a vallás, a szubsztantív definíciók pedig arra, hogy mi lényegében a vallás. Ilyen például Tylor (1903) minimalista meghatározása, mely szerint a vallás „spirituális lényekbe vetett hit”.

Berger (1973) a szekularizációval foglalkozó egyik legnagyobb szaktekintély sokat foglalkozott azzal a kérdéskörrel, hogy a nyugati kereszténység mennyire hordta önmagában a szekularizáció magvait, és épült fel úgy, hogy közben biztosította saját maga halálát. Berger szerint a protestantizmus és az egyházszakadások nem egyházmegújító hatást értek el, hanem ezek az események indították el a kereszténységet a szekularizáció útján.

Luckmann (1967) – aki egyébként Berger munkatársa volt, és a „láthatatlan vallás” elméletének megalkotója – egyenesen tagadja a szekularizáció folyamatát. Szerinte csupán illúzióról van szó, amelyet a tradicionális vallásformák háttérbe szorulása kelt.

Stark és Bainbridge (1980, 1985, 1987) szerint – akik az utóbbi évtizedek leginkább rendszerező, általános valláselméletét nyújtják, és behatóan tanulmányozták a szektákat és új vallási jelenségeket – a kultuszok és szekták kialakulása nem a szekularizáció alternatívái, hanem éppen ellentétes reakciók. A szekularizáció rendkívül meggyengítette a hagyományos egyházakat, de nem egy vallás nélküli, csak egy templomba nem járó populációt hozott létre. A természetfelettiben való hit az alacsony templomlátogatási mutatókkal jellemezhető területeken is jelentős marad.

Wuthnow (1992) leírja, hogy a nézet, mely szerint a modernizáció törvényszerűen elvallástalanodáshoz vezet, naiv feltételezés volt, és a vallásszociológiában ma már egy jelentős képviselője sincsen, ugyanis a nemzetközi összehasonlító adatok mindig ellentmondanak neki.

8. Crippen 1988, Douglas 1983, Glasner 1977, Glock és Bellah 1976, Greely 1973, Hadden 1987, Luckmann 1967 és 1990, Martin 1969 és 1991, Stark és Bainbridge 1985, Wuthnow 1976

Az elvallástalanodás a modernizációval sincs összefüggésben, hiszen láthatjuk, hogy a modern vagy gyorsan modernizálódó társadalmak között is vannak nagyon vallásosak, például USA, Kanada, Korea, Thaiföld. Martin (1991) Európát, Észak-Amerikát és a Közel-Keletet összehasonlítva arra a következtetésre jutott, hogy a szekularizáció jobbára európai jelenség. A tudomány előretörésével sem hozható összefüggésbe, hiszen a fentebb leírtak alapján is láthattuk, hogy a tudomány és a vallás egészen másfajta tudást kínál fel, így természetükből adódó módon nem kell, hogy ellentmondásba kerüljenek egymással.

Fontos látnunk, hogy a vallási változás nem lineáris (egyenes vonalú), nem visszafordíthatatlan. Beszélhetünk elvallástalanodásról, vagy vallásos ébredésről, de hozzá kell tennünk, hogy ezek nem állandó és végérvényes folyamatok. Stark és Iannaccone (1994) kidolgozta a monopólium-elméletet, mely magyarázatot adhat a vallási változásokra. Amikor csupán egyetlen intézmény tölti be ugyanazt a funkciót egy társadalmon belül, akkor monopóliumhelyzetben van, valószínűleg ilyen volt a katolikus egyház a középkorban. Verseny híján semmi sem kényszeríti a monopóliumot arra, hogy a hívő közösségének igényeihez igazodjon. Idővel a monopólium elveszíti velük az élő kapcsolatot és saját belső szempontjai szerint dönt. A kínálat függetlenedik a kereslettől. A vevők elmaradnak, a fogyasztás visszaesik. A forgalom csökkenése viszont nem tart örökké. A kielégítetlen kereslet törvényszerűen kiprovokálja az új termelők megjelenését. Ez vezethet az egyház belső megújulásához, vagy radikálisabb esetben, egyházszakadáshoz. Az utóbbi esetben a monopóliumhelyzet fellazul. Az új kínálat leföli a monopólium által ellátatlanul hagyott piacot, s közben a monopólium vetélytársává fejlődik. Az előbbi monopóliumnak pedig – egyeduralmának elvesztése után – fel kell vennie vele a versenyt. Így teremti meg a monopólium a saját ellenfelét.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy nem igaz az a hipotézis, miszerint a modern világ vallástól mentes lenne, a vallástalanodás nincs összefüggésben a tudomány fejlődésével, és úgy tűnik, jobbára csupán európai jelenség. A szekularizáció és a deszekularizáció egyaránt visszafordítható, nem állandó folyamatok. A vallás kiszorul a közéletből a magánszférába. Új vallási jelenségek alakulnak ki, és lendülnek fel a hagyományos egyházakkal együtt. Szekularizált helyett tehát pontosabb, ha azt mondjuk, mai társadalmunk vallási szempontból plurális.

7. Tájékozódás a vallási piacon

A közvéleményben olykor találkozhatunk azzal a szemlélettel, miszerint a vallások tulajdonképpen mind ugyanolyanok, ugyanazt az Istent imádják, csak éppen másképp. Akik a világbékét a vallások univerzalizálásában képzelik el, valószínűleg üdvözlendőnek tartják ezt a felfogást, a valóság viszont – sajnos, vagy nem sajnos – jócskán távol áll ettől. A vallások sokszínűsége gyakrabban mutatkozik meg kibékíthetetlen ellentétekben. Amikor két kultúra találkozik egymással, két csoport érdekeit kell összeegyeztetni, akkor nagy problémát jelenthetnek a vallási különbségek. A kölcsönös tisztelet és egymás egyediségeinek elfogadása révén valósulhat meg a békés együttélés.

Megállapítottuk, hogy a mai társadalmunk vallásilag plurális. Rengeteg különböző vallásból válogathatunk, megszámlálhatatlanul sok szervezet kínál különböző vallásos nézeteket, melyekből kedvünkre válogathatunk. Kialakult a vallási piac. A vallások egymással versenybe szállva igyekeznek eladni nekünk a szolgáltatásaikat. A valláson belül versenybe szállnak a felekezetek is. Sőt, a vallásos nézetek is alku tárgyát képezik. Amikor az egyén vallásos nézetek kavalkádjából saját tetszése szerint kialakít magának egy egyéni világképet, mely már egyáltalán nem köthető egyik vallás vagy felekezet dogmatikájához sem, azt hívjuk patch-work vallásosságnak, vagy New Age-nek.

Fontos, hogy megkülönböztessük egymástól az új vallási mozgalmakat és a New Age-et. Az előbbinek jelentős szakirodalma van, míg az utóbbinak a vallás-jellege is vitatott. Molnár Attila Károly (1998) nyomán leírhatjuk, hogy az új vallási mozgalmak szigorú vallási tanokat fektetnek le, követőiktől elvárják, hogy azokhoz igazodjanak, magas fokú elköteleződés szükséges a tagok részéről, közösségi jellegű, radikális személyiségváltozást idéz elő a mozgalomhoz való csatlakozás, a környezettel konfliktusban áll, nézeteiket evangelizációs módon terjesztik, szervezettek. Ezzel szemben a New Age világképét mindenki maga rakja össze a neki tetsző teológiákból szabadon szemezgetve, nem kíván elköteleződést, bármikor ki lehet lépni belőle vagy váltani, privatizált, magánjellegű, nem jár radikális személyiségváltással, mert a tagok kiválogathatják azokat az elemeket, amik illeszkednek az életmódjukhoz, nincsenek konfliktusban a környezettel, nézeteik a piaci kereslet-kínálat elve alapján terjednek, lényegében szervezetlen.

A vallásos szerveződéseknek négy típusát különböztetjük meg: egyház, felekezet, szekta, kultusz. Ezek tudományos kategóriák, amelyek nem minden esetben egyeznek meg a köznapi szóhasználattal. Ezek a típusok, néhány

kivételtől eltekintve, minden valláson belül megtalálhatók. Viszont nem állandó jellegűek, történelmük folyamán a vallási szerveződések több típuson is átmehetnek.

McGuire (1997) a következő módon ábrázolja a négy vallásszervezet-fajtát a legitimációs alap és a társadalomhoz való viszony szerint:

A társadalomhoz való viszony →	<i>pozitív</i>	<i>negatív</i>
Legitimációs alap ↓		
<i>exkluzív</i>	egyház	szekta
<i>pluralista</i>	felekezet	kultusz

A kategóriák leírására és jellemzésére számos tudós vállalkozott,⁹ akiknek eredményeit igyekszem az alábbiakban röviden összefoglalni.

Az *egyház* az egész társadalomra kiható szervezet igyekszik lenni, a karizma nem az egyes papokhoz, hanem magához a hivatalhoz kötődik, a tagok beleszületnek az egyházba, exkluzívak, tehát az igazság, a szentségek kizárólagos birtokosaiként tekintenek magukra.

A *szekták* önkéntes társulások, nem kívánnak az egész társadalomra kihatással lenni, azon belül mindig is szubkultúráként vannak jelen, a karizma a vezetőkhöz és nem az intézményhez kötődik, ellenséges az uralkodó ortodoxiával. Nincsen professzionális, elkülönült papsága. Előfordulhat, hogy valamely tag nem felel meg a szekta által meghatározott normáknak, és ezért kizárják, ennek szabályozott eljárása van. Az egyházhoz annyiban hasonlít, hogy a szekták is exkluzívak, tehát az igazság egyedüli birtokosának mondják magukat.

A *felekezet* (denomináció) sem egyetemes jellegű, abban az értelemben, hogy nem kíván a társadalom egésze fölött dominálni, viszont van különvált papsága. A társulás itt is önkéntes, azonban a kizárások ritkák. Pluralista, tehát úgy értelmezi önmagát, mint egy a sok szerveződés közül, mely üdvösségre vezethet. Az uralkodó ortodoxiával nem feltétlenül ellenséges.

9. Troeltsch (1931), Niebuhr (1957), Robertson (1970), Weber (1970), Wilson (1970), Stark-Bainbridge (1985, 1987)

A *kultuszt* (vagy misztika, miszticizmus¹⁰) radikális individualizmus, vallási rajongás, intézményellenesség jellemzi. Ezek alapján inkább lélektani jelenségnek tűnhet, pedig autentikus társadalmi formáció. A tagok vallásos nézeteik kompromisszummentes követésére törekednek. A kultusz vagy misztika lényege az Istennel való közvetlen kapcsolat megélése. A kultusz tagja vallási virtuóz, vallási tökéletességre törekszik, nincs megelégedve a „tömegvallásossággal”, mely csak az üdvösséghez szükséges „minimum” teljesítésére szánja magát. A miszticizmus tulajdonképpen nem különül el az előző három kategóriától, inkább azokon belül egy meghatározható csoport.

Nem tagadható, hogy ezek a kategóriák kifejezetten elnagyoltak, és ha adott szervezeteket vennénk, könnyen egy kalap alá sorolhatnánk egymástól merőben eltérő vallási formákat, illetve bizonyos szervezeteket nem is tudnánk pontosan beleilleszteni egyetlen kategóriába sem. Ezt a problémát felismerve a társadalomtudósok beemelték egy másik szempontot, mellyel a vallási beállítottság, orientáció szerint is típusokat határoznak meg. Ezek a típusok lettek: az egyházas, a szektás, a denominációs és a kultikus.

Természetesen, amikor egy adott szervezetet vizsgálunk, érdemes arra a saját egyediségében tekinteni, a fent leírt kategóriák mindig is pontatlanok lesznek, éppen azért mert nagy léptékben szeretnének értelmezési kereteket felállítani. Arra azonban megfelelnek, hogy egy lépéssel hátrébb lépve körvonalazott rendszerben lássunk rá a vallásos formák térképére.

A szervezet-fajták vizsgálata után forduljunk egy kicsit az egyének felé. Allport (1950) a vallásos ember két típusát különbözteti meg motiváció szerint, melyből az egyiknek a vallás a végcél, az alapvető értékek összessége, az önmegvalósítás egyik formája; míg a másiknak valamilyen egyéb cél elérésére szolgáló eszköz, vagy társadalmi alkalmazkodás. Az előbbit hívja belső vallásosságnak, az utóbbit külsőnek. A *belső vallásosság* önálló, kezdeményező, érett, autonóm, nyitott, előítélet-mentes és toleráns. A *külső vallásosság* a hagyományra hagyatkozik, autoriter, önállótlán, konformista és belsőleg merev. Az első típus gyakoribb a vallási kisközösségekben és a kevésbé intézményesült kisegyházakban, az utóbinak melegágya a nagyegyházak „adminisztrált” vallási élete. Végső soron viszont a döntést mindig az egyén hozza meg, így itt sem lehet általánosítani, kis egyházakban is találkozhatunk külsőleg vallásos egyénekkel, és nagyegyházakban is belsőleg vallásosakkal.

10. A Niebuhr féle kultusz megegyezik a Troelch által használt miszticizmussal.

Ezek a kategóriák, remélem, segítenek kicsivel tisztábban látni mai társadalmunk vallásos jelenségeit. Összefoglalva: megkülönböztettük egymástól az új vallási jelenségeket és a New Age-et, a társadalomhoz való viszony és legitímációs alap szerint pedig megkülönböztettük az egyház, a szekta, a felekezet és a kultusz négy vallásszervezet-fajta, végül motiváció szerint megismertettük a vallásos ember két típusát.

8. A pluralizmus eredete, és saját plauzibilitási struktúránk

Eljött az idő, hogy szembenézzünk saját kultúránk plauzibilitási struktúrájával, vagyis hogy ismerjük fel, akár kérdőjelezzük is meg azokat a gondolatainkat, amik egyébként kultúránkban mindenki számára „nyilvánvalóak”.

Szokták mondani, hogy kultúránk keresztény alapokra épült. Ez így is van, és izgalmas elemzés tárgyát képezhetné például Weber (1930) egyik nagy visszhangot keltő tanulmánya, melyben a kapitalizmus szellemének kialakulását a protestáns etikára vezeti vissza.¹¹

Viszont most nem erről fogunk tovább értekezni, ugyanis a modern világ alapvetően lemondott a keresztény világlátásról. A további alfejezetekben azt fogjuk vizsgálni – Newbigin (1989) gondolatmenetét követve –, hogy mi a pluralizmus eredete, és mi építi fel a mai modern kor nyugati emberének a plauzibilitási struktúráját.

Mi került a keresztény világnézet helyére?

Tanulmányomban már érveltem amellett, hogy mai világunk plurális. Valójában csak részben az, így nem ad teljes választ a kérdésünkre, de megértésének lényegi szerepe van abban, hogy kirajzolódjon előttünk a teljes kép. A pluralizmus manapság egy üdvözlendő jelenség, a szabad döntés lehetőségeként tartják számon egy olyan társadalomban, melyben a viselkedésnek és gondolkodásnak nincs egy meghatározott zsinórmértéke, amihez mindenkinek igazodnia kellene. Berger (1979) leírta, hogy a felvilágosodás előtt csak néhány olyan ember akadt, aki maga döntött afelől,

11. Weber szerint a hivatás fogalma a reformáció terméke. A hivatását Isteni küldetésként megélő szorgalmas és kötelességtudó munkás, aki ráadásul aszketikus önmegtartóztatásban éli szerény életét, hatalmas tőkét halmozott fel a társadalom számára, és lett a dinamikus fejlődő modern világ kulcsfigurája.

hogy miben higgyen, őket hívták eretneknek. Azóta viszont már ebben az értelemben mindenkinek kötelező eretneknek lennie. A felvilágosodás nem csak a döntés lehetőségét adta meg, hanem a döntés kényszerhelyzetébe állított mindnyájunkat. S az, hogy mi mellett döntünk, nem több mint magánügy. Mindenki abban hisz, amiben akar.

Viszont vannak a pluralizmusnak határai. Ahol a pluralizmus már nem elfogadott, ez az úgynevezett „tények” világa. De mik ezek a tények? Száz évvel ezelőtt a skóciai iskolákban még tényként tanították: „az ember legfőbb célja, hogy Istent dicsőítse, s mindörökké benne gyönyörködjön.” Ez ugyanolyan ténynek minősült, mint a gravitáció, vagy a bannockburni csata. Ma már nem tanítják tényként. Ugyan elhangozhat hittan vagy erkölcsstan óra keretében, hiszen „tény”, hogy egyesek ezt hiszik. De önmagában ez az állítás már nem tény, csupán hiedelem, amihez egyes közösségek ragaszkodnak. Tehát ami azt a kérdést illeti, hogy mi „az ember legfőbb célja”, abban plurálisak vagyunk. A lényeg csak az, hogy mennyire erősen hiszünk benne. Másfelől megkérdőjelezhetetlen, hogy ilyenfajta pluralizmusnak nincs helye a tények világában. De kinek van joga meghatározni azt végsősoron, hogy hol végződnek a tények és hol kezdődik a hit?

A tudás és hit kettéválását jól példázza az Amerikai Egyesül Államok Legfelsőbb Bírósága, ahol egész ítéletek sorozata függ ennek a határvonalnak a kijelölésétől. Egyik esetben törvénytelennek ítélték azt a javaslatot, hogy az evolúció mellett a teremtést is tanítsák az általános iskolákban. Mind a két történet az ember eredetére és sorsára vonatkozik, az egyiket viszont lehet tanítani, a másikat pedig nem. A döntés meghozatalánál a Legfelsőbb Bíróság nem azt vizsgálta, hogy a két állítás közül melyik igaz és melyik nem. Csupán azt, hogy melyik tudományos és melyik vallásos. Ha tudományos, akkor azt mindenkinek tudnia kell, ha viszont vallásos, akkor azt csak egyesek elhihetik. Am egy másik esetben az egyik állam bíróságán keresztény szülők egy csoportja sikeresen záruló pert indított az egyik iskola ellen azon az alapon, hogy ott valójában egy vallást tanítanak, a szekularizált humanizmus vallását.

Régebben nem választották szét így a tudást és a hitet, a tudománytörténet nagyobb részében egységesen gondolkodtak a tudásról. A teológiát is éppolyan tekintélyes és hiteles tudományágnak tekintették, mint bármelyik másikat. Isaac Newton még a XVII. század végén is ugyanolyan érdeklődéssel foglalkozott a vele, mint az asztronómiával és a fizikával.

A tudomány és hit kettéválásának története

Köztudott, hogy a kapott válaszok nagyban függenek attól, hogy milyen kérdéseket teszünk föl. Hogy milyen kérdéseket akarunk fölteni. A természettudományok látványos sikereket értek el az utóbbi három évszázadban. Ez annak köszönhető, hogy az ok-okozati összefüggésekre irányították a figyelmet, miközben a célra való rákérdezést elhanyagolták. Tulajdonképpen tagadták, vagy legalább is figyelmen kívül hagyták, hogy az élet eseményeinek bármilyen célja is lenne. A tudósok elfogadták azt a magyarázatot, hogy a világ kauzális és véletlenszerű.

Praktikus oka van annak, hogy a figyelmet a célról a kauzalitásra terelték. A cél olyasvalami, ami csak egy személlyel összefüggésben értelmezhető. Személyeknek vannak céljaik. Egy élettelen tárgynak viszont nincsenek önálló céljai. Ha használható is valamilyen célra, az nem a sajátja, hanem a tervezőjének és a megalkotójának a célja. Ha egy gép, mondjuk egy óra, a kezeink közé kerül, de sejtelmünk sincs arról, hogy mire való, minden gond nélkül szétszedhetjük, és megvizsgálhatjuk, hogy a fogaskerekek és rugók miként hozzák egymást mozgásba, hogy a csavarok minként tartják össze az egészet egy zárt rendszerben. Ezzel feltárhattuk a benne rejlő ok-okozati összefüggéseket. De az, hogy milyen célt szolgál, hogy a számok az időt rendszerezik, és a mutatók az idő egyenletes haladását jelzik, hogy könnyebben tájékozódhassunk benne, ezt csak a tervezőtől tudhatjuk meg, vagy olyasvalakitől, akinek a tervező elmondta. És ha éppen a szóban forgó tárgyat életmentő céllal alkották, mondjuk egy ejtőernyőt, akkor élet-halál kérdése, hogy hitelt adok-e a tervezőjének és a használati utasításoknak.

Csak akkor tudjuk megítélni valamiről, hogy jó vagy rossz, ha tudjuk, mi célból készült. Egy hatalmas vászondarab jó lehet ejtőernyőnek, de mások megpróbálhatják sáturnak vagy püspöki palástnak használni, amelyekre nem valószínű, hogy pont olyan jó lesz. Ha nem tudjuk, hogy milyen céllal lett az emberi élet megalkotva, akkor nem nyilatkozhatok arról, hogy egy életstílus, jó-e vagy rossz. Annak megítélése, hogy mi jó, vagy mi rossz, egyéni beállítódás kérdése, mindenkinek a saját hite szerint. S mivel az egyéni hiteket nem lehet objektív tények alapján megítélni, marad a pluralizmus. Ha viszont a világ és az ember megalkotója valóban közölné velünk a célját, akkor mindjárt más lenne a helyzet. Ez a tény óriási, döntő jelentőséggel bírna.

Allan Bloom (1987) chicagói filozófus rámutatott arra, hogy a tudományos életben már nem beszélnek „jóról” vagy „rosszról”, inkább „értékekről” szokás

beszélni. Mindezt Weberen át Nietzscheig vezeti vissza, aki elsőként ismerte fel, hogy a modern kritikai gondolkodás lehetetlenné teszi, hogy jóról és rosszról beszéljünk. Mert ha kivesszük a vallást a képletből, akkor nincsen meghatározott cél, cél nélkül pedig nincs mihez viszonyítva jó és rossz, tehát ezek a fogalmak értelmetlenné válnak. Csak az egyéni választás marad. S mi más irányíthatná ezt a választást, mint az akarat? Azt választunk, amit akarunk. Ez tökéletesen megmagyarázza, hogy a tudósok miért egy céltalan gondolkodásrendszerben lavíroznak, ahol nincs más csak kauzalitás és véletlenszerűség, és miért választják el a „tények” és az „értékek” világát. A tény az, amivel számolnunk kell, akár tetszik, akár nem. Érték pedig az, amit választunk, mert akarjuk.

Összefoglalva tehát azért alakulhatott ez így, mert a tudomány nem akarta feltenni azokat a kérdéseket, amelyekre a vallások választ adnak, és amelyekre az európai tudománytörténetben a kereszténység évszázadokon keresztül válasz adott. A jó és a rossz megítélésében és a cél meghatározásában felhatalmazást akart adni a szabad akaratnak.

Út a pluralizmus felé

Ahhoz, hogy a pluralizmus létrejöhessen, először értelemszerűen le kellett rombolni az előtte fennálló plauzibilitási struktúrát, tehát a keresztény világlátást. Graf Reventlow (1980) német teológus rámutat arra, hogy a keresztény tekintély leépítése jóval a modern tudomány keletkezése előtti humanista hagyományban gyökerezik. Ez a humanista hagyomány is számos elemből tevődik össze, melyek két nagy ágra bonthatók. Az egyik a racionalista, a másik a spiritualista hagyomány. A racionalista hagyomány főleg görög, sztoikus filozófiából táplálkozik, amely az igazság megismerésére egyetlen eszközt tart alkalmasnak: az emberi értelmet. Erre alapul Descartes híres mondása: „Gondolkodom, tehát vagyok.” A spiritualista hagyomány, amely még ősbibb, Indiával közös gyökereken osztozik, azt hangoztatja, hogy az emberi szellem misztikus tapasztalás által képes közvetlen kapcsolatot teremteni a lét és az igazság végső forrásaival. A két eszme kézfogásából jutott a humanizmus arra az álláspontra, hogy az igazság csakis olyasmi lehet, ami az értelem használata és az istenivel való közvetlen kapcsolat megtapasztalása által egyaránt hozzáférhető minden gondolkodó emberi lény számára. Ezzel kizárja, hogy az igazságnak történelmi esemény legyen a forrása. Azt állítják, hogy a történelem véletlenszerű igazságai sohasem szolgálhatnak az értelem egyetemes igazságainak alapjaként. Eszerint nem egy történetnek vagyunk a szereplői – a teremtés, a bűnbeesés, a megváltás és megigazulás drámájának

-, hanem egy időtlen, örök világban élünk, amelyben az örök érvényű abszolút igazságokat a fent említett két forrásból lehet csak megismerni.

Ez a gondolkodásmód alapjaiban ásta alá a Biblia tekintélyét. Az üres sír történelmi tényét nem lehet máshogy magyarázni, csak úgy, hogy amiket Jézus az életében mondott, azok igazak. Csakhogy a modern gondolkodókat már nem érdekli az üres sír, sem az, hogy Jézus valójában élt-e vagy sem. A Bibliát már csak egyedül az értelem és lelkiismeret ítélőszéke előtt akarjuk vizsgálni, amely kikiáltotta róla, hogy tele van képtelenségekkel, mesékkel és hitvány erkölcsatlenségekkel. Ez az eszme annyira átformálta a gondolkodásunkat, hogy sokan, akik a kereszténységet védelmezni akarták, vagy akarják, a mai napig elfogadják a támadók feltételeit. Jószerével fel sem merül, hogy maguk a feltételek vitathatók. Newbiggin (1989) ezt a jelenséget az „evangélium megszelídítésének” nevezi, melyben nem az evangélium által formáljuk át a gondolkodásunkat, hanem az evangéliumot szuszakoljuk bele a már meglévő gondolkodási struktúránkba. Ebben az esetben teljesen erejét veszíti az úgy, mint ahogy Indiában egyes helyeken Jézust az istenség történelmi megtestesüléseinek egyikeként tisztelik és imádják. Egyszerűen betagozták a hindu világképbe, Ő is az egyik alakja lett a létezés kereké végtelen körforgásának.

Összefoglalva tehát úgy jutottunk el idáig, hogy a Bibliát a humanizmus révén már nem a történelemben lezajlott események alapján, hanem az értelem és a lelkiismeret ítélőszéke előtt ítéljük meg, és így elveszítette tekintélyét. Az evangélium megszelídült és betagozódott a pluralizmusba.

Mit kezdhethünk ezzel a helyzettel?

A kereszténység egy új plauzibilitási struktúrát kínál, melynek alapköve Jézus Krisztus. „Amely követ az építők megvetettek, az lett a szegletnek feje” olvashatjuk Máté evangéliumában (21:42). Az egyház, mint az evangélium birtokosa, a világ eseményeinek egy olyan látásmódját kínálja fel, amely gyökeresen különbözik az összes többi kultúrát meghatározó szemléletmódtól. Ebből ered az a feszültség, ami szüntelenül érezhető a nyugati civilizáció történelmében.

Hívó és nem hívó az értelem ugyanazon képességét használja, amikor a jelenségeket vizsgálja. Mivel viszont máshonnan látja őket, mást fog kiolvasni belőlük, más jelentőséget fog tulajdonítani nekik, és máshogy fogja értékelni azokat. A hívó már nem fog visszatérni a régi módszerekhez, amikor még úgy olvasta a jelenségeket, mint amikor hitetlen volt. És hitetlen felebarátjának is csak azt tudja mondani, hogy: „gyere, állj ide mellém, hátha innen te is úgy fogod látni, ahogyan én látom.”

9. Összefoglalás

Tanulmányomban tömör áttekintést szerettem volna adni arról az ismeretanyagról, melyet a társadalomtudományok kínálnak a vallásról. A rendelkezésünkre álló hatalmas anyagból igyekeztem azt kiemelni, ami hasznos lehet lelki vezetők, hitoktatók, lelkipásztorok, missziós tevékenységet végző személyek számára, de szívesen végigolvassa egy nem-vallásos érdeklődő is, aki objektív, tudományos megállapításokra kíváncsi a vallással kapcsolatban.

Remélem, sikerült rávilágítanom arra, hogy a tudomány és a vallás jól megférnek egymás mellett, sőt kézfogásukból igen hasznos eredmények származhatnak. Tanulhatunk tőlük vallásos vagy nem-vallásos önmagunkról, környezetünk-ről és izgalmasan komplex társadalmunkról. Legyünk tudatosak a vallásban, legyünk tudatosak a tudományban és legyünk tudatosak a hitünkkel kapcsolatban. Ismerjük mindegyik terület működését és határait.

Azok számára, akik Isten országának építésén fáradoznak a tudományos ismeretek és eszközök bevonása új lendületet adhat a munkához. Hiszen minél inkább megértjük azt, akinek az üzenetet szánjuk, annál inkább tudunk a számára éppen szükséges információkkal szolgálni. Nem kell tudósoknak lennünk ahhoz, hogy eredményesen hirdethessük az evangéliumot, de egy tudományos igényességgel végzett misszió hozzájárulhat a jó hír terjedésének hatékonyságához. Több olyan tudományos kutatásra lenne szükség, amely missziós célok elérésére szolgálna, és ilyen szempontból vizsgálná az adott társadalmakat.

Irodalomjegyzék

- Allport, Gordon W. (1950): *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York, Macmillan.
- Berger, Peter L. (1973): *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Bloom, Allan.
- Berger, Peter L. (1987): *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Simon & Schuster, United States.
- Bögre, Zsuzsa és Kamarás, István OJD (2013) (szerk.): *Vallásszociológia*, Luther Kiadó, Budapest.
- Bütös, János (1999): *Missziológia mint teológiai tudomány*, Kiadja a Bütösi Missziói Alapítvány és a Debreceni Református Kollégium, Debrecen.
- Britton, R. (2001): *Glaube, Phantasie und psychische Realität*, Stuttgart.
- Crippen, T. (1988): 'Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation', *Social Forces* 67.
- Dalfert, I. U. (1997): Notwendig religiös? in: Stolz, F. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört*

- Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Bern.
- Davis, K. (1948): *Human Society*. New York: Macmillan.
- de Rosa, Giuseppe, S. J. (1991): *Vallások, szekták és a kereszténység*; Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.
- Douglas, T. (1983): *'The effects of modernisation on religious change'*, in. M. Douglas és S. Tipon (szerk.) *Religion in America*, Boston: Beacon.
- Durkheim, Émile (1912): *The Elementary Form of the Religious Life*. London: Allen and Unwin. Magyarul: *A vallási élet elemi formái*, L'Harmattan Kiadó, 2002.
- Evans-Prichard, Edward Evan (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Clifford (1966): *'Religion as a Cultural System'*, in. M. Banton (szerk.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A. S. A. Monographs no. 3., London: Tavistock.
- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma*, Antropológiai írások, Századvég könyvtár, Budapest.
- Glasner, P. E. (1977): *The Sociology of Secularisation: A Critique of a Concept*. London: Routledge.
- Glock, C. Y. és Bellah, R. (1976) (szerk.): *The Culture of Unbelief*. Berkley, University of California Press.
- Greely, A. (1973): *The Persistence of Religion*. London: SCM Press.
- Grunlan, Stephen A. és Mayers, Marvin K. (1979) (szerk.): *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Hadden, J. K. (1987): *'Towards desacralising secularisation theory'*, *Social Forces* 65.
- Hamilton, Malcom B. (1998): *Vallás, ember, társadalom – Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, AduPrint, Budapest.
- Luckmann, Thomas (1967a): *A láthatatlan vallás, A vallás fenomenológiája*, Magyar Letter Internationale 23, 4-7. o. Ford. Karádi Éva.
- Luckmann, Thomas (1967b): *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas (1990): *'Shrinking transcendence, expanding religion'*, *Sociological Analysis* 50.
- Martin, D. A. (1965): *'Towards eliminating the concept of secularisation'*, in J. Gould (szerk.) *Penguin Survey of the Social Sciences*. Harmondsworth: Penguin; reprinted in D.A. Martin (1969) *The Religious and the Secular*. London: Routledge.
- Martin, D. A. (1969): *The Religious and the Secular*. London: Routledge.
- Martin, D. A. (1991): *'The secularisation issue: prospect and retrospect'*, *British Journal of Sociology* 42.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion: The Social Context*. (4. kiadás). Belmont, California: Wadsworth.
- Molnár, Attila Károly (1998): *Új vallási jelenségek* in. *Szekták, új vallási jelenségek*; Pannonica Kiadó, Budapest.
- Nadel, S. F. (1954): *Nupe Religion*. London: Routledge.
- Newbiggin, Lesslie (2006): *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat, Budapest.
- Németh, Dávid (2012): *Pasztorálanropológia*, Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Niebuhr, H. R. (1957): *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World Publishing.
- Porzelt, B. (2009): *Grundlegung religiöses Lernen*, Bad Heilbrunn.
- Reventlow, Graf (1980): *History of Biblical Interpretation, From the Enlightenment to the*

- Twentieth Century*, Society of Biblical Literature.
- Robertson, R. (1970): *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Shermer, Michael (2001): *Hogyan Hiszünk – Istenkeresés a tudomány korában*, Typotex Kiadó.
- Singson, David K. (2015): *Why Cultural Anthropology for Christian Missions?*, letölthető: https://www.academia.edu/14279299/Why_Cultural_Anthropology_for_Christian_Mission (letöltés dátuma: 2020.04.20.).
- Stark, R. és Bainbridge, W. S. (1980a): 'Secularization, revival and cult formation', *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4.
- Stark, R. és Bainbridge, W. S. (1985): *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney – Innaccone, L. (1994): *A supply-side Interpretation of the Secularization of Europe*. in. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33. 230-252.
- Szántó János (1998): *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*, Új mandátum könyvkiadó, Budapest.
- Tenke Sándor (1996): *Minden vallás egyház? Tájékozódás a mai vallási pluralizmusban*, Az Ökumenikus Tanulmányi Központ kiadványa, Budapest.
- Tomka, Miklós (1996): „A vallásszociológia új útjai” *Replika* 21-22 (május): 163-171.
- Tomka, Miklós (2000): *Vallásszociológia*. In: www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1htm.
- Tomka, Miklós (2006): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Loisin Könyvkiadó, Budapest.
- Török, Péter (2008): *A vallási entitások tipologizálása és alkalmazása a magyar helyzetre*, in. *Vallásosság változatok*, szerk.: Máté Tóth András, Nagy Gábor Dániel, Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged.
- Troeltch, E. (1931): *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin.
- Tylor, Edward Burnett (1903): *Primitive culture*, kiadta: J. Murray, London.
- Weber, Max (1965): *The Sociology Of Religion*. London: Methuen. Magyarul: *Vallásszociológia*, in. *Gazdaság és társadalom, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1967.*
- Wilson, B. (1970): *Religious Sects*. London: Heinemann.
- Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Claremon Press.
- Wright, Gerald D. (2015): *The Purpose of Missions* in. *Missiology*, B&H Academic, Amazon.
- Wuthnow, Robert (1976): 'Recent patterns of secularisation: a problem of generations', *American Sociological Review* 41.
- Wuthnow, Robert (1992): *Rediscovering the Sacred*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Yinger, J. M. (1970): *The Society and the Individual*. New York: Macmillan.

A természeti teológiával szembeni XX–XXI. századi filozófiai ellenvetések és azok értékelése

NAGY GERGELY¹

Absztrakt

A következő tanulmány célja, hogy tematikusan ismertesse a teista természeti teológia² irányába érkezett legfontosabb, XX-XXI. századi filozófiai kritikákat és az azokra adott válaszokat. A filozófiai kritikák közül először Ayer nyelvfilozófiai megközelítésével, azon keresztül a verifikációs kritikával, majd a falszifikációs kritikával, azon belül is Anthony Flew megközelítésével foglalkozom. Ezek után bemutatom azokat a megközelítéseket, amik nem hagynak logikai teret a természeti teológiának (Phillips, Nielsen), majd azokat, amelyekeken keresztül egyesek a teizmust kvázi-tudományos hipotézisként láttatják (Dawkins, Narveson). A dolgozatom második felében a fenti kritikákat elemzem, illetve az azokra adott lehetséges válaszokat mutatom be.

Kulcsszavak: természeti teológia, vallásfilozófia, tudományfilozófia, kritikák, verifikáció, falszifikáció

Korunk egyik intellektuális tragédiája az, hogy amikor az angol nyelvű országokban a filozófia az érvek és a világos gondolkodás magas színvonalát fejlesztette ki, a teológiai írások stílusát nagymértékben befolyásolta az egzisztencialista kontinentális filozófia, amelyet más, figyelemre méltó érdekei ellenére, a nagyon laza és hanyag stílusú érvek jellemeztek. Amennyiben egy érveknek van helye a teológiában, abban az esetben a nagyívű teológiának

1. Nagy Gergely (gergely.nagy.reformatus@gmail.com) a KRE-HTK doktorandusza, fő kutatási területe a XX-XXI. századi analitikus vallásfilozófia, tudományfilozófia, illetve a teizmus-ateizmus kérdésköre. Református lelkipásztor, a Budapest-Albertfalva-Kelenvölgyi Egyházközségben szolgál. A Kálvinista Apologetika alapítója.

2. Theologia Naturalis, illetve egyes esetekben „természetes teológia”

*világos és szigorú érvelésre van szüksége. Ezt a pontot nagyon jól ragadta meg Aquinói Tamás és Duns Scotus, Berkeley, Butler és Paley. Legfőbb ideje, hogy a teológia visszatérjen a normáihoz.*³ – Richard Swinburne

1. A természeti teológia

Ha egyetlen mondatban kellene összefoglalni azt, hogy mit értenek a teista filozófusok természeti teológia alatt, akkor azt mondhatnánk, hogy

*...a természeti teológia Isten létének alátámasztására irányuló filozófiai bizonyítékok, érvek és okok kidolgozása, vizsgálata és kritikája bármiféle természetfeletti, isteni kinyilatkoztatás nélkül.*⁴

Persze a természeti teológia definícióját ennél tágabb értelemben is meghatározhatjuk, így beletartozhat minden kérdés, illetve probléma, ami az ún. *istenkérdés* kapcsán felmerül (Isten léte, természete, tulajdonságai, a tulajdonságait érintő kérdések, mint például a gonosz léte stb.), a keresztény filozófusok többsége mégis az első definíció értelemben használja a kifejezést (Craig⁵, Sudduth⁶, Swinburne⁷). Ami viszont külön megemlítendő, hogy azzal, hogy a természeti teológia művelői nem támaszkodnak a speciális kinyilatkoztatásokra, azt a kinyilatkoztatást használják, amit a keresztények hite szerint Isten

*a természet történéseiben, erőiben és törvényeiben, az emberi értelem felépíthettségében és működésében, valamint tapasztalati és történeti tényekben adott.*⁸

A természeti teológia művelői éppen ezért nem egy partikuláris értelemben vett „Isten” létét igyekeznek igazolni, hanem az ún. *filozófusok istenét*, ami viszont nem szükségszerűen különbözik például a keresztények Istenétől. Bár a *filozófusok istenének* tulajdonságai megegyeznek a három nagy monoteista vallás⁹ által vallott Isten tulajdonságaival: immateriális, végtelen, maximális kiválóságokkal bíró, kezdet és vég nélküli lélek – ez viszont nem írja le teljeskörűen például a kereszténység Istenének tulajdonságait (Háromegy, megváltó, testet öltött

3. Swinburne 1993, 7. o.

4. Taliaferro 2012, 1. o.

5. Ld. Craig 2008

6. Ld. Sudduth 2009

7. Ld. Swinburne 1993

8. Berkhof 2007, 11. o.

9. Zsidóság, kereszténység, iszlám

stb.), így általánosságban elmondhatjuk, hogy a legtöbb természeti-teológiai érv sem a keresztények, sem a zsidók sem a muszlimok istenét igazolja, hanem azt tűzi ki célul, hogy kimutassa: nem pusztán az anyag létezik, és abból, amit a pusztta értelmünkkel a világból felfoghatunk, észszerű arra következtetnünk, hogy a világunknak van egy rajta kívül álló oka, teremtője és fenntartója.

A természeti teológia gyökerei egészen Platónig nyúlnak vissza, aki a Timaiosz című művében foglalja össze saját kozmológiáját.¹⁰ A leghíresebb középkori képviselői közt találjuk Canterbury Anzelmet, Aquinói Tamást vagy éppen Duns Scotust, említésképpen pedig legújabb korunk kiemelkedő keresztény természeti teológiával foglalkozó filozófusai közt találjuk William Lane Craigt, vagy éppen Richard Swinburne nevét.

A középkor után sorra jelentek meg olyan meghatározó természeti teológiai művek, melyek ma is megkerülhetetlenek számítanak a filozófia illetve a teológia területén. Ilyenek a középkorból Boethius (*A filozófia vigasztalása*), Anzelm (*Monologion, Proslogion*) vagy éppen Bonaventura (*The Journey of the Mind to God*) művei, de ide tartozik Descartes-tól az *Elmélkedések...*, John Locke-tól az *Értekezés az emberi értelemről*, David Hume-tól a *Beszélgetések a természetes vallásról* és Immanuel Kanttól a *Tiszta ész kritikája*, melyek részben Isten létezése, illetve az istenérvek mellett, részben pedig ellenük szólnak. Kortárs, modern természeti teológiai művek közül William Lane Craig és J. P. Moreland által szerkesztett *Blackwell Companion to Natural Theology*-t, illetve J. L. Mackie (*The Miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*), Alvin Plantinga (*God and Other Minds*) vagy éppen Richard Swinburne (*The Coherence of Theism*) munkáit lehet érdemes kiemelni.

A XX. század első felére azonban több tényező is közrejátszott abban, hogy úgy tekintettek a természeti teológiára, mint aminek a metafizikával együtt végleg leáldozott az akadémiai körökben. A metafizikára irányuló neokantianus kritika, a modern tudomány iránti feltétlen elköteleződés és bizalom, a logikai pozitivizmus előretörése (ami tulajdonképpen a Hume-i empiricizmus új formája volt¹¹) és az egzisztencializmus megszületése voltak azok, amik

10. Bővebben Timaiosz kozmológiájáról lásd: Donald Zeil és Barbara Sattler: Plato's *Timaeus*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/plato-timaeus> Letöltés ideje: 2020. 10. 04.

11. David Hume gondolatai hűen tükrözik a logikai pozitivisták felfogását: „Ha kézbe vesszünk bármilyen kötetet, például egy iskolás metafizikai művet, csak azt kell kérdeznünk: tartalmaz-e valamilyen, mennyiségre vagy számra vonatkozó elvont okfejtést? Nem tartalmaz. S tartalmaz-e valamilyen, tényekre vagy létre vonatkozó tapasztalati okoskodást? Azt sem tartalmaz. Akkor tűzbe vele, mert ez esetben csak szofisztika és áltatás lehet.” Hume 1995, 159. o.

miatt úgy gondolták, hogy feleslegessé és meghaladottá vált a metafizika – és mivel a természeti teológiára a metafizika egy speciális területeként tekintettek, ugyanolyan megvetéssel kezelték, mint a metafizikát. Ez az elutasító felfogás a XX. század második felére az angolszász analitikus filozófiában megfordult, ami egyrészt a logikai pozitivizmus hanyatlásának, illetve a metafizika újjáéledésének köszönhető, másrészt pedig az olyan keresztény filozófusok előretörésének, mint William Alston, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, illetve Nicholas Wolterstorff.

2. A természeti teológiával szembeni XX–XXI. századi filozófiai ellenvetések

Úgy tűnik tehát, hogy az angolszász filozófiai világban a keresztény filozófia és így a természeti teológia is egyre inkább feltörekvőben van, és bár továbbra is az ateizmus és az ateista filozófia domináns, mégis visszavonulóban van. Quentin Smith ateista filozófus szerint

...a [filozófiai] naturalisták passzívan szemlélték, ahogyan a teizmus realista változatai... kezdtek végigsöpörni a filozófiai közösségen; a filozófiával foglalkozó professzorok egynegyede vagy egyharmada a mai napig teista, köztük a legtöbben ortodox¹² keresztények. A filozófia területén, egyik napról a másikra 'akadémiailag tiszteletreméltó' lett a teizmus mellett érvelni, ami a filozófiát egy kedvelt belépő területté tette az akadémiai körökbe a leginkább intelligens és tehetséges teisták számára.¹³

A Smith által emlegetett fordulat ellenére sem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a kritikákat, amik a természeti teológia legitimitását és alapjait kérdőjelezzik meg.

A. J. Ayer és a verifikációs kritikák

A XX. századi filozófiai kritikák közül először a század első felére jellemző, logikai pozitivizmushoz kapcsolódó ún. *verifikációs kritikák* azok, amiket érdemes megemlítenünk. Az 1920-ban alakult Bécsi Kör tagjai szerint az értelmes proposíciókat két csoportra oszthatjuk: először is vannak matematikai állítások és logikailag szükségszerű állítások, másodsor pedig olyan tényszerű proposíciók, melyeket természettudományos módszerekkel megerősíthetünk és

12. Jelen esetben *igazhitű* és nem a specifikus egyház, illetve felekezet értendő alatta.

13. Smith 2001

igazolhatunk.¹⁴ A Bécsi Kör által képviselt filozófiai vonal a *logikai pozitivizmus*, melynek egyik jellegzetessége a *verifikációs elv*. A logikai elemzés és a verifikációs elv segíthetnek abban, hogy ki tudjuk választani azokat a proposíciókat, melyeknek van empirikus tartalmuk. Az ily módon kiválasztott állításokat tekinthetjük *értelmes* állításoknak, amikkel szemben az empirikus tartalmat nélkülöző *értelmetlen* állítások állnak.¹⁵ Tehát elmondhatjuk, hogy ezen kritérium alapján egy állítás akkor értelmes, ha azt elvben a tapasztalataink igazolhatják.

A. J. Ayer (1910-1989), angol filozófus, a logikai pozitivizmus egyik kiemelkedő képviselője élesen bírálta a teizmus, illetve a természeti teológia azon állítását, miszerint „Isten létezik”, egyenesen értelmetlen kijelentésnek titulálva azt. Ayer tehát nem „csak” tagadta Isten létét, hanem úgy gondolta, hogy a természeti teológia nagy kérdése („létezik-e Isten?”) értelmetlenség. Ayer szerint ugyanis egy kijelentést kizárólag két módon igazolhatunk.

Először is a kijelentés lehet analitikus (például a négyzetnek négy oldala van), így annak igazságát akár a karosszékünkéből is, *a priori* felismelhetjük. Másodszer, egy kijelentés akkor verifikálható, ha lehetnek olyan megfigyeléseink, amik által megállapíthatjuk egy állítás igazságát vagy hamisságát.¹⁶ A természettudományos kijelentések értelemszerűen nem analitikus proposíciók, azonban részben alátámaszthatók, illetve igaz voltuk megerősíthető megfigyelés által, így azok Ayer nézete szerint verifikálhatóak, így értelmes kijelentések közé sorolhatjuk őket. Nincs azonban így Istennel kapcsolatban, ami egy metafizikai kifejezés.

*Az 'isten' szó metafizikai kifejezés. Ha pedig az 'isten' metafizikai kifejezés, akkor még csak valószínű sem lehet, hogy egy isten létezzék. Hiszen ha azt mondom, hogy 'isten létezik', akkor metafizikai kijelentést teszek, amely sem igaz, sem hamis nem lehet. Ugyanennél az oknál fogva nem bírhat semmiféle szó szerinti jelentéssel egyetlen olyan mondat sem, amely egy természetfölötti isten tulajdonságait taglalja.*¹⁷

Ayer szerint tehát már maga az *istenkérdés* is értelmetlen, mivel Isten létét nem lehet empirikus úton igazolni, érvét pedig a következőképpen írhatjuk fel:

1. Ha Isten létét nem tudjuk empirikus úton igazolni, akkor nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy „Isten létezik”.

14. Davies 2014, 3-4. o.

15. Warburton 2014, 28. o.

16. Ayer 1946, 38. o.

17. Ayer 1946, 115. o.

2. Isten létét nem tudjuk empirikus úton igazolni.
3. Tehát nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy „Isten létezik.”

Ha a Bécsi Kör tagjainak (Neurath, Carnap, Waismann), illetve Ayernek igaza van, akkor az empirikus, illetve az analitikus értékelés lesz az értelmesség kritériuma, aminek a természeti teológia semmilyen formában nem felel meg, így a kérdésselvetése ('létezik-e Isten?') és az arra adott válasza ('Isten [valószínűleg] létezik') nemhogy nem igaz, hanem egyenesen értelmetlen.

Anthony Flew és a falszifikációs kritikák

A pozitívizmus hanyatlásához talán Karl Popper (1902-1994) járult hozzá a legjobban, aki úgy gondolta, hogy a metafizikai, illetve filozófiai proposíciók nem értelmetlenek, és elvetette a verifikációs elvet, mint kritériumot. Popper szerint egy természettudományos kijelentés igaz voltát nem tudjuk empirikus úton megállapítani, illetve sem a predikciók sikeres volta, sem más empirikus adat nem bizonyíthatja az egyes elméleteket – így azok sosem verifikáltak és nem is verifikálhatóak.¹⁸ Popper szerint bár az empirikus adatok sosem verifikálhatják, illetve konfirmálhatják az elméleteinket, mégis képesek arra, hogy cáfolják, azaz falszifikálják azokat, így a falszifikáció ugyanúgy lehet egy természettudományos elmélet érvényességének és egy proposíció értelmességének kritériuma, mint a verifikáció. Az érvényesség és értelmesség vizsgálatának menete tehát Popper falszifikációs elve alapján a következőképpen írható fel:

1. Felállítunk egy hipotézist (pl. minden holló fekete);
2. Meghatározzuk a hipotézis elvetésének követelményét (ha találok egy nem fekete hollót, akkor feladom a hipotézisem);
3. Megcáfoljuk a hipotézist (addig nem nyugszom, amíg nem találok egy nem fekete hollót, és végül tényleg találok egy fehéret);
4. 1' – új hipotézist kell felállítani (pl. minden holló fekete vagy fehér),
5. 2' ...¹⁹

Elmondhatjuk tehát, hogy az értelmesség falszifikációs kritériuma alapján egy proposíciót csak akkor tekinthetünk értelmesnek, ha egyes empirikus tapasztalataink alapot adhatnak arra, hogy a proposícióinkat megcáfolják és így azokat hamisnak tekintjük. Anthony Flew (1923-2010), brit analitikus filozófus hasonló módszerrel próbálta meg diszkreditálni a teizmust, mint hipotézist,

18. Ratzsch 2002, 36-37. o.

19. Warburton 2014, 31. o.

illetve magát a természeti teológiát. Nem fogadta el a verifikációs elvet, mint az értelmesség kritériumát, és a *Theology and Falsification* (1950) c. esszéjében amellet érvel, hogy a vallási proposíciók azért értelmetlenek, mert nem létezik olyan empirikus tapasztalati út, amin keresztül megcáfolhatnánk azokat. Flew, érvelése alátámasztásának érdekében John Wisdom példázatát idézi.

Két felfedező egy tisztásra érkezik a dzsungelben. Virágok és növények mindenfelé. Egyikük azt állítja, hogy egy kertész gondozza ezt a tisztást, a másikuk azonban tagadja ezt. Fölállítják a sátrukat és őrt állnak. A kertész sehol. „Talán láthatatlan ez a kertész”, mondja egyikük. További módszerekkel (vérebekkel, elektromos kerítéssel) próbálják megállapítani, hogy a tisztást gondozza-e valaki. Noha ezt végül semmilyen módszerrel sem sikerül bizonyítani, az első felfedező mégis töretlenül hisz a kertész létezésében, mondván, hogy „igenis jár ide titokban egy kertész, láthatatlan, érinthetetlen, olyan, hogy nem fog rajta az áramütés, nem hagy maga után hang- és szagnyomokat, és gondozza azt a kertet, amit olyannyira szeret.” A másik felfedező elutasítja ezt a kijelentést. Azt állítja, hogy semmi különbség sincs ama két eshetőség között, hogy létezik a láthatatlan, megérinthetetlen, örökké illékony kertész, illetve hogy elképzelünk egy efféle kertészt vagy hogy egyáltalán semmilyen kertész sem létezik.²⁰

Flew szerint ebben a példázatban a kiinduló állítás fokozatosan redukálódik valami teljesen más proposícióvá, így azok a megdöntők,²¹ amik esetleg cáfolhatnák magát az állítást, addig kerülnek elvetésre, amíg végül semmit nem állíthatunk, ami cáfolhatná a kiinduló proposíciókat. Így amikor a vallásos emberek olyan állításokat tesznek, mint például „Isten úgy szeret bennünket, mint egy apa a gyermekét”, vagy „Istennek terve van az életünkkel”, és a szkeptikusok olyan érvényes ellenvetéseket hoznak fel ezen állításokkal szemben, melyek gyengítik őket, vagy egyenesen megcáfolják azokat, akkor a vallásos emberek ugyanúgy próbálják meg ezeket a defeatereket kivédeni, mint ahogyan a példázatban szereplő felfedező védi a láthatatlan kertész létezését, így végül képtelenség empirikus úton falszifikálni az állításaikat, így viszont a hitük és az állításaik értelmetlenné válnak. Flew érvét tehát a

20. Flew (1968), 48. o., Anthony Flew példázatában John Wisdom: Gods című írását idézi. Ezen esszé két helyen jelent meg: John Wisdom: Logic and Language, vol. 1 (Oxford, 1951), Philosophy and Psychoanalysis (Oxford, 1953). Az idézet Borbély Gábor fordítása. http://eper.elte.hu/mp3/eloadasok/filozofia_etika/borbely_gabor/04%20falszifikacio%20es%20fikcionalizmus.pdf Letöltés ideje: 2020. 10. 04.

21. Megcáfoló megfontolások, angolul defeaterek. Kritikák, ellenérvék és tények, amik gyengítik, illetve egyenesen cáfolják a felvett pozíciót.

következőképpen írhatjuk fel:

1. Ha Isten létét nem tudjuk falszifikálni, akkor nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy „Isten létezik”.
2. Isten létét nem tudjuk falszifikálni.
3. Tehát nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy „Isten létezik.”

Amennyiben Flew érve megáll, a teista hipotézis és a természeti teológia mellőzi a falszifikálhatóság kritériumát, így a felvetett kérdéseik, illetve állításai értelmetlenekké válnak.

Naturalista kritikák a természeti teológiával szemben

A teista természeti teológiával szemben legerősebben a naturalista filozófia képviselői állnak. A naturalisták szerint tehát semmi sem létezik a fizikai valóság túl, sem az emberben, sem az univerzumunkban. Pusztán az létezik, amit empirikus úton képesek vagyunk (vagy lehetséges, hogy képesek leszünk) megfigyelni. A naturalisták tehát tagadják a lélek vagy Isten létezését. Ahogyan Richard Dawkins fogalmaz:

Az ateista, mint filozófiai naturalista tehát olyasvalaki, aki szerint a természeti, fizikai világon túl nincs semmi, a megfigyelhető világ mögött nem rejtőzik semmiféle természetfeletti teremtő intelligencia, nincs lélek, amely túlélné a testet, és nincsenek csodák - csak mindeddig nem értett természeti jelenségek. Ha valamiről úgy is látszik, hogy kívül esik a ma még tökéletlenül felfogott természeti világon, reméljük, előbb-utóbb megértjük, és bele tudjuk illeszteni a természetes jelenségek körébe. Akárhányszor szétbonthatjuk a szivárvány színeit, semmivel sem lesz kevésbé csodálatos.²²

Az alábbiakban két olyan ellenvetést szeretnék bemutatni a természeti teológiával szemben, melyek mögött szinte nyíltan meghúzódnak a naturalista filozófia előfeltevések.

Az első kritika szerint a természeti teológia számára egyszerűen nincs tér, legalábbis, ha a természettudományos megismerés korlátaira tekintünk. D. Z. Phillips (1934–2006) walesi filozófus szerint a teista természeti teológia egy olyan elméletet próbál meg adni, amire még a természettudomány sem lesz soha képes.

22. Dawkins 2007, 22. o.

Miféle elmélet a világ felépítéséről szóló elmélet? Ha „a világ” alatt a „mindenséget” értjük, ilyen elmélet nem létezik; pontosabban a tudománynak nincsen és nem is lehet ilyen elmélete. A „mindenség” nem egyetlen nagy dolog vagy témakör és ezért nem is létezhet olyan elmélet, amely a „mindenséghez” hasonlatos dolgot vagy témát érint. Ahhoz, hogy egy dologról beszélhessünk, el kell ismernünk, hogy több dolog is létezik, hiszen mindig fel lehet tenni azt a kérdést, hogy pontosan melyik dologra is hivatkozunk. A tudomány mindig egyes állapotok iránt elkötelezett, függetlenül attól, hogy mennyire terjedhet ki kérdéseinek hatásköre. Bármilyen magyarázatokkal is szolgáljon, mindig feltehetőek további kérdések. A tudományon belül nincs értelme olyan végső válaszról beszélni, amely nem indukál további kérdéseket. A tudomány nem „a világ felépítésével” foglalkozik és nincs olyan tudományos kutatás, melynek kifejezetten ez lenne a tárgya.²³

Phillips szerint tehát nincs helye egy olyan projektnek, ami a *mindenségre* akar választ adni, és a *mindenség elméletével* akar előállni, ugyanis ez nem lehetséges, hiszen mindig lesznek további kérdések, amiket fel tudunk tenni a vizsgált dolgokkal kapcsolatban. Ráadásul a *mindenség* maga nem lehet az univerzumunk (hiszen az nem „egy dolog”), sem egy átfogó téma, így sem a tudomány, sem a természeti teológia nem képes eljutni egy olyan válaszra, ami a *mindenség elméleteként* fémjelozhető.

Phillipshez hasonlóan Kai Nielsen (1926–) is úgy vélekedik, hogy nincs értelme a teista érvekkel és a természeti teológiával komolyan foglalkozni.

Mit jelent vagy jelenthet a „transzcendens az univerzumhoz képest” kifejezés? Talán „az univerzumon túli létezőt”? De hiszen ez nem csupán egy újabb világ-egyetem lenne? Alternatív megoldásként, ha nem szeretnél így fogalmazni, próbáld – óvatosan elmélkedve a „valamin túli” kifejezés értelmén – a „túllépve az univerzumon” kifejezést kezelni. Nem tétlen-e itt a nyelvünk?²⁴

A második naturalista ellenvetés képviselői úgy tekintenek a természeti teológiára, illetve a teizmusra, mint egy természettudományos (kvázi-természet-tudományos) hipotézisre.

Megadom a vallásoknak azt a dicséretet, hogy tudományos elméleteknek tekintem őket... Istent úgy látom, mint ami egy versengő elmélet az univerzum és az élet tényei szempontjából. Bizonyosan így látta Istent a legtöbb

23. Phillips 2005, 15–16. o.

24. Nielsen 2004, 474. o.

teológus az elmúlt évszázadokban, és ma is így látják az átlagos vallásos emberek... Vagy ismerjük el, hogy Isten egy tudományos hipotézis, és vessük ugyanolyan ítélet alá, mint bármely más tudományos hipotézist, vagy fogadjuk el, hogy státusza nem nagyobb, mint a tündéréké vagy a folyami manóké.²⁵

Ha viszont természettudományos hipotézisként tekintünk a természeti teológiára, akkor – mondják a kritikusok – képtelen megfelelni azoknak a követelményeknek, amiknek a tényleges természettudományos hipotézisek és elméletek megfelelnek, illetve képtelenség az eredményeit versenyeztetni a természettudományos eredményekkel.

A természeti teológia számára talán nagyon kínos lehet az, hogy a világegyetemnek a tudattal rendelkező létező általi teremtettsége kellően elképesztő ahhoz, hogy ha valaki bármilyen kísérletet tesz e teremtés lehetséges folyamatának részletes magyarázatára, butának vagy képzelgőnek látsszon; vagy mitikusnak, vagy valamely hasonló fizikai folyamat bizonytalan, antropomorfizált verziójának. Tudjuk, hogy az emberi társadalmak bővelkednek teremtéstörténetekben. A források különféle mitikus lényeknek tulajdonítják a teremtést: nagy létszámú „isten-bizottságok” élén járó főisteneknek, óriási teknőcöknek, szuper-tyúkanyóknak és – bizony kísértésbe esem így mondani – Isten tudja még, miknek. A zsidó-keresztény források sem jobbak, sőt, az egész teremtésnek hat napot hagyva talán még rosszabbak is.

Nyilván nem meglepő, hogy teljesen hiányoznak annak a részletei, hogy ez hogyan történhetett, hacsak e részletek nem butácskák vagy egyszerűen költőiek. Hiszen az alapfelvetés az, hogy egy végtelenül hatalmas tudat egyszerűen csak akarta, hogy létezzen, és – ahogyan mondják – lám, így volt. Ha nem vagyunk készek ezt magyarázatként elfogadni – ahogyan nem is lehetünk, hiszen ez nyilván nem magyaráz semmit, hacsak nem azt a tényt, hogy ténylegesen megtörtént -, akkor hogyan tovább? Minden jel arra mutat, hogy ezen a ponton bizony találkozunk a misztériummal. „Honnan is ismerhetnénk a végtelen és mindenható Isten útjait?” – hangzik a kérdés, mintha ez alkalmas lenne egy válasz helyettesítésére. Természetesen nem az. Ha komolyan vesszük a „természeti teológiát”, fel kell készülnünk arra, hogy olyan tartalom mentén fejtegetssünk teológiai feltevéseket, amellyel tudományos feltevéseket is szoktunk. Az efféle boncolgatások magukban hordozzák a magyarázat erejét is. Miért forr fel a víz, ha hevítjük? A tudományos magyarázat az anyagot elemzi annak folyékony formájában, ill. a légköri nyomás

25. Dawkins 1995, 46–47

és a hőmérséklet hatásait, egészen addig, mígnem meggyőző részletességgel látjuk a folyamatot magunk előtt. Egy magyarázatnak azon „joga”, hogy „tudományosnak” nevezzék, valójában nagy mértékben függ attól, hogy képes-e hasonló részletekkel szolgálni.²⁶

3. Válaszok a XX–XXI. századi filozófiai kritikákra

Ellenvetések A. J. Ayerrel és a verifikációs kritikákkal szemben

Az A. J. Ayer féle verifikációs kritérium alapján, ahogyan fentebb is láthattuk, elmondhatjuk, hogy a természeti teológia azon propozíciója, miszerint „Isten létezik”, egy értelmetlen állítás, hiszen még részben sem tudják megerősíteni empirikus bizonyítékok. Abban az esetben, ha ezen kritérium kritikáját szeretnénk megfogalmazni, két úton indulhatunk el: vagy elvetjük az Ayer és a logikai pozitivisták által felállított értelmességi kritériumokat, vagy igazoljuk azt, hogy a természeti teológia, és így a teizmus megfelel a verifikációs elvnek.

Természetesen a legkézenfekvőbb kritika a logikai pozitivizmus ezen alapvetésével szemben az, hogy a verifikációs elv nem képes megfelelni a saját kritériumainak, így önmegsemmisítő. Hiszen milyen empirikus megfigyelések (vagy analitikus kijelentések) támasztják alá azt, hogy kizárólag az empirikus úton verifikálható propozíciók tekinthetők értelmes állításoknak? Ha igaz a verifikációs elv, akkor mivel az sem analitikus, sem empirikus módszerekkel nem igazolható, értelmetlennek tekinthető. Ezen kritika az első utat követi és Popperrel egyetértésben elveti a verifikációs elvet.

A következő probléma a verifikációs kritikával kapcsolatban azt a kérdést veti fel, hogy ki lehet abban az empirikus pozícióban, amiből megítélhető egy propozíció értelmes volta – tehát ki verifikálhat empirikusan egy állítást? Természetesen, ha a természettudományos módszertant vesszük figyelembe, akkor kézenfekvő válasz lehet az, hogy „az ember”, azonban ez esetben számos értelmes állítás hirtelen értelmét vesztené. Vegyük az alábbi állítást: „100 millió évvel ezelőtt, a kréta-korban egy madár szállt le arra a helyre a Földön, ahonnan ezt a tanulmányt írom”. Ezen kijelentés nem nevezhető értelmetlen állításnak, azonban emberként lehetetlen empirikus úton verifikálni. Ha viszont a verifikációs elv

26. Narveson 2003, 93–94. o.

védője azt állítaná, hogy nem kizárólag az ember tehető meg az empirikus igazolás alanyának, hanem bármely lehetséges létező, akkor maga Isten is megtehető egy lehetséges alannak, aki számos dolgot, közte a saját létét is verifikálhatja.²⁷ Így az Ayer-féle kritikák kivédésének második útján indultunk el és amellet érveltünk, hogy a természeti teológia állítása ('létezik Isten') megfelel a verifikációs elvnek.

Ayer felvetésével és a verifikációs kritériummal kapcsolatos harmadik kritika szerint bár a múltban és a jelenben valóban nem vagyunk képesek verifikálni Isten létét, ez nem jelenti azt, hogy a jövőben sem fogjuk tudni megtenni – a halálunk után. Ezen érv John Hick (1922-2012) nevéhez fűződik, akinek állítása szerint az *eszkatológiai verifikáció* megmarad számunkra, valid lehetőségként.²⁸ Az eszkatológiai verifikáció szerint a „létezik túlvilág” propozíció, amennyiben igaz, verifikálható, amennyiben hamis, nem falszifikálható. Hick ezt egy példázattal illusztrálja, ami egy Mennyei Városba való küldetésről szól.

Két férfi hosszú útra indul. Egyikük szerint ez az út egy Égi Városba vezet, a másikuk szerint sehová sem; mivel azonban ez az egyetlen út, mindkettőjüknek ezen kell haladniuk. Egyikük sem járt még erre, ezért nem tudják, mi jöhet szembe velük a következő sarkon. Útjuk során mindkettőjüknek jut felüdülés és gyönyörűség, ahogyan küzdelmek és veszélyek is. Az egyikük egész idő alatt végig úgy gondol az útjára, mint zarándoklatra az Égi Városba, és a gyönyörködtető részeket bátorításként éli meg, a nehézségeket pedig céljának és kitartásának próbájaként; melyre a város királya felkészítette őt és aki végül, megérkezéssel a város megbecsült polgárává teszi. A másikuk ebből semmit sem hisz, és elkerülhetetlen és céltalan bolyongásnak látja az utat. Nincsen választása, így hát élvezi a jót és szenved a rosszat. Azonban számára nincsen Égi Város, ahová el kell érkezzen, nincsen irányítúként szolgáló cél, mely az utat elrendelte – számára csupán az út létezik és azon a szerencse, forduljon bár jóra vagy rosszra.²⁹

Az utazásuk során köztük felmerült problémák nem tapasztalati jellegűek – érvel Hick. Nem támasztanak különböző elvárásokat az út részleteivel kapcsolatban – egyedül a végső cél kapcsán merül fel ilyen. Mégis, mikor befordulnak az utolsó kanyarba, nyilvánvalóvá válik, hogy az egyikőjüknek végig igaza volt, míg a másik tévedett. Így bár a köztük felmerült kérdés nem empirikus jellegű volt, mégis a kezdettől fogva értelmes és valódi kérdés volt. Ha a teistának

27. Ld. Keith Ward kritikáját: Ward 1982

28. Hick 1988, 195. o.

29. Hick 1988, 177. o.

volt igaza, akkor ez bebizonyosodik akkor, amikor megérkezik a túlvilágra. Ha azonban az ateistának volt igaza, akkor mindketten halottak lesznek és képtelenség lesz verifikálni bármit is. Hick szerint tehát a túlvilág (mint teista hipotézis) elviekben verifikálható lehet, hiszen az igazság nyilvánvalóvá lesz a halál után. Hick is a második úton indult el amellet érvelve, hogy a teizmus bizonyos állításai verifikálhatóak, és amennyiben létezik túlvilág, akkor létezik Isten is, így a természeti teológia legitimitását nem gyengíti Ayer érve.

Végül elmondhatjuk azt, hogy Ayer a *Language Truth and Logic* c. művében nem szolgáltat további érveket amellet, hogy az alapelve, illetve a kritériumai igazak lennének, így ez pusztán felvetésként szolgál nála. Teistaként elvethetjük Ayer kritikáját azon az alapon is, hogy nemcsak erős kritikával illehető, de semmilyen érv nem szól mellette.

Ellenvetések Anthony Flew-val és a falszifikációs kritikákkal szemben

Ahogy láthattuk, a Flew által is képviselt falszifikációs kritérium szerint egy állítás akkor lehet értelmes, ha létezhet olyan empirikus út, amin keresztül megcáfolható az adott kijelentés. Ennek érdekében idézte Flew a láthatatlan kertész példázatát – és bár első ránézésre meggyőzőnek, sőt, a tudományos módszertannal korrelálónak tűnhet ez a fajta megközelítés és kritérium, valójában hasonló problémákkal küzd, mint a verifikációs elv. Ahogy Richard Swinburne fogalmazott:

A következőkijelentést: „egyszer régen, még mielőtt ember vagy bármely más értelmes lény élt volna a földön, a föld felszínét tenger borította”, bárki megértheti anélkül is, hogy a legcsekélyebb fogalma lenne azokról a geológiai bizonyítékokról, amelyek a fenti állítás mellett vagy ellen szólnak, illetve arról, hogy miként is kellene megtalálni ezeket a bizonyítékokat.³⁰

Swinburne példájából jól látható, hogy anélkül is képesek vagyunk értelmezni azt a mondatot, hogy „egyszer régen, még mielőtt ember vagy bármely más értelmes lény élt volna a földön, a föld felszínét tenger borította”, hogy tudnánk, hogyan is lehetne (empirikus úton) falszifikálni. De magában a *New Essays in Philosophical Theology* c. kötetben is, melyben Flew írása is megjelent, fogalmaznak meg kritikát Flew megközelítésével szemben. R. M. Hare (1919–2002) szintén egy példázattal próbálja meg szemléltetni azt, hogy miért is problémás

30. Swinburne 1993, 28-29. o.

azt állítani, hogy csak azt tekinthetjük értelmes állításnak, amit empirikus úton falszifikálhatunk.

Egy örültnek azon meggyőződése támad, hogy minden professzor meg akarja őt ölni. Barátai bemutatják őt a földkerekség legjobb szívű, legjobban tisztelt professzorainak, és miután ezen professzorok mindegyike visszavonult, azt mondják az örültnek: „Látod, nem is akarnak téged megölni; milyen kedvesen beszéltek veled! Reméljük, most már sikerült meggyőznünk!” Az örült azonban így felelt: „Így van, kedvesen beszéltek, de ez csupán ördögtől való ravaszkodás: biztos vagyok abban, hogy ők is, ahogyan a többiek, egész idő alatt gonosz terveket szőttek ellenem.” Bármennyi professzor is létezzék a földön, a válasz mindig ugyanaz marad.³¹

Ha és amennyiben Flew megközelítését elfogadjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a Hare példázatában szereplő örült nem állít semmit, hiszen nincs olyan bizonyíték, ami meggyőzné őt arról, hogy a professzorok nem akarják őt megölni. És itt merül fel a probléma: mindannyian józan és érvényes értékítéletet alkotunk akkor, mikor ezt az embert örültnek tituláljuk, hiszen nem értünk egyet vele abban, hogy ezek után jogos azon felvetése, hogy minden professzor meg akarja őt ölni, viszont ahhoz, hogy ezt megtegyük, el kell fogadnunk azt is, hogy igenis állít valamit, aminek van értelme és ami miatt ezt az ítéletet meghozhatjuk fölötte. Ha viszont nem értünk egyet az örülttel, akkor ez azt jelenti, hogy mégiscsak állított valamit, így a Flew féle megközelítés nem állja meg a helyét.

De ugyanígy gyengítik például Flew megközelítését a lapos Földben hívők. A laposföldesek semmilyen ellenérvet és bizonyítékot nem hajlandók az elméletük ellen számolni, ami esetleg gyengítené azon álláspontjukat, miszerint a Föld lapos. Bármilyen bizonyíték is merül fel az elméletükkel szemben, azt kimagyarázzák. A kérdés az, hogy kijelenthetjük-e, hogy a laposföldesek azon álláspontja, miszerint „a Föld nem geoid alakú, hanem egy lapos korong” tulajdonképpen nem is állítás? Természetesen nem. Így viszont kijelenthetjük, hogy a falszifikációs kritérium és az ennek kapcsán megfogalmazott módszertani kritikák a teizmussal, illetve a természeti teológia állításaival szemben túl erős kritériumrendszert támasztanak, és nem állják meg a helyüket.

Végül Flew megközelítésével szemben megemlíthetjük azt, hogy nem minden teista adna nemleges választ arra a kérdésre, hogy létezhet-e megdöntő az

31. Hare 1964, 100. o.

istenhite számára, így a legtöbb, amit elmondhatunk a falszifikációs kritikával kapcsolatban az, hogy *egyfajta* teista megközelítést cáfolhatna.

Ellenvetések a természeti teológiát ért naturalista kritikákkal szemben

A naturalista kritikákkal szembeni ellenvetéseket legbővebben Charles Taliaferro ismerteti esszéjében, így a továbbiakban részben az ő munkája alapján mutatom be a két kritikai megközelítés problémáit.

Az első naturalista ellenvetés szerint tehát nincs „logikai hely” a természeti teológia számára. Azonban ahogyan Taliaferro rámutat, a teista „kozmosz kérdése” kissé más, mint amire Phillips és Nielsen rámutatnak. Vegyük például a leibnizi kontingencián alapuló kozmológiai istenérvet, ami azt a kérdést veti fel, hogy miért létezik a kontingens univerzumunk ahelyett, hogy nem létezne? Miért van egyáltalán valami a semmi helyett? Ez nem egyenlő azzal a felvetéssel, amit Phillips és Nielsen elénk tár a kritikájukban, hiszen nem azt a kérdést tesszük fel, hogy miért létezik „minden”, feltételezve, hogy Isten egy szubsztanciális létező, akire úgy hivatkozhatunk, mint „egy a dolgok közül”, ami létezik, így az „univerzum” alatt „mindent” értve. A kozmológiai istenérvek kérdése az, hogy miért létezik az univerzumunk és nem az, hogy miért létezik az univerzumunk és Isten.³² Nielsen kritikája is csak abban az esetben állja meg a helyét Taliaferro szerint, ha az univerzum alatt „mindent” értünk. Ha azonban ehelyett az univerzumot úgy definiáljuk, mint az általunk megfigyelt kontingens világegyetem, akkor teljesen észszerű és logikus feltennünk azt a kérdést, hogy miért létezik, és hogy van-e egy szükségszerű, tudattal bíró, nem-fizikai fenntartója.³³

A második naturalista ellenvetés kapcsán egy fontos, de annál gyakoribb félreértést kell tisztáznunk, ami viszonylag gyakran felmerül a természeti teológiával kapcsolatban. A teista istenérvekre Dawkins úgy tekint, mint amiknek valamilyen formában a tudományos hipotézisekkel kéne versengeniük – viszont ez nem állja meg a helyét. A természeti teológia istenérvei ugyanis, bár használnak fel természettudományos eredményeket³⁴, de alapvetően nem tudományos hipotézisként láttatják a teizmust. Taliaferro szerint Dawkins úgy állítja be ezt a kérdést, hogy ha és amennyiben Isten létezik, akkor a létezésének nyilvánvalónak kéne lennie a gravitációban, az elektromágnesességben, a

32. Moreland 2012, 11. o.

33. U. o. 11. o.

34. Ld. Például a 'Kalám' kozmológiai istenérvet (Craig 2008, 111-156. o.)

nukleáris erőben a fekete lyukakban, a szikláknál stb.³⁵ Azonban Dawkinsszal ellentétben a teizmusra úgy kell tekintenünk, mint a világegyetem filozófiai magyarázata, és nem úgy, mint a világegyetemen belüli jelenségek természet-tudományos magyarázata, így elmondhatjuk, hogy Dawkins alapjaiban érti félre a természeti teológia projektjét és a teista istenérvek hatókörét és területét.

Narveson érve kapcsán Taliaferro megjegyzi, hogy az isteni ágens működéséről (amennyiben az létezik), Narveson természettudományos részleteket követel.³⁶ Azonban ezzel kapcsolatban két probléma is felmerül. Egyrészt, ahogyan Richard Swinburne³⁷ is kifejti, egy jelenségre kétféle magyarázatot adhatunk: természet-tudományos és személyes magyarázatot. Mindkettő önmagában is legitimnek tekinthető, így, ha egy jelenségre csak személyes magyarázatot adunk, attól még értelmesen írtuk le azt. Vegyük példaként azt, hogy otthon bemegy valaki a konyhájába és megkérdezi a feleségétől: miért forr a víz a teáskannában? Erre a kérdésre kétféle magyarázatot kaphat. 1. Azért, mert a lángok által termelt hő átvezetődik a teáskanna alján keresztül és hatást gyakorol a vízre, megnövelve a vízmolekulák kinetikus energiáját, melyek így olyan erősen vibrálnak, hogy áttörnek a víz felületi feszültségét és gőz formájában távoznak, vagy 2. azért forr a víz, mert teát készít a felesége. Mindkettő legitim magyarázat és véleményem szerint nem játszhatjuk ki az egyiket a másikkal szemben: tehát ha egy jelenségre kizárólag természettudományos magyarázat adható, akkor a személyes magyarázat hiánya miatt nem értékelhetjük az adott magyarázatot hibásnak vagy hiányosnak – és ez fordítva is igaz. Másrészt Taliaferro szerint, ha a szándék (teát akar főzni a feleség a férjének) valódi magyarázatként fogadható el, akkor nincs szükség további fizikai, illetve természettudományos magyarázatra.³⁸

4. Konklúzió

Természetesen számos más területről is érkeztek kritikák a természeti teológia irányába, gondoljunk csak Karl Barthra vagy éppen Alvin Plantingára.³⁹ Azonban jelen tanulmányomban a filozófiai kritikák különböző irányait és típusait igyekeztem lefedni, bár elmondható az is, hogy akár a verifikációs elv, akár a falszifikációs elv felől is többen fogalmaztak meg ellenvetéseket.

35. U. o. 11. o.

36. U. o. 12. o.

37. Swinburne 1991, 32-38. o.

38. Moreland 2012, 12. o.

39. Lásd: Sudduth 2009

Ezen ellenvetések részletes bemutatása viszont kimerítené a tanulmányom kereteit, így ezektől eltekintek. A kérdés, amit a vizsgálat után feltehetünk az az, hogy sikeresek voltak-e a bemutatott kritikák? Erre pedig a válasz úgy tűnik nemleges.

Láthattuk azt, hogy szinte kimeríthetetlen a kritikai megközelítések száma, mindig adódhat egy újabb filozófiai áramlat, amin keresztül újabb és újabb ellenvetések születhetnek a természeti teológiával szemben. Azonban ezek az ellenvetések vagy egy már letűnt irányzat és filozófiai iskola részéről születtek meg (Ayer), vagy koncepciójukban hibásak (Flew), vagy a természeti teológia és fogalmainak félreértésén alapulnak (naturalista kritikák). Ahogyan tehát a metafizika is újjáéledt a logikai pozitivizmus hanyatlása után, úgy a természeti teológia is új erőre kapott. Releváns válaszok születtek a felmerült ellenvetésekre, és szakcikkek, filozófiai viták, kiadványok és szakkönyvek százai jelennek meg évente, amik kapcsolatba hozhatók a természeti teológiával. Úgy gondolom tehát, hogy elhamarkodott és felületes kijelentés lenne azt állítani, hogy az istenérvek halottak és nincs már helye a vallásfilozófiában a természeti teológia művelésének.

Irodalomjegyzék

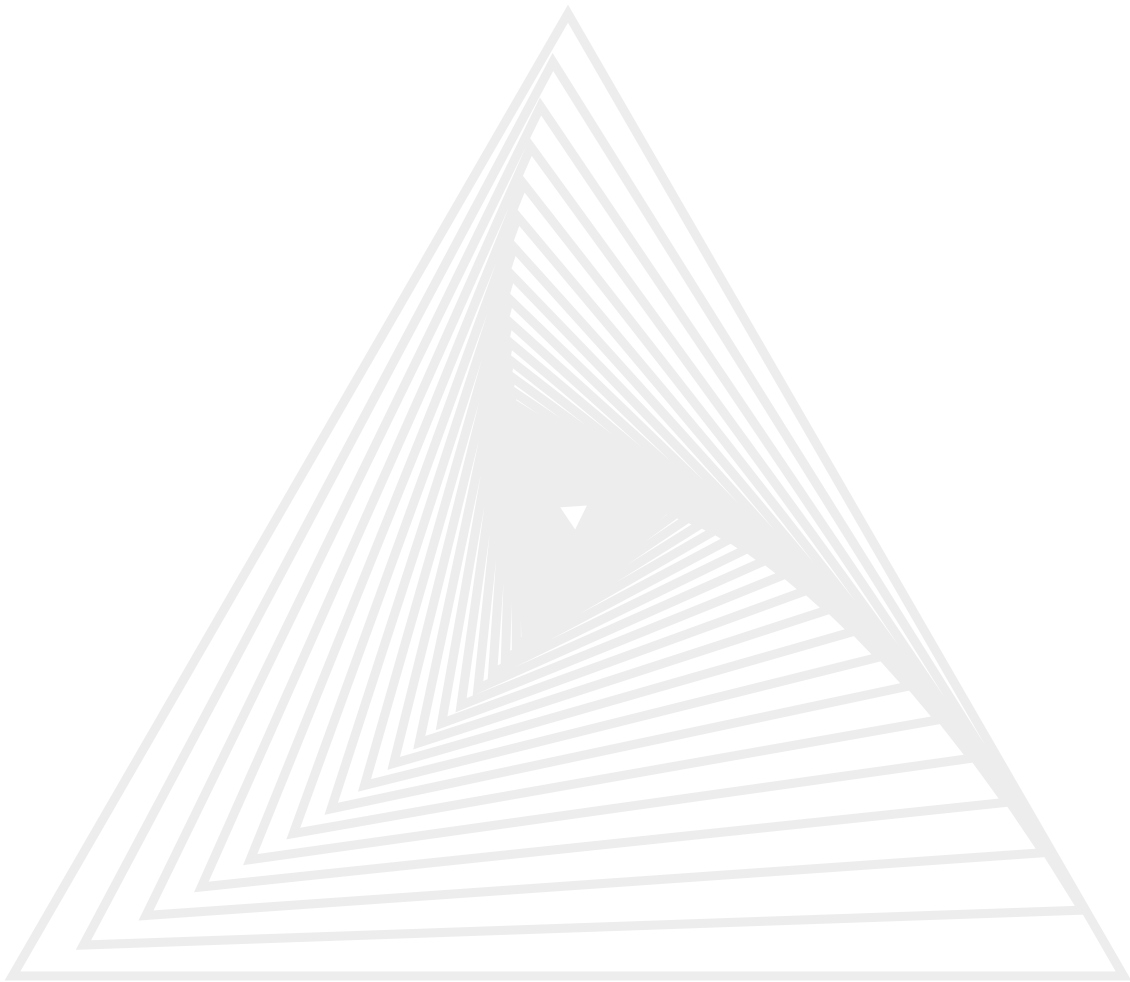
- Ayer, A. J. (1946): *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz, London
- Berkhof, L. (2017): *Keresztény dogmatika*. Ébredés könyvek, Pécel
- Craig, W. L. (2008): *Reasonable Faith*. Crossway, Wheaton
- Davies, B. (2014): *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Kossuth kiadó, Budapest
- Dawkins, R. (2007): *Isteni téveszme*. Libri, Budapest
- Dawkins, R. (1995): *A Reply to Poole*. *Science and Christian Belief*, 7, 41-59
- Flew, A. (1968): Theology and Falsification. In Feinberg, J. (ed.): *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. Dickenson Publishing Company, Belmont, 48-49
- Hare, R. M. (1964): The University Discussion. In Flew, A., and MacIntyre, A. (eds.) *New Essays in Philosophical Theology*. Macmillan, New York, 99-103
- Hick, J. (1988): *Faith and Knowledge*. Macmillan Press, London
- Hume, D. (1995): *Tanulmány az emberi értelemről*. Nippon, Budapest
- Keith Ward (1982): *Holding Fast to God: A Reply to Don Cupitt*. SPCK Publishing, London
- Narveson, J. (2003): God by design? In N. A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. Routledge, London, 88–104.
- Nielsen, K. (2004): *Naturalism and Religion*. New York, Prometheus Books
- Phillips, D. Z. (2005): *The Problem of Evil and the Problem of God*. Minneapolis, Fortress Press
- Ratzsch, D. (2002): *Miből lesz a tudomány? Rövid bevezetés a tudományfilozófiába*. Harmat, Budapest
- Smith, Q. (2001): *The Metaphilosophy of Naturalism*. *Philo*, 4(2), 195-215

EVANGÉLIUMI FÓKUSZ

- Sudduth, M. (2009): *Revisiting the 'Reformed Objection' to Natural Theology*. *European Journal for Philosophy of Religion*, 1(2), 37-62
- Swinburne, R. (1993): *The Coherence of Theism*. Clarendon Press, Oxford
- Swinburne, R. (1991): *The Existence of God*. Clarendon Press, Oxford
- Taliaferro, Ch. (2012): The project of natural theology. In Moreland, J. P., Craig, W. L. (eds.): *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Blackwell Publishing, Chicester, 1-24
- Warburton, N. (2014): *Bevezetés a tudományfilozófiába*. Kossuth kiadó, Budapest

EVANGÉLIUMI FÓKUSZ

NEMZETKÖZI MISSZIÓ



Örömhírré éhezve a járványidőben¹

Az egyház ajándékai a közjó számára

CAROL KINGSTON-SMITH²

Az olyan globális eseményeket, mint egy járvány, ritkán éljük meg egyformán. A globális trendek figyelembevételével jobban megérthetjük a helyi kontextust, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy helyi szinten hatékony választ tudjunk adni a helyzetre. A következőkben felsorolunk néhány kulcsfontosságú témát, és megvizsgáljuk, hogy az egyház missziója hogyan válaszolhat ezekre.

Politika

Azt várnánk, hogy egy járvány esetén az ilyen események kezelésére létrehozott globális intézmények megerősödnek. A járványhelyzet első hat hónapjában azonban a nemzetállamok látszanak megerősödni.³ Sok kormány eddig sosem látott módon gyakorolta hatalmát, látszólag azért, hogy a járvány hatásait kordában tartsa. A lassan begyűrűző diktatúra veszélye - növekvő biztonsági intézkedések, megfigyelés és rendőrségi felügyelet - sok országban aláásták a féltve őrzött demokratikus értékeket, és sokan félnek, mit hoz a bizonytalan jövő. Ugyanakkor a civil társadalom megerősödésére is látunk jeleket: a helyi „jószozszédi kapcsolatok” gyarapodnak, és több régióban is növekszik a demokráciáért, alulról jövő kezdeményezésekért és jólétért küzdő kezdeményezések száma, melyek zászlóra tűzik egy elszámoltathatóbb és humánusabb gazdaság kialakítását.

1. A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2020 szeptemberi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

2. A cikket Szabó Tünde fordította magyar nyelvre.

3. Karen DeYoung & Liz Sly, 'Global Institutions are Flailing in the Face of the Pandemic,' *The Washington Post*, 15 April 2020, accessed 13 May 2020, https://www.washingtonpost.com/world/national-security/global-institutions-are-flailing-in-the-face-of-the-pandemic/2020/04/14/39630b96-7e8e-11ea-9040-68981f488eed_story.html

Gazdaság

Ian Goldin, a globalizáció okozta rendszerkockázat szakértője és a *The Butterfly Defect* című könyv szerzője 2014-ben megjósolta, hogy a következő pénzügyi válságot egy járvány fogja okozni. A jelenlegi gazdasági hatásvizsgálatok az 1929-es nagy gazdasági világválsággal vonnak párhuzamot, és a második világháború óta nem látott GDP zuhanást mutatnak. A legoptimistább előrejelzések is globális visszaeséssel számolnak a COVID-19 helyzetet követően.⁴

Egy járvány mindannyiunkra hatással van, de nem ugyanannyira, és nem ugyanúgy: csak a foglalkoztatást és az üzleti életet vizsgálva is kettős hatást, egyszerre fellendülést és csődöket láthatunk. Ugyan az utóbbi években már megkezdődött az ellátó láncok folyamatos deglobalizálása, de azokon a területeken, ahol erre lehetőség van, a belföldi kulcságazatok előtérbe kerülését felgyorsítja a járvány okozta zavar a globális kereskedelemben és munkaerő áramlásban.⁵ A turizmus és utazás ágazatban a hosszútávú következmény akár 50 millió munkahely megszűnése is lehet, az újbóli fellendülésig pedig legalább 10 hónapnak kell eltelnie, ami Ázsia gazdaságát különösen súlyosan érinti.⁶

Környezet

Szakértők egyre szélesebb köre ismeri fel az összefüggést az új betegségek megjelenése, illetve az éghajlat és biodiverzitás változásai között. Ők a jelenlegi járványt vészjelzésnek tartják, amelyre sürgősen oda kell figyelnünk. Az illegális állatkereskedelem, erdőirtás és intenzív mezőgazdálkodási módszerek mind hozzájárulnak a környezet egyre nagyobb mértékű pusztulásához és a környezeti kockázatok súlyosbodásához.⁷

Bár a kijárási korlátozások olyan azonnali előnyökkel járnak, mint például a légszennyezés csökkenése,⁸ de ezek valószínűleg a városi területeken rövidéletűek lesznek, ahogy a gazdaság újra mozgásba lendül majd.

Társadalom

A járvány széleskörű és mélyreható társadalmi következményekkel jár, amelyek mindenkit érintenek. Ha a kormányok és közösségek nem biztosítják a szükséges

támogatást azoknak, akik elvesztették a munkájukat és kilátástalan helyzetbe kerültek, a társadalom további szétbomlása aligha elkerülhető. A mentális egészség romlására utaló bizonyítékok csak egyike a globális közegészségügyi problémák növekvő listájának. Komoly aggodalomra ad okot a növekvő éhezés jövőbeli valószínűsége. A jelenleg éhezéssel súlytottak becsült száma akár több mint duplájára, 265 millió főre emelkedhet, nagyrészt Afrikában és Dél-Ázsiában.⁹

Kinek a története nyer?

A járványok folyamatos kihívásainak leküzdéséhez globális kapcsolatokban, de lokális szinten kell gondolkodnunk, hogy szembe tudjunk nézni a szegénység, egyenlőtlenség, klímaváltozás, biodiverzitás-csökkenés, antibiotikum-rezisztencia és pénzügyi válságok fenyegetéseivel, és ezek hatásaival a munkahelyekre és megélhetésre a világ minden táján.

Goldin szerint a jelentős globális együttműködés és az élet sok területén pozitív újrakezdés küszöbén állhatunk. „Az emberiség ezen elképesztő évszázadában” a lényeg nem az, hogy „kinek a hadserege nyer, hanem hogy kinek a története nyer.”¹⁰ Hozzátette, hogy globális szinten fel kell ismernünk az élet értékességét és méltóságát, illetve a nem emberi teremtett világgal való egymásra utaltságunkat. Nem nehéz elképzelni, milyen szerepet játszhat ebben egy hívő keresztény bizonyosságtevő.

Missziós vonatkozások

„Csak az segíthet át minket ezen a járványon, ha összefogunk a közös jó érdekében”¹¹. A világi médiában vallásos és spirituális ébredésekről szóló hírek egyértelművé teszik, hogy a jelenlegi bizonytalan helyzet újfajta nyitottságot eredményezett. Rowan Williams jól összefoglalja, mi a feladatunk ezekben az időkben: „Újra fel kell fedoznünk a morális és spirituális politikát - ami a

9. 'Wider Working Paper 2020/43 Estimates of the Impact of COVID-19 on Global Poverty,' *United Nations University UNU-Wider*, accessed 5 May 2020 <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/Publications/Working-paper/PDF/wp2020-43.pdf>

10. Ian Goldin, 'The World After Corona-Globalisation, Risk and the Future', Online lecture, 23 April 2020, accessed 11 May 2020 <https://www.howtoacademy.com/events/the-world-after-corona-globalisation-risk-and-the-future>

11. Eugene Linden, 'What Might the Post-Pandemic World Look Like?' *TIME*, 9 April 2020, accessed 13 May 2020 <https://time.com/5818578/post-pandemic-world-look-like>

közjót szolgálja, ami felelősségre vonható. Ami bizalmat kelt.”¹²

Mindezekre válaszolva bemutatom az egyházi misszió három kulcsfontosságú ajándékát, amelyekkel hitben, reménnyel telve és szeretetben szolgálhatjuk a közös jót, járványok alatt és járványok között:

1. Az erős alapokon álló, megbízható jelenlét ajándéka

Nem kell messzire mennünk, hogy lássuk annak a negatív hatását, ha „kicsúszik a lábunk alól a talaj”. A lakóhelyüket elhagyni kényszerülő személyek száma ezekben az időkben magasabb, mint valaha. 70,8 millió¹³ ember otthonától elszakadva, ismeretlen közösségekben él, ennek minden bizonytalanságát és kockázatát elszenvedve. Visszavonhatatlan szövetségünk alapján feladatunk megvédeni és gondoskodni a közösségünk kiszolgáltatott helyzetben lévő tagjairól, akiket aránytalan mértékben sújtottak a járvány negatív hatásai. Köztük vannak az otthonukat elhagyni kényszerülők is.

A szubszidiaritás elve decentralizálja a hatalmat, átruházva azt a problémához legközelebb állókra. Ez alapján a helyi keresztények hatékony segítséget nyújthatnak mind a kiszolgáltatott csoportokra való figyelemfelhívásban, mind pedig a szükségek gyakorlati betöltésében ott, ahol nincs megfelelő, vagy egyáltalán létező támogató infrastruktúra. Így jelentősen hozzájárulhatunk a civil társadalom megerősödéséhez és ellenálló képességéhez, különösen azokon a területeken, ahol gyenge, vagy épp autoriter állam működik.

Wendell Berry, mezőgazdász-teológus és korunk prófétája már felhívta a figyelmünket arra, hogy fontos szeretnünk a környezetet, ahol lakunk, és gondoskodnunk róla: ami jó a környezetünknek, ebbe beleértve a természetet is - ami az otthonunk, és Isten jó ajándéka számunkra - az nekünk is jó. Berry ezen kívül egyértelmű összefüggést lát azon felfogás között, amely megengedi a természetes világ romlását, és amely megtűri, vagy akár támogatja is az etnikai vagy gazdasági kisebbségekkel szembeni rossz bánásmódot és erőszakot.¹⁴ A jelenlegi járvány felhívta a figyelmet a számos problémára, amit a természetes

12. Sebastian Shehadi & Miriam Partington, 'How Coronavirus is Leading to a Religious Revival,' *NewStatesman*, 27 April 2020, accessed 11 May 2020 <https://www.newstatesman.com/politics/religion/2020/04/how-coronavirus-leading-religious-revival>

13. 'UNHCR's annual Global Trends Report' released on 19 June 2019, accessed 30 April 2020 <https://www.unhcr.org/ph/figures-at-a-glance>

14. Wendell Berry, 'Think little, From A Continuous Harmony: Essays Cultural and Agricultural,' reprinted in the *Whole Earth Catalog* 1969, accessed 14 May 2020 <https://berrycenter.org/2017/03/26/think-little-wendell-berry>

világ (és saját testünk) rossz kezelésével okoztunk, és Berry más keresztény természetvédőkkel egyetértésben emlékeztet bennünket arra, hogy hűséges elköteleződéssel komolyan kell vennünk az imát, amely Isten akaratát kéri, amint a mennyben, úgy a földön is, ezzel megbékélve és kegyelembe visszahelyezve az emberi és nem emberi teremtést is.

Így ahol csak lehetséges, meg kell erősítenünk a helyi jelenlétet, és törekednünk arra, hogy fenntartsuk a földnek és vele szövetségben egybekötött lakóinak méltóságát és tisztességét. Ezt a velünk született bölcsességet sokan a misszióban hajlamosak vagyunk elhanyagolni.

2. A 'szeretet és józanság' ajándéka

A „koronavírus infójárvány” nyomán most sokkal fontosabb meglátnunk az igazmondás és a társadalomba vetett bizalom fontosságát, mint valaha. Az igazság keresésén túllépő, digitálisan behálózott világunkban a misszió egyik kulcs szerepe, hogy tovább ápoljuk a „szeretet és józanság lelkét” (2Tim 1:7). A büszkeség, önérdek és tudatlanság az igazság eltorzulásához vezetnek, a közvéleményt dominálva pedig félelmet és bizalmatlanságot szülnek. Az egyház küldetésének szerepe itt kulcsfontosságú. Ehhez pedig mélyen és naprakészen ismernünk kell a helyi kontextust, és alázattal kell az igazságot szolgálnunk, akármennyire is felbolygatja ez a jelenlegi megszokott kapcsolódásainkat.

Félelem helyett szereteten és a béke evangéliumának szolgálatán alapuló józansággal kell törekednünk az igazságra.

Komoly aggodalomra ad okot, hogy a keresztényeket a múltban és a jelenben is sokszor félelemkeltő összeesküvés-elméletek megalkotásával azonosítják, amelyek veszélyes viselkedési mintákat, vagy akár egyes társadalmi csoportok elleni erőszakot is okoztak. Eközben a keresztények más kisebbségekkel együtt maguk is többször összeesküvés-elméletek áldozataivá váltak.¹⁵

Félelem helyett szereteten és a béke evangéliumának szolgálatán alapuló józansággal kell törekednünk az igazságra. Válságos időkben meg kell találnunk a módot arra, hogy hatékonyan fedezzük fel és kommunikáljuk az igazságot.

15. Ben Cohen, 'Covid-19 Conspiracy Theories Putting Christian Minorities at Risk,' *EaUK News and Views*, 22 April 2020, accessed 11 May 2020 <https://www.eauk.org/news-and-views/covid-19-conspiracy-theories-putting-christian-minorities-at-risk>

Ezen kívül lehetőséget kell adnunk arra, hogy profetikusság és életadó kapcsolatok épüljenek a hitünk „nagy eseményei” és mindennapi életünk „apró eseményei” között. Ezek a történetek kifejezik a reménységünket Isten mindent helyreállító akaratában, „amint a mennyben, úgy a földön is”.

3. Az együttműködés ajándéka

Moussa Faki Mahamat, az Afrikai Unió Bizottságának elnöke azt nyilatkozta, hogy a járvány „szolgáljon a multilateralizmus és szolidaritás himnuszaként.”¹⁶ Az együttműködés természetünk és hivatásunk része, a közös jó érdekében határokon és különbségeken átnyúlva kell együtt dolgoznunk. Helyi közösségeinket ellenállóbbá tehetjük a bizonytalan időkben, ha komolyan vesszük az elhívást, hogy a közösség megerősítésében szeretettel, kreativitással, elszántsággal és buzgón vegyünk részt. Így a szeretetszolgálatunk a megtestesülés központi üzenetét közvetíti, hogy Isten szereti ezt a világot, és vágyik arra, hogy visszaállítsa a bölcsesség és szeretet állapotába, amelyre költők és próféták újra és újra emlékeztetnek minket - ez az Örömhír legfőbb üzenete.

Konklúzió

A múlt tanulságai arra indítanak bennünket, hogy megvizsgáljuk, a módszereink és struktúráink vajon megfelelőek-e a céljaink eléréséhez. Min kell változtatnunk ahhoz, hogy hatékonyan járulhassunk hozzá közösségeink fejlődéséhez és a közös jóhoz? Az evangéliumi történetekben gyakran láthatjuk, hogy Jézus hogyan reagált arra, amikor félbeszakították munkáját egy kéréssel, hogy egy sürgető szükségletet betöltsön. A COVID-19-t is kezelhetjük egy ilyen különleges fennakadásként, miközben Jézus példáját követve megmutatjuk, hogy Isten szeretetének uralma eljött, amint a mennyben, úgy a Földön is.

Bár a járvány hatásai széleskörűek, ugyanakkor rávilágítanak arra, hogy az egyháznak újra vissza kell találnia a tanítványság holisztikus természetéhez – azzal, hogy hűségesen vállaljuk azt a helyi szintű, szövetségen alapuló felelősségünket, hogy szeretjük a földet és lakóit; hogy ápoljuk az igazságot és a

16. Anastasia Kalinina, 'What the World Can Learn from Regional Responses to COVID-19', *World Economic Forum*, 1 May 2020, accessed 7 May 2020 <https://www.weforum.org/agenda/2020/05/covid-19-what-the-world-can-learn-from-regional-responses>

bizalmi kapcsolatokat; végül pedig, hogy felismerjük a közös jóért való együttműködés bölcsességét.

Hogy ezt elérjük, Jézus első követőiehez hasonlóan hátra kell hagynunk a büszkeségünket és önközpontú meggyőződéseinket, alázattal közelítenünk a közösségeink felé, és együttműködnünk a béke hírnökeivel, akikkel az utunk során találkozunk. Így szavainkkal és cselekedeteinkkel is hirdethetjük az igazság, bölcsesség és szeretet soha véget nem érő királyságát.

A szolgáló vezetés transzcendens kultúrája¹

A 21. századi globális misszió alapelvei²

MARY HO

A szolgáló vezetés paradox gondolat, valójában egy oximoron. Látszólagos ellentétek - a szolga és a vezető - összefonódása, amely által létrejön a vezető tökéletes mintapéldája. 21. századi globális világunkban a misszió vezetői és munkatársai nem csupán események lineáris sorozatával, hanem összetett dilemmákkal állnak szemben.³ A szolgáló vezetés időtálló, egyetemes modellje a megfelelő eszköz arra, hogy századunk bonyolult problémáit kezelni tudjuk.

A szolgáló-vezető

A szolgáló-vezető kifejezést, melynek tökéletes példája Jézus, Robert Greenleaf használta először 1970-es, *The Servant as Leader (A szolga, mint vezető)* című, nagy jelentőségű művében, melyben egybegyúrta a két szélsőséget, a vezető és szolgáló típust.⁴ Greenleaf inspirációja Leo, az alantas munkát végző szolga karakteréből eredt Herman Hesse *Napkeleti utazás* című regényében, aki ragaszkodott hozzá, hogy „aki sokáig akar élni, annak szolgálnia kell. Aki viszont uralkodni akar, az nem lesz hosszú életű.”⁵ A szolgáló-vezetők természete

1. A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2020 márciusi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

2. A cikket Szabó Tünde fordította magyar nyelvre.

3. Szerkesztői megjegyzés: Lásd Mary Ho cikkét, 'Global Leadership for Global Mission: How mission leaders can become world-class global leaders', in November 2016 issue of *Lausanne Global Analysis* <https://www.lausanne.org/content/lga/2016-11/global-leadership-for-global-mission>

4. R. Greenleaf, *The Servant as Leader* (Westfield: The Greenleaf Center for Servant Leadership, 2008).

5. H. Hesse, *Journey to the East* (Mansfield Centre: Martino, 2011). Halasi Zoltán fordítása.

átlépi a határokat. Nem választanak az egymással szemben álló, egymást kizáró értékek között, hanem ezeket kombinálva válnak a *Good to Great (Jóból Kiváló)* című könyvben bemutatott kiváló vezetővé, aki „a személyes alázat és a szakmai eltökéltség paradox keveréke”.⁶ A 21. században olyan vezetőkre van szükség, akik kultúraközi kompetenciáikkal képesek ellentétes értékeket összhangba hozni.⁷

Joseph Badaracco *Defining Moments (Meghatározó pillanatok)* című művében említi, hogy korunk vezetőinek azzal kell szembenéznük, hogy „mit tegyenek, ha egy nyilvánvalóan helyes dolgot egy másik érdekében elvégzetlenül kell hagyniuk, vagy ha a helyes dolgot csak valami helytelen át érhetik el?”⁸ A szolgáló-vezetők ezen dilemmák feloldásával tudják a legtöbbet kihozni azokból a helyzetekből, amikor két rossz, vagy két jó közül kell választaniuk. Ebben a cikkben bemutatjuk, hogyan testesítette meg Jézus a Fons Trompenaars és Ed Voerman kultúraszakértők által *Servant-Leadership Across Cultures (Kultúrákon átívelő szolgáló-vezetés)* című tanulmányukban leírt szolgáló-vezetői kvalitásokat.⁹

Trompenaars és Voerman három szimbólumot használ a szolgáló-vezetés bemutatására:

1. A szolgáló-vezetés lényge a *kötőjel*, mivel a két oldalán álló *szolgáló* és *vezető* egyformán fontos. A szolgáló-vezetés összetett vezetési forma, melyben az egész több, mint a részek összege.
2. A körforgás kétirányú, melybe bárki, bármely ponton beléphet, és mindkét irányba indulhat. Vannak, akiket a szolgálat iránti vágy indít el az úton, mások vezetni vágnak. Minden vezető a saját erősségeivel indul, amelyekhez aztán később további jellemvonások adódnak.
3. Bár sok vezető a szolgáló-vezetést fordított piramisként ábrázolja, változó világunkban inkább egy *forgó* piramisra van szükség, hiszen míg egyes helyzetek a vezetés szolgáló oldalát igénylik, másokban döntéshozásra van szükség.

6. J. Collins, *Good to Great* (New York: HarperCollins, 2001).

7. Szerkesztői megjegyzés: Lásd Scott Moreau cikkét, 'Becoming a Healthy Multi-Cultural Team: How to Reach the 'Effective Synergy' Phase', in March 2019 issue of *Lausanne Global Analysis* <https://www.lausanne.org/content/lga/2019-03/becoming-a-healthy-multi-cultural-team>

8. J. Badaracco, *Defining Moments: When Managers Must Choose between Right and Right* (Boston: Harvard, 1997).

9. F. Trompenaars and E. Voerman, *Servant-Leadership across Cultures: Harnessing the Strengths of the World's Most Powerful Management Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 2010).

Egyetemes és időtálló

Mindenki válhat szolgáló-vezetővé. Mindenki számára van egy kiindulási pont a körkörös folyamatban, ahonnan mindkét irányba indulhat. Vince Lombardi, a híres amerikai futball edző szerint „vezetőnek nem születünk, hanem azzá válunk. Méghozzá kemény munkával, mert ez az ára annak, ha olyan célokat akarunk elérni, amikért érdemes küzdeni.”¹⁰

Sőt mi több, szolgáló-vezetők *minden* kultúrában vannak - így hatékonyan érhetik el az embereket *minden* kultúrában és vallásban. A szolgáló-vezetés egyetemes:

- Létezett az ősi kultúrákban, létezik minden vallásban, megjelenik Arisztotelész, Szókratész és Platón filozófiájában is.
- A nagy jelentőségű, 62 kultúrát felölelő, kultúrát, vezetést és szervezést vizsgáló GLOBE kutatás¹¹ megerősítette, hogy a szolgáló-vezetés dimenziói jelen vannak a judaizmusban, kereszténységben, iszlámban, buddhizmusban és taoizmusban is.
- A Rakesh Mittal és Peter Dorman által 59 országban végzett modern kutatás is azt bizonyította, hogy „a szolgáló-vezetést minden társadalomban a hatékony vezetés fontos elemének tartják.”¹²

Mindenki válhat szolgáló-vezetővé. Mindenki számára van egy kiindulási pont a körkörös folyamatban, ahonnan mindkét irányba indulhat.

Mindamellet Randall Wallace *Servant Leadership: A Worldview Perspective* (Szolgáló vezetés: Egy világnézeti perspektíva) című könyvében megjegyezte, hogy a világ lakosságának 82%-át lefedő öt világvallás közül a kereszténység és a judaizmus kompatibilis leginkább a szolgáló-vezetés elvével.¹³ Bár a szolgáló-vezetés bizonyos aspektusai minden kultúrában és vallásban megjelennek, a szolgáló-vezető teljes, valódi megtestesülése Jézus Krisztus.

10. Quoted in M. Hackman and C. Johnson, *Leadership: A Communication Perspective* (Long Grove: Waveland Press, 2009), 73.

11. R. House, P. Hanges, M. Javidan, and P. Dorfman, *Culture, Leadership and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies* (Thousand Oaks: Sage, 2004).

12. R. Mittal and P. Dorfman, 'Servant Leadership across Cultures', *Journal of World Business* 47, 2012.

13. R. Wallace, 'Servant Leadership: A Worldview Perspective', *International Journal of Leadership Studies*, vol. 2, no. 2, Regent University, 2007.

Jézus, a dilemmatikus szolgáló-vezető

Jézus a történelem legnagyobb kulturális ugrását hajtotta végre, Istenből földi emberré lett. Tökéletesen egyesítette a szolgáló-vezetés összetett vezetői stílusait. Jézus alapvető, örök természet, *morfé* (gr.) szerint Isten volt; és mégis felvette egy *doulosz* (gr.), vagyis szolga *morfé*-ját. (Fil 2:6-7). Jézus Isten-szolgaként munkálkodott a földön. Egyszerre minden hatalomnál magasabb, isteni trónján uralkodik (Ef. 1:21), és alázatosan szolgálja az emberiséget, örökre.

Trompenaars és Voerman a szolgáló-vezetés hét, kultúraközi dilemmákhoz kapcsolódó ellentétes kettősségét azonosította. Ezek a dimenziók ugyan nem feltétlenül spirituálisak, de Jézus mindegyiket megtestesíti.

1. Vezetés vagy szolgálat

A szolgáló-vezetés lényege nem a túlteljesítés, és nem is a szolgaság.

Teljesítmény-orientált kultúrákban a vezetők csoportos célokat érnek el, és értékelik az egyéni sikereket. A szervezeti struktúráik meghatározzák a szerepeket, feladatokat és koordinációt. Ezzel szemben a „tulajdonított” kultúrákban a társadalmi státusz a születés, kor, nem, vagyoni helyzet és családi háttér eredménye.

Jézus a feladatokra fókuszált. Azt mondta az Atyának, „Én dicsőítettelek téged e földön, elvégeztem a munkát, amelyet rám bízál, hogy végezzek (Jn 17:4), majd később a kereszten kijelentette, „Elvégeztetett!” (Jn 19:30)

És mégis megmosta a tanítványai lábát, mert tudta, hogy „Istentől jött és hogy Istenhez megy” (Jn 13:3). „Egyenlő volt Istennel”, és mégis úgy döntött, feladja ezeket a privilégiumokat (ekenoszen, gr.) (Fil 2:6-7). Jézus isteni családból származott, mégis elfogadta az Atya által előre megírt végzetét, hogy szolgáljon.

2. Szabályok vagy kivételek

Néhány kultúrában a szabályok, előírások és szabványok jelentenek értéket. Más, kapcsolati kultúrák a kivételeket, barátságokat, konkrét körülményeket hangsúlyozzák az univerzális szabályok helyett. A szolgáló-vezetők nem várják el, hogy az ő kultúrájukat tekintsék a valóság alapkövének. Ehelyett elfogadják a kulturális különbségeket, és alkalmazkodnak a különleges körülményekhez.

Jézus megszabta az igazság, gyógyulás és élet *kivétel nélküli*, egyetemes szabályát:

„Ez egy alapvető igazsághoz vezet el bennünket... Minden gonosz, ami jogosan nekünk járt volna, Jézusra szállt, hogy minden jó, amit Jézus büntelen engedelmisségével kiérdemelt, elérhető legyen számunkra.”¹⁴

Ezen egyetemes szabály ellenére Jézus kivételek alapján szolgált. Megmutatta Tamásnak a szögek helyét; megváltotta Péter három tagadását azzal, hogy háromszor megkérdezte: „Szeretsz engem?”; és nevén szólította a sírjánál gyászoló Mária Magdolnát. Az emberek botlásaiban Jézus lehetőséget látott a növekedésre.

3. Rész vagy egész

A szolgáló-vezetők az egyéni részeket az egészhez kapcsolják.

Bátorítják az egyéneket, hogy csapatban, közös vízióval hozzanak megújulást. *The Light Prize (A könnyű érték)* című könyvében Gary Oster így határozta meg a vezető feladatát: „integrálnia kell a 'vadkacsák' széleskörű képességeit, azon különleges, individualista, kiemelkedően intelligens dolgozókat, akiket nem érdekelnek a vállalat próbálkozásai, hogy hatékonyabbá tegyék őket.”¹⁵ Jézus egy maréknyi ilyen vadkacsa összegyűjtésével változtatta meg a világot: Pál, a keresztényüldöző; Máté, a vámszedő; Péter, a megingathatatlan „szikla”; és Mária Magdolna, a prostituált. Szokatlan embereket választott, hogy megváltoztassa a nagy egészet:

„Nem azért jött, hogy megváltoztassa a világot?... Isten fia csak kitalálhattott volna egy tömeges toborzásra alkalmasabb programot... És aztán az összes munkája után csak pár szakadt tanítványt tudott felmutatni?... Első sorban néhány kiválasztott embernek kellett szentelnie magát a tömegek helyett, hogy végül a tömegek is megmenekülhessenek.”¹⁶

3. Kontroll vagy szenvedély

A szolgáló-vezetők a kontrollt szenvedéllyel párosítják. Egyformán jól boldogulnak neutrális kultúrákban, ahol a hangsúly az érzelmek és gondolatok irányításán, az élet gyakorlatias és komoly megközelítésén van, és „affektív” kultúrákban,

14. D. Prince, *Bought with Blood: The Divine Exchange at the Cross* (Grand Rapids: Chosen, 2000).

15. G. Oster, *The Light Prize: Perspectives on Christian Innovation* (Virginia Beach: Gary Oster, 2011).

16. Robert Coleman, 'The Master Plan of Evangelism,' *Perspectives on the World Christian Movement*, eds. Ralph Winter and Steven Hawthorne (Pasadena: William Carey Library, 2009).

ahol szenvedéllyel, szépséggel, humorral és játékkal töltik meg az életüket.

A szolgáló-vezetők a két megközelítést egyesítik; kimutatják az érzelmeiket, a megfelelő pillanatokban.

Jézus tökéletes kontrollt gyakorolva egy vánkoson aludt egy „nagy szélviharban”, majd ráparancsolt a viharra: „Hallgass! Némulj el!” (Mk 4:35–41). Ugyanígy, amikor a házasságtörő asszonyt megtámadták, Ő nyugodtan írni kezdett a földre, majd megfeddte őket: „Aki közületek nem bűnös, az vesse rá először a követ” (Jn 8:7). Amikor viszont Jézus bement a Templom külső udvarába, ahol a nem zsidók dicsőítettek, felborogatta az asztalokat és kiűzte az árusokat. Kiengedte a kontrollált haragját azokra, akik megakadályozták a pogányokat az imádkozásban, és akik miatt a Templom nem lehetett „imádság háza minden nép számára” (Mk 11:15–17).

5. *Specifikus vagy diffúz*

A specifikus kultúrák a tényeket, számokat, mérhető adatokat részesítik előnyben.

A diffúz kultúrák esetében azonban a tágabb kontextus fölülmúlja a részleteket. Ezek a kultúrák az üzletkötésnél nagyobbra értékelik az empátiát és kapcsolatépítést. Miután kialakult a kapcsolat, a barátok az élet minden területén azok.

Jézus diffúz módon szolgált, amikor bevonta a tanítványait a „mennyei Atyám akaratának” végrehajtásába, mint „fiútestvérem, nőtestvérem és anyám” (Mt 12:50). Ha létrejön egy kapcsolat, az idegenek családtagokká válnak. Jézus azonban ahhoz is ragaszkodott, hogy „a törvényből egyetlen ióta vagy pontocska sem vész el, míg be nem teljesedik” (Mt 5:18). Aprólékos volt, ha a helyzet úgy kívánta. Megadta az embereknek, amire szükségük volt, amikor éppen szükségük volt rá, ezzel elindítva az „igazság pillanatát”. Az adóprobléma megoldására adott egy halat, szájában pontosan négy drachmával, amiből ki tudták fizetni az adót (Mt 17:24–27). Biztosította a pontos összeget, a megfelelő pillanatban, ezzel pedig megőrizte a kapcsolatot.

6. *Rövidtávú vagy hosszútávú*

Néhány kultúrának rövidtávú, másoknak hosszútávú a horizontja.

A szolgáló-vezetőnek vannak víziói a nagy tervre, elvégzi a napi feladatokat, és az összegyűjtött információk alapján új stratégiákat alakít ki. Jézus felfedte keresztre feszítésének, feltámadásának, és még a végidők eseményeinek

nagyszabású tervét is. Ugyanakkor megváltoztatta azt a tervét, hogy csak a zsidók felé szolgáljon, amikor a kánaáni nő kérlelte, hogy gyógyítsa meg a lányát. A szolgáló-vezető minden kultúrában meghallgat másokat, információt gyűjt, tanácsot kér, majd határozott döntést hoz.

Ötvözi az utólagos tudást, jelenbeli élelátást és előrelátást, mivel különböző kultúrák eltérő hangsúlyt fektetnek a múltra, jelenre és jövőre. A múlt-orientált kultúrák a jövőt korábbi tapasztalok, idősektől kapott bölcsesség, és kollektív memória ismétlődéseként látják. A jelen-orientált kultúrák a napi feladatok elvégzését helyezik előtérbe, a jövő-orientáltak pedig stratégiákat készítenek a jövőre. Jézus az Alfa és az Omega. Arra int minket, hogy imádkozzunk a mindennapi kenyerünkért, és ne aggódjunk a holnap miatt. De figyelmeztet arra is, hogy legyünk készen, mert „abban az órában jön el az Emberfia, amelyikben nem is gondoljátok” (Mt 24:44).

7. Tolóerő vagy húzóerő

A szolgáló-vezetőket belső inspiráció és a környezetükből érkező külső motiváció is hajtja. Jól eligazodnak a „belső irányítású” kultúrákban, ahol a viselkedést és a döntéseket belső elvek határozzák meg. Az ilyen vezetőknek nagyon erős az akaratereje. Inkább beszélnek, mint hallgatnak, és inkább kezdeményezők, mint óvatosak. Ezzel szemben a „külső irányítású” kultúrákból kikerülő vezetők a természetből és szociális kapcsolatokból merítenek erőt és bölcsességet. Odafigyelnek, és óvatosan, mértékletesen alkalmazkodnak.

Jézus belső indíttatásból cselekedett. Tudta, mi van az emberek szívében. Azonban rendszeresen teljesített külső kéréseket, különös tekintettel a gyógyításért való könyörgésekre. Megállt az útján, és a kívülről érkező kérésekre azt válaszolta, „megteszem”.

Konklúzió

Amikor Jézus az utolsó vacsorán arra szólított fel minket, hogy „azért ha én, az Úr és a Mester megmostam a lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát” (Jn 13:14), létrehozott egy új *hiperkultúrát*, amely az összes létező kultúrán átível. Azon az estén arra utasított bennünket, hogy szeressük egymást, ne csak úgy, ahogy önmagunkat szeretjük, hanem ahogy ő szeret minket. Ez felfoghatatlan, de ez a szolgáló vezetés transzcendens kultúrája.

Teológiai hóbort vagy új reformáció?¹

Az új kálvinizmus jelenségének vizsgálata

TÓTH KRISZTIÁN

Sokan úgy gondolják, hogy a történelmi reformáció legfontosabb „felfedezése” a szuverén kegyelem doktrínája. Valójában helyesebb, ha a *Sola Scriptura* elvét tekintjük annak az alapkőnek, amely tantételből a szuverén kegyelem üdvözüléstana is származik. Az „egyedül a Szentírás” gondolatmenete természetesen megengedi minden protestáns keresztyén hívőnek a más forrásból való vizsgálódást is, ez az alapelv nem jelenti azt, hogy kizárólag a Bibliát forgathatjuk. Reformált, evangéliumi hívőként a protestáns ortodoxia szellemiségében is lehet használni teológiánk műveléséhez segédtudományokat és számtalan külső forrást. Ezt azonban kellő körültekintéssel érdemes megtenni! A *Sola Scriptura* értelme az, hogy nem fogadunk, mert nem fogadhatunk el bármilyen más tekintélyt, amely egy szinten lenne a Szentírással. Római katolikus mintára még ha lenne is u.n. „protestáns szent hagyomány” akkor sem engedhetjük, hogy egy szintre emelkedjen Bibliánk tekintélyével.

E fontos igazság mellett látnunk kell a *Tota Scriptura* elvét is! Nem csak az a kérdés, hogy a Biblia tekintély, hanem hogy elégséges forrás e számunkra a hívő életben. Kulcskérdés, hogy a posztmodern korban elő keresztyén vajon rendelkezik hasonló bizalommal Isten iránt – mint elődeink – afelől, hogy az ihletett (θεόπνευστος²) Ige tartalmazza *mindazt*, amire a szent élethez szükségünk van? A Biblia tévedhetetlensége (inerrancy) mellett annak elégsége (sufficiency) is vízvonalzó napjaink evangéliumi keresztyén palettáján.

Nemrég jelent meg a KIA kiadó gondozásában *Az Új Kálvinizmus* címmel ez a Josh Buice által eredetileg 2017-ben szerkesztett és publikált gyűjtemény.

1. The New Calvinism: New Reformation Or Theological Fad? (eredeti mű címe, alcíme - magyarul)

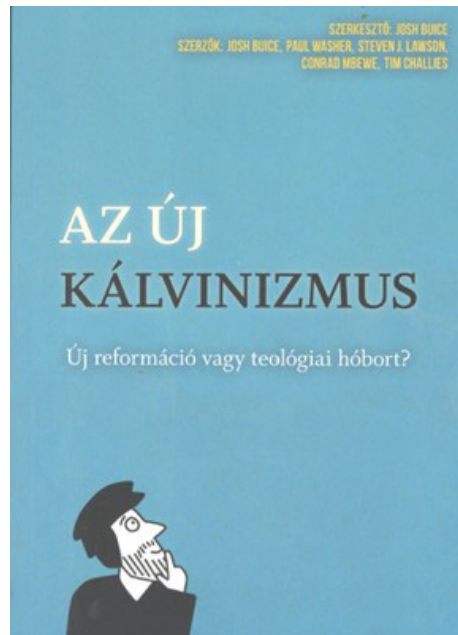
2. A 2 Tim 3:16 szerint „A teljes Írás Istentől ihletett,…” vagyis θεόπνευστος – ami azt jelenti, hogy Istentől sugalmazott, Isten lélegzetéből, leheletéből származik az egész Biblia. A Szentírás forrása tehát mennyei, nem emberi.

A mindössze 5 fejezetes, ennek megfelelően 5 szerző - *Josh Buice, Paul Washer, Steven Lawson, Conrad Mbewe, Tim Challies* - tollából származó mű magyarul 137 oldalas, így az olvasó egy viszonylag rövid műben több szempontból is megismerhet egy napjainkban egyre fontosabbá váló, újrafelfedezett lelki(ségi) mozgalmat. A szerzők, habár azonos teológiai alapálláson vannak Isten szuverenitását és a kegyelem tanait illetően, elmondható róluk, hogy különböző felekezetekből, országokból és akár kontinensekről érkeznek. Figyelemre

méltó például, hogy az evangélikalizmushoz hasonlóan a kálvinizmusra sem jellemző csupán egyféle felekezetiiség, kultúra vagy földrajzi régió. Az biztosan elmondható, hogy ezek inkább és főleg a protestantizmuson belüli teológiai áramlatok, történelmileg is és napjainkban is, azonban megtalálhatók nép-egyházi és szabadaegyházi, konzervatív és karizmatikus, európai, amerikai vagy éppen harmadik világbeli gyülekezeti közösségekben is. Az itt felsorolt különbözőségek nem jelentenek akadályt vagy határt az új kálvinizmus gondolatmenete számára. De miről is van szó, miért annyira vonzó manapság e világméretűvé nőtt mozgalom?

Ezt mutatja be az említett könyv dióhéjban, amit már csak azért is érdemes átlapozni, hogy az ember el tudja helyezni az új kálvinizmus eszmetörténeti keretrendszerét a napjainkig tartó egyháztörténelmi korszak legfrissebb szakaszában, beleilleszve a 20. század végi késő modern, 21. század eleji poszt-modern nyugati civilizáció által kitermelt virtuális forradalom valóságába.

„Az első fejezet a sola Scriptura elvére fókuszál, és arra a csatátérre, ahol a Szentírás elégséges voltába vetett hit a vallásos pragmatizmussal vív háborút. A második fejezet az ekkleziológiát állítja középpontba, és elmagyarázza, miért nem maradhat fenn az új kálvinizmus mozgalma a helyi gyülekezetekhez való erős ragaszkodás nélkül. A harmadik fejezet elmagyarázza, hogy a személyes szentségre való törekvés miért kulcsfontosságú az új kálvinista mozgalom - vagy bármely más Isten-központú mozgalom - egészséges voltához. A negyedik fejezet arról szól, hogy Isten Szentlelkére



van szükség, hogy képessé tegye népét a szolgálatra és a keresztyén életre. Végül az ötödik fejezet bibliai tisztánlátásra hív. Ellenségünk ravasz, sokfajta csapdát állít majd elénk, amelyek tönkretesznek Krisztusról való személyes bizonyosságtételünket és kisiklathatják az új kálvinizmus mozgalmát is.”³

Egy 2009-es Time Magazin cikksorozat az új kálvinizmust bevásárolta - harmadikként! - azon tíz eszme közé, ami „megváltoztatta a világot”⁴. Miközben tehát a mozgalom filozófiájának megítélése sokszínű, napjainkban tapasztalható jelentősége nem vitás. Hatása jóval túlmegegy az adott gyülekezetek falain kívülre és miközben a történelem során gyakran érte a missziói passzivitás vádját⁵ a kálvinista mozgalmakat, az új évezred kezdetén az sem kérdés, hogy az új kálvinizmust jellemzi-e az evangelizációs hajlandóság. Masszív, világméretű, milliókat elérő globális missziós munka és aktív gyülekezet-plántálás jellemzi szerte a bolygón⁶. Ezt mégsem a korábbi évtizedek által „kitaposott” pragmatista úton teszi, mert felismerte, hogy „minden lépés a pragmatizmus felé rossz irányba vezet”⁷. Szakított a 20. században oly divatos gyülekezetnövekedési modellekkel, felkapott vezetéselméleti stratégiákkal, tanítványozási módszerekkel, amik arra voltak hivatva, hogy a „keresőket” bevonzzák az egyházba, minél kívánatosabbá téve számukra a közösségiség élményét. Egyfelől megérthető, hogy a korábbi évtizedek törvénykező hangulata után sokan a pragmatizmus vagy az antinomianizmus irányába fordultak az egyházban. Az előbbi szerint akkor csináljunk valamit, ha valami működik, az utóbbi pedig igyekszik levetni magáról a bibliai erkölcsi törvények „béklyóját”. Mindkettő zsákutca, mivel a hasznosság és szabadosság irányába visz. Ezt az inga-kilengést szenvedni napjainkban is sok helyen az egyház.

Az új kálvinista mozgalom sem légtüres térben keletkezett, maga is egy válasz volt többek között a fent említett jelenségekre. Eljött az idő, amikor a fiatal generációk belefáradtak a stílusbeli csatározásokba, mélyebb igeismeretre vágytak, szerették volna magukat kötni hívő elődeikhez, nem csak évek vagy évtizedek, hanem évszázadok, évezredek távlatában. Felismerték, hogy nem velük kezdődött minden, hanem olyan lelki órák „vállán állnak”, mint például *Luther, Kálvin, John Knox, George Whitefield, John Bunyan, Jonathan Edwards* és

3. Josh Buice: Az Új Kálvinizmus, KIA, 2020. 16. o.

4. David Van Biema: The New Calvinism, Time Magazine, 2009.

5. Mindez jogosan igaz lehetett az u.n. hiperkálvinistákra, akik helytelen gyakorlata ellen Spurgeon is méltán felemelte szavát.

6. Sokak által ismert a *Desiring God*, a *Grace to You*, a *Ligonier Ministries* vagy a *TGC* szolgálata.

7. Josh Buice: Az Új Kálvinizmus, KIA, 2020. 21. o.

a puritánok, Charles Spurgeon vagy Martyn Lloyd-Jones. Az új kálvinizmus legalább annyira néz hátra is mint előre - visszavezetve magát egészen az apostoli tanításig, de mindenkor eszközül elfogadva korunk legmodernebb technikai vívmányait, melyeket bölcsen szolgálatunkba állítva a misszió Isten dicsőségére és embertársaink javára lehet.

Az új kálvinista mozgalom számos konferenciát szervez világszerte, ugyanakkor ereje és élete leginkább a helyi gyülekezetekben manifesztálódik, hiszen ez Isten hosszú távú terve népe számára a földi vándorúton. Olyan lokális közösségek alakulnak, ahol az igehirdetés áll a középpontban, a korábbi időkhöz képest szinte újrafelfedezett módon, és ezt megtámogatva a teológiai megújulás hatással van az egyházi éneklésre is⁸. Nem túlzás azt állítani, hogy a mély bibliai tantételekkel is átítatott zsoltár- vagy himnuszéneklés sok helyen a reneszánszát éli. Ha feltesszük a kérdést, hogy az új kálvinizmus csupán elmélet vagy gyakorlat is, őszintén be kell valljuk, hogy mindkettőre van példa. Sajnos világszerte találkozhatunk olyan nagy „reformátori” szakállt növesztett, Kálvin-os, vagy Spurgeon-os pólóban járkáló, kávéházakban gyülekező, vallási blogokat írogató fiatal felnőttekkel, akik magukénak vallanak bizonyos fontos teológiai doktrínákat, de az életszentség terén vagy egy helyi gyülekezet tekintélye alá való beállás terén komoly hiányaik vannak. A valódi szeretet útja a szolgálat, ami elköteleződéssel jár. Individualista korunkban sok új kálvinistának ez sok, nem tudják bevállalni a krisztusi alázat útját, gyakorlati módon. Mindenképp figyelmeztető jelzés a fiatal generációnak, hogy nem elég felelmelni szavát például – egyébként nagyon helyesen – a teológiai liberalizmus ellen, hanem szükség van rá, hogy az ortodoxiát ortopraxis⁹ kövesse. Nem elég a korábbi idők sekélyes, már-már funkcionális ateizmust kitermelő tanítási gyakorlata ellen kikelni. Az új kálvinizmus féllábú óriás marad ha nem tudja ötvözni az újra felfedezett biblikus doktrínákat a helyi közösségekben és azokon túli megéléssel.

Mi az összekötő kapocs evangelikalizmusban? Minden bizonnyal a Sola Scriptura. A kálvinisták csupán az evangelikál mozgalom egy részhalmazát alkotják és még önmagukon belül is megférnek különböző kegyességi irányzatok, színes felekezeti háttérből jövők. Az új kálvinista mozgalomnak egészen egyedülálló módon sikerült az utóbbi évtizedekben integrálni a protestáns

8. Szerzők, mint például Keith és Kristyn Getty vagy a Sovereign Grace Music kiadványai.

9. A helyes módon történő hitgyakorlást szükséges hozzáigazítani az igaz, biblikus, apostoli tanításhoz. (Lásd 31. o.)

nagycsaládon belül például kontinúacionistákat és szeszacionistákat, presbiteriánusokat és baptistákat. A mozgalom mai vezető arcai jelenleg főleg középkorú vagy idős amerikai fehér férfiak¹⁰, de a könyv egyik fejezetének szerzője, Tim Challies idővel változást, differenciálódást prognosztizál.

Olyan „izgalmas ébredésnek”¹¹ lehetünk tanúi az új kálvinista mozgalmat szemlélve mely kétségtelenül megrázza korunk keresztyénségét. Éppen ezért lehet eszköz Isten kezében egyháza megreformálására. Újra hangsúlyozom, lehet vele szimpatizálni vagy egyet nem érteni, hozzáadott értéke, tényező szerepe korunk globális egyházában vitán felül áll. Pár jellemző és konkrétum zárásként, ami segíthet a tájékozódásban; az új kálvinista mozgalom a nemi szerepeket illetően komplementarianista, a lelki ajándékok terén belefér a nem szélsőségesen karizmatikus illetve konzervatív mezsgye, eszkatológiájában is viszonylag széles; szinte a legfőbb – pre-, a-, post-millennista – álláspontok képviselői mind megtalálhatók az új kálvinizmus berkein belül. Látható tehát az inkluzivitás előnye, ugyanakkor a határhúzás nehézkességének veszélye is. Egy mozgalom önértelmezésében mindig nagy kérdés, hogy ki van bent és ki van kint, és az új kálvinizmus esetében is be kell járni azt a rögzös utat, ami ezt meghatározza. A dilemma abban áll, hogy se túl kicsire, se túl nagyra ne nyissák az ajtót. Ebben segít pár sarokpont, így ha kéne mondani egy magyarázatos Bibliát, ami hitelesen fémjelzi a mozgalom szellemiségét az az *ESV*, ha dogmatika könyvet, akkor az pedig valószínűleg *Wayne Grudem Rendszeres Teológiája* lenne¹². Az újjászületésünkben Isten monergisztikus munkáját, megszentelődésünkben a Vele együttműködő szinergisztikus folyamatot hangsúlyozó lelki megújulás számára tehát nem csak az *általunk*, hanem a *bennünk* is hangsúlyos. A Szentlélek megelevenítő és éltető jelenléte nélkül elhalhat a kezdeményezés, csupán emlékként fennmaradva a történelem színpadán, mint ahogy történt számos korábbi mozgalommal. De addig, amíg Isten használni szeretné saját dicsőségére és sokak üdvösségére, az új kálvinizmus minden erőssége, lehetősége, veszélye és kihívása ellenére megmarad.

Összegezve és kicsit összevetve a hazai helyzetképpel, az új kálvinizmus itthon sem alkot egységes felekezeti tábor, inkább elszórtan jellemző az egyes protestáns nagyegyházi közösségekre vagy kisegyházi gyülekezetekre. Ilyen

10. Mint például: *John Piper, John MacArthur, Sinclair Ferguson, D. A. Carson, Wayne Grudem, Alistair Begg, Mark Dever, Albert Mohler, C. J. Mahaney, vagy a fiatalabbak, mint Kevin DeYoung, Matt Chandler, David Platt* vagy a néhai *R. C. Sproul*†, illetve *J. I. Packer*†.

11. Josh Buice: *Az Új Kálvinizmus*, KIA, 2020. 98. o.

12. Josh Buice: *Az Új Kálvinizmus*, KIA, 2020. 122. o.

szempontból és értelemben a mozgalmat jellemez egyfajta egészséges és biblikus ökumenizmus. Ma Magyarországon az ilyen teológiát vallók megtalálhatók az Evangélikál Csoport Egyesület keretein belül, valamint markánsan meghatározzák a Kálvinista Apologetika vagy a Divinity blog szolgálatát is.

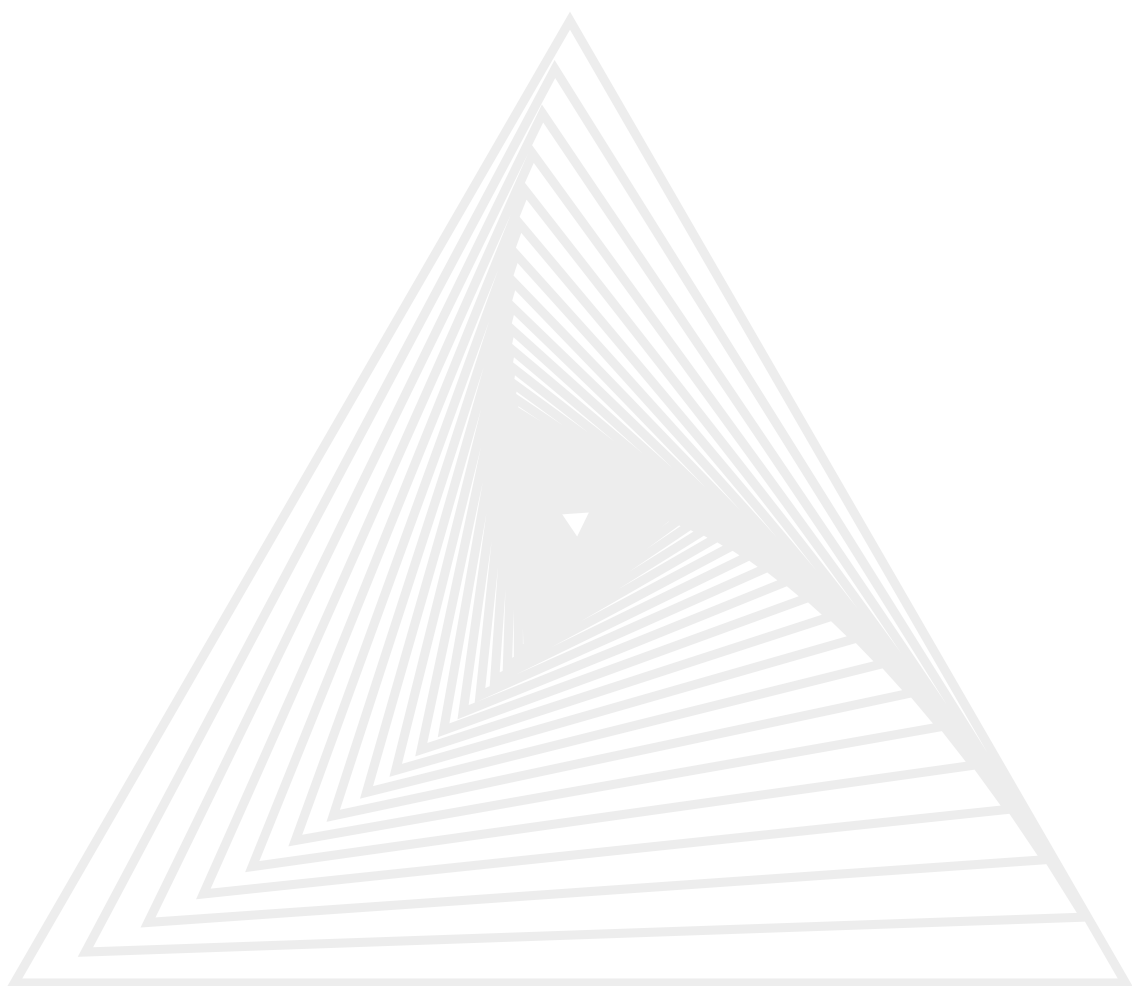
Végül egy személyes vallomás. Sokak lelkesednek a mai fiatal generációban – vélt vagy valós, modern vagy újrafelfedezett – teológiai igazságokért. Úgy vélem nem túlzás kijelenteni: önmagában a teológia nem üdvözít.¹³ Ezt csak Isten teheti meg – kegyelméből! Visszagondolva hívő életem korábbi szakaszára, magam is előbb lettem evangélikál mint kálvinista, hasonlóan ahhoz, mint ahogy előbb lettem keresztyén, mint baptista. Sajnos úgy tűnhet, hogy a reformált és a baptista fogalmak kizárják egymást, holott a történelem is bizonyítja, hogy köztük az „és” abszolút legitim. Ha választanom kellene nem kérdés a fontossági sorrend, elsősorban Isten gyermeke vagyok, ugyanakkor nem szégyellem magam az új kálvinizmus táborába sorolni, mint tökéletlen de törekvő, aki örömmel és lelkesedéssel vállalja a „*fiatal, nyughatatlan és protestáns*”¹⁴ jelzőt sok kortársával és sorstársával – szerte a világon. Várakozásainkat és álmainkat majd az idő méri meg, veti el, vagy igazolja.

13. Ezt annak ellenére, vagy a mellett teszem, hogy mélyen egyet értek a néhai R. C. Sproul kijelentésével, mely szerint „*a teológia maga az élet*”. Forrás: „What Is Reformed Theology?” A Teaching Series by Dr. R. C. Sproul, 1. Introduction

14. Collin Hansen: *Young, Restless and Reformed: A Journalist's Journey with the New Calvinists*, Wheaton: Crossway Books, 2008. 156. o. - idézve Josh Buice: *Az Új Kálvinizmus*, KIA, 2020. 9. o.

EVANGÉLIUMI FÓKUSZ

KÖNYVAJÁNLÓK



Szabados Ádám: Az apostolok hagyománya¹

BAJI PÉTER

Szabados Ádám doktori értekezéséből készült monográfiája a magyar protestáns teológiai kutatás egy olyan remeke, amit mind a Biblia hitelességét elfogadó evangéliumi hívők, mind a kereszténység eredetét kutató érdeklődők nagy haszonnal forgathatnak. A doktori kutatás célja az apostoli tekintély és az egyház normatív hagyományának történeti vizsgálata, ezért itt elsősorban kortörténeti rekonstrukció volt a fókuszban és nem a teológia. Napjainkban gyakran támadják a kereszténységet azzal, hogy a hittételeink és bibliai szövegeink jelenlegi formájukban csak a IV. századi egyetemes zsinatokon – és különösen a 325-ben üléselő niceai zsinaton nyertek egyeduralmat. Sokakban az a kép él, hogy a kereszténység első három évszázadában többfajta „kereszténység” volt jelen párhuzamosan addig a pontig, amíg végül I. Constantinus római császár segédletével a „győztesek” megírták visszamenőleg az egyház történetét és Jézus történetét. Szabados Ádám ezekre a tudományos felvetésekre történet-tudományi-forráskutatási módszerekkel reflektál, és meggyőzően bizonyítja, hogy az az apostoli hagyomány, amit napjaink keresztényei elfogadnak, az az egyház valódi, már a kezdetektől fogva egységes és normatív hagyománya.

A könyv első fejezetében a szerző az újszövetség apostolfogalmát járja körül. Ez azért fontos ebben a kutatásban, mert a klasszikus keresztény hagyomány szerint a hitünk alapvető fundamentumait Jézus, és az általa kiküldött és tekintéllyel felruházott apostolok fogalmazták meg. Az Újszövetségben



1. Szabados Ádám (2020): Az apostolok hagyománya. Károli Gáspár Református Egyetem/ L'Harmattan Kiadó, Budapest. 337. old.

azonban több egymással párhuzamosan használt apostolfogalom jelenik meg, de nem feltétlen azonos tekintéllyel. A könyv olvasmányosan, mégis szilárd történeti pontossággal vezeti végig az olvasót az ún. „Tizenkettő” és azokon kívüli apostolok csoportján, és a legfrissebb történeti kutatások fényében igyekszik bemutatni az ősegyház apostoloknak nevezett vezetőinek világát és kapcsolatait.

A könyv második fejezetében a Jézustól induló első századi eredeti keresztény hagyomány történeti kérdései kerülnek terítékre. A 20. század nagyobb részében jelentős, nagy tekintélyű kutatók érveltek amellett, hogy Jézusról szóló tanok és az apostoli tanítások egyáltalán nem voltak egységesek a kereszténység legkorábbi évszázadaiban. A könyv leghosszabb fejezetében a szerző széleskörű szakirodalmi bázisra támaszkodva mutatja be a korai hagyomány pluralitása mellett szóló 20. századi érveket, kitérve az ún. formakritikai megközelítés által hozott nézőpontra is. A bemutatott érveket pedig a jelenleg elérhető új kutatások fényében vizsgálja felül, és arra a konklúzióra jut, hogy a klasszikus evangéliumi keresztény hagyomány, miszerint már Jézustól kezdve egy igazi keresztény tanítás volt, melynek a tisztaságát az apostolok védték, történetileg teljesen helytálló lehet. E fejezet leginspirálóbb része, ahogy modern néprajzkutatások megközelítésével és az óegyházi források feltárásával szemünk elé tárulhat az apostolok valódi kiemelt tekintélyszerepe az Újszövetség hagyományának továbbadásában. A formakritikai megközelítésen „felnőtt” teológusoknak ezért mindenképp ajánlható, hogy ismerettárukat bővítsék a könyv e fejezetének tudományosan helytálló megállapításaival.

A könyv harmadik fejezete a hagyomány őrzőinek és letéteményeseinek számító apostolok tekintélyének kutatástörténetét és legújabb eredményeit dolgozza fel. E fejezet az apostolság fogalmáról szóló első könyvfejezetre épít. A szerző először bemutatja az apostoli tekintély ősegyházi fejlődésének különböző tudományos megközelítéseit (pl.: a karizmatikus vezetőkből hivatalos tekintélyekké váltak; lokális tekintélyből univerzálissá váltak... stb.). Ez a téma azért is fontos, mert az ős- és óegyház által apostoloknak nevezett személyek egyszerre több szerepet töltöttek be az egyszerű misszionáriustól a hagyományörzőn át egészen az ihletett szentíróig. Mivel pedig mind a 12 apostol csoportján belül, mind ezen kívül is ezek a szerepek időnként keverednek és átfedésben vannak, vagy éppen teljesen szétválhatnak, ezért nem egyszerű ezek között könnyen eligazodni. E harmadik fejezet legnagyobb erénye, hogy három alfejezeten keresztül igyekszik az apostoli személyek tekintélystruktúrájába érthető módon bevezetni az olvasót. Először foglalkozik a kifejezetten

tekintélyesnek tartott apostolokkal, és Simon Péter szerepét protestáns szemmel kissé újszerű, de mindenképpen inspiráló megvilágításba helyezi. Emellett azt is megtudhatjuk, hogy bár szimbolikusan a 12 apostolnak számottevő a szerepe, mégis az Újszövetség beszámolója szerint négy kiemelkedően nagy tekintélyű apostol határozta meg a korai egyház életét és tanítását, és ezek közül csak kettő volt része a tizenkettőnek.

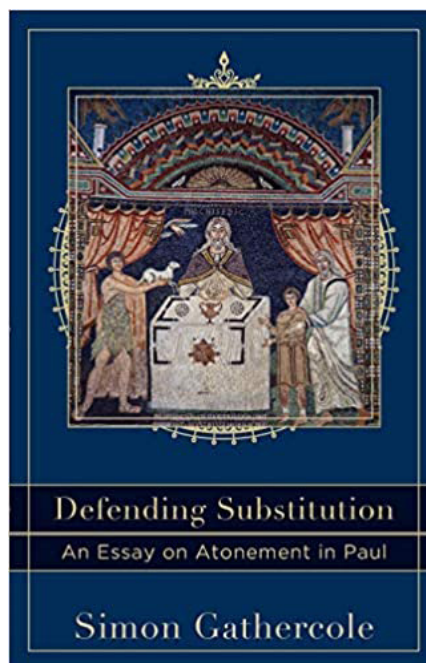
A harmadik fejezet utolsó két témája az apostolok, vagy tekintélyes apostolok magiszteriális és miniszteriális tekintélyének kettőssége. Itt Szabados Ádám kutatása izgalmasan és újszerűen világít rá arra, hogy az egyházon belül Jézus személye után a legnagyobb tekintélye az apostolok egy meghatározott körének van, és ez a tekintély nem csak a korokban, hanem az egyház teljes történelmében értendő. Mégis az Újszövetség belső vizsgálatából világosan kiderül, hogy ezek az apostolok a saját legmagasabb tekintélyüket alárendelték Jézus és az általa hozott evangélium üzenetének, vagyis az evangélium eredeti üzenetétől nem volt felhatalmazásuk eltérni, és időnként egymást és az általuk alapított gyülekezeteket is figyelmeztették erre.

Összességében elmondható tehát, hogy Szabados Ádám monográfiája hiánypótló mű magyar nyelven az ősegyház és az apostoli tekintély témájában. A könyv megállapításai felhasználhatók megannyi keresztény teológiai területen, mint például az apologetika, egyháztörténet és ekkleziológia. Mindemellett ajánlom minden laikus olvasónak, aki érdeklődik az apostolok világának története iránt. Ebben a korban kezdődik maga a kereszténység, és nem mindegy, hogy honnan származnak az ismereteink a Megváltó Jézus Krisztusról.

Gathercole, S. J.: A helyettesítés védelmében – Esszé az engesztelésről Pál írásaiban¹

BÉKEFI BÁLINT

Az *Acadia Studies in Bible and Theology* (*Acadia bibliai és teológiai tanulmányok*) sorozatban olyan tömör, ám tartalmas esszék szoktak megjelenni, amelyek eredetileg az Acadia University éves előadássorozatán, a Hayward Lectures-ön hangzottak el. Ez a könyv, amelyet Simon Gathercole brit Újszövetség-kutató jegyez, a szerzőnek az egyetemen 2013-ban tartott előadásain alapszik. Bár a szöveg megőrizz valamennyit a beszélt nyelv közvetlenségéből, a gondos lábjegyzetek révén egyszersmind a szakmai követelményeknek is megfelel.



Gathercole Pál apostol engeszteléstéológiáját vizsgálja, és emellett érvel, hogy ez tartalmazta a helyettesítés gondolatát. A három fő fejezet közül az első a közelmúltban javasolt helyettesítés nélküli Pál-olvasatokat tárgyalja, a második és a harmadik pedig a helyettesítés jelenlétét igazolja az 1 Korinthus 15,3 és a Róma 5,6–8 exegézisén keresztül. A fő fejezeteken kívül a könyv még bevezetést, konklúziót és egy exkurzust (kitekintést) tartalmaz.

A bevezetés néhány alapvető kérdést tekint át. A helyettesítés kapcsán Gathercole kiemeli annak fontosságát először az Újszövetség megváltástanának

1. Gathercole, S. J. (2015). *Defending substitution: An essay on atonement in Paul*. Baker Academic. 128 pp.

és krisztológiájának megértésében, másodszor pedig pasztorális szempontból, főleg az üdvbizonyosság tekintetében. A helyettesítést ezután a szerző a következőképpen definiálja: „Jézus halálának helyettesítési elméletei szerint ő tett valamit vagy átment valamin, hogy nekünk soha ne kelljen” (15. o.). Gathercole amellet érvel, hogy a helyettesítésről önmagában is lehet beszélni, elválasztva a helyettes bűnhődéstől, a képviseléstől, a kiengeszteléstől (*propitiation*) és az elégtételtől (*satisfaction*). Érvei nagyjából helytállóak, bár a kiengesztelés kapcsán annyira árnyaltan fogalmaz, ami már megkérdőjelezi a két fogalom szétválasztását.

Végül a bevezetés részeként még sor kerül néhány a helyettesítéssel szembeni nem exegetikai ellenérv megválaszolására. Arra a vádra, amely szerint a helyettesítés „jogi fikciót” tartalmaz, Gathercole azzal felel, hogy a „kritika az emberi identitásnak egy nagyon individualisztikus és atomisztikus felfogását előfeltételezi, ezt a felfogást azonban a Szentírás más részei megkérdőjelezhetik, vagy legalábbis árnyalhatják” (25. o.). Arra válaszul, hogy a helyettesítés erkölcstelen, ugyanis valamiféle „kozmosz gyermekbántalmazásról” szól, éleslátóan rámutat: az ellenérv alacsony krisztológiát feltételez elől azáltal, hogy Krisztusra „harmadik félként” tekint, továbbá figyelmen kívül hagyja az Újszövetség azon állításait, amelyek Jézus önfeláldozását *önkéntesként* mutatják be. Végül Gathercole amellet érvel, hogy Kant állítása a bűn leválaszthatatlanságáról „Istennek mind a szabadságát, mind az irgalmát fenyegeti” (27. o.). Itt Gathercole jóval hosszabban fejtegeti az ellenvetést, mint az arra adott választ, ami így túl rövid ahhoz, hogy meggyőző legyen.

Az első fejezet három helyettesítés nélküli Pál-értelmezést tekint át és kritizál a kortárs szakirodalomból. A tübingeni iskola, amelynek élén Gese és Hofius állnak, az ószövetségi áldozatok alapján amellet érvel, hogy az engesztelés, és így Krisztus halála is, képvisel, nem pedig helyettesít. A nép átmegy a halálon *az áldozatban*, hogy nekik maguknak ne kelljen meghalniuk – az áldozati állatokon végzett kézrátétel nem a bűn vagy a bűnös állapot átruházását, hanem az azonosulást jelképezi. Végül az áldozati vér képvisel révén összekapcsolja a népet a szentélyben lakozó Istennel. Gathercole ellenvetésként megemlíti, hogy a kézrátétel fontos szövegekből hiányzik, illetve, hogy a 3 Mózes 16,21–22 a bűnbakot helyettesítést kifejező szavakkal írja le.

A második helyettesítés nélküli értelmezést, a „helycserét” Morna Hooker képviseli: eszerint Krisztus belelép az emberiség bűnös és halandó állapotába,

1. Ti. nem tekinti Krisztust Isten Fiának, aki az Atyával egylényegű.

hogy aztán az ő felemeltetésével az emberek felemeltetése is lehetővé váljon (vö. 2 Kor 8,9). Hooker szerint a helyettesítésről szóló szövegekben Pál mások félreértéseit igyekszik tisztázni. Gathercole szerint azonban ez az értelmezés elhanyagolja Jézus *halálát*.

Végül, J. L. Martyn „apokaliptikus szabadulásról” szóló modellje szerint az engesztelés célja nem a bűnbocsánat biztosítása volt, hanem az, hogy megszabadítsa az embereket a Törvény átkától és szolgaságától. Így például a Galata 1,4 első fele Pál célközönségének felfogását idézi, míg a második fele Pál helyesbítése. Válaszul Gathercole amellet érvel, hogy ez az értelmezés nem illeszkedik a Róma 1–4-hez és az 1 Thesszalónika 1-hez. A fejezet lezárásaként rámutat a bemutatott értelmezések közös pontjára: csekély súlyt tulajdonítanak a „bűnöknek” Pál teológiájában. Gathercole ezt gondos szövegelemzéssel igyekszik korrigálni.

A második fejezetben a szerző az 1 Korinthus 15,3-mal kapcsolatban rámutat, hogy Pál számára az evangéliumban központi fontosságú, hogy „bűnökkel” kapcsolatos. Az „az Írások szerint” fordulat részletes elemzése Ézsaiás 53 exegéziséhez vezet, amely Gathercole szerint világosan egy helyettesítésről szóló képet fest le: a Szolga mások bűneiért halt meg. Amellet is hoz bizonyítékokat, hogy Pál nyelvezete párhuzamba állítható bizonyos helyettes halálokkal és bűnökért bekövetkezett halálokkal a LXX-ban, különösen az 1 Királyok 16,18–19-ben. Mindezt egy kitekintés követi arról, hogy Krisztus helyettes halála esetén miért halnak meg továbbra is a keresztyének. Gathercole válasza az, hogy „Krisztus a helyettes halálával *igenis* megszabadított minket a pusztulás sorsától, azonban – azokat, akik a *parouszia* előtt halnak meg – az elhunytástól és a Krisztushoz való távozástól nem” (83. o.).

A harmadik fejezet a Róma 5,6–8 elemzését tartalmazza. Gathercole Pálnak az igaz vagy jó emberért való halálra tett utalásából indul ki, és a helyettes halál példáit vizsgálja a klasszikus irodalomban. Erre példa Euripidész *Alkésztisz* című drámája, amelyben a címszereplő meghal a férje helyett. Erre a példára utalva Platón *Lakomájában* Phaidrosz kijelenti, hogy kizárólag szerelmesek halnának meg egymásért. A szerző ezután végigvezeti az *Alkésztisz* népszerűségét egészen Pál koráig.

Az önfeláldozás egy másik kategóriája, amelyet a Gathercole bemutat, a személy barátai felé irányul; ezt említik püthagoreusok, sztoikusok, Epiktétosz, Seneca és Epikurosz. Végül a szerző említ még egy példát arra, amikor valaki egy családtagjáért hal meg. Visszatérve a Római levélre, Gathercole kifejti mind

a párhuzamokat, mind a különbségeket a klasszikus irodalom helyettes halálai és Krisztus halála között. Egy bűnösért meghalni elképzelhetetlen volt Pál kultúrájában, az azonban világos, hogy az efféle önfeláldozás annyit jelentett, mint valaki *helyett* meghalni – tehát helyettesítést.

A lezáró fejezetben Gathercole összefoglalja a korábbi eredményeit és megismétli a fontosságát annak, hogy mind „bűnöknek”, mind a „Bűnnek” megfelelő helyet tulajdonítsunk Krisztus engesztelő munkájában, a Heidelbergi Kátét említve kiegyensúlyozott példaként.

Zárásul elmondható, hogy az itt ismertetett esszé tömören, de erősen érvel két páli szakasz helyettes értelmezése mellett. Bár a könyv rövidegsége korlátozza a meggyőzőképességét egyes mellékes kérdésekben, és a szakirodalommal való párbeszéde inkább reprezentatív, mint átfogó, Gathercole a – a jelen recenzió véleménye szerint – sikerrel jár központi állításának igazolásában. Ez a könyv ajánlott mindenkinek, akit érdekel az engesztelés vagy a páli teológia.

