

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM  
RENDSZERES TEOLÓGIAI TANSZÉK

Kocsis Péter

**A vallási pluralizmus kihívásai a közéleti teológia számára**

Doktori értekezés

Témavezető:  
Dr. Orosz Gábor Viktor  
egyetemi docens

Budapest, 2020.

## Szerzői jogi nyilatkozat

Én, Kocsis Péter (sz.: Békéscsaba, 1969. 04. 30., a.n.: Lovas Rozália Dorottya, szig.: 232259TA), kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2020. január 31.

---

Kocsis Péter

## TARTALOMJEGYZÉK

<b>1.</b>	<b>BEVEZETÉS</b> .....	<b>6</b>
1.1.	Kérdésfeltevés – európai kontextusban .....	6
1.2.	Kérdésfeltevés – magyarországi kontextusban .....	7
1.3.	Definíciók, módszer .....	10
1.3.1.	Definíciók.....	10
1.3.2.	Módszer .....	20
<b>2.</b>	<b>A KÖZÉLETI TEOLÓGIA ÉS A VALLÁSTEOLÓGIA KAPCSOLATA</b> .....	<b>23</b>
2.1.	Az igazság keresése és képviselése a közéleti teológiában .....	24
2.2.	A közéleti teológia elhatárolása .....	24
2.2.1.	Politikai teológia.....	25
2.2.2.	Vallási fundamentalizmus.....	27
2.2.3.	Civil vallás .....	28
2.3.	Híd az egyház és a társadalom között: A közéleti teológia fogalma.....	29
2.4.	A demokratikus társadalom szolgálatában: A közéleti teológia tartalma .....	33
2.5.	A közéleti teológia kialakulásának vázlatos áttekintése.....	34
2.6.	Az igazság inkluzív és exkluzív értelmezése a vallásteológiában.....	36
2.7.	A keresztény közéleti teológia gyakorlati példája: a vallási pluralizmus és az iszlám értékelése a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) részéről. ....	41
2.8.	A pluralizmus gyakorlata: az iszlám belső pluralitása és kortárs keresztény reflexiók a kereszténység és az iszlám kapcsolatáról .....	48
2.8.1.	A civilizációs különbségek és a poszt-modern kritika kihívásai a teológia számára .	51
2.8.2.	A civilizációs megközelítés tudatosítása.....	56
2.9.	Értékelés .....	58
<b>3.</b>	<b>A KÖZÉLETI TEOLÓGIA: AZ IGAZSÁG KÉPVISELETE?</b> .....	<b>59</b>
3.1.	A teológiai kör és kritikai gondolkodás .....	61
3.2.	A teológus és a világ: egzisztenciális kapcsolat? .....	62
3.3.	A közéleti teológia értelmezései.....	67
3.3.1.	A közéleti teológia klasszikus értelmezései .....	67
3.3.2.	A közéleti teológia alternatív értelmezései.....	70
3.4.	A perspektívák gazdagsága a közéleti teológiában.....	76
3.4.1.	A közéleti szerepvállalás társadalomtudományi mintái.....	76
3.4.2.	A teológia közéleti szerepvállalási modelljei .....	77
3.5.	A közéleti teológia kontextualitása.....	79

3.6.	A közgondolkodásban és a politikában érdemes teret és figyelmet biztosítani a közéleti teológia számára.....	81
3.7.	Az Evangélikus és a Római Katolikus Egyház vallási pluralizmussal, illetve az iszlámmal kapcsolatos állásfoglalásai .....	82
3.7.1.	Németországi Evangélikus Egyház állásfoglalása a vallási pluralizmusról.....	83
3.7.2.	A Római Katolikus Egyház tanításának hangsúlyai a vallási pluralizmussal és az iszlámmal kapcsolatban .....	84
3.8.	Értékelés, összegzés: a konszenzust párbeszéddel építő megoldások .....	89
4.	<b>A VALLÁSI PLURALIZMUS TUDOMÁNYOS IGÉNNYEL MEGFOGALMAZOTT VALLÁSFILOZÓFIÁJÁNAK KRITIKAI VIZSGÁLATA .....</b>	<b>90</b>
4.1.	John Hick vallásfenomenológiája .....	92
4.2.	John Hick episztemológiája és annak összevetése Lesslie Newbeginnel, George Lindbeckkel és Wilfried Härlel.....	95
4.3.	A vallási pluralizmus vallásfilozófiája John Hick megfogalmazásában .....	104
4.4.	John Hick vallásteológiai javaslatával szembeni ellenérvek.....	109
4.5.	Párhuzamok Jacques Dupuis és John Hick szemléletében .....	113
4.6.	Az inkulturáció katolikus koncepciója Patsch Ferenc bemutatásában .....	115
4.7.	A pluralizmus vallásfilozófiája és a kereszténység elutasítása .....	116
4.8.	A pluralizmus vallásfilozófiája és a keresztény inkulzivizmus: Wilfried Härle, George Lindbeck és Lukas Ohly .....	119
4.9.	A pluralizmus vallásfilozófiája és a keresztény inkulzivizmus gyakorlata: Wilfried Härle, Hans Küng, és Johann Baptist Metz .....	127
4.10.	A hinduizmus mintája és nyugati értelmezése a vallási pluralizmus hátterén .....	133
4.11.	A pluralizmus vallásfilozófiája és a szeretet mércéi .....	135
4.12.	Kísérlet a kereszténység és az iszlám közötti pluralista, valamint inkluzivista alapú összhang megteremtésére: Miroslav Volf, Hans-Martin Barth és Keith Ward .....	137
4.13.	A pluralizmus jövőbeli kiteljesedése Kenneth Rose munkájában .....	147
4.14.	A pluralizmus jövőbeli kiteljesedésének inkluzivista cáfolta (Lesslie Newbegin és Wilfried Härle alapján) .....	150
4.15.	A pluralizmus és a nyugati kereszténység inkompatibilitásának vallásszociológiai magyarázata .....	152
4.16.	A pluralizmus és a keresztény üzenet konfliktusának alternatív értelmezése .....	154
4.17.	Értékelés .....	156
4.17.1.	John Hick pluralista vallásfilozófiájával kapcsolatos kritika összefoglalása .....	156
4.17.2.	A vallásteológiai javaslatok összevetése a közéleti teológia gyakorlatával .....	157

<b>5.</b>	<b>ÖSSZEFOGLALÁS ÉS JAVASLATOK</b> .....	<b>160</b>
5.1.	A lehetőségek konfliktusában: közéleti teológia és a vallási pluralizmus.....	160
5.2.	A pluralizmus önmagában is téves, és a vallási különbségeket egybemosó paradigmája miatt veszélyes .....	162
5.3.	Javaslat a közéleti teológia és az inkluzivizmus közös modellbe történő vonására .....	164
5.4.	A közéleti teológia számára releváns vallásteológiai megállapítások .....	165
5.5.	Inkluzivista irányultságú közéleti teológia modellünk eredményeinek kritikai összevetése a közéleti teológiának az EKD vallásteológiai gyakorlatában megfogalmazott javaslataival.....	166
5.6.	Javaslatok a közéleti teológia vallásközi szerepvállalásának irányelveire .....	169
<b>6.</b>	<b>ABSTRACT</b> .....	<b>173</b>
6.1.	Questions and hypotheses .....	173
6.2.	Method.....	174
6.3.	Structure.....	175
6.4.	Principal theses .....	175
6.4.1.	The concept and the mission of public theology.....	175
6.4.2.	The pluralist position.....	176
6.4.3.	The inclusivist solution .....	177
6.4.4.	Proposals for public theology in the special context of Christian-Muslim relations	177
<b>7.</b>	<b>ZUSAMMENFASSUNG</b> .....	<b>179</b>
7.1.	Fragen und Hypothesen .....	179
7.2.	Methode .....	180
7.3.	Struktur .....	181
7.4.	Die hauptsächlichen Thesen .....	182
7.4.1.	Das Konzept und die Aufgabe Öffentlicher Theologie.....	182
7.4.2.	Die pluralistische Position.....	183
7.4.3.	Die Lösung durch Inklusivismus.....	183
7.4.4.	Öffentliche theologische Entwürfe zu den christlichen-muslimischen Beziehungen	184
<b>8.</b>	<b>BIBLIOGRÁFIA</b> .....	<b>185</b>

## MOTTÓ

„Vannak kérdések, melyek akkor sem veszítenek semmit jelentőségükből, ha nem sikerül általános érvényű és a szubjektivitást leküzdő, kötelezően érvényesnek tekinthető választ találni rájuk. Ezért tűnik elszigetettnek az a vallási kérdésekben igazságot kereső törekvésekkel kapcsolatos ítélet, miszerint ez lehetetlen vállalkozás, hiszen nem lehet megállapítani olyan, mindentől független kritériumot, mely lehetővé tenné, hogy a vallások sokasága közül egyet igaznak nyilvánítsunk. Bár ez utóbbi esettel kell szembenéznünk, de az igazság kérdését ez mégsem teszi meghaladottá.”<sup>1</sup>

## 1. BEVEZETÉS

### 1.1. Kérdésfeltevés – európai<sup>2</sup> kontextusban

Az Isten bölcsességét kutató keresztény teológus csak emberi közösségben élve, csak másokért munkálkodva tud eredményes munkát végezni. Jézus Krisztus Mt 22, 37-40-ben ószövetségi igéket idézve, az Isten és a felebarát iránti szeretet elszakíthatatlan egységét azonosította munkálkodása és a tanítása középpontjaként. Johann Baptist Metz úgy fogalmaz, hogy a Jézusban megjelent életforma „az Isten iránti szenvedély másokkal közösséget vállaló részvételi szenvedély, a compassio jegyében álló politikai misztika”.<sup>3</sup> Metz tömör megfogalmazása is az embertársra, érintkezési felületeikre és kikerülhetetlenül közös ügyeikre irányítja a teológus, mint tudós és mint ember figyelmét: Istent csak az embereket szolgálva lehet megismerni és szolgálni. A teológia tehát nem zárkozhat el, sőt isteni mandátuma révén egyenesen köteles a hétköznapi kérdéseivel, ügyeivel foglalkozni, azokra reflektálni.

Európai jelenünk és közelmúltunk egyik sok vihart kiváltó és mindenképp keresztény teológiai reflexiót is igénylő jelensége a vallási pluralitás erősödése, mely különösen az iszlám fokozódó európai jelenléte – ami részben a már Európában élő muszlim népesség népszaporulata, részben pedig az újonnan érkező muszlim vallású gazdasági migránsok és politikai menekültek – révén egyre hangsúlyosabb. A muszlim vallásúak 2016-ban 4,9%-os európai népességaránya a PEW Research Center szerint 2050-re bevándorlás nélkül 7,4%-ra, azzal együtt akár 14%-ra is nőhet. Vagyis az EU-ban legalább 36 millió, de akár 76 millió muszlim vallású ember fog élni 2050-ben. Egyes nyugat- és észak-európai országokban a

---

<sup>1</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 31. o

<sup>2</sup> Az „európai” kifejezés az értekezésben politikailag az EU tagállamait, kulturálisan a Nyugatot jelenti.

<sup>3</sup> Metz, [2], 201. o.

muszlimok aránya a 15-20%-ot is elérheti.<sup>4</sup> Ez a változás „Nyugaton” már élénk vita tárgya, amint azt alábbi kérdésfelvetések is mutatják:

- “Islamophobia in Europe”<sup>5</sup>
- „Competing Visions of Islam Will Shape Europe in the 21st Century”<sup>6</sup>
- „With anti-muslim laws, Europe enters new dark-age”<sup>7</sup>
- „No European democracy has the perfect way to handle Islam”<sup>8</sup>

A szemlézett kérdésfelvetések mind a jelenleg működő európai gyökerű, pluralista és szekuláris demokráciák, valamint az iszlám együttélésének és nem egymás mellett élésének feszültségére világítanak rá. Ugyanezekkel a kérdésekkel a keresztény teológiának is foglalkoznia kell, hiszen kettős az egzisztenciális érintettsége. Egyrészt egy másik vallás kihívásával kell szembenéznie, másrészt annak a plurális emberi közösségnek a sorskérdésével, melynek egyre inkább vegyes vallású, illetve vallástalan közegében működik.<sup>9</sup>

## 1.2. Kérdésfeltevés – magyarországi kontextusban

Magyarországon 2015-ig alapvetően ismeretlen volt a fenti problémafelvetés. Abban az évben azonban az ország szembesülni kényszerült a közel-keleti viszonyok felborulásának következményeivel, amikor is az előző évi 42.000, az ún. nyugat-balkáni útvonalon érkező menedékkérő helyett 177.000 menedékkérőt regisztrált az Országos Idegenrendészeti Főigazgatóság.<sup>10</sup> Abban az évben történt, hogy az Európai Unióban elsőként Magyarország

---

<sup>4</sup> Lipka, Michael: Europe’s Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/> („Európa muszlim lakossága tovább fog nőni - hogy mennyivel az a migráción múlik” 2020.01.13.)

<sup>5</sup> <https://www.opensocietyfoundations.org/explainers/islamophobia-europe> („Európai irtózat az iszlámtól” 2020.01.13.)

<sup>6</sup> Frum, David, (<https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/05/akbar-ahmed-islam-europe/559391/>) („Az iszlám egymással versenyző víziói fogják meghatározni Európát a 21. században” 2020.01.13.)

<sup>7</sup> Goldschmidt, Pinchas, <https://www.politico.eu/article/with-anti-muslim-laws-france-denmark-europe-enters-new-dark-age/> („A muszlimellenes törvényekkel Európa egy új, sötét korba lép” 2020.01.13.)

<sup>8</sup> <https://www.economist.com/erasmus/2015/11/15/no-european-democracy-has-the-perfect-way-to-handle-islam> („Egyik európai demokráciának sincs tökéletes megoldása az iszlám kezelésére” 2020.01.13.)

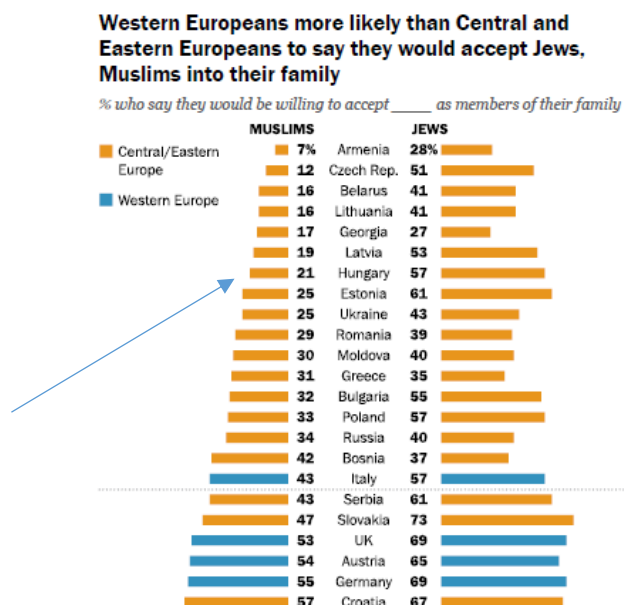
<sup>9</sup> Arra a kérdésre, hogy valóban helyes-e a kereszténység-izlám kapcsolat vizsgálatát kiemelten kezelni a vallási pluralizmus témakörén belül kettős választ lehet adni: 1) a kereszténység belső pluralitását leképző felekezetei megbékéltek egymással és az ökumené keretein belül működnek 2) a hinduizmus és a buddhizmus európai jelenléte és hatása messze elmarad az iszlámétól.

<sup>10</sup> [http://www.bmbah.hu/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu](http://www.bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu) („Kiadványfüzet, 2014-2015 éves” 2020.01.13.)

épített kerítést a Szerbiával közös határára, hogy a menekülthullámot azzal az országon és az Unión kívül rekessze.<sup>11</sup>

A menekülthullám magyarországi, belpolitikai csúcsa a 2016. október 2-i, az alacsony részvétel miatt érvénytelen ún. kvótanépszavazás volt. Ezen a szavazójogosult magyar állampolgárok arról nyilváníthattak véleményt, hogy az Európai Unió az Országgyűlés hozzájárulása nélkül is előírhatja-e nem magyar állampolgárok Magyarországra történő kötelező betelepítését. A valójában tét nélküli népszavazáson az érvényesen szavazó több, mint 3,2 millió magyar állampolgár 98%-a nemmel válaszolt a feltett kérdésre.<sup>12</sup>

Az ország függetlenségnek megvédése mellett a népszavazás és a vele kapcsolatos kampány másik fő témája a menekültek által képviselt kulturális és politikai, illetve biztonságpolitikai és terrorveszéllyel kapcsolatos kockázatok voltak. A Magyarországra érkező és itt jellemzően csak néhány hetet töltő, majd az EU nyugati, vagy északi országaiba távozó migránsok elsöprő többsége ugyanis közvetlenül, vagy közvetve Afganisztánból és Szíriából származó muszlim volt.<sup>13</sup> Az iszlám magyarországi, ma is érvényes, többségi elutasítottságát jól jellemezi a PEW Research Center által 2018-ban készített felmérés. Ez alapján a magyarok az iszlámot leginkább elutasító európai nemzetek közé tartoznak. (felülről a hetedik Magyarország; a felmérés a legszorosabb családi kötelékbe való befogadás lehetőségére kérdezett rá).<sup>14</sup>



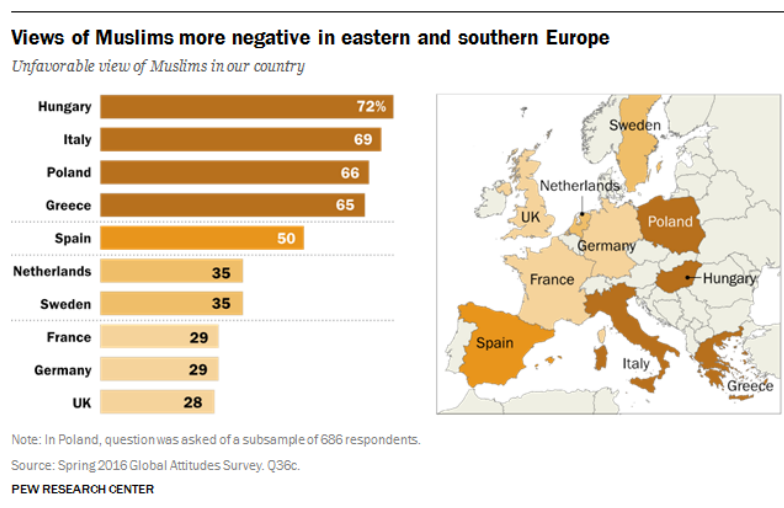
<sup>11</sup> 2018-ban összesen 671 hasonló regisztráció történt. (Lásd: u.o., „2018. évi kiadványfüzet” 2020.01.13.)

<sup>12</sup> Joób, Sándor: Megközelítőleg sem szavaztak soha ennyien érvénytelenül [https://index.hu/belfold/2016/10/02/kvota\\_nepszavazas\\_eredmenyek\\_oktober\\_2/](https://index.hu/belfold/2016/10/02/kvota_nepszavazas_eredmenyek_oktober_2/) (2020.01.13.)

<sup>13</sup> <https://frontex.europa.eu/along-eu-borders/migratory-map/> (2020.01.13.)

<sup>14</sup> <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> („A kelet- és nyugat-európaiak különböznek a vallás fontosságának, a kisebbségek és a legfontosabb szociális kérdések megítélésében” 2020.01.13.)

A PEW Research Center 2016-os felmérése szerint is Kelet- és Dél-Európában általában jóval nagyobb az iszlám elutasítottsága, mint Nyugat-Európában, ahol mind létszámukat, mind pedig az össznépeségben képviselt arányukat tekintve is sokkal nagyobb muszlim kisebbség él (6,1%-8,8%), mint Dél-Európában (2,6%-5,4%). Külön említésre méltó, hogy térségünkben, Kelet-Európában nincs érzékelhető muszlim kisebbség (0,1-0,4%).<sup>15</sup>



A mássággal az 1989-es rendszerváltás után az iszlám formájában találkozó magyar közvéleményre és politikára alapvetően az elutasító hozzáállás jellemző a menekültválság kezdete óta. Az elutasítás a menekültekkel való közömbös, sőt gyakran kiutasító, illetve jogilag büntető jellegű bánásmódban ölt testet. Mindez egy olyan országban történik, melynek 2011-ben született Alkotmányának preambuluma hangsúlyozza az ország és a nemzet keresztény gyökereinek fontosságát, valamint a „kereszténység nemzetmegtartó szerepét.”<sup>16</sup> Felvetődik tehát a kérdés, vajon az iszlám vallású migránsokkal kapcsolatos, a magyar társadalomban és a politikában meghatározó erővel jelen lévő elutasítás legalább részben a kereszténységtől eltérő vallásnak szól-e és nem csak az idegenekkel szembeni, mindenkori egzisztenciális félelem politikai felhasználásának esetével állunk szemben?<sup>17</sup> Válaszkeresés közben, látva a

<sup>15</sup> <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> („5 tény az európai muszlim populációról” 2020.01.13.)

<sup>16</sup> [http://www.njt.hu/cgi\\_bin/njt\\_doc.cgi?docid=140968](http://www.njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=140968) (2020.01.13.)

<sup>17</sup> A migránsok iszlámmal történő azonosítása a küldő ország alapján indokolt. 2015-ben több, mint 80 százalékuk muszlim országból érkezett: Szíria, Pakisztán, Afganisztán, Irak, Bangladesh. (Lásd: [http://www.bmbah.hu/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu](http://www.bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu), „Kiadványfüzet, 2014-2015 éves” 2020.01.13.) Az természetesen további kérdésként vehető fel, hogy az egyes személyek vonatkozásában milyen mértékű lehet az azonosulás az iszlám valamely irányzatával. Erre vonatkozóan azonban nincs adat a migránsokról.

kereszténység és az iszlám közötti hasonlóságokat és különbségeket, és figyelembe véve a konfliktusokkal terhelt évezredek történelmüket azt a kérdést is fel kell vetni, vajon mi a helyes keresztény viszonyulás az iszlámhoz a 21. század töretlenül globalizálódó és pluralizálódó világában?

### 1.3. Definíciók, módszer

#### 1.3.1. Definíciók

Az értekezésben központi szerepet játszik a vallás fogalma. Az értekezésben használt teológiai vallásfogalom lényegét pontosan határozza meg Hans Küng:

„A vallás egy hagyományon vagy egy közösségen belül (tanítás, erkölcsök és szertartások formájában) gyakorolt, társadalmilag és egyénileg létrehozott kapcsolat valamivel, ami az embert és világát felülmúlja és körül veszi. Kapcsolatban lenni a legvégső valósággal, érthetünk ezen Istent: abszolútumot vagy nirvánát. A filozófiától eltérően a vallásnál mindig az üdvösség híreről és az üdvözülés útjáról van szó. A vallás több, mint pusztán teória. A vallás elsősorban megélt élet. A hívő ember számára a vallás jelenvalóság, ami meghatározza életének minden napját.”<sup>18</sup>

Küngtől eltérő módon, annak definícióját kritizálva fogalmaz Hartmut Zinser, a Freie Universität Berlin vallástudósa és vallástörténésze. Zinser legelőször azt szögezi le, hogy a vallás, mint kulturális képződmény fogalmának általános, globális érvényű meghatározása a vallások sokfélesége miatt szinte megoldhatatlan kihívás. Ugyanakkor tudományos, valamint társadalmi és politikai szükségletként érzékelve a fogalommeghatározás feladatát az alábbi, általa racionálisnak nevezett javaslatot fogalmazza meg. A racionális jelzőt azért hangsúlyozza Zinser, mert elemzésében sem a funkcionális, sem a szubsztanciális megközelítés nem biztosít egyrészt kizárólagos, másrészt tudományosan ellenőrizhető jellemzőket.<sup>19</sup>

Zinser racionális vallásfogalma vallástörténeti megalapozottságú, mivel – mint írja – „[a] vallás általános fogalma a [belső és vallásközi] vallástörténet eredménye.”<sup>20</sup> E történeti megközelítésben dinamikusan értelmezi a vallások jelenét, hiszen a vallások nemcsak a

---

<sup>18</sup> Küng & von Stietencron, 8. o.

<sup>19</sup> A „funkcionálitás” Zinser szóhasználatában azt jelzi, hogy milyen funkciókat tölt be a vallás egy közösség életében, míg a „szubsztancia” azt, hogy az ember transzcendenshez fűződő viszonyának különböző értelmezései lehetségesek.

<sup>20</sup> Zinser, 40. o.

múltban mentek át belső változásokon és hatottak egymásra kívülről, hanem ezek a folyamatok a jelenben is zajlanak.<sup>21</sup>

Zinser vallásfogalma az alábbi, különböző vallásokban empirikusan is kimutatható, azaz ellenőrizhető ismertetőjegyek egymást is kölcsönösen meghatározó, „relacionális” együtteseként rekonstruálható.

1. Relacionalitás 1: A Szent és a Profán egymást kölcsönösen is meghatározó, minden vallásra jellemző megkülönböztetése. A Szent és a Profán határai vallásonként különbözőek és a vallások története során módosulhatnak.
2. Relacionalitás 2: A vallásos egyén(ek) ön- és vallásértelmezése is meghatározza a fogalom tartalmát.
3. Relacionalitás 3: Közös nyelv, vagyis kollektív fogalmak használata az egyén gondolkodásában szintén meghatározó jelentőségű.
4. Relacionalitás 4: A vallás saját magáról vallott önmeghatározása mellett az is kell vallásként való elfogadásához, hogy ezzel az önmeghatározással a társadalmi közeg is egyetértsen.<sup>22</sup>

Küng és Zinser közötti hídként értelmezhető a néhai Andrew M. Greeley, a University of Arizona és a University of Chicago katolikus szociológusának vallásfogalma, aki öt, egymásba forduló, egymást dinamikusan befolyásoló mozzanatban azonosítja a vallás tartalmát. Greeley szerint a vallás a reményt megújító (1) tapasztalatokkal kezdődik, melyeket a cselekedetek számára mintává váló (2) szimbólumok rögzítenek és örökítenek meg, és melyek (3) történetek formájában másokkal (4) közösség megosztásra, és (5) rituálék formájában megünneplésre kerülnek.<sup>23</sup> Szociológusként Greeley megerősíti, hogy korunkban is létezik az inkább az Isten immanenciája felé hajló katolikus-analogikus és az inkább az Isten transzcendenciája felé hajló protestáns-dialektikus hagyományok közötti különbség. Ez alapvetően mégis inkább csak a hangsúlyok és tendenciák szintjén, bár statisztikailag szignifikáns módon jelenik meg.<sup>24</sup>

Bár az előzőek alapján is meg lehet határozni az értekezésben használt vallásfogalmat, ezt mégis csak a teológiával kapcsolatos, lenti gondolatok értékelése után, a teológia definíciójának meghatározásával párhuzamosan tartjuk indokoltnak megtenni.

---

<sup>21</sup> I.m., 38-39. o.

<sup>22</sup> I.m. 36-37. o.

<sup>23</sup> Greeley, 643. o.

<sup>24</sup> Greeley, 644-646. o.

Teológia alatt az értekezés keretein belül előzetesen a hit, mint vallásos önértelmezés és életgyakorlat igazságáról és jelentéséről folytatott kritikai gondolkodás értendő. A teológus pedig az a személy, aki kritikai szemléletben azt vizsgálja, hogy mit jelentenek a vallásos állítások („logosz a theoszról”), és egy racionálisan gondolkodó személy vajon igaznak fogadhatja-e el őket.<sup>25</sup> Röviden összegezve: a teológia a keresztény hit tartalmának módszeres értelmezése.<sup>26</sup>

A teológia indirekt meghatározásához a teológus személyén keresztül elengedhetetlenül hozzá tartozik az a mozzanat, amit Paul Tillich azonosított, aki szerint a hitről tudományosan gondolkodó embert csak akkor lehet valóban teológusnak nevezni, ha ő maga nem kívülről, hanem belülről, mint hitben élő személy, az ún. teológiai körön belül lévén kutatja a vallásos kijelentések értelmét, igazságát.<sup>27</sup> Tillich ezt a végső meghatározottságot sorsmeghatározottságként, végső (meg)adottságként („Ultimate Concern”) is megnevezi, és úgy magyarázza, hogy itt arról van szó, ami mindig fölénk kerekedik, amikor fölé akarunk kerekedni.”<sup>28</sup> Habermas hasonló tartalmú tömör megfogalmazása: amit az emberek igaznak tartanak, és amiben hisznek, az fogja cselekedeteiket meghatározni.<sup>29</sup> Tillich-hel egyetértve állítjuk, hogy csak az teológus, akit végsőleg meghatároz a keresztény üzenet, mely végső meghatározottság valódi tartalma a csak ráérzéssel tudatosítható végső valóság értékének, vagy létének közvetlen megtapasztalásán alapul.<sup>30</sup> A University of Chicago teológiaprofesszora, David Tracy a keresztény teológia nyelvén ezt úgy fogalmazza meg, hogy a keresztény gondolkodók az Isten mindent átható valóságát Jézus Krisztus személyén és munkáján (esemény) keresztül ragadják meg, aki egyszerre Isten és egyben a saját személyes lehetőségeik legbiztosabb és meghatározó megjelenítője.<sup>31</sup>

A teológia teológiatudományos meghatározását segíti Trutz Rendtroff, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität rendszeres teológusának megközelítése, aki szerint a dogmatika és az etika képezik a rendszeres teológia két egymást építő, magyarázó részét.<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> Brommel, 2. o.

<sup>26</sup> Bár az értekezésben sokszor esik szó a világvallásokról, a teológia fogalmának és feladatának értelmezése minden esetben a nyugati/keresztény teológiafogalom alapján áll.

<sup>27</sup> Tillich, 27-30. o.

<sup>28</sup> Ezt Tillich Deut 6,4-5-tel azonosítja („Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr! Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből.”) Ez a meghatározottság feltétlen és független minden külső, vagy belső körülménytől. A szóhasználat annak egzisztenciális jellegére utal.

<sup>29</sup> Schilm, 25. o.

<sup>30</sup> Tillich, 30. o.

<sup>31</sup> Winqvist, 311. o.

<sup>32</sup> Míg a dogmatika a kijelentett igazságok megfogalmazásával és rendszerbefoglalásával foglalkozik, a teológiai etika fókuszában ezen igazságoknak az egyéni és közösségi élet mindennapi döntéseire és cselekedeteire való alkalmazása áll.

Rendtroff etikai hangsúlyainak oka az, hogy ő az ember világba való állíttóságának dogmatikai alaphelyzetéből indul ki, amely helyzetben kell az embernek élnie és cselekednie. Ebben a helyzetben az ember – Rendtroff szerint – rá van kényszerülve az etikus életvezetésre. Ennek oka az életnek, mint teremthetőséggel összefüggő adománynak a megragadása, ami erkölcsileg életadásra, azaz a másik ember támogatására és életének felelős éléséhez szükséges szabad tér biztosítására kötelez. A bemutatott dogmatikai alaphelyzet fényében Rendtroff szerint az etika célja tehát a szabadon élt élet lehetővé tétele, vagyis az ember aktuális életvilágára vonatkoztatott konkrét cselekvési célok és konkrét életvezetési feladatok megfogalmazása ebből a perspektívából. Szerinte az intézmények és rendszerek alapvető funkciója a szabadon élt élet lehetővé tétele kell legyen, vagyis olyan kereteket (Rahmen) kell létrehozniuk, illetve biztosítaniuk, melyek között az egyén szabadon (in Freiheit) tudja élni az életét.<sup>33</sup>

A Tillich által megfogalmazott teológiai kör gondolata Rendtroffnál is megjelenik, amikor a teológiai etika fent bemutatott dimenziója mellett rámutat az önreflexió dimenziójának céljára és tartalmára, amit az élet reflexivitásaként foglal össze. Rendtroff szerint itt a saját életvezetésünkre reflektálunk. Arra, hogy az összes életlehetőségünkkel szemben zajló konkrét életünkkel hogyan számolunk el. E reflexió célja, hogy életünket a megvalósult egyediségében és töredékességében is igenelni tudjuk. Rendtroff szerint az etika ebben a dimenzióban az eszkatológiára épít: a megvalósult élet miatti rezignáció és stagnálás helyett a folytatás lehetőségére figyeljünk, és még ebben az életben törekedjünk tovább fejlődni, jobb emberré válni.<sup>34</sup>

A vallás és a teológia fogalmai, tartalma és gyakorlata, valamint gyakorlói között nagyon sok az átfedés. Nagyon sok teológus egyben prédikátor, illetve lelkész, ami fordítva is igaz. Sőt, Rendtroff szerint a nyugati kultúrát nemcsak meghatározta, de most is meghatározza a kereszténység ott is, ahol kifejezetten szekulárisnak vallja magát a társadalom. Sokakkal egyetértésben vallja Rendtroff, hogy a modern, nyugati egyén és társadalom önértelmezésében van egy keresztény-vallásos esszencia. (Lásd később a 3.2 fejezetben.)

Rendtroff és Lukas Ohly, a Frankfurt-am-Main-i Goethe Universitát rendszeres teológia és vallásfilozófia professzora az egyház, mint jelenség és mint gyakorlat felől is megvizsgálják a teológia fogalmát. Rendtroff a teológia és az egyház kapcsolatának vonatkozásában a klasszikus egyházdefiníciók (A: az ige és a szentségek miatt összegyűltek közössége, B: Isten igéje által összegyűjtött hívők közössége) helyett ezek sajátos, Rendtroff gyakorlati-etikai fókuszát megjelenítő kombinációját ajánlja, miszerint az egyház Jézus Krisztus Szentlélek általi

---

<sup>33</sup> Axt-Piscalar, 330-335. o.

<sup>34</sup> I.m., 336. o.

jelenvalótétele révén meghatározott empirikus valóság.<sup>35</sup> Ohly ugyanakkor a vallásosság meghatározása felől közelíti meg az egyház és a teológia kapcsolatának kérdését. A vallásos lét, mint attitűd (Disposition), illetve életbeállítottság, vagy életirányultság (Lebeneinstellung) Hans Jonas szerinti, valláselméleti<sup>36</sup> meghatározásával dialógusba lépve mutat rá az ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódó kiszakítottság, megragadottság (Wiederfahrniss), valamint önmeghaladás (Selbsttranszendenz) fogalmainak kétértelműségére.<sup>37</sup> Ohly az első csoportba tartozó jellemzőket azért nem tudja elfogadni, mert túl tágnak, mindent magukba foglalónak, határtalannak érzi őket. Az önmeghaladás Jonas által a vallás egyik szükséges feltételének történő nyilvánítását pedig a valakivel megtörténő esemény (Wiederfahrniss) kétértelműségei miatt nem fogadja el: az ilyen tapasztalatok sokasága Ohly szerint egyrészt lehet ugyan intenzitás-fokozó hatású, másrészt azonban fenyegetésként is meg lehet élni őket.<sup>38</sup>

Ohly a fentiek alapján és Bonhoefferre utalva – aki szerint a keresztény hit a keresztény vallástól független is lehet – teszi fel a kérdést, hogy a keresztény hitnek szüksége van-e a vallásfogalomra valamint, hogy egyáltalán vallásként jellemezhető-e? Ohly egy gyakorlati vallásfogalmat javasol használni, ami nem tart igényt valláselméleti megalapozásra. Megfogalmazása szerint a hitközösségek alapvetően vallásinak (religiös) számítanak, ha ők maguk a saját magatartásukat a hitük megnyilatkozásaként értelmezik. Ezzel párhuzamosan jegyzi meg, hogy kinyilatkoztatás (is) mindig belsőleg meghatározott és sohasem valláselméleti kitekintésen alapul.<sup>39</sup>

A Georgetown University-n működő Berkeley Center vallásszociológusa, Jose Casanova Max Weber alapján a vallások két csoportját különbözteti meg: a közösségi kultuszokat és a megváltó vallásokat. A közösségi kultuszok a társadalmi-politikai és etnikai-vallási mezők monolitikus egységét jelenítik meg, aminek az emberek beleszületéssel lesznek tagjai. Az ilyen közösség istene a közösség szimbolikus megjelenítője és szakralizálója. A Kr.e. 800-200 közötti időszakban, az ún. axiális korban megjelenő megváltó vallások esetében a közösség a vallási ígéretre adott személyes reakciók alapján áll össze. Ezek a vallások kiszabadítják az egyént partikuláris közösségből és egyre nagyobb területre kiterjedő, globális közösséget

---

<sup>35</sup> I.m., 324. o.

<sup>36</sup> Ohly Jonas-t valószínűleg azért vonta dialógusba, mert Jonas az egzisztencialista megközelítésű, II. világháború utáni vallásfilozófia egyik kimagasló és tipikus képviselője.

<sup>37</sup> Schleiermachert idézve Ohly megjegyzi, hogy bár Jonas megközelítése nagyon hasonlíthat Schleiermacherére, Schleiermacher a vallás szubjektuma és objektuma egyidejű passzivitásában, egy „harmadik állapotban” ragadja meg a vallás lényegét, ami meghaladja a Jonas által tételezett aktív-passzív viszonyrendszert.

<sup>38</sup> Ohly, 285-290. o.

<sup>39</sup> I.m., 291-293. o.

hoznak létre, mint például a buddhizmus, a kereszténység, és az iszlám esetében. E vallástípus világerőtelmezése dualista és univerzális (lásd később a 4.1 fejezetben). Megjelenik (például Platónnál, Konfuciusznál) a nem feltétlenül vallásos transzcendens rend, elv, vagy lény, aki vagy ami alapján e világ valóságát lehet értékelni, szabályozni, sőt akár még át is lehet alakítani.<sup>40</sup>

A korábban már említett David Tracy eddigiektől eltérő, erőteljesen módszertani meghatározottságú teológia-fogalmát úgy lehet összegezni, hogy a teológia a keresztény vallást megalapozó és meghatározó Jézus Krisztus személyének és eseményének a teológus szituációjával, illetve az általa konkrétan vizsgált szituációban rejlő kihívással történő kölcsönös kapcsolatba, viszonyba (korreláció), illetve párbeszédbe (dialógus) vonásáról szól. E módszerrel a teológus továbbra is az egyetemes igazságot keresi a partikulárisban, illetve azon keresztül, miközben a partikulárisban valóban fellelhető egyetemes igazság töredékeit ragad(hat)ja meg.

Tracy teológiafogalmához szervesen hozzátartozik annak három, egymásra épülő komponensre történő, – a lenti táblázatban látható – felosztása, mely elemek megfelelnek a nyilvánosság általa modellezett, a 3.3 fejezetben bemutatandó három színterének, nyilvánosságának.<sup>41</sup>

<b>Nyilvánosság</b>	<b>Teológiai szint</b>
<b>Tudomány</b>	A fundamentális teológia a teológiai állítások megfogalmazásához szükséges követelményeket dolgozza ki.
<b>Egyház</b>	A rendszeres teológia az adott hithagyomány dogmatikai kérdéseit vizsgálja és értelmezi, hogy a szituációval kapcsolatban értelmezhető legyen. <sup>42</sup>
<b>Közélet</b>	A gyakorlati teológia arra a kérdésre válaszol, hogy mit kell tenni ahhoz, hogy a hagyományból származó várakozásokat a lehető leghitelesebben lehessen megélni a szituációban.

Tracy megközelítésében a teológia természetéhez, annak párbeszédés-korrelációs jellege miatt olyannyira hozzátartozik a közéleti nyitottság, – vagyis a szakmai körökön kívüli

<sup>40</sup> Casanova, 5-6. o.

<sup>41</sup> Okey, 59-61. o.

<sup>42</sup> Philip Shen, a Chinese University of Hong Kong evangélikus háttérű és ökumenikus irányultságú Chung Chi College-ának egyik néhai oszlopos tagja és igazgatója Tracy hármas osztatú teológiai rendszerével kapcsolatban arra mutat rá, hogy a fundamentális és a rendszeres teológia elválasztása korántsem egyszerű, mivel lényegében ugyanaz a tárgyuk és fókuszuk (a valóság és a gondolkodás korrelálása), csak a nyelvezetük más. A fundamentális teológia a lét vallási dimenzióit a filozófia nyelvének segítségével közelíti meg, míg a rendszeres teológia ezt a hermeneutika segítségével teszi meg. (Shen, 745. o.)

érthetőség (legalábbis mint elvárás) –, hogy a teológiának bármely értelmes és felelős személy számára feldolgozhatónak kell lennie.<sup>43</sup>

A vallás és teológia különböző definícióinak fontosabb elemeit összesíti a lenti táblázat.

	Vallás	Teológia
<b>Küng</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Egyéni és/vagy közös gyakorlat</li> <li>Kapcsolat a transzcendenssel</li> <li>Fókuszban az üdvösség</li> </ul>	
<b>Zinser</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dinamikus relationalitás               <ul style="list-style-type: none"> <li>Szent és Profán elhatárolása</li> <li>Egyéni önértelmezés és valláskép</li> <li>Kollektív fogalmak szerepe</li> <li>Közösségi elismerés</li> </ul> </li> </ul>	
<b>Greeley</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Az analógiás képzelet és a normativitás dinamizmusa, mely tapasztalattal kezdődik és az értelemmel folytatódik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>A vallás szükséges kísérőjelensége, melyben az értelem reflektál a tapasztalatokra és a folytonosságot, a stabilitást biztosítva tisztázza azok vallásos tartalmát.<sup>44</sup></li> </ul>
<b>Brommel</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>A vallásos hit és gyakorlat kritikai elemzése, rendszerezése</li> </ul>
<b>Tillich</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>A teológust is végsőleg meghatározza a vallásos hit</li> <li>A végső valóságot csak megtapasztalni lehet, de erről az élményről racionálisan lehet gondolkodni, nyilatkozni</li> </ul>
<b>Rendtroff</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>Hangsúlyos feladata az etikus életvezetéshez szükséges tanácsadás</li> <li>Eszkatológiai kitekintésű önreflexióra késztet</li> </ul>
<b>Ohly</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Vallásos önértelmezés kérdése egyéni és közösségi szinten is</li> </ul>	
<b>Casanova</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Közösségi kultuszok vs. megváltó vallások</li> <li>Utóbbiakban megjelenik a transzcendens elv, ami e világ valóságát át tudja alakítani</li> </ul>	
<b>Tracy</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>Jézus Krisztus személyének és eseményének a szituációval való korrelációba vonása, aminek a célja a teológia és az emberi élet irányultságának előremutató revíziója</li> </ul>

<sup>43</sup> Okey, 9, 14, 51. o.

<sup>44</sup> Greeley, 649-650. o.

A fenti táblázatban is megjelenő igen sok átfedés kiszűrésével határozzuk meg a vallás és a teológia jelen dolgozatban használt definícióját. Ezt megelőzően azonban leszögezzük, hogy az értekezésben alapvetően a megváltó (világ)vallások és nem a közösségi kultuszok pluralitásának és együttélésének kérdéseire keressük a választ.

- Teológusként a vallást olyan, a transzcendenssel szerzett egyéni tapasztalatokra alapozott, de mindenképp dinamikusan változó, egyének, illetve közösségek közötti kapcsolati viszonylatokban meghatározásra kerülő és megvalósuló kulturális jelenségnek és életszemléletnek tekintjük, melynek célja a korlátoktól mentes, szabad élet (üdvösség) elérése, és egyben a kapcsolatban lévő másik teremtéstárs ugyanehhez való hozzásegítése.
- A teológiát ugyanakkor olyan tudományként értelmezzük, melynek munkálója maga is egzisztenciálisan érintett kutatásának tárgyában, ami a vallásos hit és gyakorlat kritikai elemzése, rendszerezése, aminek alapján a teológus etikai jellegű és kontextusfüggő életvezetési útmutatással szolgál egyén és közösség számára egyaránt. A teológiai gyakorlat és gondolkodás nem egyirányú, a teológia felől a kontextusra ható befolyás, hanem kétirányú folyamatról van szó.

A teológia és a vallás mellett az értekezés további központi fogalmai a pluralitás és a pluralizmus. Amint az értekezésben később többször is szó lesz róla, a földi lét és az emberi természet alapvető jellemzője a sokszínűség mind egyéni, mind közösségi szinten, és nemcsak térben, hanem időben is. Sőt, ezekkel összhangban a pluralitás nemcsak a világ, – vagyis a teológia környezetének, kontextusának – jellemzője, hanem magának a teológia tudományának is.

A sokszínűség, sokféleség szinonimájaként határozható meg a plurális fogalma, amit a Magyar Etimológiai Szótár a következőképpen magyaráz:

plurális – ‘többszörös’; ‘többes (szám)’; ‘több politikai erőnek teret adó’: *plurális demokrácia*. – pluralitás: ‘a többség’; ‘többszörösség’. – pluralizmus: ‘többpártrendszer’; ‘egy ideológián belül eltérő árnyalatokat megengedő irányzat’. – pluralista: ‘a pluralizmus híve’; ‘a pluralizmuson alapuló’. Nemzetközi szócsalád a latin *pluralis* (‘többes’) nyomán, amely a *plus, pluris* (‘több’) származéka.<sup>45</sup>

A fenti definícióban is megjelenik a pluralizmus fogalma, ami nem váltófogalma a pluralitásnak. Hiszen míg a pluralitás, a sokféleség, a sokszínűség kifejezések egy tény

---

<sup>45</sup> <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/p-F3534/pluralis-F37BC/> (2020.01.13.)

rögzítenek, addig a pluralizmus ennek a sokféleségnek az eszmei elfogadását, felvállalását, sőt akár támogatását és elősegítését is jelöli.<sup>46</sup> A Kislexion.hu alábbi definíciója hasonlóképpen fogalmaz:

A pluralizmus a latin plurális szóból származik, alapjelentése: többes, többes szám. Tágabb értelemben arra utal a kifejezés, hogy valamiből több, sokféle van egyidejűleg. ... A pluralista főnévi értelemben arra utal, hogy valaki a pluralizmus híve. A pluralizmus kifejezés a sokféleséget, a többféleséget tényszerűen elfogadó, annak megőrzését értékek tartó nézetek, doktrínák jelölésére szolgál.<sup>47</sup>

A pluralitás és a pluralizmus megkülönböztetése az idézett definíciók alapján is látható módon nem feltétlenül egyértelmű. Az értekezésben ennek ellenére minden esetben a tartalmilag pontos szóhasználatra való törekvés valósul meg.

A két fogalom egymással való szoros kapcsolatát érzékelteti Michael S. Hogue, az unitárius-univerzalista Meadville Lombard Theological School-nak a University of Chicago-n doktorált vallásfilozófusa, amikor a modernitásra és a poszt-modern korra utalva fejti ki ezzel kapcsolatos nézetét. Hogue szerint a világ mindig is létező pluralitását a 20-21. századi globalizáció médiája, közlekedési kapcsolatrendszerei és közösségi médiumai – az idő, a tér és a másság élményét egyre inkább összezsugorítva és mindezeket egymásba is préselve – közvetítik az egyének felé. Ezzel a globalizáció a keveredés és részben az összeolvadás egyre intenzívebb élményét adja, ami a pluralizmus ethoszát állítja elő.<sup>48</sup>

Hasonlóképpen látja a két fogalom kapcsolatát Anselm K. Min, a Claremont Graduate University vallástudósa és teológusa. Min szerint igazi pluralizmusról ott van szó, ahol a technológiai fejlődés révén egységesedő kommunikációs térben előálló elkerülhetetlen kölcsönhatások legalább részben olyan inkompatibilis társadalmi, vallási rendszereket vonnak kölcsönhatásba, melyek korábban egymástól elkülönülten (így békében) léteztek.<sup>49</sup>

A pluralizmussal kapcsolatosan Philip Shen útmutatását követve azt is meg kell jegyezni, hogy magát a jelenséget vizsgáló teológiát is a pluralitás jellemzi. Tracy nyomán már láttuk, hogy többféle nyilvánosságot különböztethetünk meg, melyeket különböző módszertannal szólít meg a teológia. Ezen túlmenően a kortárs valóság és a keresztény hagyomány értelmezése

---

<sup>46</sup> Például David Tracy a pluralizmust a pluralitás, mint maradandó tényállás felé forduló pozitív és optimista orientációt határozza meg. (Okey, 98. o.)

<sup>47</sup> [http://www.kislexikon.hu/pluralizmus\\_a.html](http://www.kislexikon.hu/pluralizmus_a.html) (2020.01.13.)

<sup>48</sup> Hogue, 361. o.

<sup>49</sup> Min, 61. o.

kapcsán is rendkívül széles palettán helyezkednek el az egyes teológusok/teológiák. Végezetül meg kell említeni a teológus számára a valóság-hagyomány viszonylatban logikailag elérhető, a lehetséges magyarázatok teljes köre által megjelenített pluralitást.<sup>50</sup>

Az egyértelműsítés nemcsak a pluralizmus fogalmával kapcsolatosan szükséges, hanem a vallástudományt az ezerkilencszázhatvanas évektől foglalkoztató, leginkább vallástalanodásként értelmezett szekularizáció<sup>51</sup> fogalmával kapcsolatosan is. Jose Casanova a szekularizációval kapcsolatosan azt hangsúlyozza, hogy maga a „vallás” és a „szekuláris” bináris fogalmak kifejezetten a nyugati kereszténység termékei, se más vallásokban, se a keleti kereszténységben nincsenek megfelelőik. Történetileg a nyugati szerzetesrendek kapcsán jelent meg, és rájuk vonatkoztatva használták először a „vallásos” kifejezést (religious). A saeculum kifejezést pedig a világi papság és a laikusok által lakott világ megnevezésére használták először.<sup>52</sup> Casanova globális vallásszociológiai kitekintése rámutat arra is, hogy a nyugati kereszténységben élő európai országok világtörténelmileg egyedi szekularizációs útjaihoz hasonló fejlődés csak Japánban zajlott le.<sup>53</sup>

Máté-Tóth András a szekularizáció fogalma körüli vitával kapcsolatban arra mutat rá, hogy az jórészt egyes szerzők eltérő vallás- és kereszténységfogalmának köszönhető. Az átláthatóság érdekében Máté-Tóth a vallásfogalom funkcionális és szubsztanciális értelmezése szerinti tájékozódást javasolja. Míg az első értelemben nem lehet a vallás – és különösen nem az individuális értelemben vett vallásosság – tévesztéséről szó, Máté-Tóth szerint a második értelemben – és különösen társadalmi léptékben – valóban jellemző a vallási tudat és elkötelezettség csökkenése, illetve változása.<sup>54</sup>

A vallás visszaszorulásának gondolatát, illetve eszméjét Hogue is kritika alá vonja és Daniele Hervieu-Léger vallásszociológus, valamint Charles Taylor filozófus alapján a vallás átalakulásának modellje mellett foglal állást.<sup>55</sup> Hervieu-Léger-t követve Hogue úgy látja, a vallás átalakulása a vallásosság egyre inkább reflexív jellegében érhető tetten, ami a pluralitás

---

<sup>50</sup> Shen, 739. o.

<sup>51</sup> Nem összekeverendő a szekularizmus fogalmával, mely a vallás társadalomból történő kiszorítását képviselő világnézet. (Lásd: Máté-Tóth, 71-74. o.)

<sup>52</sup> Casanova, 4, 8. o.

<sup>53</sup> I.m., 25-27. o.

<sup>54</sup> Máté-Tóth, 37-39, 54-57. o.

<sup>55</sup> Hogue szerint korántsem egyértelmű, hogy milyen korban élünk: vallásosban, vagy szekulárisban. Amint fogalmaz: „The world may never have been secular.”(Hogue, 356.o.)

fokozódásának következménye. Az egyén érzékeli, hogy saját vallási elképzelései és rítusai az alternatívák sokasága között csak egy lehetőséget foglalnak magukban. Az egyéb alternatívákkal elkerülhetetlenül viszonyba kerülő egyén azokkal kénytelen foglalkozni és velük valamilyen kapcsolatot kialakítani. A sors, a végzet, az eleve elrendelés helyett egyre inkább tudatos, bár az eredendő bizonytalanságok miatt sérülékeny választások kerülnek előtérbe. Az egyéni szint fölötti csoportokban eközben a vallási hagyományok is átjárhatóbbakká kezdenek válni, amivel párhuzamosan Hogue szerint egy közéleti vallásos ethosz, a reflexív pluralizmus ethosza is kezd kialakulni, ami e folyamat eredménye és egyben motorja is.<sup>56</sup> Vagyis a vallás és a vallásosság jelenléte az élet különböző területein nem csökken, csak átalakul, miközben a reflexió eredményeképp maga a vallás és a vallásosság is átalakul. Hogue Charles Taylor modernizációs vallásértelmezése szerint ezt úgy foglalja össze, hogy a vallást egyszerre jellemző immanencia és transzcendencia közül a megelőző korokra jellemző transzcendens fókusz helyett a modernitás korában az immanencia került előtérbe.<sup>57</sup>

### 1.3.2. Módszer

A téma felvetés lényegéből és a források természetéből adódóan interdiszciplináris módszertan került alkalmazásra, melynek során leginkább hangsúlyos szerepet a rendszeres teológiai megközelítések mellett a vallásteológiai<sup>58</sup> és vallásfilozófiai, valamint a történelmi és –a közéleti teológia vonatkozásában – az alkalmazott teológiai források kritikai feldolgozása, egybevetése és lehetséges szintézisük megvizsgálása jelenti.<sup>59</sup> A forrásszelekció és a módszertani irány meghatározásában folyamatosan iránytűként szolgál a vallási pluralitásnak napjainkban különösen az iszlám erősödő európai jelenléte révén felvetett kérdéseire keresett válaszhoz minél közelebb vezető út megtalálására irányuló szándék. Maga az iszlám vallás bemutatása és kritikája nem képezi az értekezés tárgyát. Viszont a muszlim hívők egyre növekvő európai jelenléte által felvetett, az európai társadalmakat foglalkoztató – elsősorban politikai és jogi tematikákban megfogalmazódó – kérdésekről szóló közéleti diskurzushoz való

---

<sup>56</sup> Hogue, 356-357. o.

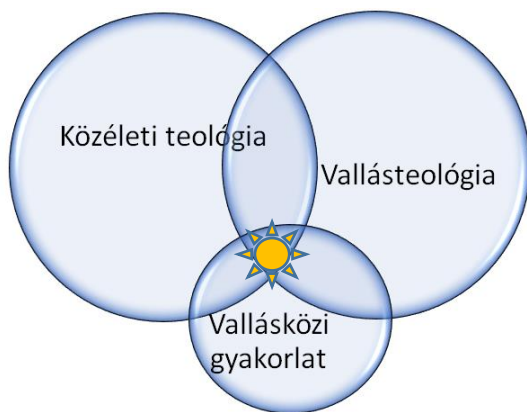
<sup>57</sup> Hogue, 359-361. o.

<sup>58</sup> A nem-keresztény vallások keresztény megközelítéseit magába foglaló vallásteológia a 20. század első felének terméke, csak az 1940-es évektől létező területe a teológiának. (Lásd Kovács [2], 4-5. o.)

<sup>59</sup> Az értekezés alapvetően teológiai jellegére való tekintettel a vallástudományi perspektíva csak érintőlegesen jelenik meg elemzéseink során. Ennek ellenére egyetértünk Kovács Ábrahám javaslatával, miszerint a vallásközi térben Tracy által szorgalmazott dialógust a vallásokkal foglalkozó tudományok között is, tehát a vallástudomány és a teológia között is a kölcsönösség alapján állva kell erősíteni. (Lásd Kovács [1], 50-51. o. & Kovács [2], 20. o.)

teológiai megalapozottságú hozzászólás megfogalmazása igen. Az erre, a jelenkori kontextusra reflektáló értekezésben az iszlám-keresztény kapcsolatok témája tehát a vallási pluralizmus teológiai kérdéseinek aktivizálója és egyben a megfogalmazott javaslatok gyakorlati alkalmazásának legkézenfekvőbb terepe. E szerepe miatt az iszlám-keresztény viszonylattal kapcsolatos konkrét teológiai felvetések elemzése során az iszlám vallás, mint a vallási pluralizmus aktuális referenciapontja fog megjelenni az értekezés számos pontján. Bár a hinduizmus és a buddhizmus is hasonló referenciaszerepet tölt be, az iszlámtól jelentősen elmaradó európai jelenlétükkel összhangban az értekezésben is jóval ritkábban jelennek meg.

1. sz. ábra



Az 1. sz. ábra a külön-külön vizsgált közéleti teológiai és vallásteológiai területek, valamint az alkalmazott teológia és gyakorlat közös metszetét feltárni, sőt részben megalkotni igyekvő törekvést szolgáló módszertani mezőt mutatja be. A legkisebb, hármas metszetbe helyezett napkorong a kombinált gyakorlat fókuszát, annak ragyogása a disszertáció célját jelképezi.

Az előzőekben megfogalmazott feladat értelmezésében segít a stratégiaalkotás és -alkalmazás klasszikus modellje, mely a cél-eszköz-alkalmazás hármas dinamikus egységét az értekezésben az alábbi ábra szerint foglalja magába. A 2. sz. ábrában a kijelölt cél, vagyis az igazság minél pontosabb feltárásának és megértésének érdekében bevetett eszközként megjelölt teológiai területek melletti betűk azt jelzik, hogy a vallási pluralizmussal kapcsolatos kutatómunkában és gondolkodásban a vallásteológia, mint a lényegi tartalmat (t = tartalom) feltáró, a közéleti teológia pedig e tartalom formába öntött kommunikációjának (f = forma) eszköze vesz részt.<sup>60</sup>

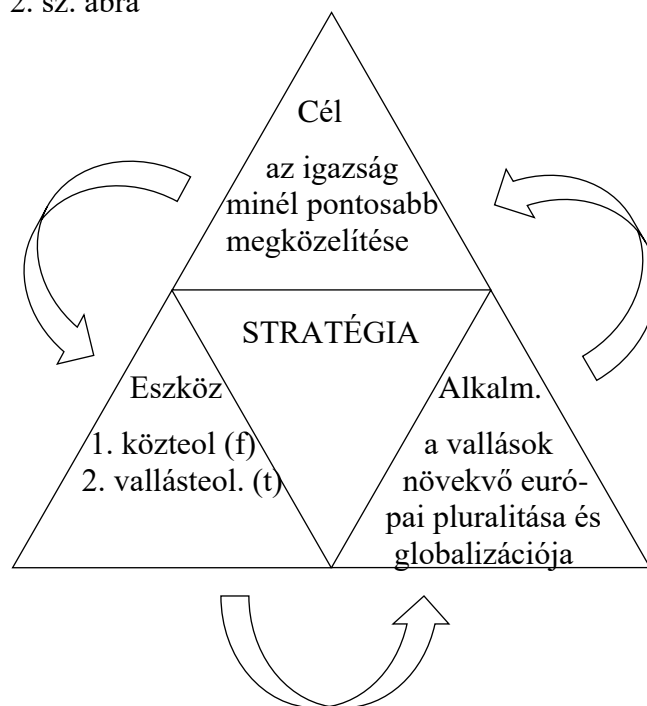
A célként definiált igazságot a következő bibliai definíciók segítségével határozzuk meg:

- „És megismeritek az igazságot, és az igazság szabadokká tesz titeket.” (Jn 8,32)
- „Szenteld meg őket a te igazságoddal: A te ígéd igazság.” (Jn 17,17)

<sup>60</sup> Tracy kapcsán már láttuk, hogy a módszertan korántsem csak technika, hanem szubsztancia is. Ehhez hasonlóan a „forma” sem csak pusztán a „tartalom” megjelenése, kifejezése, hanem annak szerves, komplementer (tartalmat is hordozó) része.

Mindkét helyen az eredeti, görög szövegben a valóságot és igazságot egyszerre és kölcsönösen jelentő, az illúzióval, a tévedéssel és a hazugsággal ellentétes jelentésű ἀλήθεια<sup>61</sup> szó szerepel. E fogalmat egyrészt a Lesslie Newbegin és Szabó B. András által a 4.2 fejezetben bemutatott következetességgel és céltudatossággal használjuk, másrészt pedig mint az Isten és az emberek igazságosságának, azaz etikus cselekedetének alapot és irányt adó egyedül hiteles és végső mérceként szolgáló forrásként kezeljük.

2. sz. ábra



<sup>61</sup> <https://biblehub.com/greek/225.htm> (2020.01.13)

## 2. A KÖZÉLETI TEOLÓGIA ÉS A VALLÁSTEOLÓGIA KAPCSOLATA

A kutatás fókuszában az a kérdés áll, hogy az európai kereszténység, de elsősorban a közéleti teológiát megvalósítani szándékozó egyházak, milyen viszonyrendszert alakíthatnak ki a vallások pluralitásának és a vallási pluralizmusnak az iszlám európai erősödése által hangsúlyossá váló, sokrétű kérdésfelvetéseivel kapcsolatban. E témakör egy 1+3 lépcsős szerkezeten keresztül kerül megvizsgálásra:

1. Az értekezés második részében az először az értekezés címében megfogalmazott kérdéscsomag felbontásához, értelmezéséhez és megválaszolásához szükséges kapcsolati háló kerül bemutatásra. A vallási pluralizmusnak a közéleti teológia területén jelentkező kihívásai értelmezéséhez először a közéleti teológia fogalmának, majd a vallási pluralizmus problémakörének rövid bemutatása szükséges. Ezután az iszlám európai térnyerésével kapcsolatos lehetséges közéleti teológiai válaszok közül a Németországi Evangélikus Egyháznak (EKD) a vallási pluralizmussal kapcsolatosan kiadott álláspontját („Grundlagentext”) elemezzük (2.7 fejezet). Az így azonosított szempontok az értekezés harmadik, és negyedik része számára a vallási pluralizmus vonatkozásában a közéleti teológiához kapcsolva biztosítják az értelmezési perspektívát és határokat. Úgy lehet a Grundlagentext szerepét jellemezni az értekezésben, mint egy többfókuszú lencsét, amin keresztül közelre és távolra egyaránt élesebben tudunk látni és a lényegét megragadni. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy nem tekintjük feladatnak a Németországi Evangélikus Egyházzal folytatott polémiát. Az általa kiadott állásfoglalás leginkább az értekezés módszertani szempontjai miatt került feldolgozásra.
2. Az értekezés harmadik része tartalmazza a teológia mai, közéleti szerepvállalásának lehetőségét, szükségességét és csatornáit bemutató közéleti teológiai álláspontok bemutatását és értékelését. Ebben a részben kerül sor a Római Katolikus Egyház és a Németországi Evangélikus Egyház vallási pluralizmussal kapcsolatos álláspontjának tisztázására is.
3. A vallások különbözőségével és igazságigényével kapcsolatos vallásteológiai vélemények bemutatása és értékelése alapvetően John Hick, a vallási pluralizmus eddigi leghatásosabb, és legismertebb képviselőjének munkásságán keresztül történik meg a negyedik részben. Az értekezés ezen negyedik része számára a fő szervező szempont Hick „An interpretation of religion” című, a vallási pluralizmus mellett érvelő főművének tematikája, melynek kritikai bemutatása közben, a kritikai

mellett a más, kortárs teológusok (mint például Paul Tillich, Wilfried Härle, stb.) által megfogalmazott alternatívák is bemutatásra kerülnek. Az értekezésnek ebben a részében már komoly tartalmi kapcsolódási pontokat lehet azonosítani az „elméleti” vallásteológia és az EKD Grundlagentextben található „gyakorlati” irányultságú közéleti teológiai megállapítások és magyarázatok között.

4. Mindezek alapján és a megelőző vallásteológiai részre is támaszkodva kerül sor az ötödik részben az értekezés címében, a vallások pluralitása és a vallási pluralizmus kapcsán megfogalmazott közéleti teológiai kihívás megválaszolására és javaslatok megfogalmazására. Az EKD Grundlagentext e válaszadás során is folyamatos reflexió tárgyát képezi.

## **2.1. Az igazság keresése és képviselése a közéleti teológiában**

Az értekezés második részében a protestáns teológiának a poszt-modern és egyre inkább poszt-szekuláris korban született és erősödő ágazatának, a közéleti teológiának a bemutatása kerül sorra. Ez a bemutatás kiegészül a katolikus Johann Baptist Metz és David Tracy gondolatainak elemzésével.

A teológiának ez az ágazata a modern világ katasztrófáinak és a magát vallástalannak kikiáltó poszt-modern világ folytatólagos igazságtalanságainak hatására született teológiai reflexió eredménye. Az ebben a világban élő teológust ugyanis nemcsak tudományterületéhez, hanem életközösségeihez is személyes viszony fűzi. Hívőként és teológusként is ember, s mint ilyen több egymással átfedésben lévő emberi közösség tagja, azok közös ügyeivel kapcsolatban viszonyt alakít ki és tart fenn. Ennek következtében az őt megszólító egyéni és társadalmi, akár világpolitikai kérdésekre is teológiai megalapozottságú választ kíván szolgáltatni abban a hitben és reményben, hogy ezzel Isten végsőleg Jézus Krisztusban bemutatott igazságosságára és szeretetére tudja irányítani a feszültségekkel terhes világ figyelmét.

## **2.2. A közéleti teológia elhatárolása**

Sokan azért idegenkednek a közéleti teológia érveinek meghallgatásától, mert nem tudják azt elhatárolni a teológia és a politika kapcsolatrendszerének korábbi időszakaiban keletkezett és még ma is élő modelljeitől. Pedig a közéleti teológia nem egyenlő a politikai teológiával, sem a vallási fundamentalizmussal, sem pedig a civil vallással.

### 2.2.1. Politikai teológia

A politikai teológia az ókori hellenista kultúrában, majd Rómában az „abszolút” és „tévedhetetlen” állam vallási legitimálását szolgálta. A Rómában megszülető politikai állam-metafizika nyomai a korai keresztény teológiákban, például Euszebiosz úgynevezett bizánci birodalmi teológiájában is megtalálhatók.<sup>62</sup> A keresztény alapú politikai teológia Euszebiosztól a modernitásig tartó történetének vázlatos áttekintése a több modellváltáson átment fogalom jobb megértését és ezáltal a közéleti teológia fogalmától való elhatárolását szolgálja.

Az állam és a keresztény egyház viszonya a kereszténység Krisztus utáni első századi megszületése óta több fordulaton ment keresztül. Az állam kezdeti ellenséges, sőt üldözéssé fajuló hozzáállása I. Nagy Constantinus és társuralkodója által 313-ban kiadott türelmi rendelet után gyorsan megváltozott. Az addig tiltott és üldözött vallásból a birodalom komplementer partnere, a birodalmi infrastruktúra kiegészítője (például bíróságok) és leginkább az állam keresztény szellemiségű és erkölcsiségű tanácsadója lett. Az állam nagylelkű adományokkal, templomépületekkel gazdagította az egyházat, amely által képviselt vallás 385-ben kizárólagos államvallás lett. Ezt a folyamatot az uralkodó egyoldalúan és tudatosan azzal a céllal kezdeményezte, hogy egységes vallást és egységes kultúrát biztosítson birodalmának, ami annak egyben tartásában az ókorban – az infrastruktúra mellett – kiemelkedően fontos szerepet játszott.<sup>63</sup> Az egyházi oldalon a többség mennyei csodaként értelmezte mind az üldözések lezárását, mind az állam szinte átmenet nélkül megnyilatkozó anyagi nagyvonalúságát és erkölcsi nagyrabecsülését. Tipikus képviselőjük a korábban említett Euszebiosz, aki egyháztörténeti művében a Constantinus által végrehajtott fordulat és a későbbi adományok okán őt magát és általában a legfőbb uralkodókat Isten személyes választottjainak nevezi, akiket Isten szeret és különleges bölcsességgel lát el, hogy a rájuk bízott birodalmat egységben és békében tudják kormányozni.<sup>64</sup> Ezzel kezdődött meg a politikai teológia első, keleti szakasza, melyben a világi, politikai berendezkedést (egységes birodalom, egy uralkodó) Isten rendeléseként magyarázza és támogatja a keresztény egyház.

Míg a középkori, bizánci egyházban és birodalomban a kooperatív modell érvényesült, addig a szétesett nyugati birodalom helyén létrejött világi központok és a legfőbb egyházi központ egymásra utaltságuk ellenére folytatott rivalizációja figyelhető meg. Az investitúra harcokban a 10. századtól először győzelemre álló, majd a nemzeti jellegű királyságok megerősödésével a 14. századtól egyre visszább húzódní kényszerülő pápai hatalmi igényekkel

---

<sup>62</sup> Metz [2], 300. o.

<sup>63</sup> Armstrong, 5-7. o.

<sup>64</sup> Eusebius, 437, 469-479. o.

szemben formálódott ki a politikai teológia ma is ismert, nyugati verziója. Padovai Marsilius Defensor Pacis című, 1324-ben született művében fogalmazta meg a politikai teológia nyelvén azt, amit először 5-10 évvel korábban Dante a De Monarchia című művében írt le. Marsilius az arisztotelészi politikaszemléletet<sup>65</sup> ötvözi a ferences szegénységi teológiával és a birodalmi joghatóság, valamint a pápaság közötti vitában a birodalom mellett teszi le a voksát. Ő az első középkori megfogalmazója a közakarat alapján előállt és működő kormányzat eszméjének, aminek következtében az államot az egyház, mint intézmény fölé helyezi, csakúgy, mint a birodalmat a pápaság fölé. Ez nem jelenti ugyanakkor az egyház belső működésének és tanításának állami felügyelet alá helyezését. Ennek oka az, hogy Marsilius szerint az egyháznak is van autonóm hatalmi területe, tekintélye, melynek forrása a kinyilatkoztatás és természeti törvény, mely eltér az állam hatalmának és tekintélyének forrásától, ami emberi megegyezés és erőszak által áll fenn. A kétféle legitimitás forrása és működése tehát különbözik egymástól, ami épp kompatibilitásuk záloga.<sup>66</sup> A világi, birodalmi hatalom felsőbbségét és ennek, az egyház működésével való összeegyeztethetőségét hirdető Marsilius révén a nyugati politikai teológiai gondolkodás indirekt módon – az egyházi tekintélyt lebontva és nem az államot megtámogatva –, utolérte a hasonló hatalmi egyensúlyt hirdető keleti, politikai teológiai gondolkodást. Ez az arisztotelészi alapú politikai teológiai szemlélet volt domináns nyugaton a kései középkortól kezdve.<sup>67</sup>

A keleti császárság 1453-as megszűnése után és a reformáció elindultával a nyugati, immáron protestáns politikai teológia véglegesen az állam elsőbbsége mellett tette le a voksát. A katolikus egyház szervezetétől elszakadt és a földesurak, uralkodók kegyeire támaszkodó, a német parasztháborúban edződött lutheri egyház teológiájában az állam Isten üdvhordozója, vagy közvetlen eszköze lett. Ez, a Római levél 13. fejezetének téves értelmezésén alapuló teológia szakralizálta az államot.<sup>68</sup> A politikai rendszer isteni eredetűségét tanító egyház a politikai intézmények primátusát hirdette és a kornak megfelelően nemzeti egyházakba szerveződött. Ezzel párhuzamosan az egyház, mint az állam partnere magának követelte a

---

<sup>65</sup> Carl Schmitt szerint Arisztotelész monarchista eszményének a metafizikai renden belüli megfogalmazásával teremtette meg a hellenisztikus monarchia Nagy Sándor általi megformálása számára az ideológiai alapot és mintát. Ezzel egyben Schmitt az ideológia – esetében a teológia politikát megelőző – elsődleges szerepe mellett is fontos érvet szolgáltat. (Schmitt, 44. o.)

<sup>66</sup> O'Donovan, 208-209. o.

<sup>67</sup> Marshall, 27. o.

<sup>68</sup> Anselm, 206-208, 225-226. o.

stratégiai tanácsadói szerepet.<sup>69</sup> Ebből a folyamatból, valamint az ennek eredményeképp előállt, a hatalmi eliten belüli együttműködésből a társadalom teljesen kimaradt.<sup>70</sup>

Ennek az elitista politikai teológiai gondolkodásnak legnagyobb hatású 20. századi alakja volt a már hivatkozott, katolikus Carl Schmitt. A modernitás minden jelenségével szemben megfogalmazott politikai teológiája a dirigista, anti-demokratikus politikai modellt támasztotta alá. Részben éppen Schmitt-tel vitatkozva keresett új megnevezést Johann Baptist Metz, akinél az elsők között jelenik meg az új politikai teológia fogalma, mint alternatív fogalom, a korábban használatos politikai teológia (rég) fogalma helyett.<sup>71</sup> Mint az 1.1. fejezetben utaltunk rá, a Metz-féle meghatározás már nem államközpontú, hanem emberközpontú teológiát kommunikál a nyilvánosság felé. Metz már alapvetően a társadalmi egyenlőtlenségek és a politikai dominancia kritikájához szolgáló eszköztárként tekint a teológia közéleti-politikai szerepvállalására.<sup>72</sup>

### 2.2.2. Vallási fundamentalizmus

A liberalizmusra adott válaszként megszületett keresztény fundamentalizmus alapvetően abban különbözik a politikai teológiától, hogy a politikával nem partnerként együttműködni, hanem azt kizárólag a saját programjának megvalósítása érdekében befolyásolni, illetve uralni szeretné. A keresztény fundamentalizmus nem biblicizmus, nem evangélikalizmus és nem is konzervativizmus. Alapvetően modernizmus, így tudomány és szekularizáció ellenes. A teológiai liberalizmus (történetkritika) és a politikai liberalizmus (szekularizáció, szabadságjogok) ellensúlyaként, tudatosan hozták létre, indították útjára 1910-től kezdve.<sup>73</sup> Biblikusnak látszik, de nem Sola Scriptura alapon áll, hanem sajátos szempontok szerint válogatja ki a neki tetsző tanításokat, irányelveket. A törvény megérthetőségét és megtarthatóságát hangsúlyozza. Egyértelmű célja a polgári törvényhozás olyan befolyásolása, akár uralma, ami a saját teológiai szemléletét tükröző világi törvények meghozatalát eredményezi, melyek későbbi betartását a világi állam hatalmi eszközeivel kényszerített ki. A

---

<sup>69</sup> Luther teológiájában az egyháznak az a feladata, hogy az embereket az örök életre vezesse. Amikor ebben a funkciójában akadályoztatik, csakis akkor szabad neki, sőt akkor egyenesen köteles szembeszállni a világi kormányzattal. Ez semmilyen más esetben nem lehet indokolt. (O'Donovan, 209. o.)

<sup>70</sup> A Svájcban és Hollandiában más geopolitikai és történelmi kontextusban élő reformátusok ugyanígy gondolkoztak az államról, de náluk megmarad a kritika lehetősége, mert teológiájuk szerint a Lélek senkinek sem áll tökéletesen szolgálatára, tehát senki sem tökéletes. l.m. 204. o.

<sup>71</sup> Metz úgy jellemezi Schmitt politikai teológiáját, hogy szerinte az csak annyiban „teológiai” természetű, hogy minden államjogi fogalmat szekularizált teológiai fogalomnak tekint. (Metz [1], 301. o.)

<sup>72</sup> Meireis & Schnieder, 10. o.

<sup>73</sup> Söhne, 1. o.

vallásos fundamentalizmus tehát alapvetően pluralizmus és demokrácia-ellenes mozgalom, s mint ilyen, nem keverhető össze a plurális demokráciát, mint működési környezetet feltételező közéleti teológiával. Ez a különbségtétel és ennek ébren tartása mind a teológia és az egyházak, mind a politika és a média számára különösen fontos, hogy bármilyen színezetű vallási fundamentalizmus veszélyeire közös erővel tudják felhívni a plurális, ugyanakkor laikus közvélemény figyelmét.

### 2.2.3. Civil vallás

A civil vallás fogalmát különösen Európában könnyű összekeverni a politikai teológia fogalmával – sőt még bizonyos mértékig a vallási fundamentalizmussal is –, mivel a Zinser-féle relacionálási kritériumoknak megfelelő, vagyis vallási jelenségekről van szó, melyeknek ugyanakkor nincs *közvetlen*<sup>74</sup> kapcsolatuk a keresztény vallással, vagy egyházakkal. A civil vallás fogalmát – Rousseau-tól véve az alap gondolatot – Robert Bellah szociológus alkotta meg 1967-ben az USA-ban. Bellah szerint a fogalom nem valamiféle amerikai önimádatot, vagy önfelmagasztalást ragad meg, hanem egy olyan, az erkölcsi értékekre vonatkozó profán konszenzust, amelynek a nemzet, mivel az felülmúlja és meghatározza őt, alárendeli magát.<sup>75</sup> A transzcendens érték-konszenzus párhuzamos hordozója és megvalósítója az állam és a társadalom. A közösség fennmaradását a közös értékeket megjelenítő szimbólumok (pl. ünnepek) és struktúrák megalkotása és ezek kozmikus szintre történő felnagyítása, azaz a polgárok hozzájuk való alkalmazkodása révén biztosítja.<sup>76</sup> A nemzeti érték-konszenzus szimbólumai jórészt ugyanazok, melyek az európai monarchikus államrendezkedés vallásos-teológiai legitimitását jelképezték, de ezek a szimbólumok az USA-ban a feudalizmus és a monarchia hiánya miatt egészen más, demokratikus tartalmakkal töltöttek. Míg a civil vallás konszenzusa és az egyházak, valamint az állam szigorúan megvalósuló szétválasztása jellemző az USA alkotmányos rendjére és közéletére, addig Európában a régi, a politikai teológia kapcsán bemutatott állam-egyház viszony sok-sok maradványa tovább él a gyakorlatban és befolyásolja a társadalmat, a politikát.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Számos teológus (Lásd például Albrecht & Anselm 15, 61. o., Axt-Piscalar 325. o.; Barth, 708. o., Casanova 15. o., Stackhouse [1], 35-47, 197-198. o.) szerint a modern ember egyéni öntudatra ébredését és a szekularizációt egyenesen a kereszténység protestáns fordulata indította útjára és a plurális demokrácia, valamint az emberi jogok ethosza is protestáns megalapozottságúak.

<sup>75</sup> Bellah, 1. o.

<sup>76</sup> Garner, 177. o.

<sup>77</sup> Feldtkeller, 67. o.

### 2.3. Híd az egyház és a társadalom között: A közéleti teológia fogalma<sup>78</sup>

A keresztény teológiához annak alapanyagából, az isteni kinyilatkoztatásból fakadóan elidegeníthetetlenül hozzátartozik az emberek, a hívők és nem-hívők megszólításának igénye. Emellett megfigyelhető tény, hogy maguk a keresztények sem csak magán és szűkebb közösségi életükben keresztények, hanem közéleti és politikai szerepvállalásuk közben is. Robert Benne amerikai evangélikus teológus a keresztényeken is túlmutató módon, antropológiai alapokon fogalmaz, amikor megállapítja, hogy az emberek bármely társadalmi közegben, vagy funkcióban is mozognak, mindig erkölcsi lények, akik vallásos és erkölcsi meggyőződésük szerint cselekednek.<sup>79</sup> A vallás elidegeníthetetlenül közösségi, és ezzel nyilvános, valamint társadalomszervező szerepét hangsúlyozza – a vallás egyéb funkciói és jellemzői mellett – a vallásszociológia is.<sup>80</sup>

Ezekon az alapokon állva megállapítható, hogy a keresztény hitnek (is) van egy elidegeníthetetlen közösségi-nyilvános oldala. Mirosław Volf ezzel összhangban Karl Barthnak a kinyilatkoztatásra vonatkoztatott koncentrikus körök metaforája alapján magyarázza a keresztények közösségi szerepvállalásának motivációját. Eszerint a világot jelképező kör közepén Jézus Krisztus van. A világszerte belül van egy kisebb, koncentrikus kör, mely a keresztényeké, akik tudják, hogy Jézus van a középpontban, és ennek a tudásnak a fényében szeretnének élni. A nagyobb, teljes koncentrikus kör a társadalom, aminek ugyanúgy Jézus a középpontja akkor is, ha a társadalom és annak szekularizált és más vallású tagjai nem tudnak erről. Jézus Krisztus uralma itt nem teljesen más, nem is ugyanaz, mint a kisebb körben, hanem hasonló hozzá.<sup>81 82</sup>

---

<sup>78</sup> A német nyelvű szakirodalomban Öffentliche Theologie, az angol nyelvű szakirodalomban Public Theology néven ismert. Magyarul a „közéleti” jelző helyett a „nyilvános” jelző is használható. Bár az Evangélikus Hittudományi Egyetem és a Luther Kiadó ilyen tárgyú. 2019-es kiadványában szereplő tanulmányok (Lásd a Bibliográfiában: Orosz Gábor Viktor, Teológia és nyilvánosság, Luther Kiadó, Budapest, 2019) a „közéleti” és a „nyilvános” jelzős szerkezetet egyaránt használják, a disszertáció témavezetését végző Dr. Orosz Gábor Viktorral, és Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának vezetőjével, Dr. Béres Tamással egyetértésben az értekezésben a „közéleti” jelző kerül alkalmazásra. A római katolikus gondolkodásban hasonló tartalmú kifejezés az „új politikai teológia.”

<sup>79</sup> Benne, 6. o.

<sup>80</sup> Bögre & Kamarás, 9-23. o.

<sup>81</sup> Volf & McAnnally-Linz, 6-7. o.

<sup>82</sup> A Római Katolikus Egyháznak a II. Vatikáni Zsinaton született Nostra Aetate és Gaudium et Spes című konstitúciói magát, vagyis az általa egyetlen hitelesnek tartott egyházat helyezi a világban a kinyilatkoztatás közvetítésének közepére és minden más szereplőt saját maga, mint központ körül helyez el különböző távolságokra a koncentrikus körökben. (Cserháti & Fábrián, 405-511. o.) Katolikus szempontból az exkluzívizmusnak ez az inkluzívizmusra való leváltása óriási jelentőségű teológiai lépés volt, melynek a katolikus tanításban és gyakorlatban történő diffúziója valójában csak jóval a zsinat után indult meg és még korántsem nyert általános elfogadást a Római Katolikus Egyházon belül. Lásd később a 3.7.2 fejezetben.

A hívó keresztények mindig az Isten vonzásában vannak, de ez az összetevőjük csak akkor aktivizálódik, ha azt szólítja meg (provokálja) valamely kérdés, amire gyakorlati választ kell adni. Az így – az Istennel meglévő kapcsolatukra építve, abból merítve – született, adott nyilvános válaszok jelentik a hitet. Természetesen nem minden közösségi, politikai ügy készíti az így definiált hitet reagálásra, és a hívőknek sem minden válaszuk szigorúan vallási megalapozottságú. De mégis, alapvetően elkerülhetetlen számukra, hogy részt vegyenek a nyilvánosságban, a politikában, hogy a hitük valós lehessen.<sup>83</sup>

A teológia mellett, hogy a fentiek szerint őszintén feltárja a nyilvánosságot megszólítani vágyó igényének motivációját és célját, természetesen továbbra is igényt tart a tudományok között számára biztosított elismerésre. Ennek fényében fogalmazza meg munkaterületének definícióját a kortárs német közéleti teológia talán legismertebb alakja, a 2014-ben nagy többséggel a Németországi Protestáns Egyház tanácsának elnökévé választott Heinrich Bedford-Strohm tartományi püspök. Megfogalmazásában a teológia csak akkor tudományos, ha feladatát elsősorban nem a hallgatói, tanulói és követői lelki építésében, hanem a vallással kapcsolatos gondolatok, és a hozzá kapcsolódó lelki élmények tudományos sztemderdek alapján történő kritikai reflexiójában látja. A Paul Tillich által megfogalmazott teológiai kör gondolata nála is megjelenik, amikor kijelenti, hogy a teológia tudományos oktatásának nem külső, hanem belső perspektíva szerint kell történnie.<sup>84</sup> Szintén a tudományosság igényével lépnek fel Torsten Meireis és Rolf Schnieder tanulmánykötetük bevezetésében, amikor a közéleti teológiát egy arra irányuló törekvésként és kritikai reflexióként határozzák meg, ami a sokhangú vallásos kommunikáció közügyekre gyakorolt hatásával, valamint ugyanilyen megközelítésben a nyilvános viták vallásos dimenzióval foglalkozik.<sup>85</sup>

Johann Baptist Metz ugyan következetesen kerüli a közéleti teológia fogalmát, de az általa „új politikai teológiaként” definiált dimenzió mégis a teológia közéleti szerepvállalását indokolja és elemzi. Metz számára a „a[z új] politikai teológia célja a teológia fogalmi készletének, az igehirdetés nyelvének és a spiritualitásnak a deprivatizálása.” Metz szerint a közéleti teológia egyfelől kritikai ellensúlyt kell képezzen a mai teológiának a magánszférát középpontba helyező – transzcendentális, egzisztenciális és perszonalista irányultságú – szemléletével szemben. Másrészt a közéleti teológia a teológián belül a vallás és a társadalom – felvilágosodás eredményeképp létre jött – elkülönülésére adott reakcióként is értelmezhető,

---

<sup>83</sup> Möhring-Hesse, 107, 109. o.

<sup>84</sup> Bedford-Strohm [1], 42. o

<sup>85</sup> Meireis & Schnieder, 9. o.

mely reakció lényegében a vallás és a társadalom naiv, még minden kritikai megközelítést nélkülöző azonosításának szintjére való módszertani és nem lényegi visszatérést kívánja szolgálni.<sup>86</sup>

Metz szerint az új „politikai teológia valójában ... arra törekszik, hogy radikálisan komolyan vegye a teológia és az igehirdetés kiindulópontjaként felfogott szekularizált világot, ám nem úgy, hogy minden összefüggésrendszerből 'kiengedi' a társadalmat (mint számos modern teológiai szekularizáció-elmélet), eltörölve az eszkatológikus üzenet társadalmi vonatkozását, hanem hogy lényegük szerint univerzális kategóriáit ('hit, remény, szeretet') a társadalom vonatkozásában 'csak' negatív-kritikai módon (lásd *memoria passionis*) juttatja érvényre.”<sup>87</sup>

A vele strukturálisan azonos motivációjú, azaz a teológia nyilvános, sőt politikai szerepvállalását szorgalmazó Carl Schmittre reflektálva, a vele a teológia konkrét közéleti szerepe tekintetében meglévő vitájukban Schmitt aktivizmusával szemben, Metz sokkal visszafogottabb megközelítést ajánl a teológia számára. Metz a valláshirdetés és -realizálás magánosítástól mentes, nyilvános formáját követelte, és mint láttuk, a kereszténység eszkatológikus fenntartásából eredő társadalomkritika fontosságát is hangsúlyozta. Tőle eltérően Schmitt a politika- és jogtudományt is felhasználva kifejezetten decizionista, antidemokratikus, jellemzően politikainak és nem közéletinek tartott teológiát képviselt. Schmitt kapcsán meg kell jegyezni, hogy kései munkáiban inkább közéleti, mintsem politikai teológiát művelt. Sőt talán korai munkásságát sem lehet a politikai teológia klasszikus, vagyis a fennálló rendet alátámasztó, legitimáló megnyilvánulásai közé sorolni, hiszen Schmitt épp a Weimari Köztársaság fennálló rendje ellenében fejtette ki programját. A késői Schmitt érzékeny volt a teológia és a politika közötti kompetenciakonfliktusra, de nem tudta feladni a teológia mindenkori felsőbbbségébe vetett eszkatológiai alapú meggyőződését.<sup>88</sup>

A közéleti teológia fentebb bemutatott megfogalmazásai alapján nem könnyű egységes képet alkotni e teológiai irányzat motivációival és céljaival kapcsolatban. A közéleti teológia jelen dolgozatban használt definíciója szorosan épít a teológia 1.3.1 fejezet végén megfogalmazott definíciójára, különösen annak második, a teológia etikai funkciójára és ezzel összefüggő kapcsolati irányultságára helyezett hangsúlyára. Ezzel összhangban a közéleti teológia a közéletet foglalkoztató kérdésekhez hozzászólva, kifejezetten céltudatosan törekszik

---

<sup>86</sup> Metz [1], 26. o.

<sup>87</sup> I.m., 29-30. o.

<sup>88</sup> Schmitt, 63, 85. o.

arra, hogy az adott témákban a teológiai megalapozottságú javaslatok meghallgatásra, elfogadásra és alkalmazásra kerüljenek. A teológia tudományos és társadalmi külkapcsolati területeként is értelmezhető közéleti teológia ugyanakkor a teológia önreflexiója számára is anyagot szolgáltat és teret ad, amennyiben nemcsak a közélet felé, hanem onnan befelé is transzmissziós csatornaként szolgál.

A poszt-modern, szekularizált közegben működő közéleti teológia előfeltételezi a polgári szabadságjogokat tiszteletben tartó nyilvánosságot, a nyílt vitát, így erősen kötődik a demokratikus állam- és kormányzati rendszerekhez. A közéleti teológia a demokratikus társadalmakat kívánja szolgálni, melyek plurális világgéppel rendelkeznek, és számukra a vallásos, valamint a világi világgépek viszonyát kutató elemzéseket és szakértelmet kíván szolgáltatni.<sup>89</sup> Mindebből látható, hogy a teológia számára nem kérdéses, hogy vajon közéleti szerepet kell-e vállalnia, azaz a nyilvánosság által érthető és befogadható kommunikációt kell-e folytatnia. Az igazi kihívás az a közéleti teológia számára, hogy hogyan reagáljon az először mindenképp „világi” vagy „emberi” problémaként megfogalmazódott jelenségekre úgy, hogy egyrészt hűséges legyen elhívásához és szakterületéhez, másrészt pedig érthető legyen a nyilvánosság számára. Amennyiben a probléma-azonosításban és a kommunikációs megoldásban a közéleti teológia megszólalása nélkülözi a „világi” megalapozottságot, az értelmezhetetlen lesz a világiak számára. Ezt a feladatot azonosítja elméleti síkon a kontextualitás kérdésköre ami, mint láttuk alapvető érzékenysége kell legyen a közéleti teológiának.

David Tracy fentieket előtérbe állító, erőteljesen módszertani meghatározottságú teológiafogalmának az 1.3.1 fejezetben történt bemutatása kapcsán a korreláció módszere, a kétirányú párbeszédre való nyitottság, valamint a keresztény teológia ontológiai megalapozottságú egyetemességi igénye – mint Tracy teológiájának kulcselemei – már azonosításra kerültek. Tracy mindezek alapján – a korábban bemutatott teológusokhoz hasonlóan – nemcsak a teológia természetes feladatának tartja az annak környezetét képező, lehető legszélesebb nyilvánossággal való folyamatos és kölcsönös (kétirányú) kommunikációt, hanem azt a teológia egyben lényegi, tartalmi, a teológia fejlődését és relevanciáját alapvetően meghatározó összetevőjeként is azonosítja.<sup>90</sup>

Tracy gondolatait továbbfejlesztve Hogue már egyenesen vallásközi mezőben működő közéleti teológiáról beszél, szemben az egy-egy vallási hagyományra épülő

---

<sup>89</sup> Meireis & Schnieder, 10. o.

<sup>90</sup> Okey, 16. o.

megfogalmazásokkal. Hogue Tracy-vel egyetértve pragmatikus közéleti teológiát javasol, ami a pluralizmust lehetőségként értelmezi, a tévedés lehetőségének felvállalását a bizonyosság hangoztatásával szemben értéknek fogja fel. Olyan teológiát szorgalmaz, mely stratégiaileg elkötelezett a különböző erkölcsi összetartások, hagyományok megerősítése irányában és normatív értelemben azon munkálkodik, hogy a világ legelesettebbjeinek a legjobb reményei váljanak valóra. Az ilyen teológus azonosul(hat) valamely hagyománnyal, de konstruktívan/kreatívan áll hozzá a jelen kihívásai megválaszolása közben.<sup>91</sup>

#### **2.4. A demokratikus társadalom szolgálatában: A közéleti teológia tartalma**

Korábbi meghatározásunk szerint, a közéleti teológia a protestáns teológiának a poszt-modern és egyre inkább poszt-szekuláris korban született és erősödő irányzata.<sup>92</sup> Talán már ebből a definícióból is érzékelhető volt, hogy a közéleti teológia előfeltételezi a polgári szabadságjogokat tiszteletben tartó nyilvánosságot, a nyílt vitát.<sup>93</sup>

Nagy utat tettek meg a protestáns egyházak és teológiák ahhoz, hogy az államot evilági, szekuláris értelemben fogják fel. Miután ez a nyolcvanas években megtörtént, csak akkor vált lehetővé számukra a demokrácia pozitív értékelése. Az ekkortól kibontakozó közéleti teológia és a plurális demokráciák között – ahol a demokrácia nemcsak államforma, hanem életforma is –, igen erős a korreláció.<sup>94</sup> A közéleti teológia elismeri, hogy egy plurális társadalomban nem lehet – mint a korábbi időkben – az egyház által meghatározott keresztény tartalmat privilegizálni, mint ahogy a vallástudományi madárperspektíva szerinti megközelítést sem, vagy a vallással való mélyebb foglalkozás teljes elutasítását sem.<sup>95</sup>

Teológiai oldalról is nagyon fontos figyelemmel lenni a közéleti teológiai szerepvállalás során jelentkező politikai hibák megelőzésére. Robert Benne a következő két, teológiai eredetre visszavezethető, jellegzetes hibát azonosítja.

1. A törvényt evangéliummá teszik. A református teológiai pozíció szerint a politikai és társadalmi átalakulás, konverzió (jogszabályok, intézmények, stb. révén) a megváltás

---

<sup>91</sup> Hogue, 349-350. o., Okey, 1, 22. o.

<sup>92</sup> Sok országban (USA, Latin-Amerika, Afrika, India, és ortodox Kelet-Európa) már 1980-as évek óta a vallás újjáéledése zajlik. Ez már a „de-szekularizálódás” jelenségéhez tartozó folyamat. (Schilm, 5. o.)

<sup>93</sup> Meireis & Schnieder, 10. o.

<sup>94</sup> Haberemas értelmezésében a poszt-szekuláris korban a tudomány és a vallás között egy harmadik út jelenik meg, a demokratikusan felvilágosult józan gondolkodás útja, a demokratikus életforma, mely a pluralizmus tudomásul vételére és saját tévedhetetlenségükben való hit elutasítására épül. (Schilm, 8-9. o.)

<sup>95</sup> Bedford-Strohm [1], 42. o.

felé nyit utat. A 3.2 fejezetben bemutatandó Niebuhr-i tipológia 5. kategóriáját (konverzionizmus) megvalósító programot a Krisztus és a kultúra viszonyát dualista értelmezésben kezelő evangélikus teológia (a tipológia 4. kategóriája) indokolatlannak tartja ezt a bizakodást, és rámutat, hogy ez a hermeneutika türelmetlen, keresztes mentalitást eredményez. Benne szerint a katolikus teológia és gyakorlat ugyanezt (törvényből evangélium) szintetizálás útján célozza meg (a tipológia 3. kategóriája). Eszerint az egyház (a Római Katolikus Egyház) lesz a megoldás kulcsa. Jellemző minkét teológiára és az érintett egyházakra, hogy politikai kérdésekben nagy valószínűséggel aktivizálják magukat, és adnak pénzt politikai programokra, illetve politikai célokhoz.<sup>96</sup>

2. Az evangéliumot törvénnyé teszik. Ez a szentimentalizmus hibája. A megbocsájtó szeretet alul becsüli az ellenség rombolási képességét, kiterjeszti a jóléti állapot az egyéni felelősségvállalás megkövetelése nélkül, és ítékezés nélkül tolerálja az egyén viselkedését, melynek önpusztító, és/vagy közösségre negatív következményeit később el kell viselnie. A 3.2 fejezetben bemutatandó Niebuhr-i tipológia 2. kategóriáját kimerítő hermeneutika jellemezte a felszabadítási és fekete teológiák 90-es éveikig tartó korszakát.<sup>97</sup>

## 2.5. A közéleti teológia kialakulásának vázlatos áttekintése

A közéleti teológia tartalmának és céljainak megértését szolgálja rövid keletkezéstörténetének vázlatos áttekintése is.

1. Martin Marty amerikai evangélikus teológus 1974-ben alkotta meg a közéleti teológia fogalmát. 1981-ben megjelent, a politizáló, nyitott egyházat („public church“) a középpontba állító könyve a közéleti teológia első rendszerezett megszólalását jelzi. Marty szándékosan választotta az újdonság erejével ható „public” megnevezést, hogy ezzel az egyháznak a politikában való részvételre vonatkozó feladatát aláhúzza. Ez a feladat a közügyekről, a politikáról folyó eszmecsereben a demokratikus, alkotmányos szabályoknak megfelelő, kritikus, egyben konstruktív részvételben foglalható össze.<sup>98</sup>
2. A protestáns német teológiában 1985-ben történt meg az állam legitimációjával kapcsolatos – és így a vele való egyházi és egyéni viszonyra vonatkozó tanításokban

---

<sup>96</sup> Benne, 91-93, 101. o.

<sup>97</sup> I.m., 94-96. o.

<sup>98</sup> Lambelet, Kyle: Reconsidering Public Theology, <https://politicaltheology.com/symposium/reconsidering-public-theology/> (2020.01.13.)

jelentkező – teológiai fordulat. Az állam isteni eredetű elrendelését és az ezért neki kvázi feltétlen engedelmességet követelő lutheri ortodoxia a második világháború kijózanító élményének hatására elvetésre került, és az állam legitimációjának forrása a teológiában a demokratikus jogaival élő egyén lett. Az új gondolkodás a korábbival megegyezően ugyanúgy a Római levél 13. fejezetére épül, de értelmezésében az egyén az itt meghatározott központi feladatokkal megbíz másokat, akiket ellenőriz és korrigál. Vagyis az állam a polgárait szolgálja és nem fordítva, mint a korábbi ortodoxiában. Az állam legitimitása az állampolgári részvételtől és nem Istentől származik. Az egyház a társadalmi, politikai vélemények plurális democráciákban szükséges, nyilvános formálásában (de nem meghatározásában) vesz részt és nem húzódik vissza a privát-szférába. Külön feladatának tekinti a hibás, akár többségi döntések azonosítását és ezeknek a nyilvánosság felé történő jelentését, valamint mindezek alapján a hiba kijavítását célzó, új vita kezdeményezését.<sup>99</sup>

3. Latin-Amerikában az 1960-as, 1970-es években alakult ki a felszabadítási teológia, mely a politikai cselekvést állítja előtérbe, és a szegénységből és elnyomásból való politikai felszabadítást tűzte ki célul. Ez az állammal és a hatalmakkal szemben nagyon kritikus bázismozgalom volt. A felszabadítási teológia hangsúlyai a nyolcvanas években áttevődtek Afrikába, különösen az apartheid rendszerrel küzdő Dél-Afrikai Köztársaságba, ahol már, mint fekete teológia vált ismertté. A politikai és gazdasági helyzet javulásával párhuzamosan tompult a felszabadítási és fekete teológia politikai éle, és került előtérbe az adott országok erkölcsi válságának kérdése.<sup>100</sup>

Ezen a ponton szükséges megállni és összefoglalni, hogy a közéleti teológia dimenziójának tisztázása hogyan alapozza meg és viszi előre az egész értekezés gondolamenetét. Mint a fentiekben láttuk, a teológia lényegéből fakadóan és antropológiai alapjai miatt nyilvánosságot igényel, illetve a működésének természetes közege a nyilvánosság. Martin Marty óta ennek a (poszt-)modern kor teológiája tudatában is van és legtöbbször így is igyekszik végezni munkáját: a Tracy féle kétirányú kommunikációt a világ és a teológia, illetve az egyház között annak érdekében, hogy Jézus Krisztus értő és érthető képviselőjében az egyéni és közösségi életet javító javaslatokkal gazdagítsa a közügyekről folyó társadalmi és politikai diskurzust. E feladatmeghatározásból következik, hogy a teológiának a vallási pluralizmus

---

<sup>99</sup> Anselm, 231-237. o.

<sup>100</sup> Nyiawung, 148-150. o.

témaköréhez is hozzá kell szólnia. Ugyanakkor a reláció fordítottan is igaz: a vallásteológiai megállapítások még a legszakmaibbnak tekinthető esetben is igencsak komoly (nem feltétlenül szándékolt) hatással lehetnek a politikára. Épp ezen okból jeleztük az értekezés módszertanának 1.3.2 fejezetben történt bemutatása kapcsán, hogy a „forma” (itt közéleti teológia) korántsem csak pusztán a „tartalom” (itt vallásteológia, -filozófia) megjelenése, kifejezése, hanem annak szerves, komplementer (tartalmat is hordozó) része.

A közéleti teológia így azonosul Jézus Krisztus Máté evangéliumának 10. fejezetében olvasható kijelentésével, miszerint ő „nem azért [jött], hogy békességet bocsáss[on], ... hanem azért [jött], hogy meghasonlást<sup>101</sup> támassz[on]”. Az egyház és a teológia prófétai dimenziója a közéleti teológia csatornáin keresztül jelenik meg, sőt a közéleti teológia tekinthető e prófétai dimenzió lényegi hordozójának. A közéleti teológia felől közelítve ugyanezt a kérdést azt a megállapítást tehetjük, hogy a közéleti teológia funkciója az egyház és a teológia prófétai dimenziójának megvalósítása.<sup>102</sup>

## **2.6. Az igazság inkluzív és exkluzív értelmezése a vallásteológiában**

Az értekezés harmadik részében a vallásteológiából, vallásfilozófiából és vallástudományból egyaránt ismert kérdéssel, a vallások látható, tapasztalható pluralitására adható interdiszciplináris jellegű, rendszerező válaszok kerülnek bemutatásra és értékelésre. Ennek során az 1970-es évektől kibontakozó, majd a 1990-es években holtpontra jutó – és azóta is ott lévő<sup>103</sup> – pluralista-inkluzivista vitát folytató irányzatok fő képviselőinek (J. Hick, K. Rose, vs. H. Küng, J.B. Metz) munkái mellett az egyéb, jelenleg kisebb jelentőségű irányzatok is megemlítésre kerülnek. Rajtuk kívül a rendszeres teológiai reflexió P. Tillich, és W. Härle által képviselt gondolatai is bemutatásra és értékelésre kerülnek.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Jézus Krisztus itt nem a viszálykeltést jelöli ki célul, hanem arról beszél, hogy az igazság képviselete ellenállást kelt és megosztja a befogadó közeget, melyen belül feszültség („meghasonlás”) alakul ki az igazságot befogadók és az azt elutasítók között.

<sup>102</sup> Lásd később a 3.3 fejezetben David Tracy és Szabó B. András kapcsán bővebben kifejtve.

<sup>103</sup> Rose, 45. o. Az ezen az oldalon kezdődő fejezetben Rose azon az inkluzivista kísérletek közül szemléz (pl. Gavin D’Costa, Rowan Williams, Jacques Dupuis), melyek megfogalmazói igyekeztek a pluralizmus kihívására körültekintő és megalapozott inkluzivista választ adni, amivel Rose szerint útját állták a pluralista vallásfilozófia terjedésének.

<sup>104</sup> Az értekezésben a vallásteológia exkluzivizmus-inkluzivizmus-pluralizmus vitáját a források alapján döntően teológiai, filozófiai és történeti szempontok szerint mutatjuk be és értékeljük. Ezért – és a spiritualitásban feloldódó fókusz miatt – sem teszünk kitérőt a Patsch Ferenc által Leo D. Lefebure nyomán bemutatott, a vallásközi kapcsolatokat James Fowler hitfejlődési elméletével összekapcsoló javaslatára irányába. (Lásd: Patsch [1]: A vallásközi kapcsolatokat a keresztény hit fejlődési modellje szerint)

A keresztény teológusok legnagyobb csoportját<sup>105</sup> alkotó inkluzivisták nem adják fel Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásának egyedülálló, világtörténelmi jelentőségét, így minden jelenséget, tehát a Jézus Krisztust nem hirdető vallásokat is a róla szóló kinyilatkoztatás fényében szemlélnék. Paul Tillich rendszeres teológiai megfogalmazása pontosan szemlélteti az inkluzivista álláspont lényegét: „Nem a kereszténység, mint vallás az, ami abszolút, hanem az az esemény abszolút, amely a kereszténységet megteremtette és megítéli pontosan ugyanúgy, ahogy a többi vallást is, akár jóváhagyólag, akár negatívan.”<sup>106</sup>

Az inkluzivistának azzal a kihívással kell megküzdenie, hogy Jézus Krisztus egyedülállóságát és Isten rajta keresztül adott végső, sőt sürgető meghívását a többi vallásban a meghívóval és a meghívással szembeni ellenállást békésen elfogadó toleranciával képviselje. Az inkluzivisták jó része (pl. H. Küng, W. Härle) épp ezért meg kell álljon a másságot tiszteletben tartó párbeszéd szorgalmazásánál, ami reményük szerint az általuk vallott nézetek számára nyit érvényesülési csatornát. Ezzel szemben jogos a többi vallás és a pluralisták ellenvetése, miszerint az inkluzivizmus valójában a keresztény abszolutizmus, vagyis az exkluzivizmus egy kevésbé rejtett formája. Ennek elkerülése érdekében az inkluzivizmus hajlik a túlzott politikai korrektségre, aminek célja a más vallásúak elriasztásának megakadályozása. Ezzel ugyanakkor az ilyen inkluzivizmus óhatatlanul a pluralizmus útjára lép. Az inkluzivizmusról tehát megállapítható, hogy egyrészt tudatában van az iszlám és más nem-keresztény vallások másságnak és a kereszténységgel meglévő ellentéteinek, és a különbségeket vállalva igyekszik oldani a feszültségeket. Másrészt az is jellemzője az inkluzivizmusnak, hogy a feszültségek kerülése érdekében hajlamos pozíciójának feladására, amivel nem segíti sem a párbeszédet, sem a lényegi feszültségek oldását. Az értekezés ezen vallásteológiai része szervezőelvként alapvetően John Hick „An interpretation of religion” című – a vallási pluralizmus vallásfilozófiai megalapozottsága mellett érvelő – főművének tematikáját és szerkezetét követi.

Az alábbiakban Hick legfőbb gondolatainak és ezek ellenpontjainak a rövid felvázolására kerül sor annak érdekében, hogy érzékeltessük ezek filozófiai súlyát és teológiai komplexitását.

Hick a világvallások egyenlőnek érzékelt megváltási képességét a közös numinózus Valós posztulálásával magyarázza. A különböző Valós-képeket, illetve viszonyulásokat az emberek közötti különbségekkel magyarázza. Hick szerint a Valós semmilyen megtapasztalása, sem a Valós – ahogy *an sich* létezik – megismerése nem lehetséges. Semmilyen, a vallásokból ismert attribútum nem lehet az övé. Ezért Hick erőteljes megállapítása az, hogy minden vallás

---

<sup>105</sup> Patsch [2], 165. o.

<sup>106</sup> Tillich, 609. o.

egyformán igaz a tekintetben, ahogy a numinózus számukra feltárult lényegét képviselik, de egyformán tévednek, amikor ezt a numinózus lényegével azonosítják (külön-külön).

Hick modelljét – mint később látni fogjuk – számos ponton érte jogos kritika. Az egyik legfontosabb támadási felületet Hick azon állítása adja, miszerint neki nincsen, mert nem lehet lényegi leírása a numinózus Valósról. Ezzel szemben Philip L. Quinn, a University of Notre Dame filozófia professzora szerint Hick ezen a ponton ellentmond magának, amikor azt igen csak lényegi jelleggel jelenti ki, hogy a Valós minden, az emberi tapasztalás számára elérhető információ és élmény alapja, forrása.<sup>107</sup> Mások ezzel kapcsolatos kritikáját később részletezzük.

Egy másik, Hick modelljét érő lényegi kritika azt az állítását kérdőjelezi meg, hogy szerinte a numinózus Valós nem lehet személy, de tárgy sem. Ismét Quinnre hivatkozunk, aki szerint a Hick által is használt Anselm-féle definíció – miszerint Isten az, aminél nagyobb, jobbat nem lehet elképzelni – magába foglalja az erkölcsi nagyságot is, amihez szükséges a személyes lét.<sup>108</sup>

A Hick gondolatmenete által felvetett lényegi problémák megoldását sokakhoz hasonlóan Quinn is az iszlám szúfizmus, a jezsuita spiritualizmus és a keleti vallásosság misztikájának közös, ugyanakkor racionális nyelvezettel nem leírható metszetébe helyezi, amikor más megoldást nem látva ő is a numinózusról szóló különböző, részben egymásnak ellentmondó ismeretek, benyomások misztikus tapasztalatokban való feloldását javasolja.<sup>109</sup>

A Hicket lényegi pontokon kritizáló Quinn esete is azt példázza, hogy Hick alaposan és körültekintően rendszerbe szervezett pluralista vallásfilozófiájának a mai napig kevés, hozzá hasonlóan felkészült, és alternatívát is felmutatni tudó kritikusa akad. Mivel Quinn szerint végső soron minden a misztikus tapasztalatokról szól, ezért éppúgy racionális az eltérő gyakorlat (vallás) láttán a saját gyakorlatunk megváltoztatása, mint annak változatlanul hagyása. Vagyis nemcsak a pluralizmusnak van szabad tere, de például az önkéntes szinkretizmusnak, vagy az exkluzivizmusnak is. Ebben a valóságértelmezésben nincs racionálisan felfedezhető különbség egyik, vagy másik út választásának hatásában, hiszen minden esetben misztikus gyakorlatról van szó.

Raimon Panikkar katalán-indiai vallásfilozófus a vallási pluralizmus Hicktől eltérő, a nyugati filozófiától talán leginkább mentesített, de még mindig nyugati jellegű alternatíváját képviseli.

---

<sup>107</sup> Quinn, 152. o.

<sup>108</sup> I.m., 153. o.

<sup>109</sup> I.m., 157-158. o.

Panikkar minden, az általa képviselt radikálisnak nevezett pluralizmustól eltérő inkuzivista, illetve pluralista, az egy igazság, egy isten, egy birodalom, egy egyház, stb. jelszavaival fémjelzett vallásfilozófiát, mint a Nyugatra jellemző egységesítési törekvés kifejeződését értékeli. Szerinte a békéhez ebben a világban a limitált pluralizmuskonceptiók helyett sokkal radikálisabb megoldásra van szükség. Ez pedig az egységről, az univerzalitásra törekvésről való lemondás, ami a bennük rejlő, a másik különbözőségét megszüntetni akaró alig leplezett imperialista törekvés feladása.<sup>110</sup> Panikkar ezzel párhuzamosan magának a nyugati intellektuális gondolkodásnak az elhagyására is felszólít, mert az szerinte természetéből kifolyólag az „egy igazságért” folytatott erőfeszítésről szól, így lényegében intoleráns, exkluzivista és imperialista. A Létet szerinte nem lehet/szabad pusztán intellektuális igazságként értelmezni, mivel az nemcsak igaz, hanem jó és szép is. Az intellektustól az esztétikumra történő, fókuszváltásként értelmezhető átállást a szem geometrikus orientációjáról a fül zenei orientációjára való átálláshoz hasonlítja.<sup>111</sup> Pluralizmusa ontológikus, azaz magának a létnek a lényegéből fakadó pluralitása felismerésén és örömteli elfogadásán alapul. A valóság Panikkar szerint nem egyféle vagy sokféle („neither one or many”), hanem plurális, azaz a kizárólagosan egyedi kontextus és a lét teljességének kombinációja, ami az emberi személyen belül is ugyanígy megtestesülő ontológiai pluralizmus.<sup>112 113</sup>

Panikkar szerint a pluralizmus tehát olyan rendszer, mely (itt Hickkel egyetért) egyszerre veszi tudomásul, hogy léteznek világunknak egymással össze nem egyeztethető értelmezései, és hogy (itt Hicknek ellentmond) nem szükségszerű a valóságot egyetlen értelmezési központra szűkíteni. Panikkar így azt a következtetést vonja le, hogy az igazi pluralista belátja, hogy mivel saját nézőpontjából nem tud kilépni, ezért nem is tud más nézőpontok felett abszolút értékű („objektív”) ítéletet alkotni. Érzékelve e megállapításnak a relativizmus nihilje felé való nyitottságát, Panikkar ellentmondva magának azt állítja, hogy az abszolút kompetencia tagadása ugyanakkor nem jelent totális relativizmust, mert például a jót támogatni, a rosszat akadályozni kell.<sup>114</sup> Sajnos ugyanakkor rendszerében nem tér ki arra, hogy a „jó” és a „rossz”

---

<sup>110</sup> Min, 62. o.

<sup>111</sup> I.m., 64, 67 o.

<sup>112</sup> I.m., 63, 65. o.

<sup>113</sup> David Tracy Panikkarhoz hasonlóan a valóság minden szinten létező és megkerülhetetlen pluralitását érzékeli, de ennek tényét nem látja indokoltnak ontológiai szintre emelni, hanem keresztény inkluzivista nézőpontból a pluralizmust sajátjának vallva, a pluralizmust olyan, a redukálhatatlan diverzitás felé nyitott maradandó tényállás felé forduló *pozitív és optimista attitűdként* határozza meg, ami hajlandó azokkal a lehetőségekkel szóba állni, melyek a pluralitás révén nyílnak meg. (Okey, 113. o.)

<sup>114</sup> Panikkar, 175-177. o.

fogalmi mit is takarnak, hiszen akkor ellent kellene mondania az abszolutizmust tagadó állításának.

Ehelyett inkább a hinduizmus – Hick kapcsán a 4.10 fejezetben bemutatásra kerülő – advaita<sup>115</sup> koncepciójára építve fejti ki, hogy a pluralizmus ehhez hasonlóan nem igényli, hogy mindent egy végső egységre redukáljon, hiszen a valóság olyan természetű, hogy senki, sem egyén, sem csoport nem állíthatja, hogy minden aspektusát belátja – különösen, hogy maga a szemlélő is része a szemlélt valóságnak.<sup>116</sup> Panikkar ugyanakkor Paul Tillich később bemutatandó<sup>117</sup>, polarításokat használó teológiájához hasonló módon igyekszik kezelni az ilyen pluralista helyzetben kialakuló feszültséget. Azonban míg Tillich a szentháromságos struktúrákban oldja fel a létezésben jelenlevő ellentmondásokat, Panikkar szerint a primordiális kozmikus dharma tartja össze a világegyetemet, amely harmóniának a Szentháromság (csupán) az egyik szimbóluma. Panikkar Hick-hez hasonlóan értékeli Jézus Krisztus szerepét, mivel szerinte a Krisztus-princípium is csak egy partikuláris nézőpontból született/létező egyetemes vízió csakúgy, mint a többi vallás. Azokhoz hasonlóan a keresztényég központja is az egyetemesnek a partikulárisban történt testetöltése köré szerveződik, mely inkarnáció konkrét és korlátozott, mégis a teljességet képviseli. Panikkar számára a különböző vallások a valóság különböző dimenzióit jelenítik meg, nem csak különböző kontextusokat (Hick terminológiájában kultúrákat) és perspektívákat (Hick terminológiájában valóságértelmezéseket). Így Hick-kel ellentétben Panikkar szerint a vallások a végső valóság különböző, egyaránt hiteles és részlegességében is teljes aspektusait mutatják be.<sup>118</sup> Panikkar ezért elfogadja a különbözőségek összeegyeztethetlenségét, de dharma-hite miatt végső harmóniájukban reménykedik. Mint láttuk, ami nála számít, az nem az intellektus szintjén lévő igazság, hanem a szív (esztétikum) szintjén lévő harmónia és szépség. Panikkar vallásfilozófiájának a szívhez szóló – sokkal inkább sejtető, ráérzést elősegítő, mintsem az intellektust megszólító, sőt azzal feszültségben lévő – üzenete egyedisége ellenére párbeszédbe vonható Tillich később, a 3.1 fejezetben még idézett azon sokat sejtető megállapításával, hogy a végső valóság csak *ráérzéssel tudatosítható*, és *ismerete* értékének, vagy létének közvetlen *megtapasztalásán* alapul.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> nem kettős természet = egyszerre minősített dualizmus és végső egység

<sup>116</sup> Panikkar, 172. o.

<sup>117</sup> Lásd 4.3 fejezet

<sup>118</sup> (Min, 65, 68. o)

<sup>119</sup> A harmónia és az egyetértés Panikkar általi előtérbe állítása komoly veszély forrása, hiszen a végső harmónia és a szépség nevében/érdekében javasol elfogadni mindenféle vallási különbözőséget, ami ugyanakkor az eszkatológikus állapot megalapozatlan elővételezése. Így a valóságban megjelenő, akár vallási indíttatású

Panikkar igazán nagy horderejű kijelentése az, hogy a pluralizmus egy gyakorlati, emberi attitűd (is), nem pedig pusztán elméleti rendszer, vagy ideológia.<sup>120</sup> Szerinte semmilyen vallás, vagy filozófia nem lehet pluralista, mivel az egy nyitott attitűd, amivel meg tudjuk ragadni a világban lévő sokféleség létezését, de átfogó értelmezést nem adhatunk róla, mivel objektíve senki sem lehet pluralista.<sup>121</sup> Vagyis Panikkar ontológiai és antropológiai axiómaként javasolja értelmezni a pluralizmust, mint a létezés alapvető minőségét, vagy jellemzőjét, amit semmilyen egységesítő értelmezési kísérlet nem tud magába foglalni, vagy meghaladni.

## **2.7. A keresztény közéleti teológia gyakorlati példája: a vallási pluralizmus és az iszlám értékelése a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) részéről.**

Az iszlám németországi jelenlétére reflektálva a Németországi Evangélikus Egyház legutóbb 2015-ben adott ki a vallási pluralizmus témakörében egy hosszabb tanulmányt, melynek célja mind az egyház, mind pedig a szélesebb nyilvánosság számára evangélikus perspektívájú útmutatást adni ebben a kérdéskörben. Németország és a német evangélikusok számára a pluralizmussal kapcsolatos állásfoglalás nemcsak elméleti érdekesség, és nemcsak vallásközi kérdés, hanem identitási és egyre inkább komoly politikai kérdés, hiszen – amint az alábbi ábrában<sup>122</sup> láthatjuk – a 82 millió lakosú ország lakóinak egy igen tekintélyes része (5,5%) muszlim vallású. Jellemző ugyanakkor a teljes népesség körében a muszlimok részarányának durva, a valós számarányukat négyszeresen meghaladó túlbecslése.<sup>123</sup>

A Németországi Evangélikus Egyház (EKD) közéleti teológiai munkájának a nyilvánosságot aktuálisan foglalkoztató kérdésekhez való kapcsolódását (kontextualitás, relevancia) nemcsak rezsponzív, hanem akvizitív módszertanában is jól szemlélteti az, hogy az EKD szakszerű kutatómunka keretében azonosítja a közéleti teológiai programjába felveendő legfontosabb témaköröket.

---

erőszakkal nem számol, azzal nem tud mit kezdeni. Ugyanezt a hibát a keresztények akkor követik el, amikor az evangéliumot összekeverik a törvénnyel. (Lásd a Benne alapján írtakat a 2.4 fejezetben)

<sup>120</sup> Ugyanez a gondolat Tracy-nél is megjelenik, de Panikkar esetében ez ontológiai megalapozottságú míg Tracy esetében „pozitív és optimista orientációról” van szó. (Lásd 46. lábjegyzetben)

<sup>121</sup> Panikkar, 178-182. o.

<sup>122</sup> <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/> („A németországi muszlimok iszlám irányzatok szerinti megoszlása” 2020.01.13.)

<sup>123</sup> <http://www.migazin.de/2019/01/18/studie-deutsche-zahl-muslime-millionen/> („A németek 17 millióra becsülik a németországi muszlimok számát” 2020.01.13.)

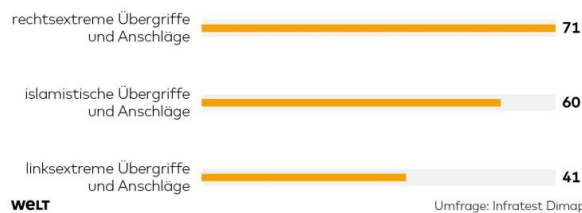
E munka keretében az EKD Társadalomtudományi Kutatóintézete (SWI) által 2018. augusztusában reprezentatív mintavétellel készített felmérés jól mutatja, hogy az iszlámmal kapcsolatos kérdések mennyire fontos helyet foglalnak el a német anyanyelvű állampolgárok körében. Mielőtt azonban iszlám monomániára gyanakodnánk, megjegyzendő, hogy egy újabb, 2019. júliusi németországi felmérés<sup>124</sup> szerint a németek az iszlámnál komolyabb veszélyként érzékelik a jobboldali radikalizmus térnyerését országukban.

#### Gefahr durch extremistische Gewalt

Angaben in Prozent

Gefahr durch ...

sehr groß, eher groß



welt

Umfrage: Infratest Dimap

A felmérés szerint a megkérdezettek 67%-a attól tart, hogy a szélsőjobboldaliak megváltoztathatják az államot, és 71% a szélső-jobboldali terrorveszélyt nagyinak, vagy nagyon nagyinak ítéli. Emellett az iszlámista terrorcselekményektől 60%, a szélsőbaloldali terrorcselekményektől csak 41% tart.

Visszatérve a 2018-as, evangélikus SWI kutatásának az eredményeire a következők állapíthatóak meg.

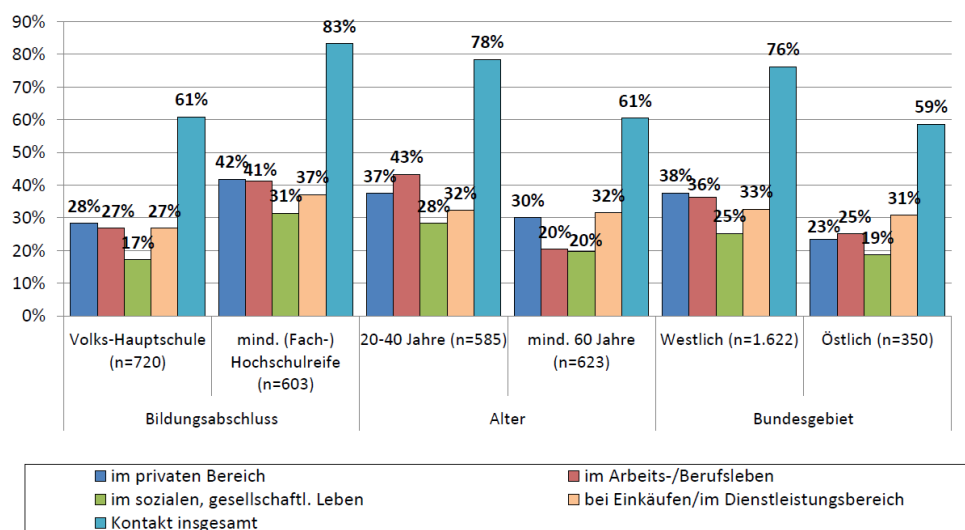
- Az iszlámmal kapcsolatos kérdések fontossága a képzettséggel és az életkorral nő a megkérdezettek körében.<sup>125</sup>
- Az alábbi diagramban látható, hogy a keresztények a muszlimokkal elsősorban a privátszférában érintkeznek, és kevésbé a civil társadalomban (sport, kultúra, politika, stb.)
- Ugyanez a diagram mutatja, hogy leginkább a középiskolás kortól (14 év) a fiatal felnőttkor végéig (40 éves korig) van kapcsolat muszlimokkal. Nyugaton 30%-kal nagyobb gyakorisággal, mint Kelet-Németországban.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Kade, Claudia: Deutsche spüren größere Gefahr durch Rechtsextreme als durch Islamisten <https://www.welt.de/politik/deutschland/article196355107/Deutschlandtrend-Deutsche-haben-Sorge-wegen-Rechtsextremen.html> („A németek nagyobb problémának látják a jobboldali szélsőségeket, mint az iszlámistákat” 2020.01.13.)

<sup>125</sup> Ahrens, 7. o.

<sup>126</sup> I.m., 9. o.

### Persönliche Kontakte zu Muslim\*innen nach sozialstrukturellen Aspekten

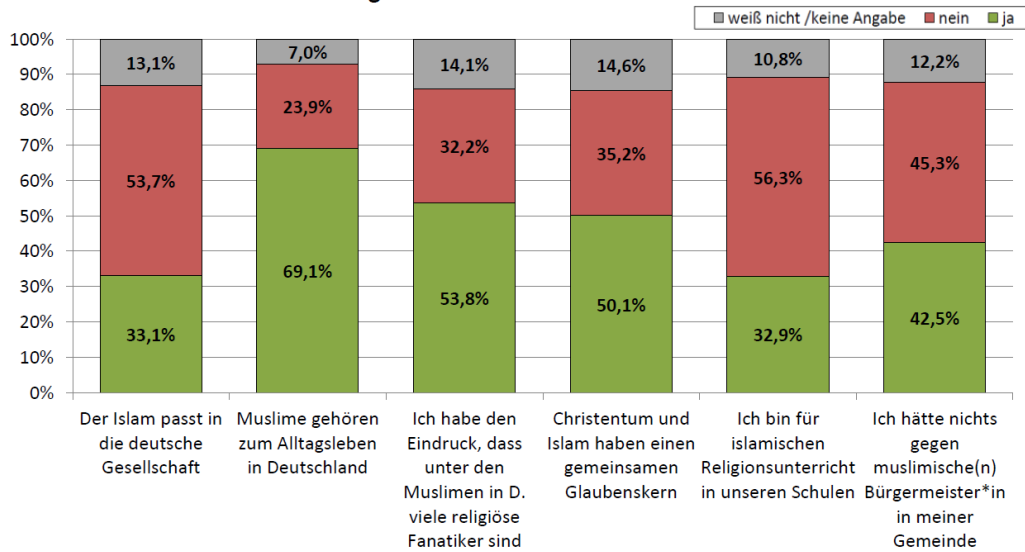


Az alábbiakban látható két diagram<sup>127</sup> közül az első diagramm első két oszlopa azt mutatja, hogy a muszlimokat jobban elfogadják a németek (69%), mint az iszlámot (33%). A második azt mutatja, hogy azok körében sokkal inkább elfogadottak a muszlimok, akiknek van velük kapcsolatuk, mint akiknek nincs, és ugyanezen keresztényeknek a vallásukról is pozitívabb a véleményük. Ezek alapján megállapítható, hogy az iszlám pozitívabb megítélése érdekében erősíteni kell a vallásközi kapcsolatokat, és vélelmezhetően igaz az a gondolat, hogy az így folytatott dialógus nemcsak ismertebbé, hanem elfogadottabbá is teszi az idegen vallást.<sup>128</sup>

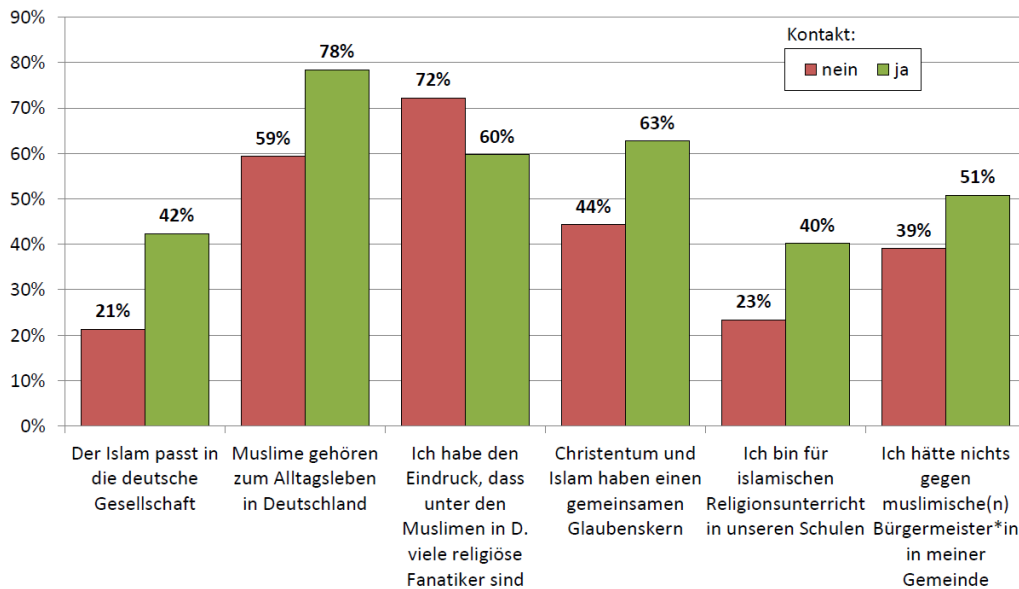
<sup>127</sup> I.m., 4. és 12. o.

<sup>128</sup> Spanyol fiatalok (13-17 évesek) közötti 2005-ös felmérés: ¼ iszlámellenes, de ½ a sokszínűség, a pluralizmus híve. Az iszlámellenesek felének (½) van muszlim barátja, míg a pluralisták közül csak minden negyediknek (¼). Ezen adatokból az látszik, hogy a pluralizmus hívei inkább az elméletekre alapozhatnak, míg az iszlámellenesek inkább támaszkodhatnak saját tapasztalatukra. (Lásd: Cesari[1], 445. o.) A spanyol és a német felmérés eredményei között a személyes vallásközi tapasztalat szerepével kapcsolatos ellentmondás a kérdések megfogalmazásából származik (pozitív vs. negatív), illetve a megkérdezettek életkorával (reprezentatív minta vs. tinédzserek) is magyarázható. A német mintánál határozottan pozitív a kapcsolat a személyes tapasztalat és az elfogadás között, a spanyolnál semleges (¼ X ½ = ½ X ¼).

### Meinungen zu Islam und Muslim\*innen



### Meinung zu Islam und Muslim\*innen (jeweilige Zustimmungen) nach Kontakt



A 2015-ös állásfoglalásnak – a fentiekkel összhangban – a társadalmi és politikai békéért érzett felelősség jegyében megfogalmazott és vállalt célja a vallásközi béke elősegítése, melynek révén a nagyobb társadalmi rendszerek békéjének előmozdítását is remélik.<sup>129</sup> Leszögezik, hogy a különböző egyházak, vallások és világnézetek párbeszédében kell

<sup>129</sup> A németek számára az iszlám nem csak vallásközi kérdés, hanem identitási és egyre inkább komoly politikai kérdés. Mivel németországi muszlimok elsöprő többsége migrációs háttérű (és fordítva), az iszlám-kérdés és a migrációs kérdés lényegében átfedi egymást. Az EKD „Zehn Überzeugungen” című 2018-as, a migrációval kapcsolatos iránymutatása szerint Németország lakosságának 21%-a érintett a migránskérdésben, mivel az állampolgárok ekkora részének legalább egyik szülője nem német állampolgársággal született. 2015-ben a német gyermekek több mint egyharmada rendelkezett ilyen migrációs származással. Lásd: <https://www.ekd.de/Zehn-Ueberzeugungen-Flucht-und-Integration-14970.htm> (2020.01.13.)

meghatározni az együttélés kereteit és értelmezését.<sup>130</sup> E nemes cél érdekében puha, diplomatikus megfogalmazásokat alkalmaznak, és a széles bibliai és teológiai alpanyagból a pluralizmus elfogadását alátámasztó részleteket használják, hogy a más vallásokkal és híveikkel való feszültséget elkerüljék. Ez még nem feltétlenül jelenti a keresztény igazság egyoldalú bemutatását, de látható a hangsúlyválasztásból, hogy Jézus Krisztus Máté evangéliumának 10. fejezetében olvasható – korábban már idézett – kijelentése háttérbe kerül.<sup>131</sup>

A dokumentum három, lényegi komponensre bontható:

1. A vallásteológiai rész a világban tapasztalható sokszínűség tényéből indul ki, amit egyrészt gazdaságként, másrészt félelmet gerjesztő kockázatként értelmez, mely félelem leküzdésében a felvilágosítás és a párbeszéd segít. Ehhez kapcsolódó alapvetésként kijelentik, hogy semleges, minden vallás fölött álló összehasonlító álláspontot nem lehet felvenni, ugyanakkor szükséges szenvedélyesen ragaszkodni saját hitbeli meggyőződésünkhöz. Ez utóbbi megállapítás jegyében szögeznek le, hogy a keresztény hit nem mondhat le a Krisztusról szóló bizonyágtevésről, ami azonban nem a többiek elutasítását eredményezi, hanem éppen a feljükk fordulást. Végezetül megállapítják, hogy határtalanok Isten abbéli lehetőségei, hogy magát az embereknek megmutassa, ami már a más vallások megtűrése felől a nagyra értékelésük felé terel.<sup>132</sup> Ehhez a gondolathoz szervesen kapcsolódva állapítják meg, hogy a három monoteista vallás ugyanazt az istent másképpen mutatja be.<sup>133</sup>

Az állásfoglalás megakad a vallási pluralizmus erőterében, annak valóságával nem vitatkozik, míg a hozzá kapcsolódó mindhárom, alapvető vallásteológiai magyarázatot és programot (exkluzivizmus, inkluzivizmus, pluralizmus), valamint velük együtt a „Gott an sich” koncepció használatát is elutasítja. A patthelyzet oka a Jézus Krisztushoz, mint egyszeri és egyetemes megváltóhoz való ragaszkodás, ami lehetetlenné teszi a kereszténység vallások között elfoglalt különleges helyzetének szem elől tévesztését. Az állásfoglalás ennek okán valójában (de nem bevallottan) a protestáns teológus, Wilfried

---

<sup>130</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 76. o.

<sup>131</sup> E megállapítást nem szánjuk értékítéletnek, hiszen Jézus Krisztus is megfontoltan, türelmesen és kontextusfüggően képviselte az igazságot. A hangsúly a következetességen és nem az intenzitáson kell legyen.

<sup>132</sup> Az EKD 2018-as, az keresztény-islám párbeszéddel foglalkozó ún. Positionspapier-ja hasonlóképpen fogalmaz. Eszerint a hit Isten ajándéka a Szentlélek által és egyben belső meggyőződés. Mivel Isten korlátlan módon ismertetheti meg magát, számára nincsenek határok. Mindebből következik, hogy minden vallás és hit egyformán istentől van akkor is, ha az EKD egyben elismeri, hogy kereszténység és az iszlám kinyilatkoztatással és igazsággal kapcsolatos tanításai különböznek egymástól. Lásd: <https://www.ekd.de/positionspapier-der-ekd-zum-christlich-islamischen-dialog-37799.htm> (2020.01.13.)

<sup>133</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 9-11. o.

Härle által részletesebben kidolgozott pozicionális pluralizmus álláspontját teszi magáévá, melynek bemutatása a 4.9 fejezetben található.

2. A politikai teológiai rész a kontextualitás szempontjai szerint érthető módon a fennálló németországi liberális, alkotmányos rendből és a mai liberális, politikai kultúrából indul ki. Ennek a tudatos választásnak köszönhetően az emberek jog szerinti egyenlősége és egyéni szabadsága képezi az EKD társadalmi modelljének alapját, mely az egyéni szabadságjogok, különösen a lelkiismereti és vallásszabadság védelmére van kihegyezve. A 2.5 fejezet 2. pontjában bemutatott fordulattal összhangban az egyházi állásfoglalás nem a vallásosság, a vallások, vagy vallási közösségek, hanem a „plurális-nemzetköziesült jogközösségben” élő egyén (!) felől közelíti meg a vallási pluralizmus problematikáját. A vallásszabadság egyéni, illetve közösségi gyakorlása során felmerülő esetleges konfliktusok tekintetében is az egyéni szabadság felsőbbrendűségét, így védelmének elsőségét hirdeti. Különösen fontos eleme ennek az érvelésnek az, hogy a szabadságjogok nem a keresztény vallás/kultúra produktumai, hanem az olvasóra bízott értelmezés szerint univerzálisan érvényes premisszák, azaz minden emberre egyaránt érvényes jogokat (és kötelezettségeket) jelentenek vallási hovatartozástól függetlenül.<sup>134</sup> <sup>135</sup> Konkrétan alkalmazva, ez a megközelítés azt jelenti, hogy a muszlimokra és más nem-keresztényekre is vonatkozó német jogrend nem keresztény/partikuláris specialitás, hanem az általános/emberi értékeket tükrözi, és nem vallásos, hanem széleskörű, plurális, társadalmi konszenzusra épül. Vagyis a muszlimoknak és más nem-keresztényeknek el kell fogadni a német modellt és gyakorlatot, noha az történelmileg valóban egy keresztény múltú és jelenleg többségű közösség sajátja.<sup>136</sup> <sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> I.m., 15-24. o.

<sup>135</sup> A megfogalmazás valószínűsíthetően politikai indíttatását jelzi, hogy számos evangélikus teológus (Lásd például Albrecht & Anselm 15, 61. o., Axt-Piscalar 325. o.; Barth, 708. o.) és a velük egyetértő katolikus Casanova (15. o.) szerint a szekularizációt, a hitvallások pluralizálódását, a modern ember egyéni öntudatra ébredését egyenesen a kereszténység protestáns fordulata indította útjára és a plurális demokrácia, valamint az emberi jogok ethosza is protestáns megalapozottságúak. Max Stackhouse szerint pedig mindez általában a kereszténységnek, vagyis a benne Jézus Krisztuson keresztül megnyilatkozó isteni kegyelemnek köszönhető. (Stackhouse [1], 35-47, 197-198. o.)

<sup>136</sup> I.m., 47. o.

<sup>137</sup> Az EKD 2017-es, a migrációval kapcsolatosan kiadott, 10 pontba rendszerezett állásfoglalása a 2015-ös állásfoglalás itt bemutatott strukturális komponenseivel egyezően politikai teológiai és vallásteológiai alapon ad iránymutatást, amit a konkrét cselekedetekre történő erkölcteológiai felszólításokkal egészít ki. Alapvetése egyrészt az, hogy Isten szeretete határtalan, mindenkire kiterjed és, hogy Isten minden embert a saját képére teremtett, így az emberi méltóság sérthetetlen, amin sem a születési hely, sem a vallás, sem más nem változtat. Másik teológiai irányelve Mt 7,12 alapján megfogalmazva az, hogy a keresztények számára a felebarát szeretet a legnagyobb parancsolat. Így Máté 6,33 alapján bizalommal kell a migránsok és az őket segítők felé fordulni.

3. Az összehasonlító vallástudományi rész a dialógus szükségességét és értékét ismételve a kereszténység és az iszlám elnagyolt és nehezen értelmezhető összehasonlítását tartalmazza. Bár az állásfoglalás igyekszik messzemenően pozitív lenni és diplomatikusan fogalmazni, pusztán az 5 lenti ellentétpár és a 2,5 azonosság felsorolásából is kitűnik, hogy az eltérések még a messzemenően akkomodatív EKD szerint is inkább jellemzőek a két vallásra, mintsem az azonosságok.
- a) A kereszténység és az iszlám között az állásfoglalásban megállapított azonosságok: 1) az univerzalitás igénye, 2) a Teremtő és a teremtmények határozott elkülönülése, 3) a jövőbeni üdvösség ígérete, mely a kereszténység szerint a Jézus Krisztusban történt megváltás miatt már biztos, míg az iszlámban nincs ilyen bizonyosság.
- b) A kereszténység és az iszlám között megállapított különbségeket az állásfoglalás igyekszik polarításokban megfogalmazni, hogy ezeken keresztül inkább csak hangsúlybeli különbségnek tűnjenek a máskülönben minőségi eltérésként is értelmezhető jellemzők. A polarításokat a következőképpen sorolják fel: 1) a vallás és a jog viszonya, 2) a tolerancia és az erőszak konfliktusa, 3) a modern és a hagyományos életforma mintául állítása, 4) az emancipáció és az elnyomás eltérő preferenciái, 5) a kegyesség és a teokrácia meghatározó szerepének különbözősége.<sup>138</sup>

A Németországi Evangélikus Egyház vallási pluralizmus és az iszlám értékelése témájában kiadott Glaubentextjének főbb megállapításait – melyek az értekezés későbbi vallásteológiai részében reflexió tárgyát fogják képezni (lásd 4.17.2 és 5.5 fejezeteket) – a következőképpen lehet összegezni.

- 1) Nem egy helyzetből és kérdésemből indul ki a dokumentum, hanem egy elérendő cél megfogalmazásából, aminek az egész gondolatmenetet alárendeli: a társadalmi és politikai béke elősegítése, amit a vallásközi béke készít elő.

---

Politikai teológiai állásfoglalása szerint az állam feladata minden, a területén tartózkodó ember számára a szabadság és biztonság garantálása. Ebbe a feladatba beletartozik a szétszakadt családok egyesítésének támogatása, hiszen csak így érezheti magát teljes biztonságban a befogadott migráns. Vallásteológiai megállapítja, hogy a keresztények mindenhol a vallásszabadságot képviselik és elutasítják a másvallásúaktól, különösen a muszlimoktól való félelmet. A dialógus fontosságát is kiemelik, amikor a migráns-kérdéssel kapcsolatos eltérő nézetek kulturált, tiszteletteljes módon, az agresszivitást kizárva történő megvitatására szólítanak fel. Lásd: <https://www.ekd.de/Zehn-Ueberzeugungen-Flucht-und-Integration-14970.htm> (2020.01.13.)

<sup>138</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 67. o.

- 2) Két további állítás szolgál a gondolatmenet alapjául: a vallási pluralitás ténye és félelmet gerjesztő kockázatai, mely félelem leküzdésében a felvilágosítás és az egymásra nyitott, ugyanakkor hitvalló párbeszéd tud segíteni.
- 3) Vallásteológiájában nehezen feloldható, komoly értelmezést igénylő polarításokban fogalmaz:
  - a. elutasítja az exkluzivizmust, a kizárólag a saját vallás egyedül igaz és üdvözítő voltába vetett hitet, DE a Solus Chritus, Sola fide és Sola Scriptura elveket fenntartja;
  - b. elutasítja a vallások fölött álló összehasonlító álláspont felvételének lehetőségét, DE minden partikuláris vallás fölötti érvénnyel kijelenti, hogy Isten abbéli lehetőségei határtalanok, hogy magát az embereknek különbözőképpen megmutassa;
  - c. az exkluzivizmus mellett az inkluzivizmust és a pluralizmust is elutasítja, DE azt is kijelenti, hogy ezek helyébe nem ajánl mást, mint a saját hitvallás következetes képviselőjét a párbeszéd során, ami valójában a pozícionális pluralizmus, az inkluzivizmus egyik módzata;
  - d. egyrészt megállapítja, hogy a három monoteista vallás azonos istent imád, DE a zsidók és muszlimok ezt az istent még nem ismerték el Jézus Krisztus atyjának.
- 4) Elutasítja a liberális demokráciának, az emberi jogoknak a kereszténységhez fűződő eredetkapcsolatát, hogy azt vallássemleges, egyetemes emberi mezben tudja feltüntetni.
- 5) A vallásközi feszültségek kezelésére az egymásra nyitott, ugyanakkor hitvalló párbeszéd szükségességén túlmutató egyetlen gyakorlati javaslata a liberális demokrácia jogrendjének következetes alkalmazásához való ragaszkodás. A teológiai igazság helyére tehát a többségi elvű, politikai döntéshozatallal megalkotott jogot helyezi.

## **2.8. A pluralizmus gyakorlata: az iszlám belső pluralitása és kortárs keresztény reflexiók a kereszténység és az iszlám kapcsolatáról**

Mint az 1.3.2-es módszertani fejezetben jeleztük, az iszlám vallás bemutatása és kritikája nem képezi az értekezés tárgyát. A vallási pluralizmus témakörének a közéleti teológiában megjelenő problematikája – ami az értekezés tárgyát képezi –, ugyanakkor korunk európai kontextusában leginkább a muszlim hívők egyre növekvő európai jelenlétével kapcsolatban kerül kibontásra mind a teológiai szakirodalomban, mind a populáris médiában. Éppen ezért

elkerülhetetlen annak megvizsgálása, hogy a különböző keresztény teológiai irányzatokban mit jelent az iszlám a kereszténység jelene számára, valamint, hogy a közéleti teológiában – tekintettel annak különböző rétegeire –, hogyan és vajon miért úgy jelenik meg az iszlámra vonatkozó diskurzus, ahogy azzal találkozunk. Az iszlám vallás az értekezés harmadik, közéleti teológiai részében tehát mint a vallási pluralizmussal kapcsolatos aktuális megszólalások referenciapontja fog megjelenni.

Az értekezésnek ebben a részében az iszlámot döntő módon jellemző ortodoxia képezi a keresztény-muszlim párbeszéd iszlám oldalát. Az iszlámon belül törpe kisebbséget alkotó un. progresszív muszlimok gondolkodása – részben súlytalansága, részben források kis száma miatt – csak másodlagosan szerepel. Bemutató jelleggel, nézeteikkel kapcsolatosan elmondható, hogy szerintük a Koránnak van egy liberális magja, így az emberi jogok, szólásszabadság, a pluralizmus és lelkiismereti szabadság gondolatai megtalálhatóak benne.<sup>139</sup> Ők Aaron W. Hughes, a University of Rochester vallástudósa szerint egy ilyen iszlámot alkotnak a múlt számukra hiteles elemeiből és forrásaiból, hogy az iszlám számukra elfogadható verzióját legitimálják.<sup>140</sup>

Az iszlám európai helyzetének és politikai szerepének érzékeltetése érdekében szükséges azonban a körülmények alaposabb feltárása. Az európai muszlimoknak az értekezés 1.1-es fejezetében jelezett, 2016-ban 26 milliós létszáma alapvetően a II. világháború utáni bevándorlás résztvevőit és e bevándoroltak Európában született gyermekeit foglalja magába.<sup>141</sup> Az általuk Európában gyakorolt, illetve ismert iszlám tanítói jellemzően a 1970-es, 80-as évek muszlim bevándorlóival együtt érkeztek, vagy a muszlim országok által manapság küldött imámok. Az Európában született muszlim fiatalok nagy többsége és mindkét tanítói csoport között hatalmas kulturális szakadék van. Ezek az imámok nem tudnak velük szót érteni, különösen a fiatal muszlim nőkkel.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Az USA-ban működő „Muslims for Progressive Values” (MPV) nevű szervezet 2018-as éves jelentése transzparensten mutatja be a szervezet által képviselt értékeket, céljait és szerteágazó közéleti tevékenységüket. Sajnos a tagságról, támogatókról nincs szó benne, de az éves mindössze 337.000 USA dolláros költségvetés alapján arra lehet következtetni, hogy az USA-ban élő 3,5 millió muszlimnak valószínűleg csak egy apró töredéke tagja, vagy támogatója a szervezetnek. <http://www.mpvusa.org/annualreports> („VIEW OUR 2018 ANNUAL REPORT”2020.01.13.)

<sup>140</sup> Hughes, 331.o .

<sup>141</sup> Bár a betért muszlimok létszáma statisztikailag elhanyagolható, az iszlám érdekében végzett társadalmi és politikai munkájuk igen fontos. Lásd: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/islam-and-europe-the-role-and-impact-of-a-muslim-convert-community> és <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/114-pizza-dolci-ways-towards-muslim-integration-in-europe> (2020.01.13.)

<sup>142</sup> Cesari [2], 1. o.

Az újabban érkezett imámok jellemzően szalafiták, vagyis a Szaúd-Arábia által szponzorált vahhabizmus képviselői. A kisebbségi környezetben az iszlámnak gyakran csak az általuk közvetített értelmezése áll rendelkezésre, ami szerint a Nyugat mindig negatív konnotációkat ébreszt. Bár Jocelyn Cesari, a The University of Birmingham politikatudósa szerint a szalafizmus és a dzsihádzmus nem feltétlenül jelentenek egyet, ennek ellenére kétségtelen, hogy ugyanazt a vallásos terminológiát használják. Így Cesari szerint sem meglepő, hogy az európai muszlim fiatalok (is) hajlamosak a kettő összekeverésére.<sup>143</sup>

Cesari szerint a 2001. szeptember 11-i New York-i terrortámadás óta jelentősen romlott a muszlimok helyzete Európában.<sup>144</sup> Az iszlám biztonsági kérdésként való kezelése lett jellemző, így az sokszor nem a normális politikai csatornákon keresztül zajlik.<sup>145</sup> Ezzel párhuzamosan, illetve ennek hatására Európában két dolog történik: 1) az iszlámellenes közbeszéd erősödik és 2) az iszlám vallásgyakorlatot korlátozzák. Az első ponthoz kapcsolódva Cesari szerint különösen a politikai szereplők és véleményvezérek között jellemző annak hangoztatása, hogy az iszlám nem vallás, hanem egy világalomra törő politikai mozgalom. További jellemzője ennek a fajta közbeszédnek az iszlám felosztása egy jó, törvénykövető iszlámra és egy rossz, radikális iszlámra.<sup>146</sup>

Az iszlám vallásgyakorlás (vagyis az általános szabadságjogok egyik fontos elemének) második pontban szereplő korlátozása példáuliként Cesari a következő eseteket sorolja fel:<sup>147</sup>

- Egyes imámok kiutasítása például Franciaországból.
- A bevándorló imámok kötelező társadalmi integrálása Hollandiában.
- Az extrémizmus bevonzására hivatkozva mecsetépítés korlátozása, vagy tiltása Spanyolországban, Németországban, Ausztriában, Svájcban.
- Muszlim oktatási intézmények korlátozására tett kísérletek, melyek alkotmányvédelemi okokból buktak el Hollandiában, illetve egyes német tartományokban.

---

<sup>143</sup> Cesari [2], 3. o.

<sup>144</sup> A detroiti Wayne State University-n dolgozó R.K.Brown szociológus és R.E.Brown politológus szerint az USA-ban nem változott az muszlimokkal kapcsolatos alapképlet. Az evangélikál keresztények változatlanul kevésbé pluralisták és a nem-keresztényekkel meglévő kapcsolataikat a hittérítés és az elkülönülés más keresztényektől (főáramú protestánsoktól és katolikusoktól eltérő) eltérő, ortodox jellegű kombinációja jellemzi. Jól jellemezi a különbségeket, hogy az USA presbiteriánus, metodista, amerikai anglikán stb. protestáns egyházai a 2000-es évek elején mind a keresztények és nem-keresztények közötti toleranciát és dialógust szorgalmazó nyilatkozatokat adtak ki. Az őket jellemző vallásközi hozzáállás kevésbé hangsúlyozza Krisztus isteni természetét, sokkal inkább Krisztus küldetését, azon belül is a szegények képviselet és az értük végzett munkát. (social justice for all). (Lásd: Brown&Brown, 328-329. o.)

<sup>145</sup> Cesari [1], 433. o.

<sup>146</sup> I.m., 435. o.

<sup>147</sup> I.m., 437-447. o.

- Öltözködési szabályok terén Franciaország úttörőként tiltotta be a hijab viselését állami iskolákban. Ezt követően Hollandiában átmenetileg félretették a hasonló törvényjavaslatot, de Belgiumban, Spanyolországban az általános érvek mellett (biztonsági kockázat, és a nyílt társadalmi kommunikációt nem segíti) fogadtak el hasonló, a közintézményekre vonatkozó szabályozást.<sup>148</sup>

A felsorolt intézkedések amellet, hogy a muszlim hívőket az általuk vallásgyakorlási kérdéseknek tekintett ügyekben negatívan érintik, ugyanúgy aggályosak és negatív hatással vannak a többségi, keresztény közösségekre, hiszen a hagyományos, demokratikus közösségi/politikai döntési mechanizmusokat részben kikerülve, vagy felfüggesztve, részben pedig a közbeszéd kommunikációs és egyeztetési csatornáit leszűkítve, korlátozva születnek a vallás- és szólásszabadság alapvető demokratikus jogait érintő döntések.

A vallásháborúk és a vallási, etnikai kisebbségek üldözésével terhes európai történelem háttérén különösen fontos, hogy a keresztény-izlám viszony ne az európai plurális demokráciák sírásójának, hanem megújulása forrásának bizonyuljon. E pozitív jövőkép megvalósulását szeretné az értekezés – a közéleti teológia eszköztét és módszertanát felhasználva, a vallási pluralizmus témakörét feldolgozva – a maga szerény eszközeivel és lehetőségeivel támogatni.

### **2.8.1.A civilizációs különbségek és a poszt-modern kritika kihívásai a teológia számára**

Az iszlámmal kapcsolatos nyugati tudományos hozzáállás magához az iszlámhoz alapvetően hozzátartozó apologetika mellett két nyugati eredetű forrásból is táplálkozik.

1. Egyrészt a Mircea Eliade nevével fémjelezett – a University of Chicago-ról kiinduló, alapvetően leíró jellegű – vallástudományi iskola a „szentet” hangsúlyozza az úgymond „világi” szempontokkal (ideológiai, politikai, gazdasági, történelmi kontextus) szemben. Ebben a szemléletben a hit megelőzi a kultúra hatását, a bensőségesség a formalitásokat és a spiritualitás a szocio-retorikai legitimációt.

---

<sup>148</sup> Hollandiában hatodik EU-s országgént 2019.08.01-én lépett életbe a hijab közintézményekben és tömegközlekedési eszközökön való viselésének tilalma. (Lásd: Boffey, Daniel: Dutch 'burqa ban' rendered largely unworkable on first day, <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/01/dutch-police-signal-unwillingness-enforce-new-burqa-ban> („A holland burka-tilalom az első naptól kezdve működésképtelen” 2020.01.13.)

2. Ehhez társul még az apologetikus és a reflexiót mellőző posztkolonialista diskurzus, amiben a vallást a kritika és elemzés minden feszültségétől meg kell óvni és az ún. eurocentrikus fogalmakat pedig mellőzni kell. Ennek következtében az USA-ban az iszlámmal kizárólag a vallástudományi tanszékek foglalkoznak, míg a történelem, politikatudomány, a közel-keleti tanulmányok, és más szóba jöhető tanszékek nem.<sup>149</sup>

Az iszlám – ortodoxiát képviselő – apologetikus kutatói és tanítói nem keverhetők össze a fentebb bemutatott progresszív muszlimokkal, akik a Korán hagyományos értelmezését kívánják megváltoztatni. A progresszív muszlimok a jellemzően autokratikus hatalmi struktúrákkal összefonódott ortodoxia ellenkezését kiváltva javasolják a racionális gondolkodásra és eszmecserére épülő *idzstihád* intézményének újraélesztését és használatát, ezzel párhuzamosan pedig a *taklid* (hagyománykövetés, másolás) intézményének háttérbe szorítását, de nem elvetését, hanem értelmes, a Koránnal összhangban történő használatát. Amint láttuk, képviselőiknél visszatérően fontos téma az emberi jogok védelme, és a jó, etikus gondolkodás és cselekedetek fejlesztése az iszlám rituálék formai követésével szemben.<sup>150</sup>

Előremutató jellege miatt különösen érdemes a jelenleg a melbourne-i Deakin University-n dolgozó török, muszlim politikatudós, Ihsan Yilmaz progresszív iszlámképeinek témánk szempontjából releváns részét bemutatni. Yilmaz 2014-ben (a sikertelen 2016-os törökországi puccskísérlet előtt) úgy fogalmazott, hogy az iszlámizmus zsákutcába jutott. A poszt-iszlámizmura Yilmaz szerint jellemző a személyes hitben megjelenő iszlám és a személyes szabadság és választás fúziója, a demokrácia és a modernitás pozitív értékelése.<sup>151</sup> Yilmaz szerint ezzel párhuzamosan az iszlámra más vallásokhoz képest jobban jellemző az újjászületés és a vallás „deprivatizációja”.

Yilmaz iszlám-értelmezése során Fethullah Gülent követi, akit korábbi barátja, az iszlámista török elnök Recep Tayyip Erdoğan a 2016-os puccskísérlet óta elsőszámú közellenségként kezel, és híveit Törökország szerte üldözi. Yilmaz szerint az iszlámban az alapvető szabadságjogok nem függenek az alkotmánytól, hanem a vallásból származnak.<sup>152</sup> Fethullah Gülen egy 2005-ös interjújára hivatkozva írja, hogy az iszlám szerint az embereknek természetes joguk van a szólásszabadsághoz (is). Yilmaz úgy látja, hogy az iszlámizmusra a

---

<sup>149</sup> Hughes, 314-315, 320. o.

<sup>150</sup> A progresszív iszlám részletes bemutatásához lásd: Duderija, Adis: *Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims*.

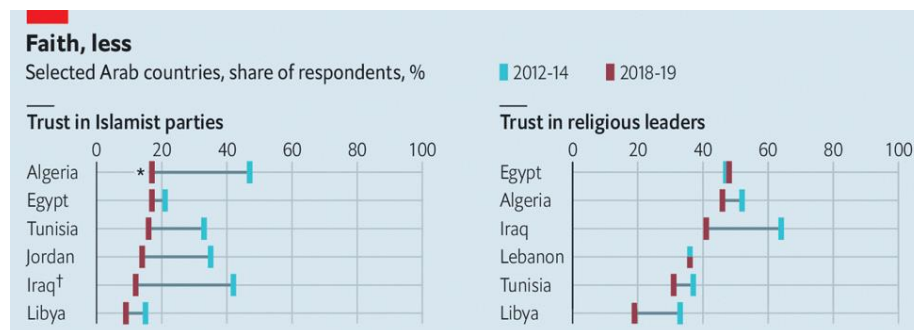
<sup>151</sup> Yilmaz, 95-96. o.

<sup>152</sup> Egy progresszív muszlimtól olvassuk pontosan az ellenkezőjét annak, amit az EKD Glaubentextje hirdet!

vallás és a felelősség fúziója jellemző, a poszt-izlámizmusra a vallásosság és az emberi jogok hangsúlyozása. Gülenre hivatkozva írja, hogy az iszlámnak a létezéséhez nincs szüksége az államra, a liberális-demokratikus berendezkedésű civil társadalom megfelelő közeget tud biztosítani egyéni és közösségi gyakorlata megvalósításához.<sup>153</sup>

Yilmaz iszlámizmussal kapcsolatos véleményét támasztják alá a Princeton University-n működő Arab Barometer nevű kutatási központ legfrissebb – 2019. decemberében a The Economistban és a The New York Times-ban is megjelent,<sup>154</sup> és a lenti 3. sz. ábra<sup>155</sup> két diagrammjában bemutatott – eredményei. A hat országra kiterjedő felmérés a vizsgált hatéves időszak alatt az iszlamista politikai pártok és vallási vezetők kb. 30%-os bizalomvesztését mutatta ki.

3. sz. ábra



Az iszlám nyugati, teológus kutatójának a fentiek túl azzal a problematikával is meg kell birkóznia, hogy az iszlám nemcsak vallás, hanem mind a mai napig híveinek egyéni és közösségi életét irányító civilizáció és jogrend is.<sup>156</sup> Így a nyugati kutatónak az iszlám vallást a maga történeti, civilizációs és jelenlegi gazdasági-politikai viszonyaiban megjelenő valóságára reflektálva kell párbeszédbe vonnia.

<sup>153</sup> Yilmaz, 92, 97. o.

<sup>154</sup> [https://www.economist.com/graphic-detail/2019/12/05/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders?fbclid=IwAR30Wut0Fm7cRGCURTWg\\_xwiYk1oXJGIVci9WG9n6GjJYUssLOqAgVTsfol](https://www.economist.com/graphic-detail/2019/12/05/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders?fbclid=IwAR30Wut0Fm7cRGCURTWg_xwiYk1oXJGIVci9WG9n6GjJYUssLOqAgVTsfol) („Daily chart” 2020.01.13.) & Akyol, Mustafa: A new Secularism is Arising in Islam <https://www.nytimes.com/2019/12/23/opinion/islam-religion.html> ( „Új szekularizmus terjed az iszlám világban” 2020.01.13)

<sup>155</sup> <https://www.arabbarometer.org/media-news/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders/> (2020.01.13.)

<sup>156</sup> Lewis [3], 264-265. o.

Az iszlám jog, a sharía bevezetésének támogatottságát bemutató jobb oldali, a PEW Research Center által készített 2015-ös 4.sz. ábra is azt jelzi, hogy a muszlim népesség körében többnyire egyáltalán nem jellemző az elvilágiasodás és a szekularizáció iránti igény. Épp ellenkezőleg, igen magas az iszlám szigorú, ortodox változatának a támogatottsága.<sup>157</sup>

Ezt az általános képet azzal kell árnyalni, hogy az iszlám európai jelentését leginkább meghatározó kisebbségek küldőországai között jelentős eltérések láthatóak. Törökország, a Németországban domináns muszlim jelenlét bázisa a legkevésbé konzervatívnak mutakozó országok közé tartozik, míg a franciaországi muszlim jelenlét afrikai küldőországai jóval konzervatívabbak. A 2014-16-os, Európát

elérő és megrázó migránshullám küldőországai az erősen konzervatív csoport élén találhatóak: Afganisztán, Pakisztán, Irak. (Szíriáról nincs adat a táblázatban.)

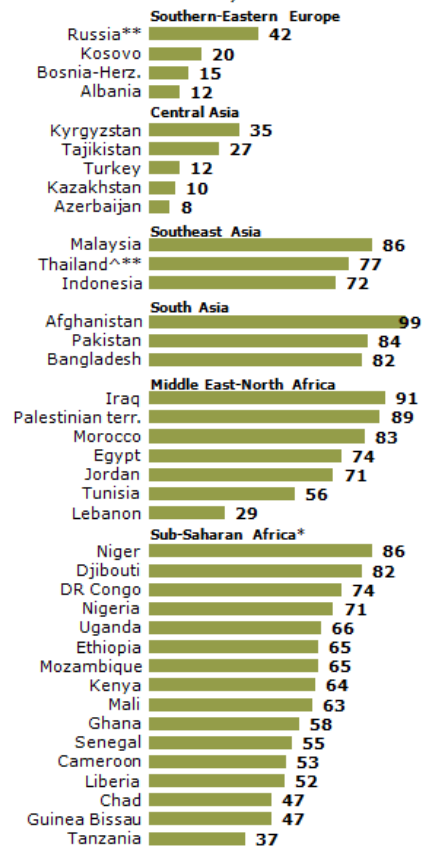
Az iszlámmal kapcsolatosan azt sem szabad elfelednünk, hogy a muszlimok nem egy nemzetet látnak vallási csoportokra felosztva, hanem egy vallást nemzetekre felosztva. Ehhez kapcsolódik, hogy ellenfeleket sohasem területi, nemzeti alapon azonosították, hanem hitetlenekként (*kafir*), miközben magukat pedig sosem arabként, perzsaként, stb. azonosították, hanem muszlimként.<sup>158</sup>

Jól jellemezi az iszlám világának egyediségét és gondolkodásának vallási alapú meghatározottságát, hogy 1969-ben – mindeddig egyedülálló módon – vallási alapon hozták

4.sz. ábra

### Support for Sharia

% of Muslims who favor making sharia the official law in their country



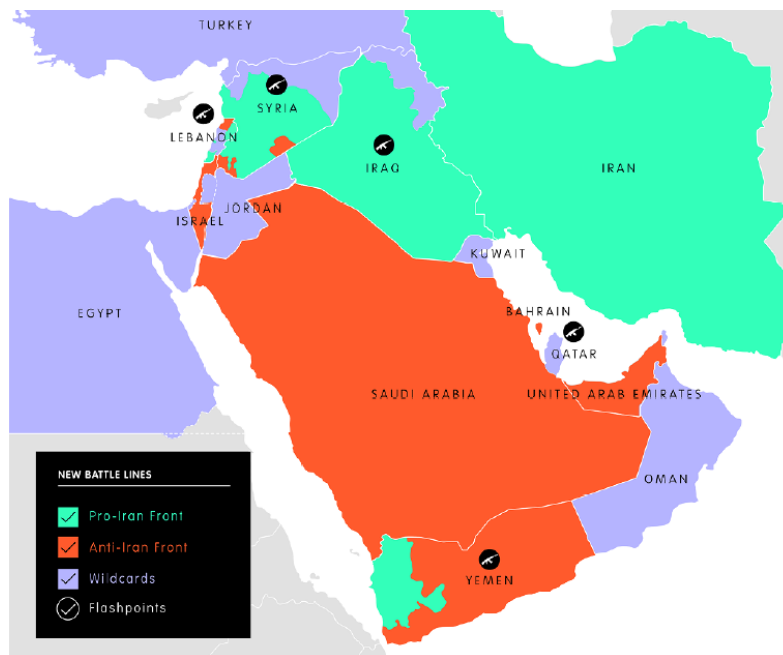
<sup>157</sup> Lipka, Michael (Pew Research Center): Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/02/27/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> („A muszlimok és az iszlám: Főbb megállapítások az USA-ban és a világban” 2020.01.13.)

<sup>158</sup> Lewis [2], xix-xxi. o.

létre szaúd-arábiai Dzsidda székhellyel az Iszlám Konferencia Szervezetét (Organization of the Islamic Conference, OIC), melynek jelenleg 57 ország a rendes tagja. E szervezet alapvető célkitűzése az „iszlám tagállamok közötti szolidaritás erősítése”.<sup>159 160</sup>

Az OIC léte és alapvető célkitűzése ellenére, az egyes iszlám államok között nincs béke, hanem vallási-geopolitikai érdekek szerint szerveződnek hatalmi csoportosulásokba. A lenti 1.sz. térkép a közel-keleti államokra az utóbbi években jellemző külpolitikai irányokat jelzi.<sup>161</sup> E csoportosulásokat és külön-külön az egyes országokat – különösen a 2011-es Arab Tavasz óta – jellemzi, hogy minden korábbi mértéket meghaladó módon és kivétel nélkül igyekeznek a vallási témákat és kommunikációt kontrolljuk alatt tartani és a saját érdekeik szerint irányítani.<sup>162</sup>

1.sz. térkép



A síita irányzatot és híveit különösen Szaúd-Arábia tekinti Irán útkészítőjének. 2017. júniusában ezért is vonta Egyiptommal, Bahreinnel és az Emirátusokkal együtt blokádnak alá a

<sup>159</sup> oic-oci.org

<sup>160</sup> Az 57 tagországból csak egy ország, Törökország tekintetében lehet azt mondani, hogy működő demokrácia. A 2016-os puccskíséret óta azonban már Törökországban is egyre inkább meggyengülnek a demokratikus intézmények működésének feltételei.

<sup>161</sup> The European Council on Foreign Relations (ECFR), Teh Middle East's New Battle Lines [https://www.ecfr.eu/mena/battle\\_lines/](https://www.ecfr.eu/mena/battle_lines/) („A Közel-Kelet új frontvonalai” 2020.01.13.)

<sup>162</sup> Mivel az értekezés feladatmeghatározása szempontjából a Közel-Kelet és Észak-Afrika muszlim országainak helyezte bír jelentőséggel, a délkelet-ázsiai és a Szaharától délre található muszlim országok helyzetelemzésétől el kell tekintünk.

85%-ban síita muszlim lakosságú, de szunnita király által uralt Bahraint.<sup>163</sup> Ugyanez a szaúdi-iráni ellentét áll a 2014-ben kezdődött és eddig 233,000 halálos áldozatot követelő jemeni polgárháború hátterében, mely a Szaúd-Arábia által támogatott szunnita államhatalom és az Irán által támogatott zaidi síita felkelők között zajlik.<sup>164</sup>

Ezzel párhuzamosan az etatista iszlám modelljét megvalósító Egyiptomban, Szaúd-Arábiában, és az Emírátságokban a Muszlim Testvériség azért lett terrorszervezetté nyilvánítva, mert kegyességi gyakorlata és működési szervezettsége miatt vonzó iszlám alternatívát kínál a lakosság számára. Ezek az államok kizárólag csak az ő érdekeiket szolgáló és nekik megfelelően működő iszlámot támogatják.<sup>165</sup>

Az Emírátságok ezen túlmenően szúfi tudósokat kezdett támogatni, és keresztény, illetve zsidó vezetőkkel közös konferenciákat szervez, melyek témája a vallási pluralizmus, pontosabban annak kvietista, az államot nem kihívó verziója.<sup>166</sup> Ennek a törekvésnek volt az eredménye Ferenc pápa 2019. februári látogatása Abu-Dzabiban és az ott aláírt katolikus-szunnita közös nyilatkozat.

### **2.8.2.A civilizációs megközelítés tudatosítása**

Samuel Huntingtonot követve ismét emlékeztetnünk kell magunkat, hogy alapvetően sajátos, nyugati értékrenddel feltöltötte vizsgáljuk egy másik civilizáció jelenségeit, illetve hozzájuk való viszonyulását.<sup>167</sup> Olyan civilizációból tekintünk ki, mely egyedi a világtörténelemben, mivel az egyház és az állam különválasztása és meg-megisméltlődő összecsapása kizárólag a nyugati civilizációban fordul elő.<sup>168</sup> Értelemszerűen minden más civilizációban a vallás sokkal inkább átszövi az egyéni és közösségi élet mindent területét, mint Nyugaton, és sokkal inkább jelen van a társadalmi döntések meghozatalában, mint Nyugaton.

---

<sup>163</sup> Al Jazeera News: Qatar blockade: Five things to know about the Gulf crisis

<https://www.aljazeera.com/news/2019/06/qatar-blockade-gulf-crisis-190604220901644.html> („Katar blokádja: 5 fontos tudnivaló az Öböl-krízisről” 2020.01.13.)

<sup>164</sup> Wintour, Patrick: Yemen civil war: the conflict explained

<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/yemen-civil-war-the-conflict-explained> („A jemeni polgárháború: a konfliktus magyarázata” 2020.01.13.) & Horváth, Bence: 12 percenként hal meg egy újabb gyerek Jemenben <https://444.hu/2019/05/05/12-percenkent-hal-meg-egy-ujabb-gyerek-jemenben> (2020.01.13.)

<sup>165</sup> Mandaville, 2. o.

<sup>166</sup> Az Emírátságokhoz hasonlóan Egyiptom, Jordánia és Marokkó is a középutas iszlám bajnokaként mutatja be magát, mint aki a vallási extrémizmus ellen küzd.

<sup>167</sup> Huntington, 58-61. o.

<sup>168</sup> I.m., 102. o.

A civilizáció a legmagasabb rendű szervező elv, kategória, melynek segítségével az emberi világ jelenségeit vizsgálhatjuk, értelmezhetjük. Egy-egy civilizáció számos kultúrát foglal magába, de ezek mindegyike rendelkezik egy sor, a jellegüket döntően meghatározó, közös jellemzővel. E jellemzők egy része geopolitikai és történelmi meghatározottság, másik része pedig vallási. A civilizációk eme szervezőelvi természetesen oda-vissza hatnak egymásra is, de most témánkra való tekintettel csak a vallási összetevőre koncentrálnak. Ez annál is indokoltabb, mert végső meghatározottságában minden civilizációt és minden egyes embert az általa követett értékrend határoz meg, hiszen aszerint éli életét. Az értékrend pedig, – mint például Miroslav Volf és Max Stackhouse érvelnek – történelmi transzformációs folyamatokon keresztül, alapvetően vallási forrásokra, a monoteista vallásokban az egy istenről alkotott nézetekre épül, és onnan eredeztethető legitimitása is.<sup>169</sup> A magát alapvetően szekulárisnak gondoló nyugati civilizáció is tagadhatatlanul rendelkezik ilyen, a keresztény vallásban gyökerező eredettel, még akkor is, ha az általa fontosnak tartott értékek (szabadság, egyenlőség, élet, stb.) már természetjogi, vagy társadalmi szerződéses köntösben irányítják a nyugati világ és ember gondolkodását.<sup>170</sup> A ún. világi értékrend vallási megalapozottságának egyik alapvető példáját az 1776-os, amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban találjuk:

„Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként *teremtett*, az embert *teremtője* olyan elidegeníthetetlen *jogokkal ruházta fel*, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvésre.”<sup>171</sup>

A vallások ideális társadalomról alkotott képe mutat utat a társadalmi szerveződés számára – érvel Stackhouse –, mivel az egyének és közösségeik ezek normatív – az igazságos, illetve jó társadalomról és egyénről – alkotott vízióját kívánják megvalósítani.<sup>172</sup> Stackhouse szemlélete az általa idézett Adam Smith és Max Weber antropológiájához kapcsolódik, miszerint az antropológiailag azonos emberek minden kultúrában erkölcsi törvény szerint élnek, így csak az a kérdés, hogy milyen ez a Stackhouse szerint feltétlenül vallási megalapozottságú és értékstruktúrájú erkölcsi törvény. Gondolatmenete következetes végig

---

<sup>169</sup> Volf, 5. o. Stackhouse [1], 1, 8. o.

<sup>170</sup> A 2.7 fejezetben bemutatott EKD Glaubentext az itt bemutatottal ellenkező módon magyarázza a jelenkori értékconszenzus eredetét.

<sup>171</sup> <http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm> (2020.01.13.)

<sup>172</sup> Stackhouse [1], 54-57, 103-104, 180. o.

vitele oda vezet, hogy a gazdasági, hatalmi érdekek és a kauzalitás anyagi mintázatai Stackhouse szerint mind a vallási hatások szerint alakulnak.<sup>173</sup>

Huntington metaforáját követi Stackhouse, miszerint a civilizációk olyanok, mint a tektonikus táblák, melyek között hatalmas törésvonalak húzódnak, de három ponton is kritikával illeti azt: 1) a civilizációk korántsem olyan merevek, rugalmatlanok, mint a kőzetlemezek, 2) Huntington adottnak veszi a civilizációkat, és nem keresi azok vallási, illetve teológiai gyökereit. 3) Huntington nem lát univerzálisan érvényes/használható mester-narratívát, vagy igazságkonceptiót, így örök konfliktust kell feltételeznie. Vele szemben Stackhouse lát ilyet, és meg is fogalmazza erre vonatkozó javaslatát. (Lásd a 3.3 fejezetben.)<sup>174</sup>

A bemutatott civilizációs megközelítés a civilizációk közötti összehasonlítások elvégzése és összefüggések meghatározása mellett arra is jó, hogy lehetőséget adjon a civilizációkon belüli változatosság megfigyelésére és értelmezésére. Hiszen például az általunk belülről is megélt Nyugati civilizáció a közös, keresztény vallási alapok mellett is igen sokszínű képződmény, melyben a római katolikus vallástól, a protestáns népegyházakon keresztül a sokféle neo-protestáns és pünkösdi-karizmatikus egyház is megtalálható. Mint az előző fejezetben láttuk, és később is látni fogjuk, hasonló belső változatosság jellemzi az iszlám civilizációt.

## 2.9. Értékelés

Az értekezés befejező, ötödik részében olyan, a vallások pluralitásának erőterében lévő feszültségeket oldani célzó, teológiai megalapozottságú javaslatok megfogalmazására kerül kísérlet, melyek Jézus Krisztus kijelentése igazságának alapján egyszerre őszinte – például az iszlám és a kereszténység egymásnak feszülő különbségei tekintetében –, ugyanakkor a Jézus Krisztus kijelentésében megnyilvánuló szeretetre alapozva a keresztények és muszlimok békés együttélésének a vallások közötti toleranciát képviselő párbeszéd révén történő keresését javasolja.

---

<sup>173</sup> l.m., 30, 67-81. o.

<sup>174</sup> l.m., 68-72. o.

### 3. A KÖZÉLETI TEOLÓGIA: AZ IGAZSÁG KÉPVISELETE?

A nyugaton az 1970-es években az amerikai polgárjogi mozgalommal elinduló, majd az 1980-as évek dél-afrikai válságában újabb lendületet kapó, a dél-amerikai felszabadítási teológiával közös hangot keresve a nyilvánosság felé forduló, a közügyekre hatást gyakorolni kívánó, új, protestáns teológiai irányzat, a közéleti teológia hazánkban még jobbára ismeretlen területe a teológiának.<sup>175</sup>

A szekuláris, pozitivista világszemléleten alapuló, plurális demokráciák korában az európai többség számára antagonizmusnak tűnhet a felvetés, miszerint az egyház, vagy a teológia képes hozzájárulni a demokratikusan működő társadalom közös ügyeinek előmozdításához, megjobbításához.<sup>176</sup> E szemlélet szerint az állam által átvett feladatok hiányában az egyházak feladata mindössze a hívek lelki gondozása, a teológia pedig az adott vallás, vagy felekezet keretein belüli, sajátos tematikájú gondolkodást hivatott előmozdítani. Az állam, a társadalom és az egyház, a teológia és a többi bölcsészettudomány szétválasztása teljes körű és végleges.

Ez a fajta gondolkodás a német filozófus, Jürgen Habermas szerint a szekularizációt, mint a vallásos gondolkodásmódot és életformát azok ésszerű, átgondolt, magasabb rendű változatai számára teret nyitó változást fogja fel. Ezért a szekularizáció modernitással összeforrott eszméje a kapitalista rendszer hatékonyságát fokozó tudomány és műszaki haladás, a mindezt visszatartani kívánó vallás és egyház között zajló zéró összegű játékként értelmezi a tudomány és a vallás, az ideológiailag semleges állam és az egyház kapcsolatát.<sup>177</sup>

A modernitás eszméjét Patsch Ferenc a vallásszociológus Peter L. Berger „The Heretical Imperative” című 1980-as munkájára támaszkodva mutatja be. Patsch szerint a modernitás és az ahhoz kapcsolódó globális sokszínűség beköszöntö a világ számos társadalmában mára véget vetett a modernitás korát megelőző, pre-modern korban magától értetődőnek tekintett tudás korszakának. Ebben az új világban egyetlen interpretáció sem feltételezheti magáról többé, hogy az egyedüli érvényes és kétségtelenül helyes álláspontot képviseli. A pre-modern tudást ezzel szemben az jellemezte, hogy az ember „az életének minden pillanatában tudta – és a

---

<sup>175</sup> Christian & Reiner, 27. o.

<sup>176</sup> Horváth, 290. o.

<sup>177</sup> Habermas, 2. o.

hagyományos társadalmakban mindmáig tudja –, hogy a világot hogyan alkották meg, és hogyan kell viselkednie benne, mit remélhet tőle, és hogy végső soron kicsoda ő maga.”<sup>178</sup>

A modernitásra jellemző növekvő elbizonytalanodás szinte elviselhetetlen teherként nehezedik az emberekre, akiknek legnagyobb része korántsem pozitívan és lelkesen reagál erre a helyzetre. Patsch szerint a biztos tudás – vagy annak illúziója – elvesztésével párhuzamosan immár bármikor készek vagyunk átértékelni, vagy elhagyni korábbi álláspontjainkat. Mindezzel együtt, természetsszerűleg „egyszeriben betekintésünk nyílt létünk alaptalanságának szakadékába.”<sup>179</sup>

Visszatérve a társadalom egészének békéjét a modernitás fent bemutatott, bizonytalansággal teli környezetében szolgáló fejlődés lehetőségei után kutató Habermashoz, láthatjuk, hogyan mutat rá arra, hogy a 19. században domináns helyzetbe jutott liberális állam saját polgárai közül eddig csak a hívőktől várta el, hogy identitásukat privát és közösségi részre osszák fel, és vallási meggyőződésüket szekuláris nyelven fejezzék ki. Ahelyett, hogy ezzel a teljes közösséget megfosztja a vallási témák értelemet teremtő, illetve adó kommunikálásának lehetőségétől, Habermas szerint a plurális demokráciák számára igazán hasznos, sőt szükséges az állam és az egyház, a tudomány és a vallás egymás kölcsönös tiszteletben tartására épülő partnersége.<sup>180</sup>

A világi filozófus, Habermas által fontosnak tartott párbeszéd szükségességét, és a szekularizáció részben önkéntes, részben strukturális karanténjából<sup>181</sup> való kilépés jelentőségét a teológia oldalán is felismerték és ennek témái a közéleti teológia kommunikációs csatornáin elkezdtek a nyilvánosság elé kerülni. A tudomány és a vallás, a nyilvánosság és az egyház partnersége fontosságának teológiai felismerése Wilfried Härle munkásságában is megjelenik. Härle szerint, mivel világunkat csak megközelítőleg, töredékesen és a tévedés kockázatával terheltén tudjuk megismerni és értelmezni fontos, hogy a legnagyobb gondossággal és körültekintéssel járnunk el, és a lehető legszélesebb forrásbázis alapján dolgoznunk. Aki nem ezt teszi az a szelektív, vagy ideológiai redukciónizmus veszélyének teszi ki magát, ami

---

<sup>178</sup> Patsch [2], 29-32. o.

<sup>179</sup> I.m., 39. o.

<sup>180</sup> Habermas hosszantartó vitát folytatott a liberalizmus talán legnagyobb 20. századi alakjával, John Rawlszal. Rawls ugyanis kizárta, hogy a liberális, közösségi, politikai alapkonszenzushoz a vallásos tanítások hozzájárjanak, mert azok nem tartoznak a nyilvánosság ezen szférájához, hiszen szerinte a vallásos érvek nem verifikálhatóak az „eredeti pozícióban” a közmegegyezést meghatározó értelem által. Habermas szerint ez illiberális megoldás és szemben áll a Rawls által is képviselt, igazságosságra épülő társadalmi rend ideájával. (A vitához részletesebben lásd: Challans, Timothy L., <http://isme.tamu.edu/ISME07/Challans07.html>, 2020.01.13.)

<sup>181</sup> A szeparációval egyidejűleg a szereplők is egyre inkább belejönnek az új világ szerinti szerepeikbe és a saját világuk jelentéstartalmainak szakértői lesznek. Így egyre inkább erősítik a különállást. (Möhring-Messe, 104. o.)

félreértésekhez vezet. A teológiai gondolatok minél szélesebb körű megalapozása érdekében a tudományokkal, a közélettel, a médiával, a művészetekkel folytatott párbeszéd ugyanakkor nem jelentheti azt, hogy a teológia tőlük várhatná, vagy akár vehetné át a valóság teológiai értelmezését.<sup>182</sup>

Ahhoz, hogy érteni lehessen a teológia eme törekvését, szükséges a közügyek felé forduló, közéleti teológia fogalmát, problémafelvetéseit és történetét, valamint jelenlegi gyakorlatát és teológiai megalapozottságú javaslatait is ebben a sorrendben áttekinteni, melyekkel a politika, illetve a szélesebb nyilvánosság megszólítása révén a teológia közügyeinkhez hozzájárulni szándékozik. A témafelvetés alapján látható, hogy a teológia ezen ága több kapcsolódási ponttal rendelkezik a politológia, a szociológia, valamint történettudomány, különösen a vallás- és egyháztörténet felé. Épp ezért, valamint a rendelkezésre álló keretek miatt szükséges pontosítani vizsgáldásunk fókuszát, ami így az 1968. utáni időszak protestáns teológiájának a modern, plurális demokráciák döntéselőkészítési folyamataiban való vélemény-nyilvánítási törekvéseire koncentrálna.

### **3.1. A teológiai kör és kritikai gondolkodás**

A teológiával kapcsolatosan első megállapításunk 1.3.1. fejezetben azt volt, hogy az nem vallástudomány, ami pusztán leírja a vallások történetét és értelmét, és nem is filozófia. A teológia a hit, mint vallásos önértelmezés és életgyakorlat igazságáról és jelentéséről folytatott kritikai gondolkodás. Azt vizsgálja kritikai szemléletben és eszköztárral, hogy mit jelentenek a vallásos állítások és egy racionálisan gondolkodó személy vajon igaznak fogadhatja-e el őket.<sup>183</sup> Röviden összegezve: a teológia a keresztény hit tartalmának módszeres értelmezése.

Paul Tillich szerint a hitről tudományosan gondolkodó embert csak akkor lehet valóban teológusnak nevezni, ha ő maga nem kívülről, hanem belülről, mint hitben élő személy, az ún. teológiai körön belül lévén kutatja a vallásos kijelentések értelmét, igazságát.<sup>184</sup> Ezzel egyetértve állítjuk, hogy csak az teológus, akit végsőleg meghatároz a keresztény üzenet, mely

---

<sup>182</sup> Härle, 175. o.

<sup>183</sup> Brommel, 2. o.

<sup>184</sup> Tillich, 27-30. o.

végső meghatározottság valódi tartalma a csak ráérzéssel tudatosítható végső valóság értékének, vagy létének közvetlen megtapasztalásán alapul.<sup>185</sup>

### **3.2. A teológus és a világ: egzisztenciális kapcsolat?**

Mint fentebb láttuk, a teológus nem objektív, hanem saját személyében is érintett vizsgálója kutatása tárgyának, azzal élő, személyes és egzisztenciális kapcsolatban van. Kritikai reflexiói őt magát is meghatározzák, vagyis életének cselekedeteiben is megjelennek. A teológus ugyanakkor tudatosan törekszik arra, hogy a meghatározottság iránya ne forduljon meg, ne az ember, a tudós – kivetítve gondolatait, vágyait – határozza meg, alkossa meg kutatásának tárgyát, amit aztán kutatása során kvázi újra felfedez. Ez a képlet ellentmondani látszik a végső meghatározottság fogalmának, hiszen attól nem lehet szabadulás. Mégis, e fogalom keretein belül maradva észlelhetjük, hogy az ember saját gondolatai, vágyai és érzései is érzékelhetők úgy, mint amelyek fölé az egyén nem képes tekinteni, azok mint egy mindent meghatározó, mozgató isten uralkodnak rajta. Az ilyenfajta én-központú meghatározottságban zárja magára az ember a már csak nevében létező teológiai kört, melyben élve már nem nyitott az olyan tartalmak (például a kinyilatkoztatás) előtt, melyek képesek kifejezni azt, ami létünket és nemlétünket valóban meghatározza.<sup>186</sup>

A teológust nemcsak tudományterületéhez, hanem életközösségeihez is személyes viszony fűzi. Hívőként és teológusként is ember, s mint ilyen több egymással átfedésben lévő emberi közösség tagja, azok közös ügyeivel kapcsolatban viszonyt alakít ki és tart fenn. Azt, hogy a hívő viszonyulása környezetéhez és közösségeihez többféle lehet és típusokba rendezhető, először H. Richard Niebuhr térképezte fel a teológiatörténetben és magyarázta el a teológia nyelvén. 1951-es műve a mai napig használatban lévő tipológiát állított fel, mely alapján a közéleti teológia művelőinek és az eziránt érdeklődő hívőknek a motivációt, céljait és megnyilvánulásait is értelmezni tudjuk. A tipológia abban is segít, hogy a közéleti teológiát elhelyezhessük a keresztény teológia különböző irányzatai között. A hívő és világi környezete, a teológia és politika, az egyház és az állam páros megnevezések helyett Niebuhr mindezeket a viszonylatokat megjelenítő szóhasználatát követjük, amikor „Krisztus és a kultúra” lehetséges viszonylatait áttekintjük.

---

<sup>185</sup> Ezt Tillich 5Mózes 6.4-5-tel azonosítja (4. Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr! 5. Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből.) Ez a meghatározottság feltétlen és független minden külső, vagy belső körülménytől. A szóhasználat annak egzisztenciális jellegére utal.

<sup>186</sup> A romantika kora ez utóbb megalkotott, emberközpontú teológiájának klasszikus megfogalmazója F. D. E. Schleiermacher (lásd: McGrath, 240, 317-318. o.) A vallás egészét ugyanezen értelmezési alapokon elutasító Feuerbach-i kritikát lásd: l.m. 190-191, 395-396. o.

A kapcsolat jellege	A kapcsolat tartalma, jellemzői	Legfőbb képviselői
1. Krisztus a kultúrával szemben	Oly annyira különbözik a két világ értékrendje, hogy egymás tagadásában, ellentétpárokban lehet őket azonosítani. Nagy paradoxon, hogy a világ elutasítása miatt, az attól elfordulni szándékozó hívő sosem tud felszabadulni, mert ő maga is az elutasított világ nyelvén gondolkodik, kommunikál. <sup>187</sup>	Tertullianus, Lev Tolsztoj
2. A kultúra Krisztusa	A hívők otthon vannak a kultúrában, és Jézust is összhangba hozzák vele úgy, hogy a kultúrához illeszkedő cselekedeteit és tanításait válogatják ki. Az irányzat tipikus képviselője a kultúr-protestantizmus, vagy szélesebb körben a kultúr-kereszténység. Magabízó humanizmusuk értelmezése szerint Jézus Krisztus az ő számukra egy nagy tanító, felvilágosító. <sup>188</sup>	Pierre Abelard, Immanuel Kant, <sup>189</sup> F.D.E. Schleiermacher
3. Krisztus a kultúra felett	Nem lehet őket szembe állítani és azonosítani sem, hiszen Jézus Krisztus a világ teremtője és fenntartója. Sem vagy-vagy, sem is-is, hanem kísérlet a szintézisre: mindkettőben, Krisztusban és a kultúrában is Isten kegyelmi munkája nyilvánul meg. A világi bölcsesség isten igazságára készít elő. Aquinói Tamás szerint a kultúra felismeri a maga törvényeit, mivel a kultúra az Isten-adta értelem műve az Isten-adta természetben. Az igében kapott törvény ezzel egybevág és felülmúlja. <sup>190</sup>	Alexandriai Kelemen, Aquinói Tamás
4. Dualizmus: Krisztus és a kultúra paradoxonja	Ellentét van Isten igazsága valamint a Világ – az én – igazsága között. A megoldás Isten kegyelme, amivel bocsánatot ad és elfogad. A kultúrát átítatja az istentelenség, azaz a bűn. Az az akarat, mely az ember legnemesebb törekvéseiben jelenik meg, az Isten nélküli életet jelenti az ész, a törvény, a megbocsájtás,	Pál apostol, Luther Márton, Roger Williams

<sup>187</sup> Niebuhr, 53-86. o.

<sup>188</sup> I.m., 87-116. o.

<sup>189</sup> Szerepeltetésének oka, hogy Kant „az ész határain belüli vallást” alkotta meg.

<sup>190</sup> I.m., 117-145. o.

stb. útján. Az élet egyszerre tragikus, ha csak a világra tekintünk, és örömteli, ha Isten munkáját szemléljük, és aszerint élünk ebben a világban.<sup>191</sup>

**5. A kultúrát átformáló Krisztus: konverzionizmus** Bizakodóbbak a dualistáknál: nem a bűnbocsánat, hanem az újjáteremtés a fő témájuk. Isten belépett az emberi kultúrába, ami nem is létezhet az ő rendező tevékenysége nélkül. Neki hatalma van mindent megváltoztatni, akár itt és most. Jézus Krisztus eljött, hogy az Istentől elfordult ember vele újra összekapcsolja és ezzel meggyógyítsa, helyreállítsa.<sup>192</sup><sup>193</sup> Augusztinus, Kálvin János

A teológus és lét-környezete közötti egzisztenciális kapcsolat módozatait ötféleképpen értelemező Richard Niebuhr modelljéhez hasonlóan David Tracy szintén ötféle megoldást azonosított a modern teológiában. Az egzisztencialista paradigma helyett, ő a teológia alkalmazott látásmódja, módszertana felől közelítve, ugyanakkor a hitűség és az érthetőség közéleti teológiában megjelenő feszültsége kezelése alapján határozza meg részben hasonló, részben különböző kategóriáit, melyek a következők:

1. Ortodoxia. A vallási hagyomány erős tisztelete jellemezi, ezért csak arra koncentrálnak, hogy azt jól értse és ennek alapján jól magyarázza, illetve védje azt meg.
2. Liberalizmus. Nagyon komolyan veszi a pluralitást, így a modernitással való megbékélés érdekében hajlamos a hitvallást adaptálni, sőt akár meg is változtatni.
3. Neo-ortodoxia. Alapvetően a liberalizmusra született reakció, amiben az Isten és a világ között fennálló feszültségre alapozva figyelmeztet a valósággal való megbékélés veszélyeire, másrészt az ortodoxiával szemben hangsúlyozza a világgal való dialógus szükségességét.
4. Radikalizmus. A pluralitás feszültségét az előzőektől eltérő módon Isten halálának gondolatával oldja fel. Jézus nem isten, hanem a másokért élő, teljesen felszabadult ember ideálját testesíti meg.

---

<sup>191</sup> I.m., 146-181. o.

<sup>192</sup> I.m., 183-218. o.

<sup>193</sup> Max Stackhouse 3.3 fejezetben bemutatandó konverzionista víziója abban különbözik Niebuhr e kategóriához tartozó leírásától, hogy Stackhouse nem felejtkezik el a konverzió eszkatológikus fókuszáról. Így pedig elkerüli az utópikus törekvések érvényesülését a történelemben, de a konverzió közjé felé törekvését mégis jó irányban és kordában tartja.

5. Revizionizmus. Tracy saját megközelítése, melyen a világ és Isten közötti feszültség paradoxonát (lásd a fenti 3. pontban) kikerülve inkább a hithagyomány és a valóság által felvetett kérdések összefüggésbe hozásán (korreláció) és így – a tekintélytiszteletet félretevő módon – történő megválaszolásán dolgozik. E meghatározás alapján is látható, hogy elsősorban módszertani fókuszú megközelítésről van szó, mely igyekszik kikerülni a többi modell egyszerűsítéseit, miközben mindegyik számára meghagyja a (részleges) érvényesülés lehetőségét. Tracy tehát szimpatizál a valóság paradox értelmezésének gondolatával, mely szerint az egyszerre a bűn és a kegyelem színtere, melyben Isten Jézus Krisztusban elvégzett megváltó munkája az egyházon, mint Isten „kép-viselőjén” keresztül érvényesül, de még nem uralkodik.<sup>194</sup>

A nyilvánvaló párhuzamok mellett érzékelhető különbségek is azonosíthatók Niebuhr és Tracy modelljei között. Míg mindkét lista értelemszerűen teológiatörténeti megalapozottságú, Niebuhr a teológus, mint személy valósághoz fűződő egzisztenciális viszonyulása megnyilvánulásaiént értelmezi a különböző látásmódokat. Ettől eltérően Tracy módszertani (technikai) fókusza nem teszi szükségessé az egyes irányzatok filozófiai értelmezését, magyarázatát. Az alábbi táblázatban a kétféle megközelítés kategóriánkénti összehasonlítása és közéleti teológiai szempontú értékelése található.

	Niebuhr	Tracy	Különbségek	Közéleti teológiai szempontú értékelés
1	Krisztus a kultúrával szemben	Ortodoxia	Tracy-nél a hangsúly az apológián van, ami nem ellenséges és nem jelenthet elkülönülést, hiszen kommunikáció a célja.	Az elkülönülés ellehetetleníti a kommunikációt, a teológia bezárkózik és irreleváns lesz.
2	A kultúra Krisztusa	Liberalizmus	Ugyanaz a leírásuk.	A teológia önmagát számolja fel.
3	Krisztus a kultúra felett	Revizionizmus	Krisztus és a kultúra szoros kapcsolatáról és immanens különbségeikről szól mindkettő, de Tracy-nél a töredékekben, fokozatosan megismerhető Krisztus van a központban.	Tracy-nél a párbeszédben kibontakozó és növekvő istenismeret és gyakorlat van a központban, szemben az egyirányú teológiai kommunikációval.

<sup>194</sup> Okey, 19-20, 35-36. o.

4	Dualizmus: Krisztus és a kultúra paradoxonja	Neo- ortodoxia	Ugyanaz a leírásuk.	A teológia fél a kultúrával való kommunikáció kockázataitól ezért a lehetségesnél lassabban fejlődik.
5	A kultúrát átformáló Krisztus: konverzionizmus	N/A	N/A	Az eszkatológia jelen időbe helyezése indokoltalan, emberi megvalósítása démonikus tendenciákat indít el.
6	N/A	Radikalizmus	N/A	Isten halála egyben a teológia halála is. És fordítva. Tracy fundamentál- teológiája ez ellen küzd.

A fenti táblázatban látható, hogy tipológiájuk közös metszetét a harmadik és negyedik kategória alkotja, mely iránymutatásul szolgál az értekezésben alkalmazott megközelítés számára is. ,

Úgy tűnik, hogy Niebuhr és Tracy egyetértenek Isten immanenciája és transzcendenciája egyidejű jelenvalósága, illetve annak párbeszédese értelmezése tekintetében (3. Krisztus a kultúra felett  $\approx$  Revizionizmus). A Tracy-re jellemző módszertani fókusz semleges teológiai háttere a Niebuhr féle tipológia párhuzamos kategóriájának segítségével, a neo-skolasztika látásmódjával hozható összefüggésbe. Ugyanakkor Tracy következetes módszertani, valamint fundamentálteológiai irányultsága arra is lehetőséget biztosít, hogy azt az evangélikus teológiára jellemző dualista paradoxon alapján állva értelmezzük és alkalmazzuk (4. Dualizmus  $\approx$  Neo-ortodoxia). Az értekezésben ezen utóbbi lehetőséget megragadva – a fenti táblázat negyedik sorában azonosított megoldásra is támaszkodva –, értünk egyet Tracy kommunikációs-párbeszédese fókuszú revizionista teológiai javaslatával, és alkalmazzuk azt a vallási pluralizmus kérdéseinek dualista megalapozottságú közéleti teológiai, valamint vallásteológiai megragadása és megválaszolása során. Tracy módszerének erre való alkalmasságát a következő fejezet első bekezdései is alátámasztják.

### 3.3. A közéleti teológia értelmezései

#### 3.3.1. A közéleti teológia klasszikus értelmezései

Amint a teológia és a teológiai kör kapcsán az értekezés korábbi, 1.3.1 és 3.1 fejezeteiben láttuk, a keresztény teológiához – annak alapanyagából, az isteni kinyilatkoztatásból fakadóan – elidegeníthetetlenül hozzátartozik az emberek, hívők és nem-hívők megszólításának igénye. Emellett megfigyelhető tény, hogy maguk a keresztények sem csak magán és szűkebb közösségi életükben keresztények, hanem közéleti és politikai szerepvállalásuk közben is.

David Tracy erőteljesen módszertani meghatározottságú teológia-fogalmának a 1.3.1 fejezetben történt bemutatása kapcsán a korreláció módszere, a kétirányú párbeszédre való nyitottság, valamint a keresztény teológia krisztológiai<sup>195</sup> és ontológiai megalapozottságú egyetemességi igénye – mint Tracy teológiájának kulcselemei – már azonosításra kerültek. Tracy mindezek alapján, a korábban bemutatott teológusokhoz hasonlóan, nemcsak a teológia természetes feladatának tartja az annak környezetét képező, lehető legszélesebb nyilvánossággal való folyamatos és kölcsönös (kétirányú) kommunikációt, hanem azt a teológia egyben lényegi, tartalmi, a teológia fejlődését és relevanciáját alapvetően meghatározó összetevőjeként is azonosítja.<sup>196</sup>

Tracy szerint a teológiának mindenképp nyilvánosnak kell lennie, mert azokkal a kérdésekkel foglalkozik, melyek az emberi lét alapkérdései, azaz egyetemes jelentőségűek.<sup>197</sup> Az összes többi, ezeknél gyakorlatibb jelentőségű, például gazdasági, tudományos, politikai kérdés megválaszolása közben az első, alapvető kérdésekre adott válaszok határozzák meg (legalább implicit módon) a gondolkodást, a módszertant és a válaszokat. Az univerzalitás másik, a teológiát a nyilvánosság irányába vivő komponense Tracy szerint (is) Isten

---

<sup>195</sup> Tracy úgy helyezi előtérbe a teocentrikusságot, hogy Krisztust a keresztény teocentrikusság formájaként értelmezi, aki Isten szimbolikus „re-prezentánsa” az emberiség felé. Vagyis Jézus Krisztus a közvetítő Isten és ember között, mely közvetítés fokozatai Tracy szerint a következők: manifesztáció az igében, kijelentés a szentségekben, cselekvés a gyakorlatban. (Okey, 125-127, 139. o.)

<sup>196</sup> Okey, 16. o.

<sup>197</sup> Tracy fundamentál-teológiai megközelítése szerint alapvető követelmény a teológia számára 1) a személyes tapasztalathoz (szituáció) való illeszkedés, 2) a hagyománynak (kereszténység) való megfelelés és 3) ezek logikai koherenciájának megteremtése (1+2 összekapcsolása). (Winqvist, 310-311. o.; Winqvist később még a fundamentális jelző poszt-modern kontextusban történő félreértésének lehetőségére való tekintettel Tracy nyomán egyértelműsíti a fundamentális teológia jelentését, miszerint az „csak” a kérdezés és gondolkodás módszertana és nem célja alapvető teológiai, etikai tételek megfogalmazása. Lásd: l.m., 315. o.)

mindenkiért végzett munkája, és a teológus, mint keresztény egyén ebben vállalt szerepe, felelőssége.<sup>198</sup>

A teológia krisztológiai és ontológiai alapjaira épít Szabó B. András – konkrétan Wilfried Engemant (Einführung in die Homiletik, 2003) követő – közéleti teológiai munkájában. Krisztus hármasság (királyi, prófétai, papi) funkcióját követve az igehirdetést ténylegesen a közéleti teológia színtereként értelmezi. Ebben Johann Baptist Metznek az igehirdetés nyelvének és a spiritualitásnak a deprivatizálását sürgető, a 2.3 fejezetben bemutatott gondolatai is visszhangra találnak. Mint Szabó B. írja, „a prédikáció hallgatóságának pont az a lényege, hogy hozzá semmilyen megkötés sem társul. A nyilvánosság, a megszólítás alapvető érdeke, missziós igény, amelynek minden korlátozása káros.”<sup>199</sup> Az igehirdetés legszélesebb nyilvánosságot megszólítani kívánó, Krisztus királyi tiszte alapján megfogalmazható igénye ténylegességét ugyan nem lehet kétségbe vonni, de ennek megvalósulási esélyeit azonban sajnos igen csekélyre lehet csak becsülni. Szabó B. szerint az igehirdetés megcélzott hallgatóságának szűkebb köre az igehirdető által kiválasztott téma szerint szándékolt nyilvánosság. Ebben a Krisztus prófétai szerepének megfelelő megközelítésben a teológiai igazságoknak az adott történelmi helyzetben kell megszólalniuk. A harmadik nyilvánosság az igehirdetést ténylegesen hallgató, az adott kor nyilvánosságának csak egy töredékét jelentő nyilvánosság, amelynek Krisztus papi tisztsége feleltethető meg.<sup>200</sup>

Az igehirdetésnek, mint a közéleti teológia egyik színterének Szabó B. által bemutatott háromfokozatú értelmezése érdekes és elfogadható gondolkísérlet, mely azonban gyakorlatilag nem jelent többletet a közéleti teológia szempontjából. Az igaz, hogy az igehirdetés témaválasztása, illetve megvalósítása számára a közéleti teológia szempontjából is fontos kontextualitást első helyen javasolja, de az igehirdetés nyilvánossága szempontjából megfelelnek annak elkerülhetetlenül partikuláris nyelvezetéről, kommunikációs egyirányúságáról és speciális szociológiai közegéről. Bár emiatt a modell általános alkalmazása a közéleti teológia számára nem ajánlott, viszont speciális, történelmi helyzetekben alkalmas lehet arra, hogy bemutassa, hogyan, milyen lélektani és módszertani lépcsőfokokat bejárva válhat/válik egy szűk, egyházi körben elhangzott igehirdetés a legszélesebb nyilvánosság számára is véleményformáló útmutatássá.

---

<sup>198</sup> Okey, 22, 29. o.

<sup>199</sup> Szabó B, 175. o.

<sup>200</sup> l.m., 175. o.

Szabó B. Krisztus hármasságára épülő modellje párhuzamba állítható Tracy háromféle kommunikációs környezetet, azaz nyilvánosságot meghatározó közéleti teológiai modelljével. Ez a háromféle nyilvánosság 1) a tudományos közélet, 2) az egyház nyilvánossága és 3) a szélesebb értelemben vett, az előzőeken kívüli nyilvánosság.<sup>201</sup> Tracy szerint a teológus mindhárom nyilvánosság felé felelősséggel tartozik, amire saját élete is példát mutat: alapvetően fundamentál-teológiai kérdésekkel foglalkozott a tudományos körben, de az egyházat foglalkoztató rendszeres teológiai és a társadalmat foglalkoztató gyakorlati teológiai kérdésekre, valamint igehirdetésre is volt ideje. Tracy hangsúlyozza, hogy az egyes nyilvánosságok irányába folytatott kommunikáció az adott közönségen túli, egyik, vagy mindkét közönséget is képes megszólítani; az egyes nyilvánosságok között így van átjárás.<sup>202</sup> Ennek az átjárásnak azonban alapvető feltétele a kommunikáció párbeszédesség jellege, és a teológia ehhez kapcsolódóan megkövetelt revízióra való nyitottsága. Ezen a ponton visszakanyarodva, Szabó B. igehirdetés-fókuszú megközelítésével kapcsolatban – Tracy dialógikus-revizionista módszertana alapján – az állapítható meg, hogy az igehirdetés a hallgatósággal folytatandó párbeszéd lehetőségének feltárásával, illetve megteremtésével lehet a közéleti teológia szempontjából valóban jelentőséggel bíró esemény. Amennyiben ez a fajta nyitottság nincs meg az igehirdetésben és/vagy az igehirdetőben, a (közéleti) teológia előző, 3.2 fejezetben bemutatott kevésbé hatékony, vagy éppen önmagába zárkózó és ezzel önmagát felszámoló esetei állnak elő.

A közéleti teológia fenti, elméleti jellegű szempontjait egészen gyakorlati kiindulópontból értelmezi Béres Tamás 21. századi eleji, magyarországi kontextusban. Szerinte a magyarországi egyházaknak szemléletük, nézeteik, álláspontjuk és útmutatásaik közzététele közben, vagyis a közéleti szerepük gyakorlása során legalább két szempontra kell tekintettel lenniük. Elsőként a történelmi és teológiai hagyományok és múlt feldolgozását véghez vivő, belső teológiai munka jelentőségének tudatosítását emeli ki. Bár belső munkáról beszél, Béres valójában ennek a munkának a múltat tisztázó és a (közös) jövőképet meghatározó jellege miatt azt magát is a nyilvánosság előtt elvégzendő feladatként, vagyis a közéleti teológia részeként határozza meg.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Stackhouse globalizációs teológiája e három közeget kiegészíti egy negyedikkel, a gazdasági közeggel (economic public), amit a mindenki, még a nemzetállamok fölél is felnövekvő részvénytársaságok alkotnak. Ezek számára is kérdés, hogy milyen alapon milyen értéket képviseljenek. (Stackhouse [1], 111. o.)

<sup>202</sup> Okey, 15, 62, 78. o.

<sup>203</sup> Béres, 15-16. o.

A közéleti teologizálás során szem előtt tartandó másik jelentős szempont az, „hogyan az egyházaknak eszkatológiai tudatossággal átjárt sajátos történelemszemléletük miatt mindig nagyobb rálátásuk lehet a legégetőbb és leginkább stratégiai látszó kérdések lényegi távlataira.”<sup>204</sup> Ennek az egyetemesen érvényes szempontnak a hangsúlyozásával Béres a magyarországi egyházaknak az egyetemes igazság és értékek melletti, aktuális közéleti, politikai helyzetekben történő bátrabb, egyértelműbb kiállását igyekszik ösztönözni.

### 3.3.2. A közéleti teológia alternatív értelmezései

A közéleti teológia szereplőivel és fő színtereivel kapcsolatosan az eddig tárgyalt összes teológustól radikálisan eltér Andries van Aarde, a dél-afrikai University of Pretoria professzorának, a Netherdutch Reformed Church of Africa felszentelt lelkészének a véleménye, aki szerint az intézményesített kereszténységnek nincs joga kisajátítani a teológia művelését. Szerinte az éppúgy tartozik a szakmai, teológiai fórumokra, mint a nyilvánosságra, a közéletre. Ezt azzal magyarázza, hogy a modern környezetben végbement a vallás privatizációja, aminek következményei:

- a modern populáris kultúra;
- az intézményi egyház haldoklása;
- közteologizáló keresők (neighborhood saints) egyre növekvő hite;
- a szekularizáció fundamentalista ellenmozgalmainak erősödése, melyek vagy az ortodoxiát akarják visszaállítani, vagy karizmatikus evangelikál irányba menekülnek.<sup>205</sup>

Ma már a közéleti teológia nem arról szól, hogy teológusok a nyilvánosság előtt teologizálnak, hanem a művészek, filmrendezők, írók, költők és filozófusok a valódi közéleti teológusok. Az ő szellemi termékük van Aarde szerint akkor nevezhető közéleti teológiának, ha szabályozott reflexióban is megnyilatkozik. Ugyanakkor munkájuk nem szakmai folyóiratokban és konferenciákon jelenik meg, hanem az ún. modern-kori agorákon, azaz filmekben, énekekben, építészetben, tiltakozó felvonulásokban, újságcikkekben, stb. Ők közéleti teológiai munkájuk közben ráadásul az odatartozást elutasító hívők valahová

---

<sup>204</sup> U.o.

<sup>205</sup> van Aarde, 1, 3, és 6. o.

tartozásának kimondatlan vágyát fejezik ki.<sup>206</sup> Mindennek eredményeképpen van Aarde az egyetemi közegben dolgozó teológusokat arra hívja fel, hogy *ebbe* a közéletben zajló teológiai diskurzusba *kapcsolódjanak* be.<sup>207</sup>

A poszt-szekuláris nyilvánosságban így zajló teologizálás – állapítja meg Van Aarde – nélkülözi a formális teológiai alapokat (és intézményi kereteket), poszt-teista, poszt-fideista jelzőkkel illelhető, melyben a bibliai történetek a küzdelemről, a bűnvallomásról, az átokról, és az imáról szólnak. Az így értelmezett közéleti teológia olyan eszközöket biztosít, mellyel a hívő embereket a közösségüket aktuálisan foglalkoztató kérdésekben segíti. A kontextualitás nagyon jellemzi az ilyen gondolkodást, melyben az evangéliumot hordozó/képviselő csoportot az új környezet megváltoztatja. Egy kissé túlzó módon azt is állítja, hogy nem létezhet egyetemes hitvallás, mivel minden közösségnek magának kell a saját aktuális kontextusában megvallani, (megfogalmazni, felvállalni és kifejezni) hitét.<sup>208</sup>

Vallásteológia felé mutató álláspontja szerint tehát ebben a világban az igazságról alkotott képek sokasága létezik, melyek igazságtartalma értéket jelenít meg képviselőik számára. Ezek az értékek az egyes emberek esetében eltérőek lehetnek, és különböző módon lehet azokat ünnepelni és mellettük hitvallást tenni. Ebben a plurális közösségben, mely maga a közéleti teológia működési területe, Isten és ember, hagyomány és világ, tanítás és valóság találkozik egymással, így komoly feszültség van.

A fenti, radikális közéleti teológiai alternatívától eltérő, de ahhoz hasonló inkulzív-univerzalista jellegű felfogást képvisel a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität gyakorlati teológusa, Christain Albrecht és rendszeres teológusa, Reiner Anselm modellje. Megközelítésükben az egész evangélikus protestáns hagyomány univerzalisztikus, és a közös életet (a közéleten keresztül is) befolyásolni kívánó jelleggel bír, melynek az 1970-es évektől közéleti teológiaként azonosított dimenziója mindig is integráns része volt. Hangsúlyozandó a közéleti indíttatás és szerepvállalás mindenkori központi jellegét az evangélikus

---

<sup>206</sup> Látványos és összetett példái ennek a fajta teologizálásnak a Mátix trilógiai filmjei, vagy az egész emberiség megsemmisülésének árnyékában, az *Independence Day* című filmekben elhangzott elnöki beszédek. Az értekezés témája vonatkozásában különösen a *Kingdom of Heaven* (Mennyei királyság) című film rövid monológja tanulságos, amit egy johannita lovag mond el 1185 körül Jeruzsálemben: „Nem hiszek a vallásban. Az összes vallás és felekezet fanatikusainak örültségével találkoztam, amit azok Isten akaratának mondtak. Túl sok vallásosságot láttam túl sok gyilkos szemében. A szentség a helyes cselekedetben van, és az azok megvédésében tanúsított bátorságban, akik nem tudják megvédeni magukat. Amit Isten akar az itt van [a fejére mutat] és itt [a szívére mutat]: és a naponta meghozott döntésekben arról, hogy jó ember leszel-e vagy sem.” (Lásd: [https://www.rottentomatoes.com/m/kingdom\\_of\\_heaven/quotes/](https://www.rottentomatoes.com/m/kingdom_of_heaven/quotes/) -- saját fordítás, 2020.01.13.)

<sup>207</sup> van Aarde, 6. o.

<sup>208</sup> I.m., 4. o.

protestantizmusban, a közéleti teológia kifejezés helyett munkájukban következetesen a közéleti protestantizmus (öffentliche Protestantismus) kifejezést használják. Magát a közéleti protestantizmust úgy definiálják, hogy az a protestantizmus egy olyan alapvető dimenziója, mely az evangélikus hit elemi tételeit a politika szférájával szemben képviseli, miközben leginkább a társadalmi kohézió kérdéseit tematizálja. Megközelítésük egyedisége jobban felszínre kerül, ha az előző definíció végét, a közjó kérdését kibontjuk. A protestantizmus ugyanis a közjóért úgy vállal felelősséget, hogy a társadalmi és politikai különbségek megvitatásának (egyik) motorjaként működik, és ezen viták lebonyolításának (egyik) közösségi színterét/fórumát maga biztosítja. Albrecht és Anselm szerint tehát a protestantizmus közéleti küldetése és gyakorlata jóval többről szól, mint pusztán a nyilvánosság, a közélet úgymond kívülről történő megszólításáról.<sup>209</sup>

Modelljük központi szervező eleme a társadalmi kohézió koncepciója, ami az egyedi meggyőződések megkerülhetetlen pluralitásának a modernizáció előrehaladtával történő fokozódásával párhuzamosan, kötelezően érvényes normatív és kulturális alapok megteremtése révén képes a társadalomban szaporodó széthúzó erőket ellensúlyozni. Modelljünkben a kohézió a jó együttéléstől alkotott elképzelésekben való osztozást és közösségvállalást jeleníti meg. Úgy látják, hogy a modern protestantizmusban már nem adottság (azaz Isten akaratának megjelenése) a társadalmi rend, hanem az az emberi feladatok és történelmi folyamatok eredménye, vagyis a mindenkor résztvevők felelős tevékenységének eredménye.<sup>210</sup> Ennek, a közülethez történő felelős hozzájárulásnak a szintén teológiai megalapozottságú – az immanencia és a transzcendencia feloldhatatlan feszültségére alapozott – negatív oldala pedig az a törekvés, ami annak megakadályozására irányul, hogy egyedi elképzelések általános és/vagy abszolút érvénnyel léphessenek fel és terjedhessenek el. Modelljük elismeri továbbá az államnak a közjó megvalósításában és fenntartásában betöltött – a klasszikus protestantizmus által is elismert – központi szerepét. A közéleti protestantizmus teológiai megalapozottságú egyéni, etikai felelősségvállalásra épített pozitív és negatív feladatait modelljük korporatív szereplője az egyház párbeszédese módon csatornázza a megvalósítás, vagyis az állam és a társadalom irányába. Az egyház feladata tömören tehát mindig az egyéni elképzeléseket (pluralitás) meghaladó, mások számára is elfogadható javaslatok megfogalmazása és képviselése (pluralizmus). Az alábbi 5. sz. ábra Albrecht és Anselm modelljét jeleníti meg és egészíti ki a plurális demokráciákra jellemző, az egyház mellett működő egyéb korporációk és a többretű egyéni identitások társadalmi szerepének érzékeltetésével. Maga Albrecht és Anselm

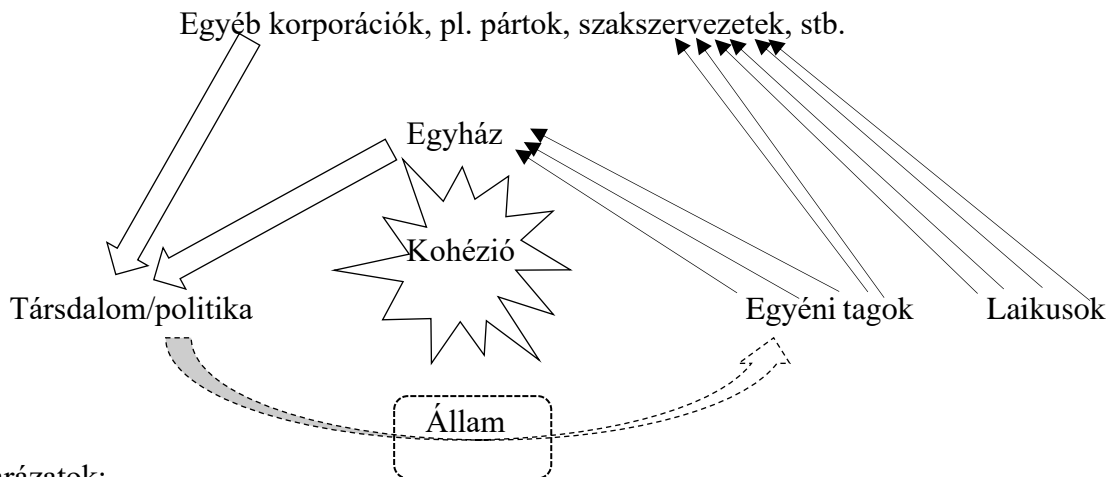
---

<sup>209</sup> Albrecht & Anselm, 7-10. o.

<sup>210</sup> Metz hasonló gondolatai és eltérő megoldási javaslata a 4.9-es fejezetben található.

is elismeri, hogy a hitre alapozott javaslatokat az egyeztetés során egyre inkább a társadalmi partnerekkel is el kell fogadtatnia az egyháznak, vagyis nem lehet evidensnek tekinteni az evangélikusság közéleti szerepvállalásának pozitív megítélését.<sup>211</sup>

5. sz. ábra



Magyarázatok:

- Az államnak a közjó megvalósításában és fenntartásában – mint láttuk – központi szerepe van. Ugyanakkor figyelni kell arra, hogy az állam saját érdekei ne érvényesülhessenek a közjó rovására.
- A hívő egyének az egyházban és az egyházra, mint közösségre vonatkoztatva cselekednek, ami egyrészt személyes szabadságukat védi (mivel nem kell kitergetni lapjaikat), másrészt a pluralitásnak is korlátokat szab. Vagyis az egyházi protestantizmus az egyén megnyilvánulásainak nemcsak alapja, de korlátja is egyben.
- A hívők és nem-hívők a társadalmi és kommunikációs összefüggésekbe beágyazva élik életüket, de a felelős cselekedet a saját döntéseiken alapszik. Mivel sokfélék az emberek, sokfélék a gondolataik, döntéseik és így a tetteik is, ami a pluralizmus lényegét jeleníti meg. Albrecht és Anselm szerint 1945 után egyéni kötelezettség a kereszténység közvetlen képviselte, amivel párhuzamosan az egyháznak a társadalompolitika alakításában kell részt vennie.<sup>212</sup>

Ennek a modellnek a globalizációra reflektáló verzióját szolgáltatja Max Stackhouse közéleti teológiája. Mint a 2.8.2 fejezetben láttuk, Stackhouse szerint a vallások ideális társadalomról alkotott képe – az ethosz transzformációs mechanizmusán keresztül – mutat utat

<sup>211</sup> Albrecht & Anselm, 15-25, 48-50. o.

<sup>212</sup> I.m., 40-41. o.

mind az egyének életdöntései, mind a társadalmi szerveződés és a közéleti döntések számára.<sup>213</sup> Stackhouse amellet érvel, hogy a globalizáció dinamikáit nem a véletlen, vagy pusztán a gazdasági érdekek, hanem teológiai, etikai és ideológiai motívumok határozzák meg és legitimálják. Stackhouse szerint az így létrejövő globális civil társadalmat már egyik nemzetállam sem tudja kontrollálni. Emiatt is szükséges e világszéles civil társadalom számára morális infrastruktúrát biztosítani. Mivel Stackhouse a modernizációt és az azzal szervesen összekapcsolódó globalizációt arra a keresztény törekvésre vezeti vissza, hogy az embereket, a társadalmakat Isten képére és hasonlatosságára kell átalakítani, és a világ fölött Istentől kapott uralmat gondos gazda módján (jó sáfárként, azaz vagyongazdálkodóként) kell gyakorolni, a globalizációt a teremtői és gondoskodó kegyelem megnyilvánulásaként értékeli. Ezzel összhangban megfogalmazott transzformációs teológiája a keresztény hit globális képviselőjére szólít fel, amit a keresztényeknek, mint Isten Országáé<sup>214</sup> megtestesítőinek („Kingdom agents”) kell képviselni.<sup>215</sup> Stackhouse e nyíltan keresztény, inkluzivista víziója ugyanakkor elismeri a más vallások méltóságát és mindenkit meghív, aki gyógyulni szeretne. Isten országának vízióját természetesen nem tarja beteljesíthető földi valóságnak, de olyan jövőképnek igen, ami inspirál és dinamizálja a társadalmi változást.<sup>216</sup>

A „Universal Absolutes” címmel megjelent írásában Stackhouse maga is áttekinti az előzőekben bemutatott, általa javasolt univerzalista-inkluzivista megközelítéssel kapcsolatban megfogalmazott elméleti kritikákat és a gyakorlati megoldás lehetőségét. A cikk konkrétan az emberi jogok egyetemességének kérdéseit járja körül. A fentebb látott teológiai (teremtéstani) alapokon állva amellet érvel, hogy az emberi jogok koncepciója helyes, és valóban vannak az egész emberiségre valamilyen értelemben vonatkozatható közös szabályok. Partikuláris megalapozottságúnak ítéltető univerzalista igényű megállapítását azzal a gondolattal erősíti meg, hogy az emberi jogok legjobb védelmét azok a teista rendszerek (Stackhouse szerint leginkább a kereszténység) képviselik, melyek egy teista valóság alá rendelnek mindent (univerzalisták), mivel azzal, hogy mindent magukba foglalnak, épp az egymástól különböző (partikuláris) csoportok védelmét is ellátják.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Stackhouse [1], 8, 40, 121. o.

<sup>214</sup> Stackhouse úgy foglalja össze „Kingdom” modelljének lényegét, hogy „az eszkatológikus ígéret már betört a jelenbe és minden hívő tapasztalhatja működésének jeleit bennünk és közöttünk. Maga ez a felismerés elég ahhoz, hogy bátorsággal és bizalommal éljen az emberiség a jövő felé annak ellenére, hogy a kudarc, a terror és a halál folytatódólagos jelenlétében élünk.” (Stackhouse [1], 224. o. -*saját fordítás*)

<sup>215</sup> I.m., 229-249. o. – E vonatkozásban, mint Isten Országáé víziójának hiteles hirdetőit azonosítja Desmond Tutu, II. János Pál pápát és Martin Luther Kinget. (Stackhouse [1], 72. o.)

<sup>216</sup> I.m., 208-209. o.

<sup>217</sup> Stackhouse [2], 104-107. o.

Átgondolva az univerzalista modellel szemben általában megfogalmazott pre-modern konzervatív (társadalmi kötelességek vannak fókuszban), modern liberális (a szabadság további bővítése van fókuszban), poszt-modern anti-liberális (az általunk preferált enklávében az általunk preferált ethosz van a fókuszban) kritikát, Stackhouse arra jut, hogy az egyetemes értékek (pl. emberi jogok) különböző kultúrák által különböző módon definiált tartalmairól azok képviselőinek egy normatív erkölcsi rend felé mutató megoldás érdekében vitát kell folytatni. Ugyanakkor meg kell vitatniuk azt a kérdést is, hogy az ilyen viták közben kell-e, illetve szabad-e valamilyen konkrét erkölcsi korlátok és szabadságok érdekében érvelni.<sup>218</sup>

Mindebből látható, hogy az univerzalizmus (Stackhouse-nál inkluzivizmus) vs. pluralizmus lényegi, tartalmi kérdése kapcsán következetesen keresztény látásmódot képviselő Stackhouse inkluzivizmusa is csak módszertani megoldásokat tud javasolni a kérdés további, kultúrák közötti feltárása és megvitatása érdekében. Az őt tartalmilag a kereszténység implicit módon normatív szerepbe állító látásmódja miatt kritizáló Michael S. Hogue egyetért Stackhouse módszertani javaslataival. Ezeket azonban „kultúra-semleges” irányba kívánja továbbfejleszteni, amit ő kollaboratív hermeneutikának nevez el. Ebben a megközelítésben a normatív megoldások kollaboratív hermeneutika révén jönnek létre, nem pedig előre meghirdetett dogmák alapján. Bár elfogadja, hogy az eszmecserében, vitában résztvevőknek vannak/lehetnek normatív elkötelezettségeik, de hangsúlyozza, hogy ezekkel kapcsolatban nyitottak a kölcsönös revízióra és rekonstrukcióra.<sup>219</sup>

Hogue módszertani javaslatának kulcsfogalmai a nyitottság és a revízió, melyek arra mutatnak, hogy a plurális világ kihívásaira reflektáló kollaboratív hermeneutika kreatívan használja egyes vallási hagyományok doktrínát. E kreativitás fókuszában nem a dogmák képviselete, védelme, vagy terjesztése áll, hanem arra érdemes „földi” szükségletek betöltésében való segítkezésre vonatkozó vízió adása, és ezek akár közös projektek révén történő megvalósításának előmozdításával. Hogue szerint járulékos célja és eredménye ennek a munkának ún. „összetett szolidaritások” felépítése, melyek a résztvevők közös projektjei, cselekvései révén a pluralizmus által felvetett – és Stackhouse által is megfogalmazott –, alapvető teológiai kérdések kölcsönös megértéséhez és megválaszolásához visznek közelebb.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> I.m., 100-103. o.

<sup>219</sup> Hogue, 365-368. o.

<sup>220</sup> I.m., 370-371. o.

### 3.4. A perspektívák gazdagsága a közéleti teológiában

#### 3.4.1. A közéleti szerepvállalás társadalomtudományi mintái

Háromféle elméleti megalapozást lehet azonosítani a közéleti teológia eddig bemutatott modelljeiben: teológiai (1), egzisztenciális-filozófiai (2), szociológiai (3).<sup>221</sup> Bár a három irányzat vegytisztán nehezen azonosítható bármely teológussal, az első irányzatot a felszabadítási és fekete teológia alapítóival, a második irányzatot Tracy-vel, a harmadikat pedig Stackhouse nevével lehet jellemezni.

1. Az első irányzat szerint a teológia közéleti feladata Istentől származik. Ennek a feladatnak a lényege Istent bemutatni a világnak, mivel ő mindenkihez szól. Az egyház ezt a munkát szavakkal és cselekedetekkel végzi, mely munkának közvetlen célja az emberek közötti megbékélés, az igazságosság és a béke elősegítése. Nem teljes a konszenzus abban a tekintetben, hogy e feladat végzése közben az egyháznak nem magát, illetve teológiáját, hanem – Jürgen Moltmann-nal<sup>222</sup> szólva – Isten eljövendő királyságát kell-e a központba állítania.
2. A második irányzat szerint a teológia olyan közhasznú forrás, amely segít megválaszolni bármely egyén egzisztenciális kérdéseit, vagyis az emberi lét egyetemes kérdéseit, mint például az élet értelme, a bizalom kérdése a létfélelmek között, stb. Épp ezért a teológiai válaszok ismerőinek erkölcsi kötelessége az általuk birtokolt ismereteket megosztani a nyilvánossággal, miközben az ezzel járó esetleges kritikát is el kell viseljenek.
3. A harmadik irányzat szerint a hit, a vallás külön nyilvánosságra hozatal nélkül is megnyilvánul, felszínre kerül a cselekedetekben. Ez az irányzat elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen tartalmú és jellegű a kapcsolat a hit és a közösségi cselekedetek között, hiszen maga a kapcsolat megléte nem lehet kérdéses, gondoljunk csak a vallási célú épületekre, emlékművekre, vagy a vallási (eredetű) állami ünnepekre.<sup>223</sup>

Mint a fogalom-meghatározás és a rövid történeti áttekintés során korábban láttuk, nem az a nagy kérdés a teológia számára, hogy vajon nyilvánosnak kell-e lennie, azaz a nyilvánosság által érthető és befogadható kommunikációt kell-e indítania, hanem hogy az hogyan történjen

---

<sup>221</sup> A következőkben Eneida Jacobsen tipológiáját követve mutatjuk be a közéleti teológia lehetséges megalapozását.

<sup>222</sup> Moltmann, 77-78. o.

<sup>223</sup> Jacobsen, 9-13. o.

ez. A kommunikációban elemi szinten segíti a teológiát az a tény, hogy minden, a világi folyamatokban szereplő vallási jelentéstartalom előfeltételez egy általános, emberi jelentéstartalmat. Először „világi” vagy „emberi” problémaként kell megfogalmazódnia egy jelenségnek, és csak ezután tud a közéleti teológia hozzászólni. Amennyiben ezt a fajta megalapozottságot a közéleti teológia megszólalása nélkülözi, az értelmezhetetlen lesz a világiak számára.<sup>224</sup>

### **3.4.2. A teológia közéleti szerepvállalási modelljei**

A teológia és a nyilvánosság kommunikációs kapcsolatát illetően kétféle módozatot különböztet meg: a közvetlen és közvetett kapcsolatot. Az egyház és a közélet közvetlen, direkt kommunikációs kapcsolódása a közéleti teológia látványos, megragadható és egyik alapvető üzemmódja. Amennyiben ez – az egyházak hivatalos képviselőit, fórumait, a teológiai fakultások tudósait érintő – elit eszmecsere a szeretet és megváltás legfőbb értékét közvetítő értékek (igazságosság, szabadság, egyenlőség) képviselője jegyében zajlik, akkor nincs ok az aggodalomra. Hiszen egyrészt a teológiai értelemben közvetítőként megnevezett értékek egyben a plurális demokrácia alapelveit, másrészt a kommunikációs folyamatot is mindkét oldalon szabályozó értékek.<sup>225</sup> Bedford-Strohm szerint az egyház nyilvános megszólalásának kritikai-konstruktív aspektusa is nagyon fontos, mivel ez teszi érthetővé a nyilvánosság számára, hogy a plurális társadalomban működő egyháznak nem dogmái érvényesítése a célja, hanem az érvekkel történő meggyőzés és inspirálás. Bedford-Strohm tudatosan használja az inspirálás szót, mert hangsúlyozni szeretné, hogy nemcsak az érvek tudnak embereket meggyőzni, hanem a szenvedély, a lelkesedés és a hitelesség is.<sup>226</sup>

Indirekt kapcsolódásról, kommunikációról akkor van szó, amikor az egyház nem közvetlenül megjelenve, hanem részben hívei példamutató élete és közéleti szerepvállalása, részben saját pozitív munkája, kisugárzása révén van jelen a társadalmi köztudatban és a politikában. Az amerikai, evangélikus Benne, és a holland, református de Kruijf megegyeznek abban, hogy a szekuláris korban talán érdekesebb az egyháznak az igaz egyház hatását sugározni a társadalomban, és nem visszafogott politikai eredményeit gyarapítani. Eszerint az egyház „kifelé” mutasson példát hitvalló életével, „belül” pedig támogassa és ösztönözze a

---

<sup>224</sup> Möhring-Hesse, 111-115. o.

<sup>225</sup> Benne, 210. o.

<sup>226</sup> Bedford-Strohm [1], 46. o.

véleménycserét és a vitát, és ezzel együtt a kompromisszumkeresést a saját gyülekezeteiben. Szerintük ez lehet az egyház és a teológia valódi és tartós hozzájárulása a közügyekhez. Abban is megegyeznek, hogy különösen amikor az egyházak saját tagjaikat nem tudják meggyőzni, akkor kezdenek egyre nagyobb erőfeszítéseket tenni, a politikán keresztül célba juttatni üzeneteiket, programjukat, nem feltétlenül visszariadva a kényszerítő eszközök igénybe vételétől.<sup>227</sup> De Kruijf szerint a jogrendben az állam és az egyház szétválasztására tett kísérlet Európában azért élesebb, mint Amerikában, mert Európában meg kellett törni az egyház erős pozícióját, hiszen az korábban – mint az állam partnere – együtt uralkodott vele. Ráadásul az európai egyházak ebből a történelmi örökségből kiindulva a gyakorlatban mind a mai napig azon vannak, hogy valamilyen speciális pozíciót foglaljanak el a kormányzatnál.<sup>228</sup>

Max Stackhouse és David Tracy nyomán Eneida Jacobsen abban a tekintetben is megkülönböztethetőnek tart irányzatokat a közéleti teológián belül, hogy azok hogyan gondolkoznak a teológiai témák nyilvánosságra való hozatalának mikéntjéről. A különböző megközelítéseket Jacobsen akció modelleknek nevezi.<sup>229</sup>

<b>Elnevezés, hangsúlyok</b>	<b>Leírás</b>	<b>Előfor- dulás<sup>230</sup></b>
<b>apologetikus:</b>	érthető akar lenni, a hitvédelmen keresztül meg akar győzni, így nem lehet dogmatikus és hitvalló; a hit egzisztenciális jellegéből indul ki és ér el annak univerzalitásához;	USA, D, NL
<b>kontextuális:</b>	az a helyzet határozza meg, amiben a teológus él, még akkor is ha ez nem tudatosul;	USA, ZA
<b>hitvalló:</b>	közösségi ügyekhez szól hozzá, a saját nézőpontját bemutatja, azt gondolja, hogy mindenki más hasonlóképp jár el;	BRA, (R. Kat.)
<b>dogmatikus:</b>	tekintélyre alapoz, bemutatja magát, tudva hogy nem ismerik, és/vagy nem értenek vele egyet, de mindenképp befolyásolni akarja a közgondolkodást.	(Pünkösdi)

<sup>227</sup> Benne, 189, 224. o.; de Kruijf, 120-121. o.

<sup>228</sup> de Kruijf, 119. o.

<sup>229</sup> Jacobsen, 14-19. o.

<sup>230</sup> Egy országban több különböző iskola is működhet, mint ahogy egy egyház, vagy teológus munkájában is keveredhet egy-két módozat. Például az USA-ban: apologetikus: Chicago, kontextuális: Yale.

### 3.5. A közéleti teológia kontextualitása

A közéleti teológia nagyon érzékeny a kontextualitásra. A konkrét földrajzi helyszínen és időben, a konkrét embereket érintő konkrét szociális kérdésekkel foglalkozik. A közéleti teológia nem kívülről, mintegy őrállói pozícióból szólítja meg a közösséget, hanem annak életébe, mindennapjaiba szervesen beágyazottan.<sup>231</sup> Hatnak rá az egymásba kapcsolódó gazdasági, politikai, társadalmi, vallási, média, és tudományos folyamatok. Nem releváns ugyanakkor számára a választói preferenciák, vagy a közvélemény többsége, hiszen Isten igazságosságát és kegyelmét szeretné érvényesíteni mindenki irányába, legyenek azok menekültek, gender, klíma, vagy kirekesztési kérdésben érintettek, vagy vallásközi ügyben résztvevő személyek.<sup>232</sup>

A kommunikációs módok kapcsán már jeleztük a kontextualitás jelentőségét, hogy a közéleti teológia csak olyan témákkal tud érdemben, azaz a nyilvánossággal kommunikálva foglalkozni, melyek már a nyilvánosságban tematizálva lettek. Ugyancsak a kommunikációs módok kapcsán volt megfigyelhető, hogy a különböző országokból érkező közéleti teológusok (lásd az indirekt kommunikációt preferáló amerikai Benne és holland de Kruijf esetét) elméleti szinten is azonos preferenciákkal kezelik ugyanazt a modellt. Ugyanakkor velük ellentétben a szellemileg alapvetően a német, evangélikus kontextusból táplálkozó Bedford-Strohm elkötelezett híve az egyház direkt, nyilvános megszólalásának. Ennek konkrét kontextuális alapja az egyház és az állam szétválasztott működése, valamint az, hogy a politikában résztvevők többsége Németországban ma is kereszténynek tartja magát, vagyis ők maguk is igényt tartanak az egyházi, teológiai útmutatásra. Ez utóbbi szempont azért is fontos, mert nem minden plurális demokrácia hasonló mértékben szekularizált. Ez azt is jelenti, hogy a keresztény értékrend sokkal több emberben működhet, mint gondoljuk.<sup>233</sup>

Mindezek okán Bedford-Strohm nemcsak igenli a direkt kommunikációt, hanem egészen konkrét célokat és feladatokat is meg tud határozni az egyház és a teológia németországi nyilvános szerepvállalása számára:

1. A társadalom minden tagjának igazságosan lehetőséget kell biztosítani a részvételre. Ez több, mint az anyagiakat osztogató igazságosság, ez lehetőséget biztosító igazságosság.

---

<sup>231</sup> Albrecht & Anslem, 32-33. o.

<sup>232</sup> Harasta, 172, 176-177. o.

<sup>233</sup> de Villiers, 172-173. o.

Ugyanis minden ember számára lehetővé kell tenni, hogy személyes felelősséget tudjon vállalni a társadalmon belüli szerepéért, helyzetéért.

2. Az üzleti életben biztosítani kell, hogy a gazdaság az emberek érdekében működjön, ne a saját maga érdekében. Arra kell felhívni a vállalkozókat, hogy etikusan működjenek napi munkájukban. A szabad üzleti vállalkozást emellett állami szabályokkal kell a társadalmi felelősségére vezetni.
3. Az egyház lelki és erkölcsi tekintélye, befolyása alapján felhívja a politikát, hogy a politikai döntések legyenek mindig erkölcsileg megalapozott és elkötelezett döntések.<sup>234</sup>

A közéleti teológia kontextualitásának fontosságát hangsúlyozva utal Béres Tamás amerikai újságírók kutatására, melyben a nyugati kultúra legjellemzőbb értékeit a 2000-2011-es időszakra vonatkozóan az alábbi kifejezésekkel foglalták össze: kapcsolat; a hely jelentősége; városi civilizációk dominanciája; a többségi társadalmi lét vége; polaritás; önmagunk előtérbe helyezése; pornográfia; informalitás; likviditás; komplexitás. Béres megállapítja, hogy a nyugati világ eme „mai, tíz értékét alaposabban megnézve nincs köztük olyan szó, amely mindenestül távol esne az egyház megjelenésének gyakorlatától.” Logikus az ebből következő kérdésfelvetése, miszerint „[e]lképzelhető-e, hogy a tíz szó jelentéstartományára szorítkozva fejezzük ki az egyház üzenetét – ez a public theology alapkérdése?”<sup>235</sup>

Az USA, Hollandia és Németország érett, plurális demokráciái után érdekes tanulsággal szolgál a fehér bőrű, de reformátusként a fekete többségű dél-afrikai református egyház tagjaként teológiát művelő Etienne de Villiers hozzászólása. Ő az apartheid kilencvenes évek eleji lebontása óta csak társadalmi, gazdasági krízisekkel és a politikai rendszer egészét megrázó botrányokkal terhet, fiatal dél-afrikai demokrácia esetében is csak az egyház megfontoltan építkező, értékvezérelt, direkt kommunikációját tarja célravezetőnek. Feltűnő mind ebben, mind az általános afrikai helyzetet elemző Nyiawung esetében is a visszafogottság, az erkölcsi oktatás és nevelés fontosságának hangsúlyozása és az egyház konkrét példamutató szerepvállalásának jelentősége.<sup>236</sup> A dél-afrikai de Villiers a holland de Kruijffhez hasonlóan érvel, miszerint működő, plurális demokráciában nem lehet *status confessionis* helyzetben az

---

<sup>234</sup> Bedford-Strohm [2], 125-130. o.

<sup>235</sup> Béres, 20. o.

<sup>236</sup> Nyiawung, 150. o.

egyház, mert csak igazán rendkívüli esetekben léphet fel hitvalló küldetéssel és erővel. Az egyháznak még az igazán nyugtalan és válságokkal terhelt dél-afrikai helyzetben is a társadalom és az általa kölcsönösen elismert értékek alapján kell részt vennie a közbeszédben.<sup>237</sup>

### **3.6. A közgondolkodásban és a politikában érdemes teret és figyelmet biztosítani a közéleti teológia számára**

A teológia indíttatásából és feladat-meghatározásából származik, hogy antropológiai felépítésünk és társas létünk okán mindenki számára egyéneként és közösségekbe szerveződve is van egzisztenciális üzenete és etikai tanácsa, valamint, hogy hozzátartozik az emberek, hívők és nem-hívők megszólításának igénye. A teológiai tartalmakat a szekuláris társadalom és plurális demokrácia felé a közéleti teológia fogalmazza meg és kommunikálja. E kommunikáció célja a közgondolkodás informálása egyes, konkrét társadalmi, politikai kérdések kapcsán a vonatkozó teológiai megoldás lehetőségéről, valamint az ennek megfelelő erkölcsi tartalomról és alapelvekről. Mindezzel a közéleti teológia a plurális társadalmat gazdagítani, jobbra tenni szeretné, és a korábbi rossz döntések felülvizsgálatát szorgalmazza. Mivel a közéleti teológia előfeltételezi a polgári szabadságjogokat tiszteletben tartó nyilvánosságot, a nyílt vitát, és erősen kötődik a demokratikus állam és kormányzati rendszerekhez, nem indokolt azt a retrográd, klerikális konzervativizmus politikába és a közgondolkodásba való potenciális visszatérési próbálkozásaként értékelni és ezért elutasítani. Ennek épp az ellenkezője indokolt a plurális demokráciákban, vagyis a közéleti teológiának a közgondolkodást gazdagító, újabb alternatívákat, illetve a „világi” javaslatok erkölcsi megvizsgálását jelentő megszólalásainak az ösztönzése és figyelemmel kísérése.

Különösen értékes lehet a plurális demokráciák számára az igazságosság teológiai tartalmának és jelentésének megismerése, hiszen az igazságosságot a plurális demokráciák legfőbb értékei, a szabadság és egyenlőség között közvetítő értéként, valamint rendezőelvként is lehet értelmezni. Az igazságosság gyakorlati megvalósulásához azonban szükséges az igazság mércéjének a felállítása is. A teológia ezt az alapot a keresztény hit normagyűjteményében és példatárában, a Bibliában találja meg.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> de Villiers, 170. o.

<sup>238</sup> Mitchell, 7-22. o.

Ahhoz tehát, hogy a teológia által bemutatott igazság és az erre épülő igazságosság befogadhatóak legyenek a nyilvánosság és a politika számára, magát a Bibliát, mint a közösségi kérdések megválaszolásának (egyik) forrását újra el kell fogadni. A közéleti teológia szerepe ebben az, hogy a bibliai szövegeket a köz számára jobban érthetővé tegye és továbbra is a kizárólagosság igénye nélkül, de a nyilvánosságban zajló vitákba is bele vigye a Bibliát. Mindeközben a Bibliával szemben megfogalmazott kritikákra építő jellegű és tudományos választ szolgáltat.<sup>239</sup>

Azzal, hogy a közgondolkodás és a politika nem akadályozza, hanem a pluralitás részeként befogadja, és más nézőpontokkal egyenértékűen kezeli a közéleti teológia bibliai megalapozottságú, ugyanakkor valóságos igazságosságot, méltányosságot szorgalmazó javaslatait, a plurális demokrácia alapértékeinek, a szabadságnak és az egyenlőségnek a további kiteljesedését szolgálja.

### **3.7. Az Evangélikus és a Római Katolikus Egyház vallási pluralizmussal, illetve az iszlámmal kapcsolatos állásfoglalásai**

Amint láttuk a közéleti teológia témái egyrészt egyes teológusok tudományos munkáiban, kisebb részt pedig a nyilvánosság fórumain történő szereplései során kerülnek bemutatásra, megvitatásra. Ugyanakkor az értekezésben eddig is bemutatott teológusok jelentős része nem pusztán egyetemi professzor, hanem saját egyházában is sokszor fontos, akár vezető szerepet tölt be (mint például Bedford-Strohm), így megnyilatkozásaik gyakran az egyház hivatalos álláspontjaként is értelmezhetők. Az ezzel kapcsolatos bizonytalanságokat az egyházak azzal zárják ki, hogy időről időre egyházi fórumaik, vagy azok hivatalos képviselői révén is nyilvánossá teszik egy-egy témakörrel kapcsolatos véleményüket, javaslataikat. Ilyen témakört alkotnak az iszlámmal kapcsolatos kérdések, melyek a már bemutatott német evangélikus egyházi gondolkodás mellett a vallási pluralizmus egyéb kérdéseivel együtt a Római Katolikus Egyházat (RKE) is állásfoglalásra készítette. Az értekezés jelen fejezetében a RKE iszlámmal kapcsolatos tanításának áttekintése előtt röviden emlékeztetünk az EKD 2.7 fejezetben ismertetett állásfoglalására.

---

<sup>239</sup> Neville, 10-13. o.

### 3.7.1. Németországi Evangélikus Egyház állásfoglalása a vallási pluralizmusról

A Németországi Evangélikus Egyház (EKD) állásfoglalása a kereszténység és az iszlám összehasonlítását a vallásközi béke célját szem előtt tartva, a németországi plurális vallási és társadalmi helyzetet háttérként véve, egymás kölcsönös elismerését és a két vallás közös istent imádó jellegéből fakadó lényegi azonosságát hangsúlyozva, a következő azonosságokat állapította meg: 1) univerzalitás igénye, 2) A Teremtő és a teremtmények határozott elkülönülése, 3) a jövőbeni üdvösség ígérete, mely a kereszténység szerint a Jézus Krisztusban történt megváltás miatt már biztos, míg az iszlámban nincs ilyen bizonyosság. A kereszténység és az iszlám között megállapított különbségeket az EKD állásfoglalása igyekszik polarításokban megfogalmazni, hogy ezeken keresztül inkább csak hangsúlybeli különbségnek tűnjenek a máskülönben minőségi eltérésként is értelmezhető jellemzők. A polarításokat a következőképpen sorolják fel: 1) a vallás és a jog viszonya, 2) a tolerancia és az erőszak konfliktusa, 3) a modern és a hagyományos életforma mintául állítása, 4) az emancipáció és az elnyomás eltérő preferenciái, 5) a kegyesség és a teokrácia meghatározó szerepének különbözősége.<sup>240</sup>

A fenti emlékeztetőt érdemes még Friedrich Weber braunschweigi, evangélikus tartományi püspök gondolataival kiegészíteni. Weber 2011-ben az EKD későbbi, 2015-ös, imént felidézett állásfoglalásához hasonlóan igencsak politikusan fogalmaz, amikor az egyház feladatát az élet, a kisebbségek és a sokféleség védelmében a szabadságot, az egyenlőséget és megbocsájtást magába foglaló európai értékconszenzus létrejöttéhez való hozzájárulásban azonosítja.<sup>241</sup> A pozicionális pluralizmus Weber szerint a toleranciát az idegen elfogadásaként és nem csak megtűréseként értelmezi. Nem áztatva magát megjegyzi, hogy ez lényegében az idegentől való félelemmel való együttélésnek, mint a társadalmi tudat részének elfogadását, valamint az egymáshoz való közeledés lehetőségeinek kutatását jelenti.<sup>242</sup> Weber pragmatikusan úgy fogalmaz, hogy ennek a toleranciamodellnek az a célja, hogy a különbségeket civilizálja és nem az, hogy ennek a világnak a korlátait figyelmen kívül hagyva egy idealisztikus harmónia ábrándját próbálja megvalósítani.<sup>243</sup>

Az EKD nemzetállami horizontját meghaladva az egyházak civilizációs jelentőségét Weber azzal is aláhúzza, hogy mivel intézményeik nincsenek szorosan a nemzetállamokhoz

---

<sup>240</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 67. o.

<sup>241</sup> Weber, 3. o.

<sup>242</sup> I.m., 6. o.

<sup>243</sup> I.m., 7. o.

kötvé, hiszen azok létrejötte előtt is működtek és a nemzetközi intézmények erősödése korában is működnek, a hosszú távú fennmaradás és fejlődés igazi záloga náluk – és nem a formális nemzetállami, vagy európai politikai, intézményi struktúrákban – keresendő.<sup>244</sup>

### **3.7.2. A Római Katolikus Egyház tanításának hangsúlyai a vallási pluralizmussal és az iszlámmal kapcsolatban**

A hatályos katolikus egyházjog szerint tévedhetetlen tanítóhivatali döntést hozhat a pápa ha: 1) egy hitbeli vagy erkölcsi tanítást, 2) mint az összes hívők legfőbb pásztora és tanítója, 3) véglegesen elfogadandónak jelent ki.<sup>245</sup> Az ilyen jellegű un. ex cathedra [Petri] megnyilatkozás nagyon ritka: amióta az erre vonatkozó (Pastor Aeternus) dogma az I. Vatikáni Zsinaton megszületett összesen egyszer került sor alkalmazására, amikor XII. Pius 1950-ben dogmaként mondta ki, hogy „földi életpályája befejezése után Szűz Mária testestől-lelkestől felvételét a mennyi dicsőségbe”.<sup>246</sup> A katolikus tanításban a más jellegű pápai megnyilatkozások is tanítói tekintéllyel bírnak, de a tévedhetetlenség fogalma nem terjed ki rájuk.

A fentiek alapján a pápai megnyilatkozások a több mint kétmilliárd keresztény és a többi nem-keresztény ember számára is komoly jelentőséggel bírnak. Ennek a figyelemnek a pápák is tudatában vannak és használják is az ezzel járó véleményformálási lehetőségeket. Ferenc pápa 2018. január 14-i, a migrációval kapcsolatos beszéde ezért is fontos témánk szempontjából.<sup>247</sup> Ebben a pápa arról beszélt, hogy Isten minden egyes embert a saját nevében hív magához, és ezen keresztül arra kér minket, hogy mi is tiszteljük azt a tényt, hogy minden egyes ember egyedi és megismételhetetlen teremtménye Istennek. Az újonnan érkezők számára ugyanezt, az esetükben a befogadónak járó tiszteletet emeli ki és hangsúlyozza, hogy ismerniük és tisztelniük kell az őket befogadó országok törvényeit, kultúráját és hagyományait. Mt 25,31-46-ra hivatkozva a helyi közösségeknek pedig azt tanítja ezen az alapon, hogy előítéletek nélkül meg kell nyílniuk az érkezők sokfélesége számára, és meg kell érteni azok reményeit és bennük rejlő lehetőségeket, valamint félelmeiket és sérülékenységüket.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> I.m., 4. o.

<sup>245</sup> <http://lexikon.katolikus.hu/T/t%C3%A9vedhetetlens%C3%A9g.html> (2020.01.13)

<sup>246</sup> [http://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20cathedra%20\[Petri\].html](http://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20cathedra%20[Petri].html) (2020.01.13)

<sup>247</sup> A következő pápai megnyilatkozások azért kerültek a II. Vatikáni Zsinat vallási pluralizmussal kapcsolatos tanításainak ugyanebben a fejezetben, de később következő bemutatása és értékelése elé, mert a hívők, és a nem hívők számára nagy, szimbolikus jelentőségük van, médiatizált megformálásuk révén jól érthetőek és mert alapvetően híven testesítik meg a zsinat tanítását.

<sup>248</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180114\\_omelia-giornata-migrante.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180114_omelia-giornata-migrante.html) (2020.01.13.)

A pápa iszlámmal kapcsolatos legutóbbi, a globális médiumok címlapjaira került megnyilatkozására 2019. február 4-én került sor Abu-Dzabiban egy Mohamed bin Zájed Ál Nahján sejk, Abu-Dzabi trónörököse által befogadott és Ahmad et-Tajjeb, a kairói al-Azhar mecset és egyetem főimámja által szervezett vallásközi találkozó keretein belül.<sup>249</sup> Ezen a konferencián Ferenc pápa nemcsak beszédet mondott, hanem Ahmad et-Tajjeb szunnita imámmal együtt nyilatkozatot is aláírtak, melyben hitet tettek a béke és az együttélés mellett.<sup>250</sup>

Már a nyilatkozat címe is – funkcióját betöltve – pontosan jelzi az aláírók szándékát és a megfogalmazott cél elérésének alapját: „Dokumentum az emberi testvériségről a világbéke és a békés együttélés érdekében.”<sup>251</sup> Az aláírók célja a világbéke, mely szerintük az emberek Isten általi teremtettségéből származó testvériség eszméjében és az ennek megfelelő gyakorlatban nyeri megalapozását. Ennek a testvériségnek, továbbá a – szintén közös alapértéknek nyilvánított – szabadság, igazságosság és irgalmasság nevében „elfogadják a párbeszéd kultúráját, mint követendő utat; az együttműködést, mint magatartást; a kölcsönös megismerést, mint módszert és kritériumot”<sup>252</sup>

A dokumentum a jelenlegi világpolitikai helyzetet úgy jellemzi, hogy a vallási és nemzeti szélsőségesség és az intolerancia a világban, mind Nyugaton, mind Keleten oda vezetett, amit egy „darabokban zajló harmadik világháború” jeleinek neveznek, amelyet a bizonytalanság, a csalódás és a jövőtől való félelem ural és rövidlátó gazdasági érdekek irányítanak. Ebben a vészterhesnek nevezett kontextusban a következőképpen fogalmaznak:

„határozottan kijelentjük, hogy a *vallások soha nem ösztönzik a háborút*, nem keltenek gyűlöletet, ellenségeskedést, szélsőségességet, nem szólítanak fel erőszakra vagy vérontásra. Ezek a csapások a vallási tanításoktól való eltérésnek, a vallások politikai felhasználásának a következményei, és olyan vallásos embercsoportok értelmezésének eredményei, akik a történelem bizonyos szakaszaiban visszaéltek a vallási érzésnek az emberek szívére gyakorolt hatásával, hogy őket olyan cselekedetre készítsék, amelyeknek semmi köze a vallás igazságához, hogy világias és rövidlátó politikai és gazdasági célokat térjenek el általuk. Ezért azt kérjük mindenkitől, hogy hagyjon fel a vallások eszközként való felhasználásával gyűlölet, erőszak, szélsőségesség és vak fanatizmust keltésére, és hagyjon fel azzal, hogy Isten nevét gyilkosság, száműzés, terrorizmus és elnyomás igazolására használja fel.” A terrorizmussal kapcsolatban a későbbiekben ismét leszögezik, hogy „félelmet, rettegést és pesszimizmust keltő, származásos terrorizmusért nem a

<sup>249</sup> A vallásközi konferencián a pápa és a szunnita muszlimok legnagyobb tekintélye mellett felszólalt még az Egyházak Világtanácsának főtákos, Olav Fykse Tveit tiszteletes, valamint zsidó, buddhista és bahái vallási képviselők is.

<sup>250</sup> <https://www.magyarKurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-az-abu-dzabi-vallaskozi-talalkozon-vagy-egyutt-epitjuk-jovot-vagy-nem-lesz-jovo> (2020.01.13)

<sup>251</sup> <https://www.magyarKurir.hu/hirek/exkluziv-az-emberi-testverisegerol-szolo-abu-dzabiban-alairt-tortenelmi-jelentosegu-dokumentum> (2020.01.13)

<sup>252</sup> l.m., 3. o.

vallás okolható – még ha a terroristák eszközként használják is –, hanem a vallási szövegek megszapordott téves értelmezései,”<sup>253</sup>

A fentiek alapján a közös katolikus-szunnita, vagy pontosabban vatikáni-al-Azhar álláspont legfőbb vallásteológiai elemei a következőképpen azonosíthatók:

1. Az ember Isten általi teremtettsége és ebből adódó kötelezettségei egymás irányában a közös teremtésben, így a közösen imádott teremtőbeli hitben gyökereznek.
2. Ennek az egy Istennek tulajdonítják a szabadság, igazságosság és irgalmasság közösen vallott értékeinek eredetét, melyek a párbeszéd és az együttműködés programjának alapját képezik.
3. Mind a keresztény, mind az iszlám vallást a béke vallásának nyilvánítják, és igaz lényegüktől idegennek nevezik az erőszakot, amit a vallás téves értelmezése és/vagy politikai felhasználása esetén tulajdonítanak neki.

Bár sok katolikus hívőt is meglepnek Ferenc pápa imént szemlézett nyilatkozatai és cselekedetei, azok valójában az 1965-ben véget ért II. Vatikáni Zsinat szellemiségét és határozatait ültetik át napjainkba. Leo D. Lefebure, a Georgetown University teológia professzora ezt úgy fogalmazta meg 2018-ban, hogy a katolikusok még mindig csak ott tartanak, hogy elkezdtek felmérni a perspektívákban és a kapcsolatokban a zsinat miatt elindult változásokat.<sup>254</sup>

Lefebure szerint a II. Vatikáni Zsinat során a Római Katolikus Egyház addigi hagyományos, zsidókkal és muszlimokkal szembeni önmeghatározása megváltozott. Míg korábban a komplex és sokféle hangon szóló Biblia olyan textusai játszották a főszerepet, melyek más vallásokat elítélnék (próféták és apokalipszis), addigi a II. Vatikáni Zsinat előkészítése és lezajlása során olyan szövegek kerültek előtérbe, melyek a közös teremtményi, emberi értékeket hangsúlyozzák, és megbékélést, együttműködést munkálnak (pl. ószövetségi bölcsességi hagyomány).<sup>255</sup>

Mindezt többen a holokausztot követő reflexió eredményének tartják, mivel a II. világháborút követően a keresztényeknek rá kellett ébredniük, hogy a zsidókat becsmérő hagyományt meg kell változtatni. Ezt a felismerést a zsinat továbbgondolta, és arra a

---

<sup>253</sup> I.m., 5-6. o.

<sup>254</sup> Lefebure, 320. o.

<sup>255</sup> I.m., 103. o.

következtetésre jutott, hogy a zsidókra vonatkozó felismerést a többi vallás irányába is ki kell terjeszteni.<sup>256 257</sup>

Lefebure a következő kulcsmomentumokat emeli ki a zsinat dokumentumaiból:

1. Dei Verbum 11-12: a katolikusoknak figyelemmel kell lenniük az adott szövegben jelen lévő irodalmi műfajra, a történelmi kontextusra, és az adott korban érvényes társadalmi konvenciókra.
2. Lumen Gentium 16: a zsidók kiválasztásuk okán kedvesek Isten előtt, aki sohasem vonja vissza ígését.
3. Nostra Aetate 4: Istennek Izraellel kötött szövetsége nem szűnt meg, a zsidók továbbra is Isten szeretett népe.
4. Lumen Gentium 16: A muszlimokat is beemeli Isten megváltási tervébe, sőt tovább is megy azzal a kijelentéssel, hogy „velünk együtt imádják a kegyelmes Istent”, vagyis azt állítja, hogy a muszlimok ugyanazt az istent imádják, mint a keresztények. Lefebure ehhez hozzáteszi, hogy minél inkább elfogadják a katolikusok Jézus zsidóságát – a megmaradó különbségek ellenére –, annál közelebb kerülnek a muszlimok Jézus-képéhez.
5. Nostra Aetate (A nagy keleti vallások értékei rész): Az egyház nyitott a Buddha és követői útján megismerhető igazság és szentség felfedezésére.<sup>258</sup>

A fenti felsorolásból is látható, hogy a Lumen Gentium 16. fejezete különösen fontos kijelentéseket tartalmaz. Ez az egyházzól írt dogmatikai konstitúció így tanít: „Az isteni Gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges segítséget, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház, és Isten adományának tartja, aki megvilágosít minden embert, hogy végül élete legyen.” (LG 16)<sup>259</sup>

Patsch Ferenc úgy foglalja össze a zsinat más vallásokkal kapcsolatos tanítását, hogy a zsinat szerint a vallásokban található „igaz és jó dolgok” (OT 16), „értékes vallásos és emberi dolgok” (GS 92) a „szemlélődés magvai” (AG 18), „az igazság és kegyelem elemei” (AG 9), „az Ige magvai” (AG 11, 15), valamint „azon Igazság sugarai, mely megvilágít minden embert”

---

<sup>256</sup> I.m., 105-107. o.

<sup>257</sup> A keresztény teológia világvallások felé fordulásának okaként a II. világháború okozta szélesebb körű kiábrándultságot, a keresztény vallástól való elfordulást és a nyugati ember keleti vallások felé fordulását jelöli meg Kovács Ábrahám. (Kovács [1], 39-40. o.)

<sup>258</sup> I.m., 107-117. o.

<sup>259</sup> <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=3#LG16> (2020.01.13.)

(NA 2). Ezek az értékek a zsinat kifejezett tanítása szerint „megtalálhatók az emberiség nagy vallásos hagyományaiban, melyek ezért figyelmet és elismerést érdemelnek, spirituális hagyományaik pedig hatékony meghívásként szólnak a párbeszédre nem csak az összetartó elemekről, de azokról is, amelyek eltérnek, divergensek.”<sup>260</sup>

A fentiek alapján a pluralizmus háttérén az inkluzivizmust választó katolikus iszlám-képet a következőképpen lehet megragadni:

- a) A két vallásban imádott Isten ugyanaz az a teremtő Isten, aki a világot és benne az embert teremtette.
- b) Ugyanattól az Istentől való származása okán a katolikus és a muszlim – és minden más ember is – egyenlő értékű, és ugyanazon jogok és kötelezettségek erőterében él. Épp ezért kötelességük a párbeszéd és az együttműködés.
- c) A katolicizmushoz hasonlóan egyetemes igényűnek és univerzális hatókörűnek ismeri el az iszlámot.
- d) Katolikus szemmel vizsgálva, az iszlámban megtalálhatók az Igazság sugarai (de nem teljessége), amiért is az figyelmet és elismerést érdemel; spirituális hagyományai pedig hatékony meghívásként szólítanak a párbeszédre.
- e) Az iszlámot saját hagyományához hasonlóan a béke vallásának nyilvánítja és minden – az iszlám nevét használó – erőszakos cselekedetet vagy az iszlám félreértelmezéseként és/vagy politikai felhasználásaként azonosít.

Az evangélikus állásfoglalással összehasonlítva, a katolikus iszlámkép sokkal harmonikusabbnak tűnik. Nyilvánvaló, hogy a katolikus fél az azonosságokra különös hangsúlyt helyez, míg a nyilvánvaló különbségek fölött a közös cél, a béke érdekében hajlamos átsiklani és LG 16 szellemében a muszlimokat végső soron különféle módokon az Isten népéhez rendeltnek tekinteni. A diplomatikus, a muszlim érzékenységgel óvatosan bánó vatikáni megnyilatkozások háttérében a II. Vatikáni Zsinaton született *Nostra Aetate* és *Gaudium et Spes* című konstitúciói állnak, melyekben magát, vagyis az általa egyetlen hitelesnek tartott egyházat helyezi a világban az egy Istentől érkező kinyilatkoztatás közvetítésének közepére, és minden más szereplőt, így az iszlám képviselőit is saját maga, mint központ körül helyez el különböző távolságokra lévő koncentrikus körökben.<sup>261</sup>

---

<sup>260</sup> Patsch [2], 126. o.

<sup>261</sup> Cserháti & Fábrián, 405-511. o.

### 3.8. Értékelés, összegzés: a konszenzust párbeszéddel építő megoldások

A közéleti teológia fogalommeghatározásai, valamint tartalmi, funkcionális elemzése alapján – a következő, vallásteológiai részben megszülető javaslatok megfogalmazása és a nem-teológiai, illetve vallásközi nyilvánossággal történő kommunikálása számára – az alábbi közéleti teológiai modellt javasoljuk (majd) felhasználni.

Albrecht és Anselm közéleti protestantizmusról megfogalmazott koncepcióját követve, a (poszt-)modern, demokratikus és plurális társadalom működését leíró modellbe ágyazottan ragadjuk meg a társadalmi kohézió (vagy másképp ethosz) központi, mindent összetartó funkcióját és annak jelentőségét, hogy ezt a kohéziót tudatos felelőséggel ápolni, fejleszteni kell, különben a pluralitást jelentő széthúzó erők fognak érvényesülni. E strukturális elkötelezettség funkcionális tartalmát a Stackhouse által javasolt, globalizációs szemléletű, eszkatológiai megalapozottságú transzformációs (vagy Tracy szavaival revizionista) teológia révén, a Tracy által szorgalmazott dialógikus módszertan alkalmazásával határozzuk meg.

A társadalmi kohézió fenntartásához, valamint erősítéséhez nem a hatalmi, azaz politikai teológiai, vagy fundamentalista utat, hanem a konszenzust párbeszédben építő megoldást, vagyis a közéleti teológia útját választjuk. Ezzel kerülhető el ugyanis, hogy az egyéni és/vagy részleges elképzelések démonikus/univerzális igénye érvényesülni tudjon. A társadalmi és politikai párbeszéd színtereként és motorjaként tekintünk a közéleti teológiára, annak direkt és indirekt kommunikációs csatornáit kontextusfüggően alkalmazva.

A sokrétű és sok szinten élő pluralitás tényére hivatkozva elfogadjuk, hogy a hitre alapozott javaslatokat a társadalmi és politikai egyeztetés során a társadalmi partnerekkel is el kell fogadtatnia az egyháznak. Különösen igaz ez a hozzáállás a vallásközi kérdések vonatkozásában, melyek esetében a Hogue által megfogalmazott, a kölcsönös revízióra való nyitottságot hangsúlyozó kollaboratív hermeneutikát javasoljuk követni.

Modellünk de Villiers és de Kruijf nyomán (is) határozottan tagadja, hogy a működő demokráciákban a teológia, vagy az egyház *status confessionis* helyzeteket élhetne meg. Ehhez az eszközhöz valóban csak olyan rendkívüli helyzetben lehet folyamodni, mint ami az 1934-es barmeni hitvalló zsinatot előidézte. Minden egyéb esetben a plurális demokráciák intézményrendszerének és ethoszának keretein belül kell a teológiai véleményalkotás és -formálás munkáját végezni.

#### 4. A VALLÁSI PLURALIZMUS TUDOMÁNYOS IGÉNNYEL MEGFOGALMAZOTT VALLÁSFILOZÓFIÁJÁNAK KRITIKAI VIZSGÁLATA

John Hick először 1972-ben bemutatott, majd lényegében az 1980-as években részleteiben is kidolgozott vallási pluralizmusának lényege az, hogy minden világvallás ugyanazt az egy, „rejtőzködő” Istent (Ésa 45,15; Rm 11,33; 1Kor 2,9) mutatja be és állítja az emberi élet középpontjába. A vallások különbözőségének oka – Hick szerint – kulturális természetű, hiszen a végtelen Isten a maga bölcsességében minden kultúrában úgy szólítja meg az embereket, hogy az adott kultúra nyelvén megismerhető, megérthető legyen. Mindebből az következik, hogy minden világvallás egyformán igaz, bár kultúrákként eltérő jellegű – az adott kultúrához szabott – képet ad az Istenről, így az igazság tekintetében nem lehet közöttük rangsort felállítani.<sup>262</sup> Hick a vallásról szóló gondolkodás kopernikuszi fordulatának tartja saját elméletét, mivel szerinte az a valós, transznumerikus értelemben<sup>263</sup> egy Istent (a kopernikuszi Napot) helyezi a vallásról folyó gondolkodás központjába, szemben annak a különböző manifesztációi (kopernikuszi Föld, azaz például Jézus Krisztus, vagy Allah) köré szerveződő, részleges vallásokkal és filozófiákkal.<sup>264</sup>

A fenti érvelésnek Hick vallásosan elkötelezett világértelmezése alapoz meg. Bár többször hangsúlyozza a világ feloldhatatlan és kikerülhetetlen kétértelműségét, vagyis a vallásos és a természettudományos<sup>265</sup> világértelmezés állandóan fennálló, kettős lehetőségét, munkájának kezdő irányát a vallásos világnézet racionalitásának értelmezése határozza meg.

John Hick ortodox-evangelikál pályakezdése után részben filozófiai tanulmányai, részben a II. világháború után gyors ütemben multikulturizálódó Nagy-Britanniában<sup>266</sup> szerzett saját, vallással kapcsolatos élményei hatására fokozatosan távolodott el a keresztény ortodoxiától és annak exkluzivista alaptételétől, miszerint Jézus Krisztus formális elfogadása nélkül nincs üdvösség. Az üdvösség mindenki számára hozzáférhető voltát és Isten – ennek alapját képező – sokféleségét és megismerhetetlenségét hirdető vallásteológiája kialakítása során Hick

---

<sup>262</sup> Hick [1], 350. o.

<sup>263</sup> Tillich, 192. o.

<sup>264</sup> Hick [2], 18, 36. o.

<sup>265</sup> Jelen dolgozatban a „tudományok” helyett, a „természettudományok” szűkebb kategóriáját használjuk, mert ezek (mint például a fizika) kulturálisan és történelmileg pontosabban jelenítik meg számunkra a tudományos gondolkodás sztereotípiáit (szemben például a szociológiával). Valójában azonban minden egyes esetben, általánosan a felvilágosodás szerinti tudományos gondolkodásról, a tudományokról van szó.

<sup>266</sup> Hick 1967 és 1979 között a már akkor is nagyon sokszínű Birmingham-ben oktatott. Jelen dolgozat szerzője 1994-1995 között mesterképző programját ugyanebben a városban végezve ismerkedhetett meg az akkor is nagyon jelentős muszlim, jellemzően pakisztáni származású kisebbség életével.

eltávolodott a kereszténység dogmáitól és a hinduizmus befolyása alá került.<sup>267</sup> Munkáját vállaltan és valóban a Tillich által megfogalmazott teológiai körön<sup>268</sup> belül állva végezte, azt ugyanakkor filozófiai spekulációval megtámogatott erőteljes vallásközi szinkretizmus jellemezte. Írásait olvasva hamar nyilvánvalóvá válik, hogy minden vallás alapelméletét és a vallásosság alapmodelljét kívánta megalkotni, melyek a vallásközi párbeszéd, végső soron a világbéke ügyét hivatottak szolgálni.

Hick vallási pluralizmusról írt közel négyszáz oldalas, „A vallás értelmezése” (An interpretation of religion) című vallásfilozófiai főművének első 230 oldala a lényegi mondanivaló elméleti alapelemeinek bemutatását szolgálja.<sup>269</sup> Először a vallás fenomenológiáját vizsgálja, majd annak episztemológiája kerül sorra. Csak ezek után mutatja be a pluralizmus vallásfilozófiai lényegét és a belőle levezethető következtetéseket. A sorrend már jelzi Hick elkötelezett pozitívizmusát és humanizmusát<sup>270</sup>, melyek a részletek („tények”) vizsgálata során és fő megállapításai kapcsán öltenek konkrét formát.

Jelen elemzés Hick gondolatmenetét követve azt kritikai szemléletben dolgozza fel és veti össze lépésről-lépésre a következő teológusok munkáival:

- Kenneth Rose, aki folytatta és kiterjesztette a pluralizmus vallásfilozófiáját;
- George A. Lindbeck, akinek szintézist ajánló valláshermeneutikája túllép a pluralizmus vallásfilozófiáján;
- Lesslie Newbegin, aki a pluralizmus kritikáját az azzal párbeszédben lévő, de annak ellenálló inkluzívizmus szemszögéből fejti ki;
- Paul Tillich, akinek rendszeres teológiáját Hick legitimációs céllal ki akarta sajátítani;

---

<sup>267</sup> Hick [2], 16-19. o., Rose, 129-130. o.

<sup>268</sup> Tillich, 27-29. o., Hick [1], xxv. o.

<sup>269</sup> Hick vallásfilozófiai tudományos munkáját ebben, az először 1989-ben kiadott a könyvben összegzi. Jelen dolgozat a 2004-es, az első kiadás óta megjelent kritikákra is reflektáló, második kiadást használja. Kenneth Rose ezt a könyvet a „vallási pluralizmusról keresztény filozófus által írt legfontosabb munkának” tartotta 2014-ben. (Rose, 29. o.)

<sup>270</sup> A humanizmus a minden tekintetben emberközpontú gondolkodást hivatott jelezni. Pannenberg szerint, aki a vallásfilozófiai gondolkodás újkori, antropológiai fordulatának eredményeként tekint az embert az Isten helyett a gondolkodás középpontjába állító bölcsesetre, ez a fajta szemlélet az egységes, középkori, istenközpontú világképnek a 16-17. századi vallásháborúk által jelezett szétesésére adott válaszként született meg. Az ember természetének középpontba kerülésével párhuzamosan ugyanakkor egészen 18. századig nem jelentkezett a kereszténységtől, vagy az Istentől való elszakadás gondolata. (Pannenberg [2] 103, 107-108. o.)

- Wilfried Härle, akinek rendszeres teológiája következetesen építi fel és képviseli a pozicionális pluralizmus, vagy másképp megnevezve a konstruktív ökumené programját;
- Hans Küng, akinek Világethosz című munkája a II. Vatikáni Zsinatra építve határozott programot és ezzel dinamikát kívánt adni a konszenzusos ökumené munkájának;
- Johann Baptist Metz, akinek költői megfogalmazású emlékezetteológiája egyedi szint képvisel a keresztény inkluzivizmus táborában.

A fentiekén túlmenően – Hick legtöbb kritikát kapott episztemológiájához és vallásteológiájához csatlakozva – a legjellegzetesebb kritikai gondolatok is bemutatásra kerülnek.

#### 4.1. John Hick vallásfenomenológiája

Fenomenológiai vizsgálódása során Hick először a vallás univerzalitását elemezi mind térben, mind időben. Első általános, triviálisnak tűnő megállapítása – miszerint a vallás a mai napig végigkíséri az emberi történelmet – jól ragadja meg a vallás szerepének fontosságát és mutat rá értelmezésének szükségességére. A jelenkori világvallások kialakulása szempontjából Hick Karl Jaspers-t követve a Kr.e. 800-200 közötti időszak, az ún. „tengelykor” (németül: Achsenzeit) jelentőségére mutat rá, amelynek során hasonló forradalmi gondolatok jelentek meg az ókor nagy civilizációs központjaiban: Perzsiában, Palesztinában, Indiában, Kínában és Európa déli részén.<sup>271</sup> A tengelykor előtti – a változatlanságot, a földi élet központi szerepét és egyszerűségét hangsúlyozó – vallásossággal szemben az új korban előtérbe kerültek a földi élet hibái, hiányosságai, bizonytalanságai, tökéletlenségei. A problémákkal és kihívásokkal terhelt jelennel szemben megjelent a jobb, pozitívabb múlt képe, de ami sokkal fontosabb, hogy egy jobb, és szebb jövő ígérete is, mely ígéret valóra válását a Hick által „Valós” (*Real*)<sup>272</sup> névvel azonosított hatalom teszi lehetővé.<sup>273</sup> Hick ezt az új, szótériológiai irányultságot a tengelykorban kialakult vallások általános, „ kozmikus optimizmusként” írja le. Mint fogalmaz, az új világszemléletben „a világegyetem jóindulatú, és a létezés korlátlan számú, kedvező

<sup>271</sup> Egyiptom, Mezopotámia, Észak-Európa és Közép-Amerika ebből kimaradtak.

<sup>272</sup> Az értekezésben az Isten, a Valós, a Végső Meghatározottság, a Transzcendens kifejezések egyenlő tartalmat fejeznek ki és a szövegkörnyezetnek megfelelően, szinonimaként kerülnek alkalmazásra.

<sup>273</sup> Hick [1], 32-33. o., Hick [2], 45-48. o.

lehetősége tud és fog valóra válni.”<sup>274</sup> Az ember ennek az ígéretnek a fényében már a kihívásokkal teli jelenben is boldog életet élhet, amennyiben a Valóst, mint élete alapját és célját tételezte.

Hick szerint a pozitív eszkatonban való részvételnek egy központi feltétele van, ami az énközpontúságról a Valós-központúságra való áttérés. Ez a dualista vallásokban (lásd korábban az 1.3.1 fejezetben) önátadás (megváltás), a monista vallásokban egyesülés, felolvadás (felszabadulás) révén valósulhat meg.<sup>275</sup> Ez utóbbi megoldással kapcsolatban, a vallástudomány fősodrával összhangban Hick röviden bemutatja a hindu és a buddhista vallás párhuzamos, önmegváltó pályáit, melyek a tudás, a szolgálat, a szeretet cselekvését írják elő.<sup>276</sup> Ezekkel a cselekedetekkel (*action*) szemben a dualista rendszerekben a cselekvő isteni kegyelem megtapasztalásának hatására (*reaction*) valósul meg az önátadás.<sup>277</sup> Úgy tűnik, Hick a kétféle, inkompatibilis<sup>278</sup> rendszer közé igyekszik beilleszteni az iszlámot. Azt írja, hogy az iszlám egyrészt megváltást ígér, ugyanakkor a szabályok (*sharía*) követése, betartása központi jelentőségű. Különösen igaz ez a szúfi vallásfilozófia és -gyakorlat esetében.<sup>279</sup>

Hicknek a vallás univerzalizmusáról és a tengelykorban kialakult szótérológiai irányultságáról alkotott elsődlegesen pozitivistá elemzése ezután humanista hangsúllyal bővül. Egyértelműen az ember vallási élményével azonosítja a vallás lényegét, amiben a vallás életátformáló ereje megtapasztalható. Mint írja, ez az egyetlen csatornája a Valós megismerésének, és ezzel egyidejűleg ez a Valós létezésére bizonyítékot szolgáltató egyetlen, hiteles forrás. Egy-egy ilyen esemény vallásos értelmezésének jogosultságát azzal indokolja, hogy azok számára, akik életüket az Isten jelenlétében élt életként érzékelik (tapasztalás), ésszerű, racionális, hogy Isten megtapasztalható valóságában higgyenek (gondolat).<sup>280</sup> Hick talán túl tág megközelítést követője, Kenneth Rose annyiban pontosítja és szűkíti le, hogy a vallási élményekben az emberek egy olyan halál nélküli világgal találkoznak, melyet az élet

---

<sup>274</sup> Hick [1], 57. o.

<sup>275</sup> Eliade [1], 445. o. (monizmus), 491, 533, 555. o. (dualizmus). Härlével egyetértve megjegyzendő, hogy a kereszténység dualista jellege korántsem jelenti a Sátán és Isten egyenrangúságának feltételezését. Viszont a gonoszság és a bűn és az ezeket képviselő hatalmak jelenlétét és komolyan vételét igen. (Härle, 502-504. o.)

<sup>276</sup> Hick [1], 34-41. o.

<sup>277</sup> I.m., 46-47. o.

<sup>278</sup> Hans Küng szerint a kereszténység legfőbb kihívója a buddhizmus. A két vallás különbözőségével kapcsolatban írja Johann Baptist Metz, hogy míg a bibliai vallás nyitott, elsődlegesen a másakra irányuló szenvedésmisztikát képvisel, a buddhizmus zárt, elsődlegesen magára a vallási szubjektumra visszahajló szenvedésmisztikát. (Küng, 153. o.; Metz, [1], 193. o. Lásd még Tillichnek a keleti, ahistorikus és a nyugati, történelmi vallásfelfogás között az időiség tekintetében létező különbségre rámutató gondolatait: Tillich, 303 o.)

<sup>279</sup> Hick [1], 48-50. o. Az értekezés 4.12 fejezetében erről részletesen lesz szó.

<sup>280</sup> I.m., 52, 210. o.

történelmi, kulturális, pszichológiai, biológiai és anyagi dimenziói nem fednek le. Rose szerint a vallás tehát a halálnélküliség és a szépség immateriális dimenziójával kapcsolja össze az embereket.<sup>281</sup>

Hick és Rose a George Lindbeck hármas tipológiája szerinti, tapasztalati-expresszívnek nevezett, 19. századi gyökerű, F.D.E. Schleiermacherre visszavezethető liberális vallásszemlélet tipikus képviselői. Ez a megközelítés a vallást valamely végső és egyetemes emberi tapasztalatból vezeti le.<sup>282</sup> Ez a szemlélet ellentétben áll a megelőző korokban a teológiában domináns, illetve a Karl Barth-i neokonzervatívoknak köszönhetően a 20. században újjáéledt, a filozófiára és természettudományokra jellemző, kognitív szemlélettel. Ebben a megközelítésben az objektív valóságról közölnek ismereteket: kimondanak, tételesen megfogalmazzák valamit a világról, mely állítások mindig az igazság igényével lépnek fel.<sup>283</sup>

A tapasztalati-expresszív megközelítés egyéni lét szintjén zajló folyamatai Hick szerint a vallási rendszer szintjén hasonlóan zajlanak. Hick úgy látja, hogy egyik nagy vallás sem filozófiai érvekkel, hanem rendkívüli, vallási élményekkel lépett színre, és a filozófiai érvek csak később, a más alapokon álló élmények magyarázatára és védelmére lettek megalkotva.<sup>284</sup> Hick ezeken túlmenően más érveléssel nem próbálja igazolni a vallásos világnézet létjogosultságát. Bemutatja ugyan az ezzel kapcsolatos ontológiai, kozmológiai és az értelmes tervezésről szóló érveléseket, de megállapítja, hogy egyik sem szolgáltat perdöntő bizonyítékot a vallásos világnézet igaz volta mellett.<sup>285</sup> Ugyanígy mutatja be és értékeli a modernista pszichológiai, szociológiai érveléseket, melyek a vallásos világnézet igaz voltát, így létjogosultságát tagadják. Vagyis a vallásos és a vele konkurens, természettudományos világértelmezés lehetőségének állandóan fennálló, kettős lehetőségét nem látja feloldhatónak. John Polkinghorne ennek a feloldhatatlan kétértelműségnek az eredetét a teológia és a (természet)tudomány felvilágosodás-kori szétválásáig vezeti vissza, amikor a hideg racionalitás világmagyarázati kizárólagosságának mítosza megszületett. És bár a kvantumfizika felfedezései a természettudományok terén visszahozták a bizonytalanság, és a megismerés korlátosságának érzését, továbbá a teológia reflektált e tudományos fejlődésre, a kétféle világértelmezés – elsősorban populáris szinten – továbbra is konfliktusos, versengő viszonyban van egymással.<sup>286</sup>

---

<sup>281</sup> Rose, 12-13, 15, 149. o.

<sup>282</sup> Lindbeck, 47, 50. o.

<sup>283</sup> I.m., 112. o.

<sup>284</sup> Hick [2], 23. o.

<sup>285</sup> Hick [1], 73-95. o.

<sup>286</sup> Polkinghorne, 1-8. o.

#### 4.2. John Hick episztemológiája és annak összevetése Lesslie Newbeginnel, George Lindbeckkel és Wilfried Härlével

A vallásról és a vallásos gondolkodásról szóló fenomenológiai körképe után Hicknek a világ és a Valós megismerését és értelmezését bemutató, óvatosan és kissé ködösen megfogalmazott, általa realistának nevezett episztemológiája kerül sorra. Hick szerint valaminek a jelentése és egyben jelentősége mindig egy tudati tartalomhoz és állapothoz viszonyítottan jelenik meg. Környezetünk észlelése során az érzékelt jelenséghez tartalmat, azaz jelentést kapcsoló kognitív szabadságunkkal élünk, mely szabadság a legkevésbé a fizikai környezettel kapcsolatosan érvényesül. Kognitív szabadságunk az etikai szférában már nagyobb teret kap, míg a vallások által bemutatott végső valósággal kapcsolatosan jut leginkább érvényre.<sup>287</sup> Hick gondolatmenete ezen a szinten még lényegi összhangban van Lesslie Newbegin és Lindbeck episztemológiájával. Newbegin szerint az úgynevezett tények mindig értelmezett tények, mivel egy-egy jelenség értelmezése az értelmezés során alkalmazott elméletektől függ. Newbegin ezt a megállapítást általánosítva mutat rá arra, hogy nemcsak a vallásos élmény és a hit jellemzője a szubjektivitás, hanem minden tudásra ez jellemző, minden tudásnak egyaránt van szubjektív és objektív aspektusa.<sup>288</sup> A Lindbeck tipológiája szerinti harmadik, a saját modelljét megtestesítő „kulturális-nyelvi” vagy „posztliberális” néven ismert vallásszemlélet szerint is nagyon fontos a vallási élmény közvetítő közegének a szerepe. Lindbeck azonban már egyértelműen megfordítja a Hick által a tapasztalás kapcsán felállított sorrendet és Newbegin is meghaladva egészen egyértelműen a vallási élmény értelmező közegét, a kultúrát és az azt hordozó nyelvet teszi modellje központjává, nem pedig a szubjektív élményt. Szerinte a vallás a kultúra értelmezésének a közege, és nem fordítva.<sup>289</sup> A világot a vallási szövegek szemüvegén keresztül látja. Lindbeck keresztény kontextusban fogalmazva ragaszkodik ahhoz, hogy a vallás mindenekfelett

„egy külső Ige, verbum externum, amely alakítja és formálja az ént és annak világát, s nem egy létezés előtti én és egy fogalom előtti tapasztalás kifejeződése. A verbum internum (amit a keresztények hagyományosan a Szentlélek működésével azonosítanak) szintén döntően fontos, de a modell

---

<sup>287</sup> Hick [1], 131-132. o., Hick [2], 105. o.

<sup>288</sup> Newbegin, 35-37, 78. o.

<sup>289</sup> Tillich ugyanilyen egyértelműséggel fogalmaz, amikor azt írja, hogy „a kultúra a vallás formája, a vallás a kultúra szubsztanciája.” Tillich, 485. o.

teológiai alkalmazása során azt a vallás, az igaz külső Ige meghallásának és elfogadásának képességeként” értelmezi.<sup>290</sup>

Bár az episztemológiai gondolkodás Lindbeck által javasolt modellje ellentmond a Hick és Rose által alkalmazott tapasztalati-expresszív szemlélet szubjektivizmusának, és a nyelvi közeg kész fogalmi és szabályrendszerének kognitív szemléletű objektivitását állítja előtérbe, alapvető szerkezetében azzal megegyezik. Ennek következtében Lindbeck modelljét, mint a két megelőző<sup>291</sup> modell szintézisét is lehet értékelni. Bár elkötelezetten biblikus alapokon áll, Lindbeck elsősorban a szent szöveg és a belőle élő nyelv normatív szerepét állítja valláshermeneutikája középpontjába.<sup>292</sup> A normativitás, illetve – ahogy fogalmaz – a „kategorikus adekvátság” lehetővé tesz értelmes állításokat, ugyanakkor nem biztosítja a tételes igazságot. Szabályelméletének újszerűsége, hogy a „vallás maradandó és dogmatikailag jelentős vonását ahhoz a történethez köti, amelyet elbeszél, és ahhoz a nyelvtanhoz, amely meghatározza, hogy a történetet hogyan beszéljük el és hogyan használják.”<sup>293</sup> Vagyis Lindbeck elsősorban rendszer-függően abszolút igazságokról beszél, amelyek a teljes releváns „nyelvi” kontextussal összhangban vannak, nemcsak kijelentés, hanem használat, azaz a megvalósuló életformák és cselekedetek szintjén is.<sup>294</sup>

Ezt az értékelést David Tracy nyomán úgy konkretizálja Stephen Okey, hogy Lindbeck megközelítése csak egy vallás saját történelmével és önértelmezésével tud értelmesen és eredményesen foglalkozni, de a vallásközi térben e módszertan alkalmazása nem tud előre mutatni.<sup>295</sup> Amint azonban a következő bekezdésben látni fogjuk Okey értelmezése elhamarkodott, mivel Lindbeck modelljét egészen másképpen kell megragadni a vallásközi térben, mint egy-egy vallás különálló elemzése során. Lindbeck modelljének vallásközi alkalmazása ugyanis nem gerjeszt vitát az egyes vallások eltérő nyelvtana és szókészlete miatt, hanem a bennük való jártasság, az általuk leírt ideálnak való megfelelést állítja vallásközi megközelítése origójába.

---

<sup>290</sup> Lindbeck, 64. o.

<sup>291</sup> vagyis a kognitív és a tapasztalati-expresszív modellek

<sup>292</sup> Általános modelljének a keresztény vallásra történő alkalmazásakor Lindbeck a Szentírást helyezi a normatív, szabályozó szerepbe. Ez a „Vissza az Igéhez!” Karl Barth-i felszólítást felidéző javaslat nyitott a magát a Szentírást, mint Lindbeck által objektíven autentikusnak ítélt forrást érő kritikák előtt.

<sup>293</sup> Lindbeck, 136. o.

<sup>294</sup> Lindbeck, 111-112. o.

<sup>295</sup> Okey, 185. o.

Az episztemológiai párhuzam ellenére Hick és Newbegin, illetve Lindbeck egészen eltérő módon folytatják elemzésüket. Mint látni fogjuk, Hick a kulturális, fogalmi szűrők szerepére koncentrálnak, és pluralitásukból kiindulva tételezi a Valós sokszínűségén keresztül megismerhetetlen egységét. Newbegin ugyanakkor a szubjektív percepció közbeni fogalomalkalmazás eredményeként előállt kognitív eredményre koncentrálnak, amit szubjektív, de határozott állításként értelmezve igazságnak nevez, vagyis annak, amiben a szubjektum immáron, mint igazságban hisz. Ez az igazság a fogalom természetéből adódóan a valóságról, a vallás esetében a Valósról szó, így az egyetemes érvényesség igényével fogalmazódik meg. Newbegin szerint nem igazság az, amit nem osztunk meg másokkal, hiszen „csak az lehet igaz, ami általános érvényű, azaz mindenki számára igaz”.<sup>296</sup> Érveléséből következik, hogy Newbegin a kizárólagosságért egymással versengő, különböző „egy” isteneket lát, akik közül a monoteizmus keretei között csak egy lehet valóban igaz.<sup>297</sup> Hick ezzel szemben visszatérően jelzi, hogy mivel a Valós lényegben megismerhetetlen, egyetlen róla szóló megállapítás sem követelheti magának a kizárólagosságot, hiszen sokféle, egyaránt hiteles képünk lehet róla. Pluralizmusa az egyének szintjén azt jelenti, hogy alapvetően mindenkinek saját magának kell valamilyen képet alkotnia a Valósról. Vagyis Isten helyett marad az én, és annak az üdvözlője, amit az ismeretlen Valósnak bármilyen formája kielégíthet, amelyet az én magának választ. Newbegin szerint ez az én végső diadala a Valós fölött, amiről szerinte „Feuerbach mondta ki a döntő ítéletet: az ilyen módon értelmezett Isten egyszerűen az emberi én kivetítése az ég boltozatára.”<sup>298</sup> Lindbeck – fókuszához híven – mindeközben megmarad a nyelv közvetítőeszköz szerepének hangsúlyozásánál. Általános érvényű igazságfogalmát is ennek megfelelően fogalmazza meg. A nyelvek közötti különbség analógiájára egyrészt hangsúlyozza a vallások között meglévő tényleges különbségeket, melyeket ugyanúgy nem lehet áthidalni, mint ahogy a nyelveket sem lehet összemosni, hanem azokat külön-külön kell elsajátítani és használni. Az analógiát folytatva Lindbeck azt is hangsúlyozza, hogy az érthetőség kritériuma egy adott vallásban, csakúgy mint egy nyelvben, a jártasság megszerzése. A hitelesség kritériuma pedig nem valamilyen objektív, vagy független tétel állítása, vagy valamilyen

---

<sup>296</sup> Newbegin, 39. o.

<sup>297</sup> Newbegin pozitív igazságdefiníciójának inverzét, a hazugság definícióját és hatásmechanizmusát mutatja be Szabó B. András Visky Béla kolozsvári református teológus Derrida nyomán megfogalmazott gondolatait idézve: „A hazugság a címzett személyi létének radikális tagadása: aki csalárdul szól és cselekszik, az nem ismeri el társa végtelen másságát, egyediségében és egyszerűségében hordozott értékét; nem vállal érte felelősséget; tárgyként manipulálja ahelyett, hogy személyként tisztelné, és teljességgel vak annak meglátására, ami az illető arcára a teremtés során íratott. A hazugság egy vagy több személlyel vagy közösséggel való bizalmi kapcsolat megsértése, részben vagy teljes egészében történő felszámolása.” Szabó B, 179. o.

<sup>298</sup> Newbegin, 200. o.

tapasztalat átélése, hanem az adott nyelven érthetően (lásd jártasság) közölt történetek megértésének fényében megélt élet adekvátan jó minősége.<sup>299</sup> Lindbeck ennek alapján egyetemes érvennyel mutat rá arra, hogy a hiteles hívők – függetlenül vallásaik tételes igazságainak minőségétől és konfliktusaitól – egzisztenciális és morális szempontból közelebb lehetnek egymáshoz, mint saját hitük számos követőjéhez annak ellenére, hogy az általuk beszélt nyelvek (vagyis vallásaik) olyan messze lehetnek egymástól, hogy lehetetlen közöttük a fordítás.<sup>300</sup>

Az episztemológiai kérdésekhez visszatérve azt látjuk, hogy Hick a természettudományos gondolkodás analógiáját használva demonstrálja, hogy egy környezeti jel, egy helyzet érzékelését hogyan előzi meg egy tudati lépés ugyanúgy, mint ahogy a hipotézisállítás megelőzi a tudományos kísérletet és megfigyelést. Másképp fogalmazva azt mondhatjuk, hogy fejünkben a kultúránk elemei vannak rendszerezve, és a világot (csak) rajtuk keresztül látjuk, vagyis ismerjük fel és azonosítjuk jelenségeit.<sup>301</sup> Ez a tudatunkban működő kulturális háló köt össze és egyben választ is el minket a külvilágtól, amit így csakis részlegesen vagyunk képesek megismeri. A következő táblázat Hick kulturális szűrőit mutatja be.<sup>302</sup>

Az érzékelt környezet	Az észlelésben szerepet játszó előzetes tudati tartalom ( <i>cognitive filter</i> )
Természet	Az élet, a túlélés programja
Etika	Az emberek magunkhoz hasonló, velünk egyenlő lényként való érzékelése
Vallás	Kifejezetten vallási koncepciók

Ezen a ponton kanyarodik vissza a vallási élmény központi jelentőségéhez, és azt a fentiek fényében már, mint a szabad kognitív választásunk eredményét definiálja. Hick szerint világunk értelmezésének kikerülhetetlen kétértelműsége erőterében tudatosan kell a vallásos interpretáció mellett döntenünk. Ilyenkor egy-egy jelenséget, élményt vallásosként

<sup>299</sup> Lindbeck, 212, 214. o.

<sup>300</sup> I.m., 93. o.

<sup>301</sup> A kultúra nem magában álló jelenség, hanem szervesen kapcsolódik az adott közösség történeleméhez, melyet a közösség által lakott terület földrajzi, éghajlati és gazdasági, politikai viszonyai alakítanak. (Hick [2], 48, 87. o.)

<sup>302</sup> Hick [1], 138-163. o.

értelmezünk, mert azokat a tudatunkban lévő vallási koncepciókhoz kapcsoljuk és rajtuk keresztül éljük meg. Nem meglepő, hogy Hick ezek után minden vallási hittételt kivétel nélkül mitológiának tart, vagyis vallási jelképnek, melyek maguk is kulturálisan meghatározottak. Mindez ugyanakkor Hick szerint nem azt jelenti, hogy az istenek csak a fejünkben léteznének és pusztán saját értékrendünk kivetülései, megtestesülései lennének. Hick saját, realistának tartott vallásértelmezésével szembenállóként értelmezi ez utóbbi, általa nem-realistának nevezett episztemológiát. Ez utóbbi is elismeri és támogatja a vallási értékek szerepét, de alapvetően tagadja azoknak a Valóságban lévő megalapozottságát, vagyis – mint Newbegin korábban rámutatott – ez a szemlélet pusztán hasznos emberi képződményeknek, kivetülésnek tartja az isten(ek)e)t.<sup>303</sup>

Úgy tűnik mintha episztemológiai érvelése alapján megkérdőjeleződhetne fenomenológiai alapvetése, miszerint a vallási élmények azért jelentik a vallás lényegét, mert azokban jön létre kapcsolat az én és a Valóság között. Egyrészt ugyanis azt állítja, hogy minden észlelés kognitív szűrőkön keresztül történik, másrészt viszont a vallási képzetek fényében vallásosként értelmezett tapasztalatok biztosítják az őket értelmező képzetek alapját. Mindebben ismét felfedezhető Hick vallásos világértelmezés melletti döntése csakúgy, mint a Hick által realistának tartott episztemológia melletti tudatos döntése, hiszen a vallási koncepciókon keresztül értelmezett vallásos tapasztalat elsősége mellett dönt. Ismét nyilvánvaló, hogy Hick a tapasztalat, az élmény elsőségét hangsúlyozza a közvetítő-értelmező kulturális közvetítő közeggel szemben. Az ilyenfajta prioritizálásnak Voigt Vilmos szerint nincs értelme, mert ez a folyamat egy; hol onnan ide, hol innen oda tart. Egyszerű példája szerint „azért járunk a temetőbe, hogy emlékezzünk a halottainkra. Mivel emlékezzünk a halottainkra eljárunk a temetőbe.”<sup>304</sup> Vele ellentétben Lindbeck a Hick által használt episztemológiai szerkezetben mozogva, de saját kulturális-nyelvi fókuszának köszönhetően képes prioritizálni, amit Luther toronyélménye kapcsán a következőképpen fogalmaz meg: „Luther nem azért találta ki a hit általi megigazulás dogmáját, mert átélte a toronyélményt, hanem éppen az tette lehetővé a toronyélményt, hogy a dogmát felfedezte (vagy azt hitte, hogy felfedezte) a Bibliában.”<sup>305</sup>

Az én és a Valóság között Hick szerint a vallásos élményben létrejövő kapcsolat képezi Wilfried Härle teológiájának középpontját. Amíg Hicknél a hangsúly az élményen van, addig

---

<sup>303</sup> Hick [1], 204-205. o.

<sup>304</sup> Voigt, 74. o.

<sup>305</sup> Lindbeck, 75. o.

Härlénél egyértelműen a kapcsolaton. Härtle szerint a kinyilatkoztatás mindig valaki számára történik, vagyis az alapvetően kapcsolati jellegű. Az általa a kinyilatkoztatás kifejezésére használt szavak (Einbeziehung, Erschliessungsgeschehen) is a cselekvő kinyilatkoztató azon szándékát jelenítik meg, hogy kinyilatkoztatásának hallgatóját annak befogadójává formálja.<sup>306</sup> Az ilyen kapcsolódásban tehát a valódi kapcsolat létrejöttének lehetősége jelenik meg, ugyanakkor nem feltétlenül a ténye, vagy szükségszerűsége. Härtle szerint a kinyilatkoztatás kapcsolati-élmény jellege azt is jelzi, hogy magának az embernek is szüksége van a személyes kapcsolati élményre és nem elég neki a puszta meggyőzés.<sup>307</sup>

A hagyományos teológia szerint a hit (mint bizalom és ráhagyatkozás Istenre) maga is a hitre jutás eszköze és célja, s mint ilyen, isteni, kegyelmi ajándék. Härtle a fentiek alapján, Tillich-hez hasonlóan azt javasolja, hogy értelmesebb és célravezetőbb mindezt úgy értelmezni, hogy az embert Isten egy új kapcsolatba vonja. Az ember szerepe mindebben az „aktív passzivitás”, amikor megengedi, hogy mindez megtörténjen vele. Ezt jelenti az ember személyes részvétele.<sup>308</sup> Härtle az így kialakult kapcsolat vonatkozásában továbbra is hangsúlyozza annak nyitott jellegét, vagyis azt, hogy a kapcsolatba lépés megtörténte önmagában még nem jelenti annak kizárólagos érvényességét az egyén életében. Az ember életében ugyanis ezt követően más, érzelmi, akarati és gondolati tényezők továbbra is szerepet játszanak, melyek egymással és a hittel is sokszor konfliktusos viszonyban állnak. Mindezekon túl, maguk az emberi élethelyzetek is olyanok, hogy azokban Isten hangján kívül más hangok is hallatszanak.<sup>309</sup>

A fentiekben ismertetett härtlei rendszerben a fent bemutatott istenkapcsolat a teológiai alap és egyben annak beteljesülése. Eszkatológiája explicit módon szótérológiai<sup>310</sup> alapokon áll, amit ő a kapcsolati ontológia (Relationsontologie) kifejezéssel érzékeltet. Ez a fogalom azt jelenti, hogy az ember léte az Istennel meglévő, az Istentől származó kapcsolatában gyökerezik,

---

<sup>306</sup> Härtle hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás nem egyszeri esemény, ami már megtörtént. Mindenkivel, aki nyitott, folyamatosan történik, hiszen az valójában csak hozzáférhetővé válik, de rendelkezni nem tudunk vele. Nem lesz a „miénk”. Az ragad meg minket és ezáltal engedjük, hogy követőivé váljunk. (Härtle, 98. o.)

<sup>307</sup> Härtle, 88. o.

<sup>308</sup> I.m., 530. o., Tillich, 464-466. o.

<sup>309</sup> Härtle, 85. o.

<sup>310</sup> Az eszkatológia szótérológiai megalapozottsága azt jelenti, hogy a kereszténység központi üzenetére, Isten Jézus Krisztusban végbe vitt megváltó munkájára irányítja a figyelmet és az ember legfőbb egzisztenciális kérdésére, a „miben reménykedhetünk?” kérdésre ad választ. Härtle szerint az eszkatonban az ember ugyanolyan összhangra jut Istennel, vagyis teljes egészében az Isten általi meghatározottság állapotában létezik, mint azt Jézus Krisztus evilági életében szemlélhetjük. Ugyanakkor a világ is elér céljához, az Istentől való elválasztottság megszűnéséhez és az Isten általi meghatározottság, az Ő dicsőségében való részesedés állapotába. (Härtle, 626-628.o.)

vagyis lényegét tekintve az embertől független, tőle kívül álló forráshoz kötődik, hiszen az Isten lényegében, az agapé<sup>311</sup> szeretetben gyökerezik.<sup>312</sup> Különösen fontos a pluralizmus témája szempontjából Härle azon megállapítása, hogy ez a szeretet – természetéből fakadóan – senkit sem zár ki az eszkatonból, hiszen a feltétel nélküli kegyelem nem fér össze a kárhózzal sem mint örök szenvedés, sem mint örökre érvényes megszűnés. Ezzel Härle az általa “Apokatastasis panton”-nak, univerzális megváltásnak (Allerlösung) nevezett eszkatológikus megváltásban reménykedők – általa is kisebbségnek tartott – táborát gyarapítja. Härle elismeri, hogy az isteni kegyelemmel visszaélők és az azt visszautasítók joggal és okkal számíthatnának büntetésre, de Isten – lényegéhez híven – ilyesmit mégsem tesz, még az elfecsérelt és az elpusztított életek (vagyis az áldozatok) miatt sem. Härle szerint tehát az ember a kegyelmet ugyan vissza tudja utasítani, de az isteni, így mindenható szeretetet mégsem lehet végérvényesen visszautasítani, mivel az mindenképp célba ér.<sup>313</sup> Härle ezt a rendkívül pozitív, rendszerében többször is felbukkanó üdv-optimista kijelentését azzal tompítja, hogy abban szerinte ugyan a keresztény reménység teológiai magva jut kifejezésre, de azt (mivel reménységről van szó) nem lehet bizonyossággként kezelni.

Hans A. Alma, a hollandiai Nijmegenben található Radboud University professzora kulturális pszichológiai perspektívából közelíti meg a valóság megragadásának kérdését. Gondolatmenete alátámasztja Hick episztemológiai rendszerét, miközben további, fontos adalékokkal egészíti ki. Alma a vallási identitás szakértőjeként jelenti ki, hogy a vallási pluralizmus a gyakorlati életet jelenti, vagyis nem intellektuális vitát, hanem társadalmi gyakorlatot. Ebben a gyakorlatban játszanak meghatározó szerepet az ún. társadalmi képzetek, mivel meglátása szerint először értékrendek és megérzések alapján erkölcsi döntéseket hozunk, majd csak ezt követően kezdődik az érvelés, ami a döntések után mások meggyőzését szolgálja. Vagyis a gondolkodás legtöbbször megerősítő jellegű, azaz általában a már kiválasztott pozíció megindoklását szolgálja.

Az erkölcsi döntések meghozatala során Alma kulcsszerepet játszó társadalmi képzetek („social imaginaries”) fogalmának meghatározását Benedict Anderson 1983-as alapművére, a *The Imagined Communities*-re építi. Alma a gyakorlatban megjelenő, az értékekkel szoros rokonságot mutató ún. képzetek, mint egyéni implicit gondolatok („imaginaries”)<sup>314</sup> körét

---

<sup>311</sup> ἀγάπη = feltétlen, értékteremtő szeretet, isteni ajándék; <https://biblehub.com/greek/26.htm> (2020.01.13.)

<sup>312</sup> Härle, 654. o.

<sup>313</sup> I.m., 645. o.

<sup>314</sup> Alma hangsúlyozza, hogy azért fordul a vallások felé, mert a vallásokban vannak intellektuálisan, erkölcsileg és szimbolikusan leginkább kimunkálva azok az értékek, melyeket fontosnak tartunk.

kibővíti a társadalmi képzetek („social imagineries”) fogalmával, hogy ezzel is – a merevebb egyéni képzetekkel szemben – a kategóriák közötti átjárhatóságot és a többretegűséget hangsúlyozza. Mint megjegyzi, ezek a rugalmas kategóriák jobban illeszkednek a globális társadalom komplexitásához és pluralitásához, amit az elektronikus média táplál, hiszen az komplex – az eddigieket is felülmúló – transznacionális képzetrendszerek létrejöttét segíti elő.<sup>315</sup>

E meghatározás szerint a társadalmi képzetek („social imagineries”) fogalma azt foglalja össze ahogyan a kortársak az általuk lakott közösséget elképzelik és fenntartják. Nyilvánvaló, hogy ez a fogalom szoros kapcsolatban van a dolgok erkölcsi, vagy lelki rendszerével („order”) és mind tényleges, mind pedig normatív<sup>316</sup> tartalommal is bír. Alma szerint a társadalmi képzetek („social imagineries”) mögött mindig áll valamilyen metafizikai rendszer, mindig van (nem intézményi értelemben vett) vallási dimenziójuk.<sup>317</sup>

Az itt használt társadalmi képzetek fogalma azzal bővíti ki Hick episztemológiáját, hogy az abban mechanisztikusan működő kapcsolatokat felpuhítja, és az egyes kategóriák közötti határokat átjárhatóbbá teszi. A vallás vagy a világnézet le- és elhatároló fogalmával szemben az értékeinket leíró határok átjárhatóságára, a kreativitás szerepére és az ideák, valamint a gyakorlat közötti oda-vissza működő kölcsönhatásokra helyezi a hangsúlyt.

Alma fenti gondolatmenetével összhangban és Hick tapasztalati-expresszív megközelítését megerősítve LaFargue úgy látja, hogy az igazi megtérés egy alapvető személyes átalakulás, ami valami lehegerlően jóval történt találkozás tapasztalatának az eredménye és nem intellektuális bizonyíték hatására történt tudatos döntés. Ugyanakkor a kritikai gondolkodás követi a tapasztalatot, és mérlegre teszi az élményt. De a kritikai gondolkodás nem tud a tapasztalatok ellenében igazi hitelveket lefektetni intellektuális felfedezés révén.<sup>318</sup>

A vallások sokféleségét LaFargue az emberi sokféleséggel magyarázza. Episztemológiai gondolatmenete fókuszaként önünk fenoménjának a más fenoménnel való találkozások révén való kialakulását határozza meg. Eszerint a rávonatkozó, alkalmazkodást igénylő

---

<sup>315</sup> Alma, 120-120, 135. o.

<sup>316</sup> A társadalmi képzetek („social imagineries”) normatív tartalma azt jelenti, hogy nem igen tudunk túltekinteni rajtuk, azaz nem igen tudunk olyan lehetséges cselekedeteket elképzelni, melyek túlnyúlnak rajtuk, vagy ellentétben állnak velük.

<sup>317</sup> Alma, 123. o.

<sup>318</sup> LaFargue, 705-706. o.

kívánalmakkal, szükségletekkel találkozó én nem maga teremti mindezek alapját.<sup>319</sup> Az én ugyanis mindig túl későn érkezik ahhoz, hogy saját magát a színpad megteremtőjeként láthassa. Mindezek miatt lehetséges, hogy más-más embereknek ugyanaz a világ lényegében más-más jelentést hordozzon. Ezért LaFargue Hickre emlékeztető humanisztikus, ugyanakkor istenség nélküli pluralizmusa elismeri, hogy összeegyeztethetetlenül különbözőféleképpen lehet a világot értelmezni és így alapvetően, eredendően különbözően lehet megfogalmazni az élet értelmét.<sup>320</sup>

LaFargue eme – pusztán tapasztalatokból és reflexiókból levezetett – világmentelmezése az értelmző szótár körkörös rendszerére emlékeztet, ahol egyes szavak sajátos értelmét más, ugyanebben a szótárban található, hasonlóképpen értelmezett szavak segítségével magyarázzák meg. Ezért LaFargue episztemológiájára a paralel relativizmus árnyéka vetül.

Ezt az érzést erősíti az a megállapítása is, hogy az egyes vallásokat a lényeges elemeiket meghatározó megkülönböztető definíciók jellemzik. Ez az állítás a Lindbecknél megismert strukturalista-szemiotikus megközelítéstől abban különbözik, hogy nem keres egy közös kategóriaegyüttest, mely alapján bármilyen kulturális jelenséget bármely kultúrában értelmezhet.<sup>321</sup> Ezzel szemben LaFargue azt mondja, hogy minden egyes megkülönböztető definíciót a saját vallásának többi megkülönböztető definíciója szerint kell értelmezni. Egyedül a közöttük meglévő kapcsolatok számítanak. Jól látható, hogy LaFargue szerint tehát nincs a vallásoknak se közös forrása, se közös nyelve, azokat saját rendszerükön belül lehet csak elemezni. LaFargue még az összehasonlításuk ellen is tiltakozik, mivel véleménye szerint a szemiotika mindig univerzalizmusra törekszik.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> A „jó” jelentésével kapcsolatban például azt írja, hogy az mindig egy rendszer függvénye, és sohasem lehet attól elválasztani, mint például a platonai ideákat. Szerinte olyan, mint „jó” nincs önmagában. LaFargue szerint a valóság, mint tapasztalat korlátozza, hogy mit fogadhatunk, fogadunk el életirányító, „jó” elvként függetlenül attól, hogy van-e ezt amúgy meghatározó egyedüli igazság. Vagyis az elvek és értékek nem egy tőlünk független valóságban léteznek, hanem csak akkor van relevanciájuk, ha kikerülhetetlenül, szükségszerűen, lényegükkel összefüggésben vonatkoznak ránk, azaz informálják döntéseinket. (l.m., 703-704, 710. o.)

<sup>320</sup> l.m., 708-709. o.

<sup>321</sup> LaFargue nem Lindbeck-vel szemben, hanem (az általa egyébként követett) Edmund Husserl várományával kapcsolatban konkrétan megfogalmazott kritikája a Husserl által javasolt (és Lindbecknél megjelenő) rendszer öngazoló jellegét támadja, mivel azt mondja, hogy a vallásos nyelv, amit az emberek használnak maga határozza meg egyben a fenomén-tapasztalásukat, amihez szerinte nincs szükség semmilyen a priori alapra. (l.m., 701-702. o.)

<sup>322</sup> l.m., 710. o.

### 4.3. A vallási pluralizmus vallásfilozófiája John Hick megfogalmazásában

Hick vallási élményt központba állító fenomenológiai és a kulturális szűrők racionális működését hangsúlyozó, általa globálisnak<sup>323</sup> nevezett episztemológiai érvelése saját logikája szerint elkerülhetetlenül vezet a vallási pluralizmus megfogalmazásához. A vallások és istenek látható, tényszerű pluralizmusa mögött a pluralizmus eme vallásfilozófiája – tekintettel a vallásos világnézet eddig bemutatott elemzésének eredményeire – azt állítja, hogy mindenki vallása egyenlő kell legyen, vagyis a vallások közül nem lehet egy igaz és a többi hamis.<sup>324</sup> Hick pluralista hipotézise szerint a „tengelykor utáni vallások mind ugyanannak a mindent magába foglaló Valósnak a különböző tapasztalásai, megfogalmazásai és a benne való élet különböző élményei.”<sup>325</sup>

Ezzel a megállapítással szemben érdemes Paul Tillichet idézni, hogy Hick alaptézisét a Tillich által bemutatott emberi vallásértelmezési pluralizmus és Isten abszolút volta közötti polaritás erőterében értékelhessük. Amint Tillich írja, „ahol az isteni Lélek munkálkodik, ott az isteni Lélek azon tanúságtétele, hogy az egyén töredékesen és kétértelműen részesedik az igazságban, eleve kizárja, hogy az egyén igényt tarthasson az igazság kizárólagos birtoklására. A Lelki Jelenlét minden fanatizmust [abszolutizmust] kizár, mert az Isten jelenlétében senki sem dicsekedhet azzal, hogy az Isten megragadta őt. Ami megragadta az embert, azt nem ragadhatja meg az ember.”<sup>326</sup>

A világvallások között fennálló, Hick által is érzékelt és többször jelzett különböző konfliktusok és ellentmondások magyarázatául Hick nem a világvallások gyújtópontjába állított egy, közös Valóst tételező állítását vizsgálja felül, hanem a feszültségeért inkább a Valós kulturálisan kondicionált, így kultúrákként különböző, emberi észlelését teszi felelőssé.<sup>327</sup> Bár ez a magyarázat illeszkedik Hick humanista-racionalista gondolatmenetébe, mégsem válaszolja meg azt a racionális kérdést, hogy a Valós miért hagyja jóvá, miért nem változtatja meg a róla alkotott és rá hivatkozó, egymással nyilvánvaló feszültségben lévő, sőt akár egymást kölcsönösen kizáró emberi képzeteket, melyek sokszor az emberek közötti erőszak legfontosabb forrásaként szolgálnak. Elgondolkodtató, hogy a Valós – minden plurális

---

<sup>323</sup> Hick [2], 25. o.

<sup>324</sup> Hick [1], 233-234. o., Hick [2], 56. o.

<sup>325</sup> Hick [1], 235. o., Hick [2], 52. o.

<sup>326</sup> Tillich, 545. o.

<sup>327</sup> Hick [2], 25, 54, 82. o.

tapasztalatunkkal ellenkező – egységének tételét Hick a megismerés és gondolkodás kulturális meghatározottságát hangsúlyozó, realista episztemológiájától lényegében teljesen függetlennek szánt – és annak is látszó – filozófiai indokkal úgy magyarázza, hogy Ockham gazdaságossági logikáját követve ez a leggazdaságosabb, legegyszerűbb filozófiai magyarázat, de nem kőbevésett törvény.<sup>328</sup> E magyarázat elfogadhatósága természetesen a különböző vallásokat, vallási élményeket megfigyelő személytől függ. A Yale-en tanító Mark Heim, Hick alapvető tételének eme esetlegességét az eddigieknél is jobban kiemeli. Heim szerint lehet, hogy a sokféle kinyilatkoztatás és/vagy vallásos tapasztalat azért van, mert Hick tévesen feltételezi a Valós egységét, pedig az maga is lehet plurális, vagy akár elképzelhetetlenül komplex.<sup>329</sup> Hick szerint az általa a Valós egységéről szóló axiómának javasolt állítás csak 'a legjobb magyarázat'. Továbbá a vallási élmények, tapasztalatok kielégítően harmonizálhatók ahhoz, hogy ne legyen szükség egynél több számú vallási gyűjtőpontot, vagyis Istent feltételezni. Hickkel szemben sokan ma is Blaise Pascallal értenek egyet, aki a sok, egymással konkuráló és egymásnak ellentmondó vallást (dogmákat és gyakorlatot) látva nem tudta valamennyit igaznak elfogadni.<sup>330</sup> Az így gondolkodók számára nem marad más, mint a Hick által tételezett legegyszerűbb megoldás helyett egy bonyolultabb választása.

Hick pluralista hipotézisének fontos, a Valós helyét Rudolf Otto numinózusával azonosító eleme szerint, az emberiség pluralista vallási élete miatt a numinózus posztulálása szükséges.<sup>331</sup> Hick elemzése vállaltan vesz erőteljes filozófiai-spekulatív irányt, amikor a klasszikusan a *tremendum* és *fascinatum* fogalompárral leírt<sup>332</sup> numinózus világ természetéről fejt ki nézeteit. Hiszen maga a numinózus (vagy Isten *an sich*, vagy Isten *a se*) fogalma zárja ki annak emberi megismerhetőségét, befogadhatóságát, megfogalmazhatóságát.<sup>333</sup> A numinózus világa a szentség – a hétköznapitól, a profántól való elkülönültség – szférája, amit a hétköznapok nyelve nem is tud leírni (*ineffabilis*).<sup>334</sup> Rose ezt úgy fogalmazza meg, hogy az

---

<sup>328</sup> Hick [1], xxvii, xxxiii.; Rose ugyanezt az érvelést használja: Rose, 155-156. o.

<sup>329</sup> Braddock, Matthew, *Philosophy of Religion*, (<https://www.iep.utm.edu/rel-plur/> - 2020.01.13.) Lényegében ugyanilyen alapon áll szemben David Tracy is a Valós Hick féle értelmezésével. Tracy a vallások sokfélesége közepette a vallási hagyományok családi jellegű hasonlóságairól tud beszélni, viszont hangsúlyozza, hogy nincs egy, közös lényegük. Úgy tűnik Tracy szerint a lényeg a vallások sokféleségének a ténye, amin túllépve nem bocsájtjuk spekulációba. (Okey, 112. o. & Winqvist, 317. o.)

<sup>330</sup> Pascal, 343-344. o.

<sup>331</sup> Hick [1], 249-250. o., Hick [2], 91-92. o.

<sup>332</sup> Voigt, 73-75. o.

<sup>333</sup> Hick nyíltan vállalja a numinózus alap általa történő analógikus alkalmazásának kanti megalapozottságát. Ez ugyanakkor nem jelenti a Valósnak, mint alapnak a lecserélését az Észre. De a Valós numinózusként való definiálásával járó logikai korlátok életbe lépését igen. (Lásd: Hick [1], 240-260. o.)

<sup>334</sup> Eliade [2], 8-10. o. A szó magyarázatát lásd később a 4.4-es fejezetben.

emberi nyelv a lét természetét még a vallási tradíciókban sem tudja megragadni, amiből szerinte logikusan következik, hogy a sokféle próbálkozásból a vallások pluralitása származik. Ez a szükségszerű és tényszerű pluralitás egyben azt is bizonyítja, hogy nincs és nem is lehet egy igaz, azaz a numinózust hitelesen bemutató vallás.<sup>335</sup>

Mindezekkel szemben veti fel Keith Ward azt a logikus következtetést, hogy az így definiált, megismerhetetlen „végső valóság” és az „egyáltalán semmi” ismereteink alapján azonosak. Amennyiben ez igaz, arra sincs mód, hogy eldöntsük, ugyanarról a dologról beszélünk-e. Vagyis amennyiben két vallás ismeretlen istent feltételez, akkor nem szükségszerű, hogy ugyanarról az istenről beszéljenek, vagy ne beszéljenek.<sup>336</sup>

A numinózus megragadhatatlanságának alátámasztására Hick a keresztény filozófusok közül Anselmet és Aquinói Tamást idézi, majd a hinduizmusnak és a buddhizmusnak a személytelen végső valóságról alkotott képét mutatja be részletesen (utóbbiakat lásd 4.10. fejezetben).<sup>337</sup> Ez a numinózus világ az emberi percepciótól függetlenül létezik, és az emberek csak fenomenológiai kapcsolódások révén érzékeli annak létezését. Feltételezett természetéből adódóan – Hick szerint – a numinózusról nem állítható, hogy etikailag jó, vagy rossz, hiszen etikai kategóriákat csak személyes kapcsolatban lehet értelmezni. Hick semmilyen egyéb jelzőt sem hajlandó elfogadni, csak azt a megállapítást, hogy a Valóst emberi nézőpontból végső soron jóságosnak és nem ellenségesnek, vagy közömbösnek tapasztaljuk meg.<sup>338</sup> Ugyanakkor a numinózusként értelmezett Valós racionalitását Hick sem tagadja, ami az előző bekezdésben, a Valós konfliktusos értelmezései kapcsán felvetett kérdés megválaszolatlanságát húzza alá.<sup>339</sup> Milyen racionalitás az, ami teret ad önmaga nemcsak eltérő, de ellentmondásos értelmezéseinek is? Valóban jóságos? De tágabban értelmezve a kérdést, mit mondhatunk a Valósról, ha emberileg nem feltárható és befogadható a természete? Eme ellentmondás inverze az a kérdés, hogy az Isten természetéről folytatott filozófiai gondolkodást tarjuk-e a Valós tényleges természetét feltáró forrásmunkának, vagy a Valós vallási élményekben, ugyan emberi korlátok

---

<sup>335</sup> Rose, 25-26. o.

<sup>336</sup> Ward [2], 125-126. o.

<sup>337</sup> Hick [1], 246-247, 253-255. o., Hick [2], 94. o.

<sup>338</sup> Hick [1], 338-339, xxiv-xxv. o. Ezzel kapcsolatosan Ward úgy fogalmaz – nem azzal a céllal, hogy Hick-et igazolja –, hogy amennyiben a Valósra építi valaki az életét, akkor tudnia kell róla, hogy méltó az odaadására, vagyis, hogy végtelenül jó. Hozzáteszi ugyan, hogy a jóról alkotott fogalmak kultúránként különbözőek lehetnek és az így azonosított valóság-ellentéteket nem lehet egyszerűen vallásközi ellentétekbe sűríteni. (Lásd: Ward [2], 128-129. o.)

<sup>339</sup> A kanti jellegű gondolkodás által felállított korlátokba ütközik Hick előző két állítása, melyekkel ellentmond a saját maga által megfogalmazott radikális pluralizmus alaptételének. És ezzel talán ő is tisztában van.

között megtapasztalt, de valóban sokszínű valóságát.<sup>340</sup> Másképp fogalmazva, a Valós elsősorban az a végtelenség, amit az emberek kigondolnak róla, vagy elsősorban az a végesség, amit ő megmutat magából, ahogy ő akarja, hogy ismerjük? Ehhez hasonlóan kérdezhetjük, hogy amennyiben számos, Hick szerint is elsődleges forrásnak tekintendő vallási élményben a Valós személyként mutatkozik be számunkra, miért mondjuk mégis azt, hogy nem lehet személy? A Valós kikutathatatlanságát bizonyító, Hick által alkalmazott apophatikus filozófiai gondolat a fenti ellentmondások feloldatlansága mellett egyrészt vészesen közel visz az üresség és a cinizmus Ward által jelzett határához, másrészt nem vesz tudomást az emberi megismerés és gondolkodás hatáira Deut 29,29-ben figyelmeztető tanácsról: „A titkok az Úréi, a mi Istenünkéi; a kinyilatkoztatott dolgok pedig a miénk és a mi fiainké mind örökké, hogy e törvénynek minden ígését beteljesítsük.” A kinyilatkoztatás itt arról szól, hogy az üdvösséghez szükséges tudást megkaptuk, és – bár van még több – hiába kutatjuk, az már nem kerül birtokunkba, mert nem szükséges az üdvösséghez.

Hick – csakúgy, mint később Rose – a Valósról megfogalmazott, kissé elnagyolt, apophatikus teológiáját – és így az erre épített pluralista vallásfilozófiáját – Paul Tillich „Végső Meghatározottságként” (*Ultimate Concern*) megfogalmazott istenképéhez igyekszik kapcsolni, és ezzel Tillichet implicit módon saját elgondolásainak igazolására használni.<sup>341</sup> Hick ezen törekvése részben elfogadható, részben indokolatlan. Tillich a Valós konkrétsága és feltétlensége, a megtapasztalhatósága, az abszolút és ezzel absztrakt volta közötti, Hicknél is megmutatkozó feszültséget Hickkel ellentétben egyáltalán nem oldja fel, hanem mindkét oldal szükségességét, szerves egységét hangsúlyozza.<sup>342</sup> Mint Rendszeres teológiája Istenről szóló részében írja,

„a vallásos meghatározottság végső jellege egyetemes értékek és értelmek felé kényszerít; a vallásos tapasztalat konkrétsága viszont sajátos értékek és értelmek felé visz. A feszültség feloldhatatlan.”<sup>343</sup>

Az egybecsomagolt feszültséget Tillich szerint, Hickkel ellentétben csak a szentháromságos struktúrák képesek összefogni, mivel a végső meghatározottság konkrét formái a politeizmus, az abszolút elem pedig a monoteizmus felé tolja az isteneszmét.<sup>344</sup>

---

<sup>340</sup> Hick maga is elismeri, hogy az Istent leíró „omni-„ kezdetű jelzők csak a filozófiai gondolkodás termékei, hiszen korlátos lényekként képtelenek vagyunk a határtalanságot érzékelni, felfogni. (Hick [1], xxx. o.)

<sup>341</sup> Hick [1], 4, 196, 237. o., Hick [2], 92. o., Rose, 28, 37-38. o.

<sup>342</sup> Tillich, 177. o.

<sup>343</sup> I.m., 179. o.

<sup>344</sup> I.m., 184. o.

Hivatkozva a kvantumfizikában érvényes komplementaritás elvére, Hick a személyes és nem-személyes istenképek feloldása érdekében azt javasolja, hogy a Valós egyformán lehet személyes, vagy nem-személyes, mely kategóriák éppen olyan komplementer viszonyban állnak egymással, vagyis esetünkben is a megfigyelőtől függenek, mint a kvantumrészecskék anyagi és hullám természete.<sup>345</sup> A Valós tényleges természetéről ezt követően azonban azt a kijelentést teszi, hogy az valóságosan mégsem lehet személy, hanem csak nem-személy természetű. Ezt azzal magyarázza, hogy személy csak inter-perszonális kapcsolatban létezhet, de emberi személyek Hick szerint csak az utóbbi kb. 50.000 évben lehettek a Valós társai. Ugyanilyen súlyú érvként jegyzi meg, hogy vannak olyan vallási hagyományok, melyek eleve nem személyként ismerik a Valóst. A Szentháromság tanára hivatkozó ellenvetést<sup>346</sup> nem veszi komolyan, annak személyeit csak az immáron biztosan személytelen Valós különböző, akár más-más nevekkkel (pl. Adonaj, Allah, Síva, stb.) is bővíthető manifesztációinak tartja.<sup>347</sup> Hick valójában saját paradigmájának foglyaként nem is tehet másként, hiszen amennyiben elismerné a Szentháromság valóságát – és ezzel Isten Jézusban történt inkarnációját –, akkor a kereszténységet kellene az egyetlen igaz vallásnak minősítenie, hiszen azt a szentháromsági dogma szerint maga az inkarnálódott, egy Isten alapította.<sup>348</sup> Hickkel szemben az általa korábban megidézett Paul Tillich arra alapozva nem tagadja az isteni élet személyességét, és vele együtt dinamizmusát és szabadságát, hogy azt nemcsak az ember látja ilyennek, hanem az valóban ilyen is, mivel az Isten az ember Végső Meghatározottsága, és ezért párhuzamban áll azzal, ami maga az ember. Ennek Tillich sem nevezi az Istent, mert az elkülönülést feltételez, ami a Lét szerkezeteként modellezett Isten, az „önmaga-lét” esetében nem elképzelhető. Ugyanakkor az én kifejezést – mint szimbolikus létminőséget és nem, mint tényleges létfajtát – indokoltnak tartja.<sup>349</sup>

---

<sup>345</sup> Hick [1], 245. o.

<sup>346</sup> Istennek a platonai emanáció tanából származó, a világgal való lényegi egységének a dél-ázsiai vallásokkal szoros rokonságot mutató, gondolata a zsidó-keresztény és muszlim gondolkodástól teljesen idegen. A keresztény tanítás ezzel szemben a világ és Isten örök fiának különbözőségéről szól, vagyis a világ teremtettségéről, mely nem Istentől született, vagy belőle lett (emanáció), mellyel szemben áll a Logosz-Isten Isten általi nemzése, illetve a Tőle/Belőle való születettsége. (Härle, 422-423. o.)

<sup>347</sup> Hick [1], 264, 271-272. o., Hick [2], 107. o. Kovács Ábrahám úgy fogalmaz, Hick Jézus Krisztus istenségét elvető álláspontjával átlépte a teológiai Rubicont. (Lásd Kovács [2], 19. o.)

<sup>348</sup> Hick [2], 19, 98-99, 123-125. o.

<sup>349</sup> Tillich, 171, 197-199, 201. o.

#### 4.4. John Hick vallásteológiai javaslatával szembeni ellenérvek

A kifejezhetetlenség (az angol eredetiben „ineffability”) fogalma kizárólag Hick nyomán került újra használatba a vallásfilozófiában. A keleti és nyugati vallási hagyományok persze Hick előtt is hangoztatták a végső valóság, illetve a misztikus élményre vezető valóság megfoghatatlanságát, kifejezhetetlenségét (ineffability).<sup>350</sup> Hickhez hasonlóan Ho is felteszi az önellentmondást hordozó kérdést: Hogyan beszélhetünk valamiről, ami megragadhatatlan? Pedig a kimondhatatlanról valahogy beszélnünk kell. Hick a lényegi és a formai jellemzők megkülönböztetésével védekezik e kérdéssel szemben. Mint fentebb láttuk, Hick szerint a Valósra a mi, emberi fogalmaink szerinti pozitív meghatározások nem alkalmazhatók, mivel ezek az emberi természet, és nem a Valós attribútumai, hiszen az a numinózus fogalmának lényegéből adódóan maga zárja ki annak emberi megismerhetőségét, befogadhatóságát, megfogalmazhatóságát.<sup>351</sup> A nyelvfilozófus Ho ellentmond Hicknek, és azt állítja, hogy a kifejezhetetlenség (ineffabilitás) nem belső attribútuma, azaz lényegi jellemzője, hanem indikátora a Valósnak.<sup>352</sup> A metafora nyelvi megoldásban gondolkozva azzal érvel, hogy a jelkorreláció az általánost, vagy a hasonlóságot ragadja meg, nem magát a valós dolgot. A mi esetünkben: „Ha a szójelölés érintkezik a jelölttel, akkor abba az ellentmondásba esünk, hogy az egyszerre kimondható és nem kimondható. Ha viszont a nyelvi szkeptikusok oldalára érünk, akkor azt látjuk, hogy tulajdonképpen a kimondhatatlanság is kimondhatatlan, ami egy végtelen regresszióként fogható fel és a tényleges csöndet kell jelentse.”<sup>353</sup> Az ellentmondásokat ezért nem oldjuk fel, hanem tudomásul vesszük, hogy a dolgot jelző szó ráillesztése (superimposition) a tárgyra egyszerre jelentést hordozó szükségesség, másrészt nem jelenti a kimondhatatlan kimondottá válását.

Az ellentmondás kezelésében Ho azzal lép előre, hogy a kimondhatatlanságot nem konkrét jelkorrelációként, hanem egy ráillesztés-indikációként értelmezi. Ezért szerinte indikatív, deskriptív (és nem preskriptív) módon lehet a kimondhatatlanról beszélni, és igaz-hamis állításokat megfogalmazni anélkül, hogy közvetlenül érintkeznénk a Valóssal. A metafora nyelvi eszköze kiválóan alkalmas a közvetlenül nem kifejezhető kimondhatatlan érzékeltetésére. A jó metafora anélkül segít jobban érteni a tárgyat, hogy többet mondana róla.

---

<sup>350</sup> Ho, 409. o.

<sup>351</sup> I.m., 411

<sup>352</sup> I.m., 413

<sup>353</sup> I.m., 414

A nyelv ugyanakkor a metaforával is csak körülírja a kimondhatatlant, de nem mondja ki.<sup>354</sup> Másképp fogalmazva, azt lehet mondani, hogy lehet a kimondhatatlannról beszélni, ha ez indikációt, utalást (metafora) jelent és nem kimondást. A kimondhatatlannal kapcsolatban így lehet és kell a szavak hétköznapi jelentéstartalmát meghaladni.

Ho-nak a metaforára épülő gondolatait érdemes a teológus Härle megállapításával kiegészíteni, aki szerint az Isten beszédével kapcsolatosan alkalmazott metaforák nem esztétikai díszítő funkciót töltenek be a beszédben, hanem annak lényegét alkotják.<sup>355</sup> Sőt Härle – a metafora gondolatát használva – magát Jézus Krisztust, mint Isten fiát is olyan jelnek (Zeichen) nevezi, amin keresztül az Atyaisten ebben a világban megismerhető. Protestáns gondolkodásával és hitével összhangban Härle hozzáteszi, hogy Jézus Krisztusnak, mint ilyen tartalmú jel fel- és elismeréséhez Isten Lelkének megvilágító munkájára van szükség, aki bennünk hitet és hitbizonyosságot teremt.<sup>356</sup>

Érdemes Paul Tillichnek Ho-val és Härlé-vel összhangban levő, a problémakör lényegére mutató, az analógiás vagy szimbolikus istenismerettel kapcsolatos, a Tillichre jellemző polaritásokban kifejezett gondolatait részletesen is idézni.

„A vallásos szimbólumok a mindennapos tapasztalat anyagát használják, amikor Istenről beszélnek, de úgy hogy ezt a mindennapos anyagot egyszerre igenlik és tagadják. Minden vallásos szimbólum tagadja önmagát a maga szó szerinti jelentésében, de igenli önmagát a maga önmeghaladó értelmében. A vallásos szimbólum nem puszta jel, ami úgy utal valamire, hogy nem áll vele belső kapcsolatban. A vallásos szimbólum úgy jeleníti meg az általa szimbolizált valóság erejét és értelmét, hogy részesedik abban. A szimbólum részesedik abban a valóságban, amit szimbolizál. Ezért sohasem mondhatjuk azt, hogy 'csak egy szimbólum'. Ez azt jelentené, hogy összekevertük a szimbólumot és a jelet. Ebből következik, hogy mindaz, amit a vallásnak Istenről mondania kell (ideértve Isten tulajdonságait, tetteit és megnyilvánulásait), szimbolikus jellege van, és az „Isten” szó jelentése teljesen elvész, ha a szimbolikus nyelvet szó szerint vesszük. Amit Istenről mondunk, az szimbolikus. Ez az Istennel kapcsolatos tétel valóban nem szimbolikus.”<sup>357</sup>

Az előbbiekhöz hasonlóan Hick numinózussal kapcsolatos gondolatait vonja kritika alá Christopher Insole is, aki Ho-tól eltérően nem ajánl alternatív értelmezési mezőt az ineffabilitás kezelésére, hanem Hick saját, Kantot követő fogalomrendszerének ellentmondásaira mutat rá. Mint láttuk, Hick elősegítendő, hogy tudjon a Valósról beszélni, vele kapcsolatosan

---

<sup>354</sup> I.m., 417-418. o.

<sup>355</sup> Härle, 228. o.

<sup>356</sup> I.m., 403-404. o.

<sup>357</sup> Tillich, 245, o.

megkülönbözteti a Valós vonatkozásában értelmezhetetlen, lényegi jellemzőket, vagy kritériumokat – mint például jó, hatalmas, bölcs –, továbbá a formális, azaz Hick definíciója szerint az emberi elme által generált, logikai kritériumokat, mely utóbbiak használhatók.<sup>358</sup> Insole pontosan látja, hogy Hick az általa formainak definiált kritériumokat használva igyekszik úgy mondani a Valósról valamit, hogy ne kerüljön ellentmondásba saját premisszáival, az ineffabilitással és a formális kritériumok kizárólagos használatának lehetőségével. Amikor azonban Hick ugyanitt azt mondja, hogy csakis a vallásokból megismert módokon lehet a Valóst ténylegesen megtapasztalni, ellentmond saját rendszerének. Insole egyetért azzal, hogy a Valós a tapasztalások numinózus alapja, és egyben meg is haladja azokat, de Hick által az erről szóló beszédhez javasolt lényegi/formális megkülönböztetést elutasítja. Insole-lal egyetértve állapíthatjuk meg, hogy Hick önkényesen határozza meg, mi lényegi és egyben teológiai, és mi formális és egyben filozófiai – pusztán logikai – kritérium. És még maga sem tud saját rendszerében maradni. Insole szerint a Hick által használt formális tulajdonságok az Istenről alkotott lényegi, metafizikai gondolatokból származnak. Sőt szerinte már annak emberi megismerhetetlensége is metafizikai gondolat.<sup>359</sup>

Hicknek a fentiek szerint azért van szüksége a Valós *an sich* feltételezésére, hogy a vallások különbözőségét egyszerűen meg tudja magyarázni. Megjegyzi, hogy a Valós (Isten) esetében van egy sor lényegi tulajdonság, mint például transzcendencia, hatalom, szeretet, jóság, melyeket elterjedten és gyakran használunk. Hick is ezeket használja, amikor Isten elvi transzcenciájáról, hiteles önfeltárulkozásáról („agape”) és jóságosságáról („serendipity”) ír.<sup>360</sup>

A Valós megragadhatatlanságának problémakörét a Chinese University of Hong Kong harvardi végzettségű teológia és filozófia professzorának, Yong Huangnak összegző értékelésével zárjuk. Huang az univerzalizmus és a partikularizmus polaritása által behatárolt erőterben helyezi el Hick Valóságát. Hicket annak ellenére az univerzalizmus oldalára helyezi Huang, hogy a Hick által posztulált Valós sok különböző (partikuláris), egyenértékű vallás alapját képezi. Huang megjegyzi, hogy Hick arra jött rá, hogy nem lehet egy világvallást alkotni, hanem (csak) egy, a vallásközi dialógusra alapozott (természetesen az ő, vagyis Hick rendszerére épülő) világteológiát.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> Hick [1], 247

<sup>359</sup> Insole, 27-29. o.

<sup>360</sup> I.m., 30-32. o.

<sup>361</sup> Huang, 128-129. o.

A partikularizmus álláspontjának bemutatására Huang Mark Heim gondolatait használja fel. Heimre támaszkodva írja, hogy a keresztények, zsidók és muszlimok által imádott isten nem ugyanaz, mivel a különböző standardok szerint Isten jelleme különbözőképpen van bemutatva. Heim hasonlatát átvéve, Huang úgy érvel a partikularizmus mellett, hogy a különböző vallások nem ugyanazt a zárat nyitó kulcsok, hanem más-más zárat nyitnak ki. Heim ugyanis amellet érvel, hogy a vallási pluralizmusban nem egy és ugyanazt a Valóst, hanem különböző numinózusokat keresnek a különböző vallások tagjai.<sup>362</sup> Könnyen belátható, hogy egy ilyen valóságértelmezés egészen másfajta vallásközi kapcsolatokat indukál, mint a Hick féle abszolutisztikus univerzalizmus.

Könnyen belátható, hogy mindkét álláspont ugyanazzal a megragadhatatlan Valóssal kapcsolatos, de eltérő irányú spekulációra épül, melyek közül a Valós természete miatt nem lehet választani. Ezért az javasolja, hogy inkább a Valóssal kapcsolatos emberi tapasztalatoknak leginkább megfelelő magyarázatot válasszuk. Ennek megfelelően Huang itt a kanti tiszta és a gyakorlati ész közötti különbségtétel alapján a gyakorlati észet preferálja, hiszen a valóságban ez irányítja cselekedeteinket. Huang szerint az emberek valóságosan Isten közösségében élnek, amikor új életet, értelmet és megváltást találnak. A szerelem példáját hozza, mely a szerelmes ember számára nem illúzió csupán, hanem valóság.<sup>363</sup>

Mindezek után – a megvizsgált vallásfilozófiai alapon – Huang újragondolja a vallástudomány pluralista téziséét. A pluralizmus olyan értelmezését javasolja, mely a különböző vallási hagyományokat összekapcsolja, de mentes az univerzalizálástól, és melyben a dialógus nem a partikularitásról, vagy univerzalitásról, hanem a kölcsönös tanulásról és tanításról szól.<sup>364</sup> Huang ezt a folyamatot a Gadamer által javasolt horizont-összeolvadás fogalmával írja le, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ebben a folyamatban semmi sem végleges, sőt lehetséges a visszafordulás is.

Härle segítségével a pluralizmus Huang által fent leírt, Panikkar – jelen dolgozat 2.6 fejezetében bemutatott – antropológiai mechanizmusait felidéző érveléshez hasonló változatát a következőképpen lehet pontosítani. Härle szerint az egyéni világnép kialakulása és kialakítása során az emberek többféle, egymással konkuráló világnépértelmezéssel találkoznak. Emiatt az egyén – élete során – elkerülhetetlenül választási kényszerekbe kerül. Ezekben a helyzetekben azonban nem csak két alternatíva közötti választás lehetséges, hanem az is, hogy az egyén egyes

---

<sup>362</sup> I.m., 130-131. o.

<sup>363</sup> I.m., 133-135. o.

<sup>364</sup> I.m., 137. o

elemeket kiválaszt a konkuráló alternatívákból, melyek alapján egy új, neki megfelelő világértelmezést készít magának. Ezzel ugyanakkor ellentmond az egyetértésre és befogadására igényt tartó univerzalisztikus kizárólagosságot képviselő világértelmezéseknek, és világnézeti-vallási szempontból a pluralizmus, illetve az individualizáció és az egyéni felelősség értékei mellett dönt. E befogadási és választási folyamat során a befogadott világértelmezések tehát nemcsak meghatározzák az egyén gondolkodását, hanem az egyén produktív választásai révén maguk is átalakulnak.<sup>365</sup>

#### 4.5. Párhuzamok Jacques Dupuis és John Hick szemléletében

Jacques Dupuis 1997-es könyvében (*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*) az inkluzivista pluralizmus mellett érvel. Ebben nem adja fel a Jézus Krisztus egyedüli istenfiúságában rejlő egyszeri szerepének jelentőségét, de azt mondja, hogy a vallások sokféleségében Isten által szándékolt értéket lát, melyek a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás komplementer elemei, illetve a kereszténységgel Isten misztériumában konvergálnak. Ezekkel a gondolatokkal Dupuis nemcsak az addigi inkluzivista modelleket haladta meg jócskán, hanem a II. Vatikáni Zsinat addigi katolikus recepcióját is. A Hittani Kongregáció így – arra való hivatkozással, hogy a keresztény tantól eltérő következtetéseket lehet levonni a könyvből – csak *Notatio*-val engedélyezte a könyv újrányomtatásait.<sup>366</sup>

A pluralizmusnak azt a Hick által elutasított verzióját fogalmazza meg Dupuis, melyben Jézus Krisztus valóban univerzális megváltó, és a többi vallást csak a kereszténység előformájának, vagy rávezető formájának lehetne tekinteni. Dupuis annyival teszi gazdagabbá ezt a modellt, hogy mint fentebb láttuk, a vallások szerinte a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás komplementer elemei, és a kereszténységgel Isten misztériumában konvergálnak. A szentháromság pluralizmusának (Atya, Logos, Lélek) Jézus Krisztus misztériumában megmutatózó és működő lényege Dupuis szerint a vallások különbözősége létrejöttének és fennmaradásának oka. Igaz, hogy Jézus Krisztusnak központi a jelentősége Isten működésében, de az nemcsak rá korlátozódik. A testté lett Jézus Krisztus nem helyettesíti az egyetemes jelenléttel bíró Logos és Lélek munkáját.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> Härle, 84-86. o.

<sup>366</sup> Heller, 169. o.

<sup>367</sup> l.m., 176. o.

A protestáns Härle Dupuis-vel egyetértve a kinyilatkoztatás formáját (Gestalt) és tartalmát (Gehalt) megkülönböztetve jut el hasonló gondolatokra. Härle szerint a Krisztusban adott isteni kinyilatkoztatás tartalma keresztény szempontból normateremtő, és mérceként használható, amihez kell viszonyítani minden kinyilatkoztatás-igényt. Innen kiindulva, nem lehet a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatáson kívüli isteni megnyilvánulások lehetőségét és valóságát tagadni, de minden ilyen tapasztalatot Jézus Krisztushoz kell mérni/viszonyítani.<sup>368</sup> Tillich-re hivatkozva írja, hogy az Isten által Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás az üdvösség tekintetében végérvényes (letztgültig), azaz felülmúlhatatlan.

Óvatosan, következetesen feltételes módban fogalmazva Dupuis az alábbiak szerint terjeszti elő a fenti gondolatokkal összhangban tett megállapításait.

- Lehetnek Istennek más emberekkel kötött szövetségei.
- Így a más vallások hívői is viselhetnék az isten népe nevet és szent szövegeik is Isten szavát tartalmazhatják. Ezért a más vallások szent szövegeit fel lehet használni a keresztény istentiszteleten.
- A buddhisták is találkozhatnak Jézus Krisztussal, noha Dupuis tudja, hogy nincs személyes istenfogalmuk.
- A Korán is szent szöveg, ami Isten Mohameden keresztül kinyilatkoztatott beszédét tartalmazza, ami nem hiányos, vagy hibás.
- Igazi komplementaritás jellemzi a világvallásokat, esetenkénti konvergenciával.
- Az isteni titokzatosságtól egyformán távol, vagy ahhoz egyformán közel vannak a vallások. A szentháromság érvényesen, de csak analógia formájában beszél Istenről, amihez valóban mérhetők a többi vallások istenképei.<sup>369</sup>

Dupuis és Hick vallásteológiája közötti egyezések és eltérések:

- + A vallások sokfélesége Isten munkájának, vagy akaratának eredménye.
- + A szent iratok a Szentlélek befolyása alatt születtek.
- + Isten Lelke és a Logos révén, aki nem korlátozza magát az egy Jézusban való működésre, más vallásokban is munkálkodik, melyek szent iratait lehet szentnek nevezni akkor is, ha nem vezetnek egyből a kereszténységhez.
- + Jézus partikularitása: Az isteni végtelenség nem lehet az emberi partikularitásba zárva.

---

<sup>368</sup> Härle, 101. o.

<sup>369</sup> Heller, 172-174. o.

- + Ahol Isten Lelkének gyümölcseit találjuk, ott ennek a Léleknek a munkáját el/fel kell ismernünk.
- Hickkel ellentétben Dupuis szerint Jézus Krisztusban találjuk az Istenről szóló legtisztább, a lényegét legközelebbre hozó kinyilatkoztatást. Jézus Krisztus a kizárólagosan egyetemes és ebben az értelemben egyedüli üdvkövetítő, de más vallásokban is lehetnek üdvkövetítők, akiket az egyetemes üdvkövetítővel összefüggésben kell értelmezni, mint akik a közvetítésben maguk is részt vesznek.<sup>370</sup>
- Hickkel ellentétben Dupuis szerint Istenről a más vallásokban alkotott képzetek nem teljesek, így Isten Igéje befogadva és bennük elrejtve van jelen, míg a kereszténységben döntő és végleges formában van jelen.
- A vallások tehát különböző és nem egyenértékű utak az üdvösséghez.

#### **4.6. Az inkulturáció katolikus koncepciója Patsch Ferenc bemutatásában**

Különösen a 3.3 és 3.5 fejezetekben láttuk, hogy a kontextualitás egyszerre fontos kívánalma és meghatározó eleme a protestáns közéleti teológiának. Patsch szerint a kontextualizáció nem más, mint az inkulturáció protestáns megfelelője.<sup>371</sup> Patsch az inkulturáció jelentését egyrészt a gadameri hermenutika segítségével, másrészt különböző egyházi megnyilvánulásokat szintetizálva határozza meg és mutatja be.

Értelmezése szerint a hermeneutikailag értett inkulturáció folyamatában a kultúrák közti találkozás valójában mindig három lépésben zajlik le:

1. kapcsolatba lépés (interakció) történik;
2. kölcsönös, részleges asszimiláció megy végbe (gadameri horizont-összeolvadásként értelmezve);
3. kölcsönös átalakulás (transzkulturáció), ami eredményeképpen egy új kultúra valósága, valami addig nem létező születik.<sup>372</sup>

Maga Patsch jelzi, hogy ezzel a koncepcióval homlokegyenest ellenkezik Joseph Ratzinger exkluzivista inkulturáció-értelmezése, amit Ratzinger arra a gondolatra alapoz, hogy

---

<sup>370</sup> I.m., 181. o.

<sup>371</sup> Patsch [2], 105. o.

<sup>372</sup> I.m., 152. o.

„[a] vallás a lényegi eleme, meghatározó magja minden ismert kultúrának, [vagyis] a hit mindig egy kultúrába ágyazódik.”<sup>373</sup> Meg kell említeni, hogy a 4.2 fejezetben azt láttuk, hogy bár a protestáns Lindbeck és Tillich Ratzingerhez hasonlóan látják a vallás és a kultúra kapcsolatát, náluk ez nem akadályozta meg a Patsch-ot is jellemző inkluzivista teológia képviselőjét.

Patschnak az inkulturációt bemutató, az azt tanító egyházi megnyilvánulásokat felvázoló példáit<sup>374</sup> úgy lehet összefoglalni, hogy a Római Katolikus Egyház miközben elismeri a kultúrák különbözőségét azon munkálkodik, hogy elszórja bennük az evangélium magvait, hogy azok kölcsönös megtermékenyülés útján, hiteles módon megtestesülhessenek az új kontextusban. A használt metafora inkulturációs értelmezése mind a mag (Isten Igéje), mind a föld (befogadó kultúra) termékenységét feltételezi.<sup>375 376</sup>

#### **4.7. A pluralizmus vallásfilozófiája és a kereszténység elutasítása**

Hick részletesen csak a kereszténység globális kizárólagossági igényét kritizálja, az iszlámot és a judaizmust ettől megkíméli, míg az advaita védanta hinduizmus és a hinayana (vagy théraváda) buddhizmus személytelen univerzalitását a pluralizmus vallásfilozófiájával megegyező tartalmúként mutatja be. A kereszténységgel Hick azért vitatkozik, mert nem hajlandó Jézus Krisztusnak az isteni üdvtervben betöltött központi, azaz egyedülálló, egyetemes megváltói szerepét elfogadni, amivel szerinte az Isten és ember közötti egyéb, más vallásokban bemutatott kapcsolódások érvényességét tagadjuk meg. Hick szerint Jézus erkölcsi tanítása önmagában is fénylik, nem kell hozzá a kettős természet csodája.<sup>377</sup> Ezzel burkoltan arra is utal, hogy a történeti Jézus élete és cselekedetei emberileg megvalósíthatók voltak és követhetők ma is, vagyis Pelagius-szal<sup>378</sup> egyetértve azt állítja, hogy az ember önmagában is

---

<sup>373</sup> I.m., 153. o.

<sup>374</sup> Patsch a jezsuita Alessandro Valignano-nak tulajdoníthatja a kulturális alkalmazkodás módszerének első tudatos alkalmazását és előmozdítását. Valignano érdeme, hogy ő inspirálta rendtársát, Matteo Riccit, aki parancsára kezdte meg a kínai nyelv tanulását. Patsch szerint az egyenlők párbeszédéként értelmezhető kulturális alkalmazkodás jezsuita módszere tekinthető „azon kevés komoly alternatíva egyikének, amely képes volt megfogalmazódni az egyébként az egész Földre kiterjedő európai expanzió könyörtelen etnocentrizmusával szemben.” (Patsch [2], 120-121. o.)

<sup>375</sup> I.m., 64-65. o.

<sup>376</sup> Az összefoglaló metafora helyes (katolikus) értelmezése alapján egyet lehet érteni Patsch-csal, aki szerint az inter- vagy transz-kulturáció kifejezés szerencsésebben fejezheti ki a folyamat lényegét. Azonban, mint láttuk, ő is megmaradt a bevett szóhasználatnál, ami a Római Katolikus Egyház világtörténelmi önértelmezését tulajdonképpen máig híven jeleníti meg.

<sup>377</sup> Hick [1], xxxv. o.

<sup>378</sup> McGrath, 43-44. o.

képes Jézust követve az üdvösségre jutni. Történetkritikai felvetésekre hivatkozva jelenti ki, hogy a) az inkarnáció csak metafora lehet, mivel az inkarnációnak nincs szószerinti jelentése, mert nem is lehet, és hogy b) Jézus biztosan nem gondolta magát Istennek, csak a későbbi hagyomány nyilvánította annak, és c) a megtestesülés az Agapé megtestesülése volt.<sup>379</sup> Hickkel szemben Tillich – részben a történetkritikai felvetésekre utalva – ugyanakkor azt írja, hogy a „bibliai [Jézus] kép mögött nincs olyan kép, amely tudományosan valószínűsíthető lenne. ... A történeti kutatás nem festheti meg a lényegi képet, ha a mellékvonásokat, mint vitatható jegyeket eleve mellőzi. A lényegi vonások a mellékvonásokból állnak össze.”<sup>380</sup> Tillich a bibliai Jézus-kép hitelességét, a teológiai körben érvényesülő hit szerepét hangsúlyozva – amúgy Hick vallási élményt középpontba állító fenomenológiájával összhangban – azt írja, hogy „az egyház története során mindig ez a kép teremtette meg az egyházat és a kereszténységet, nem pedig azok a hipotetikus leírások, hogy mi lehet a bibliai kép mögött.”<sup>381</sup> Ez a teremtés pedig a Jézus Krisztusban való Új Lét átformáló erejének vallási élményében érhető tetten. Az új teremtésre – Tillich szerint – az ember Istentől és önmagától elidegenedett létállapota miatt van szükség, amit csak Isten tud véghezvinni; az ember ehhez hozzátenni nem, csak elvenni tud.<sup>382</sup>

Hick klasszikusan pluralista és Tillich klasszikusan inkulzivista krisztológiája között található valahol félúton Tracy-nek a keresztény hagyományra régóta jellemző katafatikus megközelítésére építő mediációs, az analógia eszközt használó modellje. Eszerint Krisztus a mindent megelőző, elsődleges analógia, ő Isten megtestesülése. Mint az 1.3.1 és 3.3 fejezetekben jeleztük, Tracy szerint Jézus Krisztus Isten szimbolikus „re-prezentánsa”, a közvetítő Isten és ember között. Tracy inkluzivizmusát jelzi, hogy szerinte a vallási kijelentések helytállóságát azon lehet lemérni, hogy mennyivel visznek közelebb az elsődleges analógia Krisztushoz. Tracy ugyanakkor Hickre emlékeztető módon teocentrikusságot javasol, aminek fényében Krisztus központi szerepe bizonytalanná válhat. Mindezt Stephen Okey úgy foglalja össze, hogy Tracy pengeélen táncol – a Krisztust Isten egyetlen formájaként értelmező – keresztény exkluzivizmus és a – Krisztust Isten sok, egyéb formája mellett lévő egy formaként értelmező – vallási pluralizmus () között, amikor mindkét irányban nyitott a párbeszédre.<sup>383 384</sup>

---

<sup>379</sup> Hick [2], 28, 71, 73-74. o.

<sup>380</sup> Tillich, 315. o.

<sup>381</sup> I.m., 323. o.

<sup>382</sup> I.m., 283-309. o.

<sup>383</sup> Okey, 144-145. o.

<sup>384</sup> Paul Knitter teocentrikus javaslata Tracy-éhez és Hickéhez hasonló tartalommal bír. (Lásd Kovács [1], 48. o.)

Visszatérve a Hick-Tillich összehasonlításhoz, azt látjuk, hogy végképp ellentétben van Hick és Tillich a Krisztus-esemény globális jelentőségének megítélése tekintetében. Tillich ezt az egyetemes történelem középpontjaként határozza meg, mely ugyan időben egy meghatározott ponton történt, de transztemporálisan jelen van minden korban. A kereszténység hitbeli meggyőződésén, vagyis e kijelentési és üdvözítő esemény transztemporális vallási élményén túlmenően a többi vallás ilyen téren megfigyelhető hiánya biztosítja a keresztény üzenet globális érvényességét. Tillich szerint egyik vallás sem rendelkezik ilyen egyértelmű, a történelmet kettéosztó eseménnyel és határvonallal, melyben a „történelem tudatára ébred önmagának és önmaga értelmének.”<sup>385</sup>

Feltűnő, hogy Hick Krisztust elutasító pluralizmusa bemutatása közben nem reflektál teljes körűen saját, személyes értékválasztására. Mint láttuk, tudatos és racionális alapokon áll mindent átfogó vallásos világnézete és –magyarázata, de ezen belül elkötelezetten ragaszkodik a pluralizmus tényét filozófiai programmá fejlesztő – és ezzel Krisztus mindenk feletti egyedülállóságát elutasító – álláspontjához. Pedig már az általa is hivatkozott kvantumfizika fejlődése is rámutatott arra, hogy az olyan világkép, amely nem vesz tudomást a megfigyelő alanyról (ahogy a klasszikus fizika tette), hamis képet ad. A tudós – a céljaival együtt – maga is a képhez tartozik. Így, mint Newbegin írja, téves az a felfogás, mely szerint a tudományok művelői még mindig az „értékmentes tények” és a mechanikus univerzum felvilágosodáskorabeli mítosza szerint értelmezik munkájukat. Különösen jellemezi az értékválasztás tudatosságának tagadása a humán tudományok területén dolgozókat, akik jelentős többségükben vallásnélkülinek vallják magukat. Velük szemben a természettudósok nagyobb része vállaltan vallásos. Newbegin szerint ennek az a magyarázata, hogy míg a természettudományok sokkal pontosabban körül vannak határolva, és nyilvánvaló a munkaterületük elkülönülése a vallás felségterületétől, a humán tudományok esetében ezek a határok sokkal kevésbé definiálhatók és követhetők.<sup>386</sup> Hick – mint láttuk – természetesen nem a vallástagadó társadalomtudósok közé tartozik, de a pluralitás vallásfilozófiáját kidolgozó racionális vallásmagyarázata a teljes szubjektivizmus és a transzcendens Valós megismerhetetlenségének üzenetét hordozza. Valójában Hick úgy tagadja meg implicit módon a vallás lényegét (mindenek előtt a kereszténységét), hogy közben explicit módon a vallás kikezdhetszerű központi szerepe mellett érvel.

---

<sup>385</sup> I.m., 629-632. o.

<sup>386</sup> Newbegin, 55, 251. o.

Emellett fontos hangsúlyozni, hogy Hick exkluzív érvényességet hirdető módon, s így önellentmondásosan képviseli a pluralizmus vallásfilozófiáját, ami tulajdonképpen logikai szükségszerűség. Gavin D’Costa szerint Hick minden, az általa felállított kritériumoknak nem megfelelő igazságot tagad és száműz a gondolkodási palettájáról. Másrészt – az előbbihez szervesen kapcsolódva – Hick következetesen és kizárólagosan a transzcendens agnoszticizmus álláspontját képviseli.<sup>387</sup>

Patsch – D’Costa Hickkel kapcsolatos álláspontjával egyetértve, de – általános érvénnyel fogalmaz a pluralistákkal kapcsolatban, amikor az írja, hogy számára meglepő, hogy a magukat rendíthetetlenül toleránsként bemutató pluralisták éppoly elvakultnak és kizárólagosságra törekvőnek bizonyulnak nézeteik érvényre juttatásában, mint azok, akiket ilyen alapon leggyakrabban kritizálnak (vagyis az exkluzivisták és az inkluzivisták).<sup>388</sup>

#### **4.8. A pluralizmus vallásfilozófiája és a keresztény inkluzivizmus: Wilfried Härle, George Lindbeck és Lukas Ohly**

Hick korábbi tanítványa, Alan Race 1983-ban vezette be az exkluzivizmus, az inkluzivizmus és a pluralizmus fogalmait és az általuk összefoglalt paradigmák megkülönböztetését a vallástudományba.<sup>389</sup> <sup>390</sup> Hans Küng 1984-ben – Race-hez hasonlóan, de más néven – nevezte meg a paradigmákat:<sup>391</sup> „erődítmény-stratégia” (exkluzivizmus), „átfogó stratégia” (inkluzivizmus), és „modern tetszőlegesség-pluralizmus”<sup>392</sup>. Ezekben a részletesen megvizsgálható kategóriákon kívül még meg kell említeni a relativizmust, mely szerint a hitigazságok és a vallásos gyakorlatok teljes egészében az illető személyen és kulturális környezetén múlnak. Küng a relativizmust „elsimítő stratégiának” nevezi, és kerülendőnek tartja, mert az összemos minden igazságot, értéket és mércét, hiszen szerinte a különbségeket

---

<sup>387</sup> D’Costa, 228-229. o.

<sup>388</sup> Patsch [2], 166. o.

<sup>389</sup> D’Costa, 223. o.

<sup>390</sup> Az 1983-as évszám nem azt jelzi, hogy korábban nem is léteztek az ezekkel a fogalmakkal leírt tartalmak. Mint Kovács Ábrahám rámutat, a plurális Római Birodalomban az ókeresztény apologéták (például Tertullianus, Tatianus és Jusztin mártír) által keresztény-pogányság vonatkozásában megfogalmazott alapvetések és ezek variánsai a kortárs keresztény gondolkodásban jól azonosíthatóak. (Kovács [1], 36-37. o.)

<sup>391</sup> Küng, 110-113. o.

<sup>392</sup> Küng pluralizmussal kapcsolatos véleményét megvilágító módon magyarázza a pluralizmus elé tett „tetszőlegesség” jelentését: „Nem igazi megoldás a mai értelmiségi körökben elterjedt, modern tetszőlegesség-pluralizmus, amely különbség nélkül fogadja el saját vallását és a többit is, sem a mely minden vallásos állásfoglalást és tagadást egyaránt érvényesnek és így semlegesnek tekint, és amely meg akarja takarítani a ’szellemek megkülönböztetésének fáradságát’”. (Küng, 112. o.)

elkenő modern felvilágosult relativizmus „elmegy az emberi élet realitása mellett”.<sup>393</sup> További – az előzőhöz hasonlóan a hármas tipológián kívül eső – kategóriát alkot a szkepticizmus, mely szerint egyik pozitív vallásos hit sem igaz, és egyik vallásos gyakorlat sem vezet semmilyen eredményre.<sup>394</sup>

A Race-féle hármas felosztásnál egyszerűbb, kétverziós alternatívát kínál Michael LaFargue. Szerinte a vallás igazsága utáni kutatásnak két fő iránya van korunkban. Az egyik megközelítés szerint a különböző vallásokban van egy közös, kikutatható igazságmag (Hick), vagy a vallások közötti dialógus folytatásától remélhető ennek jobb megközelítése (Härle). A második megközelítés szerint a vallásokat jobban, pontosabban kell érteni függetlenül attól, hogy ezáltal közelebb lehet-e kerülni az igazsághoz, vagy nem. Mint LaFargue írja, az első iránnyal az a probléma, hogy mindenképp egyfajta vallásos kolonializmust jelent, hiszen minden tőle különböző vallási hagyományt félre kell értelmezzen annak érdekében, hogy bele tudja foglalni azokat saját rendszerébe (inkluzivizmus). A másodikkal viszont az a probléma, hogy a vallás pusztá leírására szűkül le (vallástudomány), és a kritikai elem hiányában a szkeptikus relativizmus felé mozdul el, ha a vallások igazságtartalmáról esik szó. LaFargue javaslata az, hogy kombinálni kell e két különböző megközelítés erősségeit. Szerinte a kritikai megközelítésben el kell kerülni az abszolútumok megfogalmazását. Pluralistaként viszont el kell kerülni mind a fideizmus, mind a relativizmus csapdáit.<sup>395</sup>

További – és az előzőektől irányában teljesen eltérő, az exkluzivizmus-inkluzivizmus dichotómiáját széttörni szándékozó – hat különböző pluralizmust megnevező alternatív felosztást javasol Anselm K. Min.

1. Hick megközelítését fenomenalista pluralistának nevezi, mivel aszerint a vallások csak különböző fenomenális és egyenrangúan tökéletlen reflexiók a közös transzcendens valóságra,
2. Keith Ward anglikán lelkész, az Oxfordi Egyetem teológus professzora Min szerint univerzalista pluralista, mivel Ward új, univerzális teológiára tesz javaslatot a jelenlegi, limitált perspektívájú szemléletek helyett,
3. Paul Knitter Min szerint megváltásközpontú pluralista, aki elutasítja a vallások erkölcsi abszolutista igényét és a megváltás és igazság erkölcsi kritériumait helyezi központba,

---

<sup>393</sup> U.o.

<sup>394</sup> Braddock, Matthew, *Philosophy of Religion*, (<https://www.iep.utm.edu/rel-plur/>) (2020.01.13.)

<sup>395</sup> LaFargue, 694. o.

4. Hans Küng és Jürgen Moltmann pedig konfesszionalista pluralista, akik szerint minden vallás egy-egy hitvalló közösség, és nem hajlandók azokat egy absztrakt, közös esszenciára visszavezetni,
5. Raimon Panikkar pluralizmusát Min (is) ontológikus pluralizmusnak nevezi, ami a lét lényegéből fakadó pluralitásának örömteli elfogadását jelenti.
6. Min Kim saját, ún. dialektikus pluralizmusát önálló csoportba sorolja, mivel nála a vallások egyediségét meghatározó kapcsolatok történelmi dialektikáján van a hangsúly, mely dialektika révén egészítik ki és szélesítik a vallások saját perspektíváikat.<sup>396</sup>

A különböző kategorizálási javaslatok közül az értekezésben a szakirodalomban leginkább elterjed, Alan Race-féle tipológia kerül a továbbiakban is követésre.<sup>397</sup>

Hick plurális vallásfilozófiájának az ortodox kereszténységet elutasító álláspontjával szemben már talákoztunk Tillich teológiájának egyetemes érvényű, krisztocentrikus megállapításaival.<sup>398</sup> Ezek igazolják a Hick által neveltségnek, az általa fundamentálisan exkluzivistának tartott keresztény álláspont inkluzívva alakítása érdekében, jellemzően először a II. Vatikáni Zsinat után, katolikus teológusok által megfogalmazott javaslatok teológiai megalapozottságát.<sup>399</sup> Hozzájuk hasonlóan az evangélikus Tillich maga is úgy fogalmaz, hogy

„a pogányok, humanisták és zsidók esetében is felismerhetők a hit elemei így ők is a rejtett Lelki Közösség tagjai, bár a Krisztus hite és szeretete még nem jelent meg e csoportok számára.” Tillich szerint ők „teológiai értelemben kapcsolódnak a Lelki Közösséghez, annak megnyilatkozásain belül; öntudatlanul mozognak a Krisztus felé, még

<sup>396</sup> Min, 60, 63. o.

<sup>397</sup> Min alternatív elnevezéseket ajánló javaslataiban hivatkozott szerzők közül Hick, Panikkar, Küng és Ward már szerepeltek az értekezés eddigi részeiben is, míg Min az értekezés jelen részében kerül bemutatásra és értékelésre. Mivel Knitter és Moltmann nem szerepelnek az értekezésben, Min Knitterre és Moltmannra vonatkozó értékelésére az érintett szerzők bemutatása hiányában nem reflektálunk.

<sup>398</sup> Härle egyetért Tillich-hel, ezért nem szükséges az ő rendszerét külön bemutatni. (Lásd Härle, 96-102. o.)

<sup>399</sup> A hitvallásban és intézményrendszerében egyaránt globális hatósugarú Római Katolikus Egyház ezen a zsinaton elfogadott a korábban már említett Lumen Gentium című konstitúciója és Nostra Aetate című nyilatkozata nagy lendületet adott a keresztény indíttatású, vallásközi gondolkodásnak. A Hittani Kongregáció 2000-es Dominus Jesus című nyilatkozata értelmében jelenleg az Római Egyház elismeri „a kegyelem jelenlétét más hagyományokban annak ellenére, hogy Isten üdvözítő kegyelme az egyes nem keresztényekhez ... egyedül az [Isten á]ltal ismert utakon” jut el. Kijelentik, hogy „a különféle vallási hagyományok hordoznak és fölkinálnak olyan vallásos elemeket, melyek Istentől származnak, és részét alkotják annak, amit a Szentlélek munkál az emberek szívében, a népek történelmében, a kultúrákban és a vallásokban” Egyben azt is megállapítják, hogy amennyire igaz, „hogy a többi vallás követői elnyerhetik az isteni kegyelmet, az is igaz, hogy tárgyilagosan nézve súlyosan hátrányos helyzetben vannak azokkal szemben, akik a [Római] Egyházban az üdvösség eszközeinek teljességét birtokolják”. (<https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149>, 2020.01.13.)

akkor is ha elvetik őt míg a keresztény egyházak ige hirdetése és cselekvése által eljut hozzájuk.”<sup>400</sup>

Hick elutasítja a Lindbeck szerint<sup>401</sup> vele együtt a tapasztalati-expresszionista vallásszemléletet valló táborban lévő Karl Rahner anonim keresztényekről szóló gondolatait csakúgy, mint Hans Küng elképzelését, miszerint Isten a legtöbb embert a nem-keresztény vallásokon keresztül üdvözíti, ha ők az adott vallásukban hűségesek istenükhöz.<sup>402</sup> A Rahner-féle anonim kereszténység gondolata Hick elutasító véleményétől függetlenül sem talált széles körben elfogadásra.<sup>403</sup> Ezzel szemben Küng azon eszméje, mely szerint a nem-keresztény vallások önmagukban véve alkalmasak Isten üdvözítő kegyelmének közvetítésére, Hick véleményétől szintén függetlenül olyannyira népszerűvé vált, hogy azóta valóságos ortodoxia lett belőle.<sup>404</sup> Hicknek az ökumenizmust segítő javaslatokkal szembeni elutasítása részben ezért, részben azért meglepő, mert a javaslatok alapvetően összeegyeztethetők Hicknek a korábban bemutatott, az énközpontúságról a Valós-központúságra, az egyes vallásokban érvényes szabályok szerinti áttérést, mint a megváltás/felszabadulás feltételét tételező elgondolásával. Az egyedüli, ugyanakkor Hick számára döntő különbségnek csak az tűnik, hogy a keresztény teológusok ragaszkodnak ahhoz, hogy a keresztény Istennel azonosítsák a Valóst, míg Hick ettől – mint a vallási pluralizmus vallásfilozófiája megtagadásának jelétől – elzárkózik.<sup>405</sup>

Lindbeck ugyanakkor a nem keresztény vallásokkal kapcsolatosan úgy fogalmaz, hogy a bibliai alapú, megvallott kereszténység és a más vallásokban rejtetten és részlegesen, szellemiségében élő kereszténység párhuzamos valóságának kérdése írásmagyarázati alapon nem válaszolható meg, mert az utóbbiról a Szentírás hallgat, vagyis nem zárja ki annak Küng által felvetett megoldási lehetőségét.<sup>406</sup>

Härle Lindbeckhez hasonlóan – szintén bibliai alapokon állva – megengedő jelleggel jelenti ki, hogy Isten Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatása nem zárja ki, hogy a világgal kapcsolatos tervei rejtve maradtak. Nincs ugyanis arról jézus krisztusi kinyilatkoztatás, hogy

---

<sup>400</sup> Tillich, 481. o.

<sup>401</sup> Lindbeck, 99. o.

<sup>402</sup> Hick [2], 28, 32. o.

<sup>403</sup> Ennek oka lehet, hogy a gondolat ilyen formában történő megfogalmazásában sokak az iszlám azon tanítását ismerik fel, miszerint minden ember muszlimnak születik, még akkor is, ha szocio-kulturális körülményei miatt soha nem ismeri meg az iszlámot. E tanítás szerint Ádám is muszlim volt. (Lásd: Barth, 691. o.)

<sup>404</sup> Newbegin, 206. o.

<sup>405</sup> A másik probléma az, hogy a javaslatokat kidolgozó katolikus teológusok a Római Katolikus Egyház központi szerepét nem tudják mellőzni egyetlen ajánlásukból sem.

<sup>406</sup> Lindbeck, 96, 101. o.

pontosan hogyan és mikor ér célba Isten munkája a világban. (Mt 11,27 Jn 14,9 vs. Mk 13,32 ApCs 1,7).<sup>407</sup>

Härle egyrészt konfliktust is megengedő hangsúllyal (pl. Hick-kel teljesen szembe menve) vállalja, hogy a jelen korban igazán botrányos kijelentés az, hogy csak a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott élet ad igazi mintát, valódi utat az igaz élethez, és nincs más érvényes út, vagy minta.<sup>408</sup> A vallások pluralizmusának fényében Härle azért vállalhat egy ilyen kijelentést, mert ahogy korábban bemutatásra került, az istenkapcsolatban feltárulkozó kijelentés központi jelentőségnek talaján áll. Az, hogy személyes hitében és teológiájában is ez a helyzet – az isteni agapé szeretet megnyerő voltának hatékonyságára kérdező olvasói levélre adott –, dogmatikája egy lábjegyzetében olvasható válaszából derül ki. Ebben Härle azt hangsúlyozza, hogy bizonyosságának az az alapja, hogy őt személyesen elérte és megnyerte az isteni szeretet.<sup>409</sup> Személyes istenkapcsolati élményét pedig Isten mindenhatósága alapján indokoltnak tartja általánosítani még akkor is, ha nem tudhatja, hogy a többi, akár más vallású ember életében és a világ történelmében mikor fog az isteni szeretet szintén győzelmet aratni. Härle-nek a nem-mindent-tudás kockázatát is vállalni hajlandó, az imént bemutatott istenkapcsolatára alapozott bátorsága szolgáltatta az alapot arra a már felidézett, megengedő kijelentésére, hogy Isten Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatása nem zárja ki, hogy a világgal kapcsolatos tervei rejtve maradtak. Azzal kapcsolatosan pedig, amiről nincs kinyilatkoztatás, a Szentírás adta kereteken belül szabadon lehet gondolkozni.

Hans-Martin Barth – Härle előzőekben tárgyalt gondolataival lényegében egyetértve – úgy látja, hogy a különböző vallási rendszerek egységesítésének nincs értelme, és eddig minden ilyen kísérlet el is bukott. Csak Isten látja át az összes vallást. Ezen túlmenően az egyesítés a kereszténységgel azért is kifejezetten lehetetlen, mert vagy az egyik, vagy a másik vallás tanai tűnnének el, mivel ellentmondanak egymásnak.

Dogmatikájának harmadik, 2008-as kiadásának előszavában Barth azt írja, hogy ismeretei szerint az ő könyve az első olyan dogmatika a világon, amelyik a keresztény hitet a világvallások kontextusában mutatja be. Az általa elvégzett pluralista teológiai gyakorlat célja,

---

<sup>407</sup> l.m., 94-95. o.

<sup>408</sup> Härle, 98. o.

<sup>409</sup> l.m., 638. o.

hogy a más vallások jobb megismerése és megértése révén a keresztény hit mélyebb megértésére jussunk.<sup>410</sup>

E munka részelemei a következők:

1. A kereszténység klasszikus tételeinek pontosabb meghatározása.
2. Ezek más vallásokkal való viszonyba állítása, illetve kibővítése által a relevanciájuk pontosabb meghatározása.<sup>411</sup>
3. A keresztények között lévő vitákban előállt patthelyzetek felszámolása.
4. A keresztény tanok vallásközi térben való kommunikálásának előkészítése.<sup>412</sup>

Barth munkájának egyedisége abban rejlik, hogy a tudatosan vallásközi térben végzett keresztény teológiai munka során alapfogalmak újraértelmezése, illetve pozitív tartalommal való feltöltés révén olyan nyelvezetet fejleszt ki, mely valóban alkalmas lehet a vallásközi megértés elősegítésére.<sup>413</sup> Javaslati a következők:

1. Az exkluzivizmus újraértelmezése: a kinyilatkoztatás célja nem a szétválasztás, illetve a kizárás, hanem a lojalitás erősítése a hívők esetében, a bevonás dinamizálása a nem-hívők esetében.

Barth elismeri, hogy a Bibliában nem egy hely van, ami úgy tűnik, hogy exkluzív valóság-, illetve igazságigényt jelez. Úgy gondolja azonban, hogy „teológiailag az a fontos, hogy az ilyen kijelentések nem a más vallások diszkreditálását célozzák, hanem az Izraelhez szóló felszólítást, hogy saját istenét ne hagyja el és egyedül őrá bízza magát.”<sup>414</sup> Barth szerint az egyedül és valóban kizárólagos üzenet, amit formálisan meg lehet fogalmazni, az a befogadást megcélzó dinamikát jeleníti meg. Egy olyan dinamikát, amit az egész kozmoszt magába foglaló inkulzivitás jellemez. A kereszténység kizárólagosságigénye tehát nem a kizárásról szól, hanem a benne megfogalmazott, korlátozás nélküli, mindent felülmúló

---

<sup>410</sup> Barth, 7. o.

<sup>411</sup> Barth hangsúlyozza, hogy a vallásközi térben egyáltalán nem egyértelmű, hogy pontosan mit mivel kell összehasonlítani, hiszen a nem-keresztény vallások nem a kereszténység teológiai felépítése szerint határozzák meg magukat. (Lásd: Barth, 56. o.)

<sup>412</sup> Barth, 51. o.

<sup>413</sup> Konzervatív, fundamentalista szemszögből szofizmusnak (vagy „újbeszélnek”) tűnhet Barth kezdeményezése, de e vád ellen szól annak elméleti megalapozottsága és logikai következetessége.

<sup>414</sup> Barth, 158. o.

meghívásról és univerzális ajánlatról, amiben az abszolúthoz fűződő viszony felismerésére és elismerésére vonatkozó igény ölt formát.<sup>415</sup>

## 2. A szinkretizmus újraértelmezése, mint a befogadást célzó dinamikának megfelelő kommunikációs hagyomány

Hick-hez hasonlóan Barth szerint is csak akkor lehet megérteni egy ilyen mindenkihez szóló meghívást, ha azokkal az emberekkel kapcsolatot tud kialakítani, akikhez szól. Hicktől eltérően Barth a szinkretizmust látja a megértés valódi útjának. Igaz, hogy a meghívásnak először a különböző életbölcsesekkel, hagyományokkal, és tapasztalatokkal kell viszonyt kialakítania, azaz különbözőképpen kell kommunikálnia magát. De ennél fontosabb – különösen a vallásközi térben – a különböző módon kommunikált közös meghívás mind mélyebb megértése a különbözőségekben esetlegesen fellelhető egyedi elemek felismerésével, összegyűjtésével és rendszerbe állításával.<sup>416</sup>

Barth szerint a keresztény hagyomány gyökereit és párhuzamait átvizsgálva – más vallásokhoz hasonlóan – a kereszténységgel kapcsolatban is meg lehet állapítani, hogy a szinkretizmus mindig fontos szerepet játszott a zsidó-keresztény hagyományban. Barth szerint csak Jézus Krisztus alakja (Gestalt) és az a kulcsélmény (Schlüsselergbniss), amit pont ez a személy és nem más váltott ki az, ami kizárólagosan, azaz exkluzív módon a kereszténység sajátja.<sup>417</sup>

A fentiek alapján a vallásközi kihívás abban áll a keresztény teológia számára, hogy azt kell megvizsgálnia, hogy a mindenkori kontextusból mit lehet átvenni, integrálni, és ezzel szemben mit kell elutasítani, mely folyamat eredményeképp korábbi felismerései gazdagodnak és mélyülnek. Barth felhívja a figyelmet arra is, hogy mindezzel együtt jár annak a veszélye, hogy a keresztény kulcsélményt meghamisítják. Ugyanakkor ezt a kockázatot vállalandónak tartja, mivel csak így lehet annak az esélyét biztosítani, hogy új horizontokat lehet befogni, és

---

<sup>415</sup> I.m., 170. o.

<sup>416</sup> Barth nem csak nem-keresztény vallásokkal folytatott párbeszédre nyitott, hanem az ateizmussal, az agnoszticizmussal és a materializmussal – melyek szerinte ugyanannak a dolognak a három oldala – folytatandó párbeszédre is. Úgy véli, hogy az így gondolkodó emberekben, illetve rajtuk keresztül a keresztényekben Isten ismét csak a keresztény hitet élesztgeti, hogy az pontosabban fejezze ki magát és mélyebben értse saját lényegét. (I.m., 807-9. o.)

<sup>417</sup> Barth, 160. o. (Barth ezen a ponton erősen emlékeztet Tracy teológiájára, melynek középpontjában Jézus Krisztus, mint személy és esemény áll. Lásd: 1.3.1 fejezetben)

eddig feltáratlan mélységekbe lehet behatolni.<sup>418</sup> Barth hangsúlyozza, hogy az értelmezése szerinti szinkretizmus nem jelenti, nem jelentheti a nem-keresztény vallások bevételeét a kereszténységbe, de például a kevésbé lényeges eltérésekről szóló viták elkerülését igen is jelentheti. Mint a nem-keresztény vallásokkal kapcsolatban fogalmaz, egyrészt a szentháromságos Istenre kell hagyni, hogy működését milyen rejtett utakon viszi véghez a nem-keresztény vallásokban, másrészt csak az eszkatonban fog kiderülni, „kinek volt igaza”.<sup>419</sup>

A protestáns inkluzívizmus egy egyedi modelljét képviseli Lukas Ohly. Ohly Izrael bibliai bemutatása alapján két irányból ajánl alternatív megoldást az inkluzívizmus gyakorlati figyelembevételére.

Izrael istenkonceptiója fokozatos kialakulásának történetkritikai alapú, modern értelmezésű történelme jó példa az inkluzív alapon megvalósult szinkretizmusra, ami később visszaható, retrospektív ortodoxiát eredményezett. E folyamat kulcseleme Ohly szerint az, hogy Isten az új tapasztalatokban is felismerhető maradt, amiért nem is adtak neki új nevet. Az így megjelenő folyamatosság Isten változatlanságának tapasztalatát testesíti meg. E koncepció szerint Isten a régi tapasztalatokba ágyazottan úgy ad új tapasztalatokat magával kapcsolatban, hogy felismerhető lehessen. Ohly hangsúlyozza, hogy az általa leírt modell alapján figyelni kell arra, hogy a vallásközi párbeszédben a különböző tapasztalatok és ezek értelmezésében rejlő közös valóság tartalmat is csak a posteriori tudjuk megtalálni.<sup>420</sup> Az inkluzivista gondolkodásra jellemző módon azzal zárja e gondolatmenetet, hogy az integráció során a keresztény hit valóságigényének (amit a Szentháromságos lényekben jelöl meg) folyamatosan érvényesnek, azonosíthatónak kell maradni.<sup>421</sup>

Másik, Izrael-vonatkozású inkluzívizmust támogató alternatívája Izrael kiválasztásához kapcsolódik. Ohly szerint a keresztény hit a zsidók kiválasztottsága folytonosságának elfogadásával saját magának mond ellent, mikor olyasmit is magába fogad, ami csak a zsidók esetében érvényes és a többi népekre nem, akiknél a Jézusban való hit az üdvösség feltétele. Ohly úgy látja, hogy Izrael örökre szóló kiválasztása sohasem kérdőjeleződik meg az Ószövetségben. Másrészt a Jézus Krisztusban való hit tartalma (bár Ohly nem említi, de jellemzően elsősorban csak a Holocaust óta) magában foglalja az Izrael kiválasztottságába

---

<sup>418</sup> I.m., 161-162. o.

<sup>419</sup> Barth, 8, 42-43. o.

<sup>420</sup> E gondolat összhangban van Ohly 1.3.1 fejezetben bemutatott vallásfelfogásával.

<sup>421</sup> Ohly, 308- 315. o.

vetett hitet is, még akkor is, ha Izrael nem hisz Krisztusban. Ohly szerint a két szövetség között – Rm 4,16<sup>422</sup> alapján – Ábrahám hite az összekötő kapocs, ami egyrészt Izrael üdvének záloga (képviselési úton), és másrészt a zsidó Jézus hitére is jellemző hitminőség és -tartalom. Az, hogy a keresztény hit egy olyan perspektivikus igazságigényt fogad el, mely csakis a zsidók esetében igaz, azt jelenti, hogy ennek analógiájára akár más népek, vallások igazságigénye esetében is hasonló eredményre lehet jutni. Ohly a lehetőségen túl csak annyit jelez, hogy a felvetéséhez kapcsolódó feltáró munka egy még elvégzendő feladat.<sup>423</sup>

#### **4.9. A pluralizmus vallásfilozófiája és a keresztény inkulzivizmus gyakorlata: Wilfried Härle, Hans Küng, és Johann Baptist Metz**

Härle keresztény alapokon állva igyekszik oldani a különböző vallások, egymással részben konfliktusban lévő igazságigényei közötti, a pluralizmus vallásfilozófiájában is elismert feszültséget. Härle szerint

„felelős teológia nem állíthatja, hogy a Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatás az egyedül üdvösségre vezető kinyilatkoztatása Istennek. Azt azonban keresztény nézőpontból állítani lehet, hogy a Krisztusban történt kinyilatkoztatás egy mércét, illetve normát állít fel, amihez a többi kinyilatkoztatást kell mérnünk.”<sup>424</sup>

Härle úgy véli, hogy a kereszténység normaként történő használatát az indokolja, hogy az egyelőre nem lett felülmúlva, így az a leginkább érvényes. Ez az abszolútságának, vagyis egyedülállóságának oka, ami együtt jár igaz voltával és ebből fakadó univerzális érvényességi igényével, mely utóbbi elfogadási igényt jelent.<sup>425</sup> Mivel a kereszténység tanítása igaz és univerzális, ezért a kinyilatkoztatáson alapuló hitről – mint korábban is láttuk – Härle azt állítja, hogy az egyén beleegyezését ez az üzenet maga szerezi meg, és az az annak megnyíló egyén életében is az igazság alapja lesz. Ennek megfelelően nincs helye, se szüksége az erőszaknak, csak a keresztény üzenet következetes, ugyanakkor a más vallásúakkal kapcsolatban toleráns képviselésének.

---

<sup>422</sup> „Azért hitből, hogy kegyelemből legyen; hogy erős legyen az ígéret az egész magnak; nemcsak a törvényből valónak, hanem az Ábrahám hitéből valónak is, a ki mindnyájunknak atyánk.”

<sup>423</sup> Ohly, 301-304. o.

<sup>424</sup> Härle, 101. o.

<sup>425</sup> I.m., 104-107. o.

Härle szerint a más vallásokban, különösen a monoteistákban megjelenő kizárólagossági igényt el kell ismerni, hiszen Isten megjelenéseit tekintve is korlátlan lehet, vagyis miért ne jelenthetné ki magát másoknak is? Továbbá az epifániára alapozott kizárólagossági igény minden ilyen valláson belül lévők számára természetes, míg a kívülállók számára érthetetlen. Härle egy vonatkozó lábjegyzetben egyetértően idézi C.H. Ratschow-t, aki szerint a saját vallás kizárólagosságának hirdetése az adott vallás démonizálását jelenti.<sup>426</sup> Egyetértésének eredményeképp Härle részlegesen ellentmondásba kerül a keresztény üzenet vonatkozásában, melyről korábban maga is a kizárólagosság igényével nyilatkozott. Ezt az ellentmondást Tillich az ún. protestáns princípiumként fogalmazza meg, mely a minden vallásban, vagyis a kereszténységben is megjelenő kétértelműségekben és önfelmagasztalásban megnyilatkozó démonizálódás elleni, a Lelki Jelenlétnek (vagyis az Isten általi megragadottságnak) köszönhető tiltakozás és az ez alól a démonizálódás alól a prófétai Lélek által történő felszabadítás összefoglaló fogalma.<sup>427</sup>

Härle pragmatikusan állapítja meg, hogy konkuráló igazságigények esetén nincs értelme a vitának és egymás elismerésének sem, hiszen az érintett vallások egymást kizáró igényekkel lépnek fel. Javaslatára szerint az ilyen helyzeteket felismerve tiszteletteljesen kell egymással együtt élni. Ez a tolerancia Härle eszkatológikus reménységének fényében azt jelenti, hogy az ellentmondásokat el kell viselni, és ha nincs alternatíva, el kell szenvedni.

Hans-Martin Barth Härle-vel azonos meghívást ad a vallásközi dialógusba, de az ő esetében ez kiegészül a kritikus szolidaritás gondolatával. Barth ugyanis az egyetemes papság gondolatára épülő egyházfogalomból kiindulva az egyházat, mint egyetemes üdvközösséget definiálja (Heilgemainschaft), mely közösséget leginkább egymás szolgálata jellemzi. Ebből a megközelítésből vizsgálva az emberi közösséget, nem elfogadhatóak az egyes vallási közösségeket jellemző megosztó, diszkriminatív szabályok létezése, illetve azok külső elfogadása.<sup>428</sup>

Barth a nem-keresztény vallások körében a következő megkülönböztetéseket tartja elfogadhatatlannak:<sup>429</sup>

- szerzetesek/papok és laikusok közötti megkülönböztetés – buddhizmusban,

---

<sup>426</sup> I.m., 108. o.

<sup>427</sup> Tillich, 543. o.

<sup>428</sup> Barth, 64, 708. o.

<sup>429</sup> Barth ezen jelenségek kereszténységben belüli meglétével a nők helyzetének érintőleges említésén túl nem foglalkozik, mert a kereszténység korábban definiált, ideáltipikus (üdvközösségi) modelljéből indul ki.

- kasztok közötti különbségtételek, különös tekintettel a kaszton kívüliekre, akik nem tartoznak teljes mértékben a hinduk közé – hinduizmusban,
- a nők alárendeltsége – iszlámban és a judaizmusban.<sup>430</sup>

Küng és Metz lényegében Härléhez hasonló következtetésre jutottak a maguk sajátosan egyedi gondolatmeneteik révén. Küng nem Istenből vezeti le a világ szükségszerű egységét, hanem a béke kívánalmából, aminek szerinte elengedhetetlenül szükséges feltétele a vallások dialóguson, diskurzuson keresztül megvalósuló megbékélése egymással.<sup>431</sup> Küng szerint ez a folyamat csak akkor vezet eredményre, ha elvhűség jellemzi: egyrészt hűség a saját vallás normatív kánonjához, másrészt a konstruktív dialóguskészséghez való következetes elvhűség. Az ökumenikus világethoszt megteremtő folyamat legfőbb jellemzőit Küng a következőképpen mutatja be:

- Nem indifferentizmus jellemzi, amely mindennel szemben közömbös, hanem indifferencia az állítólagos ortodoxiával szemben;
- Nem relativizmus jellemzi, amely nem ismer abszolútumot, hanem relativitás minden emberi abszolútum-alkotással szemben;
- Nem szinkretizmus jellemzi, amely minden lehető és lehetetlent összekever és összeolvaszt, hanem a szintézis, a lassú összenövés keresése a felekezeti és a vallási ellentétek láttán.<sup>432</sup>

A megbékélt világ Küng számára bizonyos mértékig oszthatlan világot jelent, mely egységnek az oszthatatlan ethosz a záloga. Ethoszról beszélve pedig eljut az értékek végső forrásáig, a vallásokhoz. Elkerülve az egyszerű dogmatizmust, a gondolatmenetére jellemző pragmatizmussal állapítja meg, hogy már maga a diskurzusban való részvétel is valamilyen végső megalapozottságot igényel, szemben a puszta önérdék következetes érvényesítésénél. További indoka, hogy az „értelemre hivatkozó filozófia hamar kifogy az érveiből, ha egy döntés egzisztenciális fájdalommal jár”.<sup>433</sup> Végül Hickhez hasonlóan, tényszerűen megállapítja, hogy a vallásoknak nemcsak a történelemben volt, hanem a jelenben és a jövőben is lesz szerepe, mivel azok „az ember legősibb, legerősebb és legsürgetőbb kívánságának beteljesülését” munkálják, és illuzórikus jellegük semmiképp, még Freud szerint sem bizonyítható.<sup>434</sup>

---

<sup>430</sup> Barth, 691-693. o.

<sup>431</sup> Küng, 19, 62, 101, 176. o.

<sup>432</sup> I.m., 130-131.

<sup>433</sup> I.m., 71. o.

<sup>434</sup> I.m., 73. o.

A világbékét a vallások megbékéltetésének irányából kereső Küngnek meg kell birkóznia a vallások között létező, általa is elismert ellentmondások, feszültségek kérdésével. Elegáns válasza az, hogy ne a különbségekre, hanem a hasonlóságokra és az egyezőségekre tereljük a figyelmet. Mint írja, minden nagy világvallás „ugyanis megkövetel valamiféle aranszabályt – nemcsak hipotetikus, feltételes, hanem kategorikus, feltétlen normát – is, amilyenekben gyakran egyéneknek vagy csoportoknak is cselekedniük kell.” Ilyen általános normák Küng szerint a következő, mindenhol érvényes erkölcsi parancsok: (1) ne ölj; (2) ne hazudj; (3) ne lopj; (4) ne paráználkodj (5) tiszteld szüleidet, szeresd gyerekeidet.<sup>435</sup>

Általánosítva megállapítását, Küng az emberi méltóságot, a humánusot helyezi a vallások közös gyújtópontjába.<sup>436</sup> Gyakorlati tapasztalatai és nem elméleti munka révén cáfolja, hogy ez a koncepció pusztán a keresztény befolyás alatt álló humanizmus eredménye lenne és a keleti vallásokra ne lenne jellemző. Beszámolója szerint a nagy világvallások övele kapcsolatban lévő képviselői nem tekintették a humanitást nyugati találmánynak és elvben elfogadták azt a lehetőséget, hogy a humanitást a saját hagyományukból vezessék le.<sup>437</sup>

Rendszerének tehát a vallások közötti dialógus és a vallásokban közös értéként megjelenő humánus a két pillére. E rendszer célja, hogy a világbéke megteremtését szolgáló, konszenzusos ökumenikus folyamat számára programot és módszertant biztosítson. A humánus szolgálatát, mint közös értéket és célt állítja a vallások képviselői elé, és csak azt követeli meg tőlük, hogy saját vallásuk kánonjához hű maradván (tanúságtétel) egyrészt legyenek nyitottak a más vallások kánonjának alapos megismerése és megértése irányába mutató vallásközi dialógusra, másrészt legyenek önkritikusak saját vallásuk univerzalizisztikus tanításával, történelmi döntéseivel és jelenkori gyakorlatával kapcsolatban. Mint Küng írja, „ez egy türelmes, realizisztikus út”.<sup>438</sup>

Küng igyekszik a vallások identitását és pluralitását maximálisan tiszteletben tartani, hogy a közös, békés jövőt építő munkában való részvételre tudja őket bátorítani. Álláspontja egyesíti magában a pluralizmus Hick által bemutatott mélytartalmi egységének és felszíni sokszínűségének képletét a keresztény inkulzivizmus univerzalizizmusával és Jézus-központúságával. Küng ugyanis nem tud elszakadni keresztény gyökereitől, hiszen a humánus és az elvhűség semlegesnek bemutatott kritériumai mellé harmadik vallásközi irányelvként

---

<sup>435</sup> I.m., 89. o.

<sup>436</sup> Küng érzi az ezzel kapcsolatos jogos aggályt, amikor így fogalmaz: „nem kap-e e szerint a teória szerint a humánus bírói funkciót a vallásokkal szemben, amelyek azonban a divinumon alapulnak.” (I.m., 125. o.)

<sup>437</sup> I.m., 125-126. o.

<sup>438</sup> I.m., 137. o.

Jézus Krisztus szellemének elméleti és gyakorlati felismerhetőségét is felveszi.<sup>439</sup> Nem egyértelmű, hogy e harmadik elvet csak a keresztényeknek ajánlja-e belső, ökumenikus készülődésük számára, vagy ennek a vallásközi dialógusban való érzékeltetését, sőt képviselését kívánja-e meg tőlük, vagy akár minden résztvevő, minden megnyilvánulásának mércéjeként kívánja-e alkalmazni.<sup>440</sup> A legutolsó értelmezés azért látszik indokoltnak, mert – bár csak oldalágon, inkább módszertani kérdésként – Küng is foglalkozik az igazság kérdésével. Értelmezésében valamennyi világvallás az emberi lét alapvető kérdéseire ad válaszokat. Vagyis minden világvallás az igazságról ad különféle magyarázatot és az ehhez kapcsolódó, üdvösségre vezető utakat. A közöttük folyó konstruktív, konszenzuskereső dialógusnak tehát az lehet a végeredménye, hogy külön-külön részigazság-ismeretüket összegezve egy közös, és egységes igazságkép áll össze.<sup>441</sup> Küng ennek a folyamatnak a háttérképeként festi fel Jézus Krisztus szellemének elméleti és gyakorlati felismerhetőségének inkluzivista követelményét, ami elkerülhetetlenül a keresztény igazság univerzalizmusának érvényesülését vetíti előre. Elkerülendő, hogy programja az inkluzivizmus aggályai miatt zátonyra fusson, Küng nyomatékosan jelzi pluralista elkötelezettségét, amikor kiáltványszerűen fogalmaz:

„Ne csak egyenlőséget, hanem pluralitást is! [...] A következő évezredre meg kell találni az utat Európában a különböző kultúrák, hagyományok és népek egymással békélt sokféleségéhez. [...] Pluralisztikus világrendre van szükség”.<sup>442</sup>

Johann Baptist Metz a Hick-től Küngig tartó európai teológusi körhöz hasonlóan a többszintű, többek között a vallási pluralizmus által meghatározott demokratikus Nyugat polgárként és keresztény teológusként keresi a világvallások közötti harmóniának alapot biztosító, globális, teológiai megoldást. Mint fogalmaz „a pluralizmus kezelésének olyan formáját próbáljuk kialakítani, ami minden ember számára lehetséges és mindenkitől elvárható”.<sup>443</sup>

Metz teológiai alapú javaslatának kulcsa Jézus apokaliptikus beszédének a juhok és kecskék szétválasztásáról szóló, az utolsó ítéletet szimbolizáló példázata, különösen annak magyarázata (Mt 25,37-40). Metz szerint Jézus ebben a tanításban az emberiség teljes történetét

---

<sup>439</sup> I.m., 133. o.

<sup>440</sup> Az is egy lehetséges megoldás, hogy Küng Jézus Krisztusnak a rendszerében való megjelenésével kívánja a „humánus” esetleges bírói funkciójával kapcsolatosan korábban felvetett aggályokat orvosolni. Ugyanakkor ezzel a megoldással óhatatlanul a keresztény abszolutizmust sejtető univerzalizmus gyanúját kelti fel.

<sup>441</sup> Küng & von Stietencron, 253. o.

<sup>442</sup> Küng, 99. o.

<sup>443</sup> Metz [2], 195. o.

alárendelte a szenvedés tekintélyének. Ezért Metz szemében „a szenvedők tekintélye az egyetlen tekintély, amelyben az ítélő Isten tekintélye a világban megmutatkozik”.<sup>444</sup> Metz erre alapozva úgy véli, hogy amit a bibliai hagyomány Istenről mond „csak akkor lehet egyetemes, azaz minden ember számára jelentős, ha belső lényegét mások szenvedésére érzékeny beszédmódja alkotja”. Mivel az Istenről mondottaknak ez az univerzalizmusa eleve antitotalitárius irányultságú, összeegyeztethető a pluralizmussal.<sup>445</sup>

Metz az emlékezetközpontú együttérzés, a memoria passionis bibliai megalapozása mellett annak politikatudományi alapjait is bemutatja. Alexis de Tocqueville, Robert Bellah mellett Ernst-Wolfgang Böckenförde érvelését idézi, miszerint „a modern alkotmányos és jogállam életét olyan feltételek biztosítják, amelyeket sem előállítani, sem szavatolni nem tud, s nem birtokolván a helyreállítás lehetőségeit, fokozatosan felemészti őket”.<sup>446</sup> Ezek a feltételek a közösség közös emlékezetében tárolt és gyakorlatában megélt, a közös múlt alatt kialakult erkölcsi kötelek (az ethosz), melyek a nyugati demokráciák esetében alapvetően kötődnek azok közös, keresztény gyökereihez. Mivel azonban a demokráciákat ma már egyre inkább a vallási pluralizmus és a szekularizáció jellemzi, a politikai uralmat pusztán világi alappal legitimálják, így a társadalmak közös erkölcsi alapja és összetartó szövetük egyre gyengül.<sup>447</sup> Metz ezt a szabadság és a modernitás feledékenységének nevezi, mely szerinte az amnézia posztmodern diadalmenetét eredményezi, mely aláássa az összes modern demokratikus államot, hiszen azok egyben emlékezetközösséget is alkotnak.<sup>448</sup> Ez ellen a folyamat ellen van szükség az emlékezésre, különösen a szenvedésre való emlékezésre. Küng egyetért az emlékezés fontosságával, sőt az általa szorgalmazott vallásközi dialógus és kritika alapjául szolgáló, a Metz által is megkövetelt, a toleranciát erősítő önkritika elengedhetetlen feltételeként definiálja azt.<sup>449</sup>

Ellentétben Küng ethosz fogalmával, melyet Küng tudatosan, a konszenzusos ökumené keretein belül kíván létrehozni, Metz ethosz fogalma ilyen folyamatot nem tesz lehetővé. Számára az igazságtalanul szenvedők tekintélye kategorikus jellegű és ez alapozza meg a minden ember között létrejövő egyetemes konszenzust.<sup>450</sup> Ez a konszenzus tehát nem emberi

---

<sup>444</sup> I.m., 229. o.

<sup>445</sup> I.m., 199. o.

<sup>446</sup> Metz [1], 169. o.

<sup>447</sup> Ezzel kapcsolatban láttuk Anselm & Albrecht közéleti teológiai modelljét, illetve alternatív javaslatát a 3.3 fejezetben.

<sup>448</sup> I.m., 172. o.

<sup>449</sup> Küng, 114, 139, 169. o.

<sup>450</sup> Metz [2], 211-212, 229. o.

egyeztetések eredménye (így valójában nem is konszenzus), hanem – Metz szerint – a szenvedők minden világvallásban jelenlévő tekintélyére épülő feltétlen tekintély, mely nem zárja ki Istent, hiszen Isten tekintélye éppen a szenvedőkre irányított figyelemben nyilvánul meg. A gondolatmenetéből következő azon jellegzetességgel Metz is tisztában van, hogy a memoria passionis paradigmája alapvetően negatív természetű, hiszen „csak az igazságtalan szenvedés elleni tiltakozás révén [tud] egyetemes horizontot [nyerni]”.<sup>451</sup> Vagyis – a jézusi mintát követve – elsősorban a szenvedés tüneteit igyekeznek kezelni és okait megszüntetni, és csak ezek mellett, velük párhuzamban lehetnek pozitív víziói.

Bár Küng és Metz eltérő irányból néznek szembe a vallási pluralizmus problematikájával, megállapítható, hogy végeredményben mindketten a pluralizmus felé nyitott, a más vallásoktól tanulni kívánó és ezáltal gazdagodni, erősödni kívánó, illetve a más vallásokra megtermékenyítőleg hatni kívánó keresztény inkluzivizmus Härle megközelítésével összhangban álló képviselői. Metz és Küng ugyanakkor egyaránt figyelmeztetnek a pluralizmus számára felállítandó biztonsági korlátok szükségességére is, és hangsúlyozzák, hogy a toleranciának is kell, legyenek határai csakúgy, mint a párbeszédnek kritériumai.<sup>452</sup>

#### **4.10. A hinduizmus mintája és nyugati értelmezése a vallási pluralizmus hátterén**

Az értekezés eddigi szerkezetébe csak látszólag nem illeszkedik egy, a hinduizmus felé tett kitérő. Mint jelen fejezetben látható lesz, valójában nem horizontális kitérőről van szó, hanem – Hick gondolatmenetéhez továbbra is alapvetően illeszkedve – vertikálisan mozdulunk tovább, amikor Hick pluralista vallásfilozófiáját magyarázó gondolatmenetének a mélyfundamentumai sejlenek fel. Hick ugyanis egyértelműen a hinduizmus (és a vele e tekintetben egyetértő buddhizmus) numinózus képét használja fel a „Valós” és a hozzá kapcsolódó emberi viszony hitelesként ajánlott, pluralista leírásához. Ez az indiai eredetű vallásokat előtérbe helyező álláspontja nem lehet meglepő, hiszen az általuk ajánlott világkép pontosan illeszkedik Hick pluralista vallásfilozófiájához. Mivel az indiai vallások régebbiek, mint Hick vallásfilozófiája, amit részben az ő megismerésük és tanulmányozásuk révén fejlesztett ki, felvetődik a gyanú, hogy Hick valójában az indiai vallások és a belőlük táplálkozó filozófiai áramlatok világképét csomagolja át új, nyugati nyelvezetű, egy istenemberi Jézus és

---

<sup>451</sup> Metz [1], 191. o.

<sup>452</sup> Küng, 125. o., Metz [2], 195. o.

Szentháromság nélküli, egyetemes igényű vallásfilozófiává. Maga is megjegyzi, hogy a hinduizmus (és a vele e tekintetben egyetértő buddhizmus) a Nyugaton már jóval korábban feltalálta a vallási pluralizmust, és a nyugati vallásfilozófia Hick révén éppen csak kezdi őket beérni.<sup>453</sup>

Hick az advaita védanta hinduizmus legnagyobb tanítóját, Sankarát idézve a megtapasztalható világot illúzióknak (maya) nevezi, és a benne zajló háborítatlan emberi létet az álomhoz hasonlítja. Az ebből az álomból történő felébredés a felszabadulás (móksa, boldogság), amikor az emberben lévő atman és a numinózus Brahma –melyek azonosak<sup>454</sup>– belső egyesülése során túllépünk, túlhaladunk a különállást jelentő egón. Ebben az egyesülésben az egó korlátai feloldódnak.<sup>455</sup> A felszabadulás az ember mély meditatív munkájának, a buddhizmusban az önfegyelem hosszú és kitartó gyakorlásának eredménye. A folyamatban tehát az ember van a középpontban, rajta múlik sikere, a Valós mindössze passzív befogadója.<sup>456</sup> Gondolatvezetése alapján úgy tűnik, hogy Hick nemcsak illusztrációként használja az advaita védanta hinduizmus felszabadulási tanítását és a belőle származó vallási céltételezést, hanem az általa is személytelenként tételezett Valóssal megteremthető közösség tényleges, hiteles útként mutatja azt be.<sup>457</sup> Ezzel az úttal kapcsolatosan mutat rá Ward arra, hogy sem Sankara, sem az advaita védanta nem jellemzi kizárólagossággal a hinduizmust. Vagyis még a hinduizmuson belül is van olyan alternatíva, mely nem támogatja Hick következtetéseit. Ward a 12. századi Rámánudzsa-t idézi, aki szerint a világ nem illúzió, hanem az idővel együtt Brahman megnyilvánulása, vagyis a Brahman önkifejeződése, így nem kell tőle megszabadulni. Rámánudzsa tagadja az advaita védanta Nigurna Brahman (jellemzők nélküli Abszolút) koncepcióját és Saguna Brahmanról beszél, aki végtelenül jó és csodálatos attribútumokkal rendelkezik.<sup>458</sup>

---

<sup>453</sup> Hick [1], xl. o. – A hinduizmusban minden megtalálható: politeizmus, monoteizmus egészen a monizmusig. Nem véletlen, hogy a vallások enciklopédiájának nevezik. E látványos pluralizmusnak mond látványosan ellent a kaszton kívüliek helyzete.

<sup>454</sup> Sankarát idézve írja: „az edénybe zárt tér olyannak tűnik, mintha külön formája és identitása lenne, de ha összetöred az edényt csak az marad meg, ami mindig is ott volt: a határtalan tér” (Hick [1], 279. o.)

<sup>455</sup> A buddhizmusnak és általában a keleti vallásoknak az egó szubjektum nélküli formátlan ürességbe történő feloldódását megcélzó és eredményező felszabadítási tanítása Johan Baptist Metz szerint (is) ellentétben áll a kereszténységgel, mely az Isten és az ember egyre mélyülő, –és ezzel szervesen összefüggő módon a mások szenvedésére egyre inkább nyitott– szövetségét tételezi célként. Metz [2], 204. o. (Lásd részletesen később)

<sup>456</sup> Hick [1], 284-292. o.

<sup>457</sup> Az advaita vedanta filozófia nagyon hasonlít a hinayana buddhizmusra. Sokak szerint valójában a buddhizmus kihívására adott hindu reakcióról van szó. (Lásd: Ward [2], 32. o.)

<sup>458</sup> Ward [2], 35. o.

Az adavaita védantához való közelsége ellenére Hick kiinduló, elvi álláspontjához ragaszkodva (és azt igazolva) továbbra is távol van attól, hogy bármely vallást jobbnak, vagy hasznosabbnak minősítse a többinél. Ennek oka az, hogy nem lát a vallások között gyakorlati különbséget. Nem lát szótérológiai sikerességük között sem különbséget, amit szerinte a produkált szentek mennyiségében és minőségében lehetne lemérni. Definíciója szerint a szentek olyan emberek, akiknek egója elolvadt (transzcendentálódott), ami a náluk szélesebb valósággal és a nagyobb hatalommal, a Valóssal való összhangba kerülést jelenti. Az elutasítás helyett az elfogadás lett a jellemzőjük.<sup>459</sup>

A vallások szótérológiai hatékonyságának Hick által megfogalmazott kritériumával kapcsolatban a Hans-Martin Barth által felvetett ellenvetések megfontolandók. Barth először annak tisztázását várná Hicktől, hogy földi, avagy transzcendens üdvről van szó? Azért teszi fel ezt a kérdést, mert úgy látja, hogy az olyan vallások esetében, melyek egyáltalán nem keresik az üdvösséget – mint pl. a buddhizmus –, az ilyen fajta kérdésfelvetés nem is értelmezhető, hiszen az ilyen vallásokban pont az a lényeg, hogy ilyet nem keres az ember. Barth másik problémája a szótérológiai sikeresség kategóriájával az, hogy meglátása szerint ezen keresztül Hick funkcionalizálja, azaz már-már utilitáriánus szemléletben értelmezi a valláshoz való tartozást: mintha valaki azért csatlakozna egy valláshoz, mert az konkrétan a leghatékonyabbnak ígérkező utat/megoldást ajánlja az üdvösséghez.<sup>460</sup>

#### **4.11. A pluralizmus vallásfilozófiája és a szeretet mércéi**

A Hick szerint a vallások lényegi megkülönböztethetőségének hiányát igazolja az is, hogy filozófiailag minden vallás ugyanúgy gonoszságnak tartja a másik embernek okozott rosszat, míg a másik javára tett cselekedetet jónak minősíti. Ennek az etikai hozzáállásnak Hick szerint antropológiai alapjai vannak, mivel a szeretet, az együttérzés, az önfeláldozás szerinte az emberi természet részét képezik, melyeket a vallási hagyományok felerősítenek.<sup>461</sup> Hick humanista antropológiája, mely – Irenaeus-ra építve – feltételezi a kétlépcsős teremtést, valamint a rossz jellemfejlesztő szerepét, így kvázi szükségességét, nyilvánvaló ellentétben áll

---

<sup>459</sup> Hick [1], 302-307, 373. o.

<sup>460</sup> Barth, 40-41. o.

<sup>461</sup> I.m., 325. o.

az emberről és a bűn eredetéről és hatalmáról szóló, a katolikus és protestáns egyházakban képviselt augusztinuszi tanítással.<sup>462</sup>

Gyakorlati életünk tapasztalataiból is tudjuk, hogy a „másik ember java”, az „igazságosság”, a „szeretet” szavak sokszor az őket használók előtt is rejtett módon önös érdekeket takarnak. Mindig meg lehet kérdezni: Kinek az igazsága? Miféle szeretet? Kulturális szűrőink és önigazoló mechanizmusaink ezekben a helyzetekben is hatékonyan működnek és szolgálják az én maga alkotta igazságképét. Krisztus előtt épp ezért bűnös minden ember tekintet nélkül a vallási hovatartozására.<sup>463</sup>

Lindbeck a nyelvhasználat analógiájára épülő rendszerében mozogva is úgy látja, hogy mivel mindenki csak tanulja az adott vallás nyelvét, a keresztények egyedülálló, Krisztus-követő vallásuk ellenére erkölcsi és vallási minőségükben lényegileg mégis ugyanolyanok, mint más emberek: hol jobbak, hol rosszabbak a cselekedeteik.<sup>464</sup> Ezért is állíthatja Lindbeck a korábban már említett módon,<sup>465</sup> hogy a hiteles hívők – függetlenül vallásaik tételes igazságainak minőségétől és konfliktusaitól – egzisztenciális és morális szempontból közelebb lehetnek egymáshoz, mint saját hitük számos követőjéhez annak ellenére, hogy az általuk beszélt nyelvek (vagyis vallásaik) messze lehetnek egymástól.

Hick kereszténységképe ugyanakkor olyan sötét színekkel van megrajzolva, hogy rendszerében az előző gondolatok fénye nem érzékelhető. Hick egy triumfalista-abszolutista, a politikai teológia által felépített kereszténységképpel dolgozik, mellyel vitatkozva és annak követeléseit elutasítva fogalmazza meg saját vallásfilozófiai programját. Hick és követői ugyanakkor tévednek, amikor Krisztust felcserélik a nevében folytatott keresztény abszolutizmussal. A Biblia tanúbizonysága szerint (Mt 7,17-23, ApCs 10,34-35, Jel 14,3, stb.) Krisztus minden kultúra és minden ember ítélőbírója, keresztényeké és nem-keresztényeké egyaránt. A magukat kereszténynek vallók közül ugyanúgy elítéli a vallási ismereteik, élményeik és etikai tudásuk által kondicionált lelkiismeretük ellen cselekedeteikben rendszeresen vétkezőket, mint azokat, akik más vallásban szereztek tudásukat és élményeiket, és így cselekedtek lelkiismeretük ellenére (Rm 2,13-16). Bár igaz, hogy a Krisztusban megnyert igazság egyedülálló utat nyit Isten felé, de az üdvösség feltétele minden ember esetében az

---

<sup>462</sup> Hick Irenaeus-ra építő gondolatmenetét lásd: Hick [1], 118-122. A bűnnek, mint az Istentől és embertársunktól való elidegenedés történetének és teológiájának összefoglalásául lásd: Pannenberg [1], 181-213. o.

<sup>463</sup> Forde, 27, 40, 46. o.

<sup>464</sup> Lindbeck, 105-106. o.

<sup>465</sup> Lásd a 4.2 fejezetben.

általán aktuálisan ismert és elfogadott igazsággal való összhangban való cselekvés rutinszerű (be)gyakorlása (Mt 25,31-46).

#### **4.12. Kísérlet a kereszténység és az iszlám közötti pluralista, valamint inkluzivista alapú összhang megteremtésére: Miroslav Volf, Hans-Martin Barth és Keith Ward**

Mint már az értekezés bevezetésének módszertani részében jeleztük, az iszlám vallás bemutatása és kritikája nem képezi az értekezés tárgyát. Ugyanakkor a muszlim hívők egyre növekvő európai jelenléte által felvetett, az európai társadalmakat foglalkoztató – elsősorban politikai és jogi tematikákban megfogalmazódó – kérdésekről szóló közéleti diskurzushoz való teológiai megalapozottságú hozzászólás megfogalmazása igen. Így a vallási pluralizmus teológiai kérdéseinek aktivizálója és egyben a megfogalmazott javaslatok gyakorlati alkalmazásának legkézenfekvőbb terepe a kereszténység-izlám viszonylat. Bár a hinduizmus és a buddhizmus is az iszlámhoz hasonló referenciaszerepet tölthetne be, az iszlámtól jelentősen elmaradó európai jelenlétükkel összhangban az értekezésben is jóval ritkábban jelennek meg.

A kereszténység és az iszlám közötti legnagyobb vallási természetű akadály, vagyis a muszlimok számára a keresztények, mint egyistenhívők elfogadásának legnagyobb akadálya a Szentháromság tana és a tőle elválaszthatatlan testlétel. Az időben később keletkezett iszlám vallás ismerte, bár részben tévesen azonosította a Szentháromság személyeit (a Szentlelket Máriára cserélte), és ezt az istenképet határozottan elutasítja. Ennek ellenére a keresztényekkel és a zsidókkal, valamint a 7. században keresztény és zoroasztriánus múlttal rendelkező jemeniekkel kapcsolatban azt írja a Korán, hogy ugyanazt az istent tisztelik, mint a muszlimok.<sup>466</sup>

Korán 2:62: „Azok, akik hisznek, akik zsidók és a keresztények és a sabeusok – [mind]azok, akik hisznek Allahban, a Végső Napban és helyesen cselekszenek, megvan a fizetségük az Uruknál és [az Utolsó Ítélet alakalmával] nem fognak bánkódni.”

Korán 5:82 „Az emberek között úgy találod, hogy a zsidók és a pogányok a legellenségesebbek a hívőkkel szemben. A

---

<sup>466</sup> Az értekezésben található valamennyi koránidézlet Simon Róbert 1987-es fordításából származik.

hívók iránt a szeretetben pedig a legközelebb azokat találod, akik azt mondják: Mi keresztények vagyunk.” Ez azért van, mert papok és szerzetesek vannak közöttük és [azért], mert nem fennhéjázók.”

Ezzel együtt a Korán azt a megállapítást teszi, hogy mindezen népek elhagyták az istentől kapott ismeretek szerinti utat. A zsidók meghamisították írásaikat, a keresztények pedig tévelyegnek.

Korán 5:65-66 „Ha az Írás birtokosai hinnének és istenfélők lennének, akkor bizony eltörölnék a rossz cselekedeteiket és bebocsátanánk őket a gyönyörűség kertjébe. És ha {az Írás birtokosai} betartanák a Tórát és az Evangéliumot és azt, ami [még egyéb kinyilatkoztatás gyanánt] leküldetett hozzájuk az Uruktól, akkor bizony táplálékuk lenne az, ami fölöttük, és az, ami lábuk alatt [kínálkozik nekik]. Akad közöttük egy mértéktartó közösség, de milyen rossz az, ahogyan közülük sokan cselekszenek.”

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy muszlim oldalról nézve az egyistenhit kérdésében a keresztényeknek csak az jelenthet menekülést, ha feladják szentháromságos hitüket, és visszatérnek a tiszta, eredeti valláshoz, amit Mohamed, mint legutolsó próféta (Korán 33:40) révén Isten eredeti tartalmával utoljára közölte az emberiséggel.

A Koránhoz hasonlóan, a Biblia tanúbizonysága szerint is, amint az ószövetségi tanítást Jézus az ún. kettős nagy parancsolat első részében megerősítette, egy isten az Isten: „Minden parancsolatok között az első: Halljad Izráel: Az Úr, a mi Istenünk egy Úr” (Mk 12,29). A Biblia ezt az egy istent a Korántól eltérő módon három egylényegű személyben, illetve módon mutatja be, aki Szentháromságként viszi végbe cselekedeteit.<sup>467</sup>

János apostol első levele azt mondja (1Jn 4,8. 16), hogy Isten szeretet (agapé értelemben). Mivel ez a fajta szeretet csak közösségben értelmezhető, az Újszövetség tanúbizonyságát szintetizáló egyetemes hitvallásokkal egyetértve azt kell mondanunk, hogy Isten a Szentháromság. Amennyiben azt mondjuk, hogy Isten a lényegét Jézus Krisztusban megmutatta és mutatja meg az embereknek, akkor azt is vállalunk kell, hogy Ő titokzatos

---

<sup>467</sup> A Szentháromság tanának megfogalmazása az ógyház egyetemes zsinatainak központi feladata volt a 325-ös niceai zsinattól a 451-es kalkedoni zsinatig. Az értekezés a Szentháromságot a jelen fejezetben bemutatott teológiai alapon és feltétlenül a nicea-konstantinápolyi hitvallás alapján és értelmezi. Lásd: <http://lexikon.katolikus.hu/N/nicea-konstantin%C3%A1polyi%20hitvall%C3%A1s.html> (2020.01.13.)

módon három.<sup>468</sup> Keith Ward is a Szentháromságon belüli tökéletes szeretetkapcsolatokban megvalósuló szeretetet állítja istenképe középpontjába. Hiszen, mint 1Jn 4,8 alapján írja, ha Isten szeretet, akkor ennek saját lényén belül is meg kell jelennie.<sup>469</sup>

Az Isten szeretetként való meghatározásához szervesen hozzátartozik teremtői mivolta, amiben – illetve amin keresztül – lényege, az *ἀγάπη* szeretet (az élet ajándékozása) és a Szentháromság (a teremtés megvalósításában) egyaránt megmutatkozik. Miroslav Volf, a Yale University teológiaprofesszora az iszlámmal vitázó Nicolaus Cusanus teremtés-teológiájának lényegét a következőképpen foglalja össze: Amennyiben Isten teremtette a világot, akkor is azt kell mondani, hogy Ő titokzatos módon három. A teremtéshez ugyanis szükség van a teremtendő mentális képére, egy intellektuális szóra, az „igére”. Amennyiben Istennek van egy belső igéje, akkor Isten az Ige és az Ige Isten. (Jn. 1,1-3) Az isteni teremtő működés előfeltételez belső megkülönböztetéseket Istenben, ami megelőlegezi a Szentháromságot.<sup>470</sup>

Isten 1Jn 4,8 alapján szeretetként való azonosítása áll Hárle Szentháromság-értelmezésének is a középpontjában. A Biblia istenének szeretete nem lehet mozdulatlanságba fagyasztva, mivel ez az Isten az emberek életét követve az emberekért munkálkodik. 2Kor 5,19-20-nak<sup>471</sup> az evangéliumok tartalmát összefoglaló, Isten dinamikájának szeretetre épülő emberközpontúságát úgy fogalmazza meg, hogy a Szentlélek Isten olyan önmagát hordozó adománya (változás!), melynek révén Isten a lehető legközelebb jön (mozog!) az emberhez, annyira, hogy belénk költözik és velünk/bennünk lakik (Jn 14,17). Isten Jézus Krisztusban elvégzett megváltó munkája (cselekedet!) hasonlóképpen az emberekkel való közösségvállalás, és a megmentésük üzenetét hordozza. A kinyilatkoztatás, a megbékéltetés és a megváltás egyaránt Isten közelgő, önkorlátozása nélküli uralmáról szólnak, mely eszkatológikus állapotot most még csak töredékesen foghatjuk fel.<sup>472</sup>

Paul Tillich legrövidebb szentháromság-képlete is a három komponens dinamikáját tükrözi, melyben Isten mint alap, Isten mint forma és Isten mint cselekvés megkülönböztetése

---

<sup>468</sup> Pannenberg, 201-257. o.

<sup>469</sup> Ward a ma embere számára érthető kvantumfizikában felfedezett hullám-részecske kettőséget hozza fel annak demonstrálására, hogy az emberi elme számára a megismerés és megértés határait feszegető, de a valóságban bizonyítottan létező jelenségek, dolgok akkor is valóságosak, ha hétköznapi, emberi tapasztalatainknak ellentmondanak és ezekre alapozott intuícióink ellenkeznek a magyarázati javaslatokkal. Ward szerint ez a helyzet az isteni Szentháromság kérdésével is. (Ward [1], 3-7. o.)

<sup>470</sup> Volf, 55-57. o.

<sup>471</sup> „Mindez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és a ki nekünk adta a békéltetés szolgálatát; Minthogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nékik az ő bűneiket, és reánk bízta a békéltetésnek ígését.”

<sup>472</sup> Hárle, 314-343. o.

lehetséges és szükséges.<sup>473</sup> Tillich is rámutat a keresztény istenkép dinamikus jellegére, amikor így fogalmaz:

„A szentháromsági szimbólumok dialektikusak; az élet dialektikáját tükrözik vissza, nevezetesen az elkülönülés és újraegyesülés dialektikáját, Az a tétel, hogy a három egy, és az egy három, a Szentháromság titkának legrosszabb eltorzítása volt (sok helyütt még ma is az). Ha viszont egy valóságos *folymat* leírása, akkor nem paradoxon, hanem az összes *életfolymat* pontos leírása. Ezt alkalmazzuk szimbolikus módon az Isteni Életre a szentháromságban.”<sup>474</sup>

Keith Ward a mozdulatlanságba és változatlanságba rögzített hagyományos, arisztotelészi alapú istenképben megfogalmazott tökéletesség fogalmával magyarázza az isteni Szentháromság dinamikája fentebb bemutatott keresztény tanának muszlim elutasítását. Ward úgy látja, hogy míg az iszlámra kizárólag ez az istenkép jellemző, a kereszténység esetében az arisztotelészi alapú istenkép erősen visszaszorulóban van. Az ezzel kapcsolatos kritikai fordulat – Ward szerint – a kereszténység esetében már a 16. században elkezdődött. Az ismeretbeli és gondolkodási változások ettől kezdve azt eredményezték, hogy az arisztoteléanus világgéppel szemben a természetesnek felismert kauzalitás került az előtérbe, ami szerint a dolgoknak nincs változatlan, esszenciális természetük, hanem folyamatos és fokozatos változásnak vannak kitéve, illetve maguk is változás okozói. Az addigi alapvetően statikus ember-, illetve világgépben keresett tökéletesség korábban jellemzően a múltban volt fellelhető, míg a változás gyakran a degeneráció a tökéletlenség jelentését hordozta. Ezzel szemben, először átütő erővel a Hegel által létrehozott filozófiai rendszerben jelent meg az a gondolat, hogy a változás jó, ami így nem az emberiség múltjába, hanem a jövőjébe helyezi a tökéletességet, amit értelmezése szerint küzdelem és teremtő erőfeszítés hoz létre.<sup>475</sup> Ward mindezzel arra mutat rá, hogy a két vallás legalapvetőbb isteneszméi között is alapvető jelentésbeli és konnotációbeli különbség van a részben közös alapok ellenére.

Ugyanakkor muszlim oldalról vizsgálva az istenfogalom különbségeit, az iszlámon belül is azonosíthatóak a közeledésre lehetőséget teremteni tudó gondolatok. Reza Shah-Kazemi, a

---

<sup>473</sup> Tillich, 570. o.

<sup>474</sup> I.m., 575. o.

<sup>475</sup> Ward [2], 102-113. o.

londoni Institute of Ismaili Studies kutatója mutat rá, hogy a Korán lehetőséget adhat a muszlimoknak a Szentháromság lényegi elfogadására, amennyiben Isten benne leírt attribútumai<sup>476</sup> tartalmát és azok kapcsolódásait – amint az iszlám klasszikus időszakában azzal többen is kísérleteztek – végiggondoljuk.

Al-Ghazáli (megh. 1111) szerint az attribútumok nem azonosak Istennel, de nem is mások, mint Isten. Pluralitásukban valóban különállnak, de ennek ellenére nem lehet azt mondani, hogy Isten mellett más lényeket jelenítenének meg. Hiszen csakis az isteni lényeg által létezhetnek. Istennel egyidősek, valóságosak, de nem osztják meg/fel az isteni lényeket. Bár al-Ghazáli alaposan feltárta az attribútumok kérdését, de mivel Isten ortodox tan szerinti transzcendens egységének (*tauhid*) megőrzése fontosabb volt számára, nem vonta le a lehetséges következtetéseket. Egyik irányból a kereszténységhez hasonló, attribútum-többistenhit sejlett fel előtte, másik úton pedig a pusztán logikai érvelés transzcendenst kihagyó mutazilita technikának való behódolás. Ő egyiket sem tudta vállalni.<sup>477</sup>

Kortársa, Yaha ibn Adi (873-974), aki szír nyelvről fordított arabra ókori klasszikusokat, merészebb volt al-Ghazálinál, és kimondta, hogy a muszlim attribútumokhoz hasonlóan a keresztény Háromság egy örökké egységben létező pluralitás.<sup>478</sup> A szúfi, spekulatív miszticizmus nagy alakja, Ibn al-Arabí (megh. 1240) is messzebbre merészkedett, mint al-Ghazáli. Szerinte Isten végtelen módon képes magát megmutatni, és jelen is van a különböző kinyilatkoztatásokban. Paradox módon maga a pluralizmus a bizonyítéka annak, hogy az abszolút létező egy.<sup>479</sup>

Fontos azonban megjegyezni, hogy al-Arabí a pluralitást az isteni lényegnél egy szinttel lejjebb, a megnyilvánulás, a kinyilatkoztatás szintjén látja csak megjelenni. Vagyis – a Szentháromságtantól eltérően – az nem közvetlenül része az isteni lényeknek. Ezért mondhatják al-Arabí gondolatmenetének követői, hogy ha a keresztények beérnék azzal a megállapítással, hogy Istennek három attribútuma van, melyek egyértelműen alá vannak rendelve az isteni lényeknek, akkor már nem lehetne őket a hitetlenség, vagy a társítás (*shirk*) vádjával illetni. Valószínűleg azonban a Szentháromság ilyen átértékelése sem lenne megoldás, hiszen – mint később látni fogjuk ebben a fejezetben – az ortodox iszlám lényegében az egész szúfizmust,

---

<sup>476</sup> Az attribútumok – mint például fenséges, nagy, mindenható, mindentudó, bölcs – felsorolását lásd: Al-Jibouri, Yasin T: Allah <https://www.al-islam.org/allah-the-concept-of-god-in-islam-a-selection-yasin-al-jibouri/ninety-nine-attributes-allah> (2020.01.13.)

<sup>477</sup> Shah-Kazemi, 94-95. o.

<sup>478</sup> I.m., 93. o.

<sup>479</sup> I.m., 112-116. o.

annak racionalizmust kerülő, misztikus természete miatt eretnekségnek tartja, így annak a két vallás közötti összekötő szerepe igencsak megkérdőjelezhető.

Az Allah attribútumaival kapcsolatos fentebb bemutatott szúfi gondolkodás korán elhalt párhuzamaként lehet utalni a vele egyidejűleg keletkezett és később hasonlóan elhalványodott mutazilita gondolkodás felvetéseire. Hans-Martin Barth a Logosz-tan visszahangjaként értelmezi a 10. századi mutaziliták törekvését, melyben Isten Igéjének nem-teremttségét próbálták filozófiai módon értelmezni. Barth egyben arra utal, hogy az iszlámon belül kiformalódott mutazilita gondolkodás a szúfi gondolatokhoz hasonlóan összekapcsolódási pontokat jelölhet ki a két vallás viszonylatában.<sup>480</sup>

A Barth által fentebb hivatkozott mutazilita irányzat a Bizánctól elfoglalt Szíriában, a 8. században jelent meg. A mutaziliták jól ismerték az ókori görög filozófiát – Arisztotelész összes fennmaradt munkáját lefordították – és a keresztény teológiát, így gondolkodásukba befészkelte magát a szabad akarat kérdésköre. Hermeneutikájukban hangsúlyozták a metaforák és a retorika értelmezésének fontosságát. Isten transzcendenciájához kapcsolódóan pedig ellenezték Istennek az ortodoxia általi korlátok közé zárását.<sup>481</sup>

Egyik jeles képviselőjüknek, Al-Farabinak (megh. 950) az ortodoxiát közvetetten megkérdőjelező állítása azt volt, hogy a filozófia és a vallás egyaránt az igazságról szólnak, csak más közönséghez és más csatornákon. A filozófia a valóságról bizonyítékok alapján beszél, miközben a vallás ugyanezt mindenki számára érthető szimbólumok alapján teszi. Ugyanakkor épp a szimbólumok használata miatt nagyon sokféle valóságértelmezés lehetséges, sőt ennek megfelelően sok különböző, mégis egyformán erényes közösség/vallás létezhet, amivel szemben csak a filozófia ad közvetlen, bizonyított tudást a végső valóságról. Al-Farabi konklúziója szerint Platón városa és Mohamed umma-ja ugyanannak a megmentő közösségnek a két oldala és a filozófusok végső felelőssége ennek irányítása.<sup>482</sup>

A mutaziliták politikai értelemben a 9. században jutottak a csúcusra, amikor a kalifák hitvallásukká tették a „szabad akarat” és a Korán teremtett voltának tanát. Az ilyen vélemények a szunnita ortodoxia számára elfogadhatatlanok voltak. A mutazilita türelmetlenség ellenreakciójaként – az értelemnek a meggyökeresedett rítusokkal szembeni tehetetlensége okán, illetve az ortodoxia eddigre elért széleskörű elfogadottsága révén – az ortodox irányzat

---

<sup>480</sup> Barth, 190. o.

<sup>481</sup> Goldziher [3], 8-12. o.

<sup>482</sup> Crone, 167-178. o.

újra megerősödött és visszavette az iszlám teológia feletti uralmat. Ettől kezdve nem lehetett az örök Korán tartalmát a normák utáni önálló kutatás tárgyává tenni.<sup>483</sup> Vagyis az első századok élénk vitáját követően elfogadták azt a máig érvényes tant, hogy a Korán nem-teremtett, hanem örök, isteni és változtathatatlan.<sup>484</sup>

Az Allah attribútumaival kapcsolatos, évszázadokkal ezelőtt elhalt szúfi gondolkodást a nyugati teológia gondolta tovább, reflektálva a jelenkor vallásközi és politikai feszültségeire. Miroslav Volf a Korán 29:46-os versét javasolja a közös gondolkodás alapjául. Muszlim nézőpontból egyértelmű a kijelentés, miszerint a két vallás népei ugyanazt az istent imádják, bár mint a későbbi versek szólnak erről, különböző módon és különböző jutalommal.

Korán 29:46: „És ne szállj perbe az Írás népével, csak úgy, ahogy az a legjobb – kivéve azokkal, akik vétkesek közöttük! És mondjátok: 'Hiszünk abban, ami leküldetett hozzánk és hozzátok! *A mi istenünk és a ti istenetek egy.* És mi alávetjük magunkat neki.'”

Volf – mint az ökumené híve – Künghöz hasonlóan azt javasolja, hogy a vallások közötti különbözőségek helyett, koncentráljuk az egyezőségekre. Még ezt a kategóriát is tovább szűkíti az ún. elégséges egyezőségekre, melyeket a vizsgálódásai alapján a következőképpen azonosít:

1. Csak egy isten van.
2. Mindent Isten teremtett, ami nem Isten.
3. Isten nagyon különbözik mindentől, ami nem Isten.
4. Isten jószágos.
5. Isten azt parancsolja, hogy szeressük őt teljes valónkkal.
6. Isten azt parancsolja, hogy szeressük felebarátunkat, mint magunkat.<sup>485</sup>

Egyet tudunk érteni Volffal abban, hogy a muszlimok és keresztények többsége vélelmezhetően tényleg egyetértenének ezekkel a pontokkal, vagyis ugyanazt az istent vallanak meg. Mivel Isten radikálisan, minden emberi fogalmon túl egyedi, egyedülálló, minden monoteista szükségképpen ugyanazt az Istent kell, hogy imádjá, csak ezt nem egyformaképpen teszik.<sup>486</sup>

---

<sup>483</sup> Nagel. 92-93. o.

<sup>484</sup> Lewis [2], 7. o.

<sup>485</sup> Volf, 110. o.

<sup>486</sup> Plantiga Paw, 39. o.

Míg az eddig tárgyalt első három, az egyedülálló és teremtő Isten imádatáról szóló megállapítással kapcsolatosan nem találunk ellenvetést, az utolsó három megállapítással más a helyzet. A négyes számú egyezőséggel kapcsolatosan megjegyzendő, hogy míg a keresztények a korábban idézett jánosi ige alapján Istent a szeretettel azonosíthatják (1Jn 4,8: „Isten szeretet”) a muszlimok nem beszélnek Isten szeretetéről.<sup>487</sup> Bár a muszlimok egynek ismerik Istent, nem lehetnek biztosak a hozzáfűződő viszonyukban és abban, hogy mit várhatnak Tőle. Más nem-keresztényekhez hasonlóan nem hisznek Krisztusban és a Lélekben, így nem ismerhetik meg Isten valóságos jellemét, az agapé szeretetet, vagyis Istent hiányosan ismerik. A Lélek nélkül nem várhatják szeretetét, vagy áldását. Istent csak rideg és jobbra kiszámíthatatlan bíróként ismerik.<sup>488</sup>

A hatos lista utolsó két pontjában Volf Jézusnak a Bibliában feljegyzett kettős, nagy parancsának (Mk 12,29-31) első részét vallásközi ökumenikus szemüvegen keresztül vonja az iszlámmal folytatott párbeszédbe. Míg a Korán istene azokat szereti, akik neki engedelmesek, addig a Biblia Istene – lévén maga a szeretet – mindenki, még az istentelen felé is szeretettel fordul, mely által viszont-szeretetet teremt az emberben. A Biblia istenének ez a jellemvonása szentháromságos természetéből következik, és annak lényegét mutatja be.<sup>489</sup>

A felebaráti szeretet, bár a Biblia szövegéhez hasonló megfogalmazásban megtalálható a Korán 59:9-es versében, különösen a más vallásúakkal szemben sokféle konkurens és ellenkező tartalmú parancsolattal együtt érvényes. Ezzel szemben, az Újszövetségben a felebaráti szeretet – az első századi, farizeusi értelmezést meghaladva – egyértelműen kilépett a zsidók etnikai (vallási) és térbeli közösségéből, és hármas értelemben radikalizálódott: megjelent az ellenség szeretetének, az idegenek iránti szeretetnek és a bűnösök iránti szeretetnek parancsa. Mindezen túl Jézus a szeretetparancsolatot mindenképp a pozitív cselekvés kívánalmával értelmezi és határozza meg követendő elvként.<sup>490</sup> Ennek *locus classicus*-a Mt 7,12-ben található.

„A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal; mert ez a törvény és a próféták.”<sup>491</sup>

---

<sup>487</sup> Bár a Korán 85:14 és 11:90 versei szerint Allah attribútumai között is szerepel, hogy „szeretetteljes”, a Korán ennél sokkal többször ír Allah kegyelméről. Egy kivétellel minden fejezet ezzel kezdődik, és sok egyéb helyen is szerepel Allahnak ez, a más jellemzőket, például együttérzést és megbocsátást is magába foglaló attribútuma.

<sup>488</sup> Schwöbel, 13. o.

<sup>489</sup> Volf, 176. o.

<sup>490</sup> Theißen, 233-260. o

<sup>491</sup> <http://szentiras.hu/UF/Mt7> (2020.01.13.)

Volf kísérletével kapcsolatban tehát meg kell állapítanunk, hogy célkitűzésével ellentétben nem sikerült a két vallást – azokat saját rendszerükben érintetlenül hagyva – „elégségesen” közös nevezőre hozni. Isten mindenhatósága, örökkévalósága és talán még egyedülvalósága is, mint technikai-filozófiai kategória, egyformán értelmezhetők a két vallásban. Isten jellemét, és az ebből következő ember felé irányuló szeretetét illetően viszont a felszíni hasonlóság mögött eltérő teológiai tartalmat láthatunk a két vallásban. Úgy tűnik az egyezőség útjában a Szentháromság tana áll, amit a Korán – bár a személyeket illetően téved – három istenként értelmez. Ugyanezen okból utasítja el Jézus istenfiúságát is.

Volf tartalmi összhangot teremteni igyekvő javaslatával szemben Ward – Barth 4.8-ban szereplő fogalmi újradefiniálási javaslataira emlékeztető módon – az alábbi, inkább nézőpont-változást igénylő, mintsem teológiai-tartalmi revíziót igénylő, konvergenciát célzó javaslatokat fogalmazza meg.

- A két vallást egymás komplementereiként kéne értelmezni mindkét oldalon, bár interpretációban jelentős különbségek vannak köztük. Ebben a pontban az a Ward által is képviselt nézet jelenik meg, hogy bár szerinte is van abszolút igazság, de az emberi lét és elme korlátai miatt minden közösség valóság-értése korlátozott. A történelem ugyanis lehetővé teszi, hogy némelyek olyan perspektívában ismerjék meg az igazságot, mely mások elől el van zárva. Ward hangsúlyozottan perspektívákról beszél, mivel szerinte sok vallási különbség inkább betekintés (insight), valamint éleslátásbeli különbség, mintsem az igazság különbsége.
- A Szentháromsággal kapcsolatban mindkét fél felé javasolja a problematikus személyfogalom mellőzését, ami nehezen összeegyeztethető az egy Isten fogalmával. Helyette Ward szerint gondolkozzunk úgy Istenről, mint aki egy akarat, egy értelem, ami háromféle módon létezik, háromféle úton nyilvánul meg.<sup>492</sup>
- A keresztényeknek javasolja, hogy sokféle út vezethet a Legfőbb Jóként definiálható közös célba, célhoz, Jézus nem az egyetlen egy út. Jn 14,6 nem-kizárólagos, nem-szigorú értelmezése az lehetne, hogy ott nem az emberi Jézusról van szó, hanem az örök Krisztusról, az Igéről.
- A muszlimoknak javasolja, hogy

---

<sup>492</sup> Ward szóhasználata a modalizmus/szabelliánizmus eretneksége irányába mutat. (Lásd: <http://lexikon.katolikus.hu/M/modalizmus.html> (2020.01.13.)

- a Koránt is Isten felszabadító szeretetének fényében értelmezzék, csakúgy, mint Krisztus kereszténységet teremtő kereszthalálát,
- Krisztus halálát ne értelmezzék létének teljes végeként, hiszen nem halt örök halált,
- Az Igét ne egy külön létező isteni fiúként, ne Isten partnereként, hanem Istenként értelmezzék.<sup>493</sup>

A fenti javaslatokat egészíti ki Barth-nak a két vallás kinyilatkoztatást értelmező hozzáállására vonatkozó javaslata. Annak alapján, hogy az iszlámban Isten Igéje a Korán, míg a kereszténységben ez Krisztus, Barth az javasolja, hogy a szűztől való születést feleltessük meg annak az iszlám tanításnak, mely szerint a próféta sem írni, sem olvasni nem tudott, mivel mindkettő a kinyilatkoztatás mély misztériumát mutatja be. Azt a misztériumot, melynek megvalósulásához mindkét esetben az érintett ember teljes nyitottságára, illetve megnyílására volt szükség.<sup>494</sup>

---

<sup>493</sup> Ward [2], 42, 68, 150-153. o.

<sup>494</sup> Barth, 189. o.

#### 4.13. A pluralizmus jövőbeli kiteljesedése Kenneth Rose munkájában

A Hick tanulmányának végén található epilógus további fényt fent gondolkodására. A jövőbe nézve Hick a vallásközi ökumené erősödését látja azzal, hogy a képzettebb keresztények (nyilván hozzá hasonlóan) el fogják fogadni a vallásos világ pluralizmusának tényét és a kereszténységet (csak) egy vallásnak fogják látni a többi világvallás között. Ezzel a kereszténység – és hozzá hasonlóan majd a judaizmus és iszlám is – be fogja érni a már ma is sokkal fejlettebb pluralista világgéppel bíró hindu, buddhista, dzsain és szikh vallásokat. Ebben az új világban továbbra is megmarad az egyes világvallások kulturálisan megalapozott különállása, de egymással szemben megfogalmazott exkluzivitásuk a pluralista vallásfilozófia, – vagy másképpen megnevezve világteológia – térnyerésének köszönhetően fokozatosan feloldódik.<sup>495</sup>

Ez a változás Hick lelkes követője, Kenneth Rose szerint teljességgel elkerülhetetlen, a világ mindig is az erősödő vallási pluralizmus irányába változott, ez a vallások térképének állandója. Nincs és soha nem is volt egy magának mindenkit korlátlanul megnyerni tudó világvallás, hiszen minden vallás természetesen rendelkezik korlátokkal. Ugyanilyen tény, hogy a vallások a kulturális környezetükkel együtt többé-kevésbé mindig változásban vannak. Ahogy a kultúra fejlődik, érik, átalakul, magába olvaszt idegen elemeket, majd elhalványodik, úgy szinkretikusan alakul a benne és vele együtt élő vallások sorsa is.<sup>496</sup> Hick hasonlóan fogalmaz, amikor megállapítja, hogy a vallástörténet szerint minden vallás változik, és csak az aktuális hívők gondolják őket örökké változatlanoknak, változtathatlannak.<sup>497</sup>

Az egymással kapcsolatba kerülő, kezdetben még abszolút igényekkel fellépő vallások egymás hatására bekövetkező változását, alkalmazkodását, egymás tanításai befogadásának (inklúzió) hatására történő átalakulását Rose departikularizációnak nevezi. Kijelenti, hogy egyik inkluzív vallás sem tud a szinkretikus befogadás közben, hibrid formák létrejötte mellett, saját önazonosságában megmaradni: vagy végső soron teljesen átalakul a pluralista modell szerint, vagy visszavonul kezdeti, abszolutista exkluzivizmusába.<sup>498</sup> A szinkretizmust Rose az akkulturizáció értelmében, vagyis egyenrangú kultúrák, vallások interakciójaként értelmezve

---

<sup>495</sup> Hick [1], 377-379. o., Hick [2], 21. o.

<sup>496</sup> Rose, 2, 4, 13, 65, 146. o.

<sup>497</sup> Hick [2], 76. o.

<sup>498</sup> Rose, 3, 9. o.

használja.<sup>499</sup> Ezzel szemben áll a 2. Vatikáni Zsinat Ad Gentes című dekrétumában alkalmazott inkulturáció értelmével és programjával, amely szerint egy domináns kultúra, vallás egy neki alárendelt nyelvén, azt akár megújítva, önazonosságához 100%-ban ragaszkodva fejezi ki magát.<sup>500 501</sup>

Rose szerint jelenleg a nyugati, keresztény indíttatású teológiatudományban az exkluzivizmusnak, a fundamentalistákat és a konzervatív evangelikákat leszámítva nincs visszhangja. Ugyanakkor a pluralizmus ellenében az inkluzivizmus az 1990-es évektől kezdve annyira felerősödött a nyugati teológiában, hogy a pluralista vallásfilozófia terjedésének gátját jelenti.<sup>502</sup> A különböző kortárs, inkluzivista kísérletek elemzése során Rose ugyanakkor megállapítja, hogy az őszinte és vallásosan érzékeny teológusok esetében a pluralizmus – igazolva a pluralizmus vallásfilozófiáját – a felszínre tör, és előbb-utóbb le is fogja vetni az inkluzivizmus mögött még mindig munkáló abszolutista-univerzalista igát. Rose tehát Hick nyomdokaiban haladva, az exkluzivizmuson és Krisztus üdvösségi művének a kereszténységen túli hatását is elismerő inkluzivizmuson való határozott túllépést ünnepli egy olyan pluralizmus irányába, amely Jézus Krisztus mindennemű egyedülállóságát tagadja.<sup>503</sup>

Rose kísérletet tett arra, hogy a pluralizmusra való nyitottság szempontjából, elvileg objektív módon megvizsgálja a hindu és a keresztény hagyomány legfőbb iratait. Azt nem indokolja, hogy a kereszténység esetében miért csak az Újszövetséget vizsgálja, mintha az Ószövetség nem is tartozna hozzá, miközben az Upanisádok között semmilyen megkülönböztetést (régebbi-újabb, fontosabb-kevésbé fontos, stb.) nem tesz, egy iratot sem zár ki.<sup>504</sup> Eredményeit az alábbi táblázat foglalja össze.<sup>505</sup> A táblázatból első ránézésre is megállapítható, hogy míg az Upanisádok tanításának lényegéhez tartozik a befejezetlenség és a pluralizmus, addig vele szemben az Újszövetség végleges tanítása nem pluralista, hanem befogadó, inkluzív jellegű. Rose reflexiója mindössze az Újszövetség nem-exkluzív jellegének – számára megnyugtató – megállapítására koncentrált, hiszen ez az ő – korábban ismertetett – logikája szerint előbb-utóbb teret fog engedni az őt is átalakító pluralista szemléletnek. Mindez igazolni látszik Hick és Rose közös vallásfejlődési tézisének, miszerint a kereszténység oda tart,

---

<sup>499</sup> I.m., 75-76. o.

<sup>500</sup> <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=14> (2020.01.13.)

<sup>501</sup> A 4.6 fejezetben láttuk, hogy Patsch inkulturáció-értelmezését nem lehet a Római Katolikus Egyház hivatalos álláspontjának tekinteni.

<sup>502</sup> I.m., 35, 45, 67. o.

<sup>503</sup> Newbegin, 199. o.

<sup>504</sup> A kereszténység esetében bibliai kánonhoz nem tartozó iratokra is hivatkozok. Ezen hivatkozásokat a táblázatunk nem veszi figyelembe.

<sup>505</sup> Rose, 90-128. o.

ahol a plurális hinduizmus van, másrészt látványos, bár utólagos indoklást ad arra, hogy ennek megfelelően miért a hinduizmuson keresztül mutatták be mindketten a vallási pluralizmus elméletét.

Rose lenti táblázatba foglalt megállapításait ugyanakkor természetesen lehet statikus módon is értelmezni és azokat így a keresztény teológusok pluralizmust kerülő, inkluzivitásra törekvő javaslatainak alátámasztására is fel lehet használni.

	Hinduizmus/Upanisádok	Kereszténység/Újszövetség
Exkluzivizmus	<ul style="list-style-type: none"> <li>Nagyon ritka a megnyilvánulása, inkább csak anomáliának tűnik, így kérdéses, hogy szabad-e egyáltalán Brahman-exkluzivizmusról beszélni.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Jézus elsősorban a zsidókat keresi, szólítja meg, bár akkor sem utasította volna úgy el a többieket, mint a későbbi egyház;</li> <li>Pálnál erős a krisztocentrikus exkluzivizmus, ami Jánosnál ér a csúcra. János gnosztikus és tekintélyt igénylő nyelvezete Rose szerint a belső, teológiai ellenzék szektás kiiktatásához lett megalkotva.</li> </ul>
Inkluzivizmus	<ul style="list-style-type: none"> <li>Alapgondolat: minden az atman/Brahman teremtő akaratából származik és az is tart össze mindent;</li> <li>a kozmikus én dicsőítése.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pált a zsidó-hellén szinkretizmus és egy hibrid hellenista istenkép megformálójának tartja;</li> <li>sok inkluzív szöveg van, Pál az Isten szót sokkal gyakrabban használja, mint a Jézust;</li> <li>Rm 1,17; 2,2.14-16 a nem hívők helyzetéről;</li> <li>Mt 25,31-46; Jel 20,11-14, 22,3 az ítélet alapja a cselekedetek erkölcsi tartalma, nem a vallási hovatartozás pl. Lk.10,29-37; 1Jn 4,18</li> </ul>

Pluralizmus	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Döntő túlsúlyban van a másik két kategóriával szemben;</li> <li>• semmilyen vallási tanítást nem hajlandó véglegesnek elfogadni;</li> <li>• apophatikus, azaz semmit sem hajlandó határozottan állítani;</li> <li>• a megértés misztikus, belülről működik, de az én nem tudás, vagy tudatlanság.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• nem található<sup>506</sup></li> </ul>
Rose általános értékelése	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Semmi sem végleges, még az öndefiníciója sem;</li> <li>• policentrikus, plurális, redundanciát tartalmaz;</li> <li>• a felhasznált szavak az olvasóban az alkalmazkodó, de megismerhetetlen békeség sugárzó megnyilvánulásai válnak.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Véglegesség, egyedülállóság, kizárólagosság hangsúlyai a teológiai értelmezésben és gyakorlatban a legutóbbi időkig.</li> </ul>

#### 4.14. A pluralizmus jövőbeli kiteljesedésének inkluzivista cáfolta (Lesslie Newbegin és Wilfried Härle alapján)

Rose egyoldalú, exkluzivista és triumfalista elméleti pluralizmusával szemben kiegyensúlyozottabb alternatívaként jelenik meg Newbegin álláspontja. Mint írja, ő exkluzivista abban az értelemben, hogy bizonyosságot tesz a Jézus Krisztusban kapott kijelentés egyedülálló igazsága mellett. Ám nem exkluzivista abban az értelemben, hogy nem tagadja a keresztény egyházon kívüliek üdvösségének a lehetőségét. Inkluzivista abban az értelemben, hogy nem hajlandó a keresztény egyház tagjaira korlátozni Isten üdvözítő kegyelmét, viszont

<sup>506</sup> Rose csak az irgalmas szamaritánus példázatát és János első levelét idézi ebben a kategóriában, de ezek sokkal inkább az inkluzív kategória utolsó pontjához tartoznak, ezért a táblázatban ott szerepelnek. Kis számuk miatt egyébként sem jelentőségteljes az elmozgatásuk.

ellenezi azt az inkulzivizmust, amely a nem-keresztény vallásokat alkalmasnak tekinti az Isten üdvözítő kegyelmének közvetítésére. Végül pluralista annyiban, hogy Isten kegyelmének munkálkodását boldogan elismeri minden ember életében, viszont elutasítja a Jézus Krisztus egyedülálló üdvözítő hatalmát tagadó pluralizmust.<sup>507</sup>

Newbeginhez hasonló Härle rendszeres teológiáján alapuló, általa pozicionális pluralizmusnak nevezett megközelítése. Härle ugyanakkor úgy gondolja, hogy az általa javasolt vallásközi formula sajátosan új megközelítés, ami lényegét tekintve nem tartozik egyik eddig ismertetett fő kategóriába sem, bár keresztény alapokon áll. Ebben csak részben van igaza, mert – bár másfajta céllal – rendszerében a párbeszédnek ugyanolyan központi szerepe van, mint Küngnél és mert ugyan az ember helyett az isteni gondviselésre helyezi a békekeresés terhét, de az inkulzivizmus irányzatához tartozik.

Mint korábban láttuk, Härle a Szentlélek munkája eredményének tartja a hitet, amit az ember magából nem tud saját erőből előhívni. Ez szerinte mindenképp azt is jelenti, hogy a Szentléleknek a másvallásúak körében végzett munkáját nem szabad saját kezünkbe venni. Ez erőszak lenne. Ugyanakkor a saját hitünkről bizonyosságot tenni kötelességünk (apologetika), mert ezzel fejezzük ki a másik komolysága és racionalitása iránt érzett tiszteletüket. Vagyis Härle szerint tiszteletteljes és komoly véleménycserére van szükség a különböző vallások képviselői között, melynek mindkét oldalon felvállalt célja az egymás meggyőzésére tett próbálkozás. A pozicionális pluralizmus nézőpontja számára elfogadott tény ugyanakkor, hogy nem lehetséges kilépni a saját igazságtudatunkból (ami minket elnyert), és nem tudunk szabadon egy másik igazságtudathoz átpártolni. Egy másik vallás igazságigényét így nem tudjuk megerősíteni, de annak sincs értelme, hogy vitatkozzunk vele. Ehhez ugyanis annak először meg kellene nyernie a maga számára (vagyis a másik vallás hívőjévé kellene válnunk), és ezek után kéne hamisságának bebizonyosodnia.<sup>508</sup> Härle tehát nem látja lehetségesnek, hogy az emberi kapcsolatok révén történő vallásközi dialógus eredményeképpen lényegi egyetértés álljon elő a vallások között. Ugyanakkor mégis elengedhetetlen (teológiai és morális) kötelességévé teszi minden felelősen gondolkozó hívő számára a dialógusban való tiszteletteljes és komoly részvételt, ami az egyetlen valódi lehetőséget biztosítja a résztvevők számára a saját hitükről szóló empátiás bizonyágtételre. Annak ellenére, hogy Härle hermeneutikai lehetetlenségnek tartja a vallásközi dialógus keretein belül megvalósuló

---

<sup>507</sup> Newbegin, 215. o.

<sup>508</sup> Härle, Wilfried: Christlicher Glaube und die Religionen, Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz, [https://www.religio.de/dialog/498/15\\_03-06.htm](https://www.religio.de/dialog/498/15_03-06.htm) („Keresztény hit és a vallások, A pozicionális pluralizmus mint keresztény következmény” 2020.01.13.)

departikularizációt és vallásfúziót, mindezt a bizonyágtételi lehetőség biztosítása mellett pragmatikus oldalról, a vallásközi emberi kapcsolatok kiépülése és a másság kölcsönös elfogadása elősegítése érdekében fontosnak tartja.

A fentiekkel összhangban Härle olyan ökumenikus dogmatika megteremtését sürgeti, mely nem azonos a jelenlegi konszenzus-ökumenével, aminek keretében olyan megfogalmazások születnek, amit minden résztvevő el tud fogadni, mivel azok többértelműen vannak megfogalmazva. Härle szerint ezzel szemben áll a konstruktív ökumené, ami a másikat meghallgatja (tanokat és kérdésfelvetéseket), és a lehető legpontosabban fogalmazza meg saját igazságismeretét a másik felvetéseire is reagálva, és azt számára is érthetően átadva igyekszik bemutatni.<sup>509</sup>

Härle helyzetértékelésének kritikusai (így implicit módon Küng is) a teológiai tartalom érdekében továbbra is biztatnak a dialógusra, mivel szerintük amint ez elkezdődik, akkor már – ebben Gadamer követik – a másik hagyománnyal megkezdett ismerkedés azt is jelenti, hogy egyben a megismerő és az ismeretlen hagyomány fúziója is elkezdődik. Ez a folyamat új horizontokat teremt, vagyis a megértés új kontextusait teremti meg.<sup>510</sup> Ezt a gondolatot Patsch az értekezés 4.4 fejezetében már érintett Gadamer-től származó koncepció alapján úgy mutatja be, hogy dialógus során „közös nyelv” bontakozik ki, és pedig a különböző megértési horizontok összeolvadásai révén. A közös nyelv kialakulása nem külsődleges folyamat, sőt – Gadamer „Igazság és módszer” című művét idézve – „azt sem lenne helyes mondani, hogy a partnerek egymáshoz igazodnak, hanem az történik, hogy a sikeres beszélgetésben alávétődnek a dolog igazságának, mely új közösséggé kapcsolja össze őket.”<sup>511</sup>

#### **4.15. A pluralizmus és a nyugati kereszténység inkompatibilitásának vallásszociológiai magyarázata**

A szekularizáció kapcsán az 1.3.1 fejezetben már jelzésre került az a megállapítás, miszerint a szekularizáció egy Európára, annak is a latin kereszténység által meghatározott területre jellemző folyamat, mely mind földrajzilag, mind történelmileg egyedülálló jelenség. Jose Casanova ezt úgy fogalmazza meg és egészíti ki, hogy az európai modernitás a

---

<sup>509</sup> Härle, 145-146. o.

<sup>510</sup> Braddock, Matthew, *Philosophy of Religion*, (<https://www.iep.utm.edu/rel-plur/>) (2020.01.13.)

<sup>511</sup> Patsch [2], 56. o.

szekularizációt pluralizmus nélkül hozta létre, míg a világ többi részén ez pont fordítva történt. Casanova szerint Európa számára azért kezelhetetlen a pluralizmus jelenkori kihívása, mert újkori fejlődése teljes mértékben nélkülözte a vallási pluralitás elemeit, koncepcióját és képviselőit.

Casanova szerint az általa konfesszionálizációnak nevezett nyugat-európai folyamat, vagyis egy-egy nemzeti egyház állami támogatással történő kiemelkedése és egyeduralkodóvá válása 1492-ben kezdődött a zsidók és muszlimok Spanyolországból történt kiűzésével, és 1648-ban, a vesztfáliai béke után lett végleges. E folyamat eredményeképp a homogén módon protestáns Észak-Európa és a szintén homogén módon katolikus Dél-Európa között Németország, Svájc és a németalföldi területek tartományi szinten konfesszionálódtak. Casanova úgy látja hogy, mivel az európaiak csak ezt a nemzeti-egyházi modellt tudták elképzelni, az ebbe nem illeszkedő – és ezért szektának tartott – új egyházak tagjainak el kellett hagyniuk Európát, amiért nagy részük Amerikába emigrált.<sup>512</sup>

A konfesszionálizáció lezajlása után az északi és a déli modell eltérő utakon fejlődött, így eltérő módon reagált a csak mindezek után megjelenő szekularizációra. Az északi protestáns szekularizációban a vallásos és szekuláris szférák egybeolvadása zajlott le. A déli, katolikus minta az egyház ellenállása okán fenntartotta a szekuláris és a vallási szférák közötti szigorú szétválasztást, ami azt eredményezte, hogy a szekularizáció során a vallásos szférát először csak korlátok közé szorították, majd marginalizálták, végül privatizálták. Ezzel párhuzamos, de ellentétes irányú folyamatként jelent meg – elsősorban a katolikus területeken – a laicizálódás (francia *laïcité*), amit a trón és oltár – ellenreformáció alatt kialakult – szövetsége csak súlyosbított. Casanova egy transzformációs mozzanatot azonosít a szekularizáció európai történetében, melynek révén az konfesszionálódott állam egyházának szimbolikus és eszkatológikus szerepét a nemzet fogalma, míg gyakorlati funkcióit a nemzetállam veszi át. Mint fogalmaz, a vallási szféra visszaszorításával párhuzamosan az immanensen szekuláris világ a szekularizáció során kvázi-transzcendens jelentést kapott, mint az emberi boldogulás színtere: az egységes morális közösséghez tartozók a modern kontextusban az egyházi közösség helyett immár a nemzetet alkotják.<sup>513</sup>

Casanova rámutat arra az európai sajátosságra, hogy a szekularizált tömegeket semmilyen más, a kereszténységgel konkuráló vallás sem tudta megnyerni magának, mivel az emberek

---

<sup>512</sup> Casanova, 12. o.

<sup>513</sup> l.m. 13-14. o.

szemében a nemzeti egyház közösségi kultusz-szervező és megváltásközvetítő szerepét a nemzetállam vette át. E szekularizált, konfesszionális értelemben homogén, nemzetállami kulturális és politikai közeg történelmi fejlődése eredményeképp nem képes a vallási pluralizmusra.<sup>514</sup> Casanova szerint épp ez az iszlám II. világháború után egyre erősödő európai jelenlétével és szerepével kapcsolatos viták lényege, hiszen az iszlám vallás híveinek számossága, és keresztény közegtől eltérő kultúrájának és gyakorlatának okán látványosan eltér a szekularizált, konfesszionális, többségi kultúrától.<sup>515</sup>

#### **4.16. A pluralizmus és a keresztény üzenet konfliktusának alternatív értelmezése**

Newbegin Tillich-nek a társadalmi struktúrák és intézmények (beleértve valamennyi egyházat) démonizálódásról kifejtett nézeteihez<sup>516</sup> hasonlóan, de konkrétan fejt ki, miért vannak aggályai különösen a nem-krisztusi vallások üdvözítő szerepével kapcsolatban. Tillich a démoni irányultság forrásaként Sátánt, mint a negatívum alapelvét azonosítja, aki szerinte nem rendelkezik önálló valósággal. Tillich úgy látja, hogy a negatív mindig a pozitívon élőszködik. Ha teljesen uralmába vehetné a pozitívot, önmagát semmisítené meg.<sup>517</sup>

Newbegin szellemi hatalmasságokról ír, akik jó teremtményei Istennek, akiknek szerepük van Isten tervében. De megtörténhet, hogy azt a helyet bitorolják, ami nem őket illeti meg; amelyet egyedül Isten foglalhat el. Abszolutizálhatjuk őket és akkor démonivá válnak. Ef 6,12; 1Kor 2,8; Kol 2,15 szerint ezek az erők és hatalmak a mennyei magasságban vannak, és emberi intézményeken, akár konkrét, irányukban nyitott emberi személyeken keresztül is érvényesítik démoni hatalmukat. Kol 2,15-ből és a Biblia számos más szakaszaiból világosan látszik, hogy ezek a hatalmasságok le vannak fegyverezve, ámde nincsenek megsemmisítve.<sup>518</sup>

Amennyiben van igazság, akkor van hamisság, ami az igazság ellensége. Amennyiben vannak démonivá váló hatalmak, azok mindenképp az igazság ellenfelei. Az igazság torzítására, a ténykedésüket övező sötétség fenntartására, növelésére törekednek, hogy hatalmukat

---

<sup>514</sup> I.m. 16-17. o.

<sup>515</sup> Casanova szerint a vallási másság képviselőinek (muszlimoknak és különösen Nagy-Britanniában a hiduknak) liberális demokratikus keretek között a II. világháború után történő tömeges megjelenése alapvető változásokat indított el Európában, melyek közös eredője az állami, nemzeti és egyéni szinten megjelenő, nem kevés konfliktussal kísért de-konfesszionalizáció. Casanova nem bocsájtkozik e folyamat eredményeinek előjelzésébe.

<sup>516</sup> Tillich, 611, 622, 637-640, 646. o.

<sup>517</sup> I.m., 361. o.

<sup>518</sup> Newbegin, 237-244. o.

megőrizhessék. Mint azt a Hick és Rose által – a korai egyház tudatos fabrikációjának tartott és ezért –határozottan elvetett negyedik evangéliumban találjuk, a vallás a sötétség és a démoni hatalmak elsődleges birodalma. A világosságot készségesebben fogadják a vallási kérdésekben járatlan, tanulatlan emberek, míg a hivatalos egyház vezetői és többsége a démoni erőket szolgálva elutasítja, üldözi azt.<sup>519</sup> A fentiek fényében ez érthető, hiszen a vallások és teológiák – a tudatunkban lévő, korábban bemutatott kulturális háló meghatározó elemeiként – azért jelentik az Isten megismerésének legnagyobb akadályát, mert az egyén és a Valós között fennálló közvetítő szerepükben, ideális terepet biztosítanak a démoni hatalmak számára a Valós hiteles képének meghamisítására. Ezért rendkívüli és egyedülálló Isten Jézusban tett és a Bibliában megörökített kinyilatkoztatása, mert azon keresztül minden ember közvetlenül, a lehető legkisebb torzítással alkothat képet Istenről.

---

<sup>519</sup> l.m., 204. o.

## 4.17. Értékelés

### 4.17.1. John Hick pluralista vallásfilozófiájával kapcsolatos kritika összefoglalása

Raimon Panikkarnek igaza van, amikor úgy nyilatkozik, hogy a pluralizmus egy felforgató eszme, ami a felvilágosodás racionalitásra alapozott uralmát elbizonytalanítja, és vallási téren ugyanezt teszi a monoteizmussal. Ezt a megállapítást tovább erősíti azzal, hogy a valóság nemcsak a logosz területe, hanem a mítoszé is, ami lényegileg a metafora és szimbólum 4.4. fejezetben bemutatott funkcióját betöltő narratíva. Panikkar szerint a matematikai jellegű, modern gondolkodással szemben van alternatíva, ami továbbra is racionális annyiban, hogy ésszerűen működik, de nem (csak) a rációra épít, hanem a valóság más dimenzióira is. Ezt a megközelítést jól tükrözi Panikkar összefoglaló megállapítása: „Nem minden logosz az emberben, de maga ez a megállapítás a logosztól származik.”<sup>520</sup>

A vallási pluralizmusnak a John Hick által – a Panikkar féle plurális helyzetben – útjára bocsájtott értelmezése a vallásosság humanista és racionális értelmezését alapul véve egy megismerhetetlen transzcendens valóságról szerzett emberi tapasztalatok kultúrafüggő értelmezése termékeként tekint a különböző vallásokra. Humanista indíttatása alapján egyik vallási tapasztalatot és magyarázatot sem hajlandó a többi elé helyezni, hiszen nem tud olyan mércét azonosítani, amivel igazságtartalmukat mérni lehetne.

Mivel lényegüket tekintve a végső értelemben személytelen istenfogalmat használó hindu és buddhista vallásokra jellemző pluralizmus megegyezik a Hick által javasolt vallásfilozófiával, Hick alapvetően e dél-ázsiai vallások tanításai révén, szinte azokkal példálózva mutatja be gondolatait. Hick pluralizmusa éles ellentétben áll a kereszténység krisztocentrikus világ- és történelemszemléletével, amit Hick elutasít. A Hick pluralizmusként bemutatott krisztustagadása során a kereszténység ellen felsorakoztatott érvek a keresztény vallást felhasználó politikai teológia és gyakorlat területéről származnak, és nem tükrözik a kereszténység valódi értékeit és céljait.

Hick pluralizmusa (különösen Rose értelmezésében) paradox módon a többi vallásfilozófiai irányzattal szemben türelmetlen, és az általa elvetett exkluzivizmusra jellemző

---

<sup>520</sup> Panikkar, 169-170. o.

abszolút igénnyel lép fel. Mivel az egyedül racionális és így helyes vallásfilozófiaként értelmezi a pluralizmust, nem érti hogyan lehet még mindig tere az exkluzivizmusnak, és hogyan növekedhet vallási inkluzivizmus tábora. Pedig, mint az Újszövetség Rose által elvégzett elemzésénél megállapításra került, az Újszövetséget döntően az inkluzív tartalmú kijelentések jellemzik.

Hick pluralizmusával ellentétben Härle pozicionális pluralizmusa mind teológiai, mind pragmatikus szempontból alkalmasabbnak mutatkozik a vallások pluralizmusának értelmezésére és a közöttük meglévő, illetve az általuk generált feszültségek kezelésére. Hick emberközpontú aktivizmusával szemben Härle mindezzel az eszkatonba tolja a feszültségek megszűnésének idejét és az embert csak a feszültségek elhordozására és nem megoldására szólítja, illetve készíti fel.

#### **4.17.2. A vallásteológiai javaslatok összevetése a közéleti teológia gyakorlatával**

Mint az értekezés elején jeleztük, az EKD-nak a 2.7-es fejezetben bemutatott Grundlagentextje főbb megállapításait az értekezés későbbi fejezeteiben részletezett vallásteológia és a keresztény-izlám vita értelmezése számára sorvezetőnek szántuk. Az alábbiakban a Grundlagentextnek az eddigi vallásteológiai javaslatok fényében történő reflexiójára, illetve a teológiai javaslatok rövid értékelésére kerül sor.

- 1) VILÁGBÉKE. A Grundlagentext egy meghatározott célból, a társadalmi és politikai béke elősegítése érdekében készült. Mint a 4.2 fejezetben láttuk, Hick, Newbegin, Lindbeck egyetértenek abban az episztemológiai megközelítésben, hogy a tényeknek és helyzeteknek fontos, konstitutív elemét képezik a velük kapcsolatos percepciók, vagyis a szubjektív tényezők. Alma és LaFargue kifejtésében ennek valláspszichológiai magyarázatát is megismerhettük. Bár Hick konkrétan nem mond ilyet, de gondolatmenetéből rekonstruálható az emberek és kultúrák közötti béke (a világbéke) elérésének célja, ami nemcsak az EKD, hanem – mint a 3.7 fejezetben láthattuk – a római katolikus politikai teológiai gondolkodásnak is legfőbb mozgatója. A katolikus Küng – 4.9 fejezetben – bemutatott vallásteológiájának is legfőbb célja a világ szükségzerű egységnek elősegítése, aminek szerinte (is) elengedhetetlen feltétele a vallások dialóguson, diskurzuson keresztül megvalósuló megbékélése egymással. A

béke, mint cél megjelölése, és az egység, mint eszköz azonosítása, óhatatlanul befolyásolja a vallásteológus gondolkodását, és az ellentmondásokra való rámutatás, a konfrontatív megfogalmazás felől a hasonlóság, a közösség jegyeinek kimutatása és a különbségek diplomatikus kezelése, vagy egyenesen elbogatellizálása felé terel.

- 2) **PÁRBESZÉD.** Az EKD a pluralitás tényének felismerése és a legszélesebb értelemben, azaz intellektuális, hitvallási és fizikai értelemben vett egzisztenciális félelmet gerjesztő kockázatai kezelésére a felvilágosítást és az egymásra nyitott, ugyanakkor hitvalló párbeszédet ajánlja segítségül. Hick sokkal egyszerűbb megoldást kínál a Valóst, mint numinózust azonosító vallásteológiájában. Bár Hick Valósa szerinte emberileg megismerhetetlen (ineffabilis), és vele kapcsolatosan lényegi megállapítást nem lehet tenni, Hick mégis kijelenti, hogy a Valós egy, vagyis minden vallás tulajdonképpen ugyanazt az istent tiszteli csak más-más úton. Vagyis a párbeszédnek nincs különösebb gyakorlati jelentősége, hiszen az egység ténye tagadhatatlan, a megosztottság csupán látszat. A 4.4 fejezetben Ho, Insole, LaFargue mindezzel kapcsolatos kritikája után Huang felvetését mutattuk be, aki szerint sem kellően indokolt Hick módszertanában heurisztikus, hatásában pedig abszolutisztikus felvetése. Huang elemzése – a 4.6 fejezetben szereplő Patsch által – az inkulturáció katolikus fogalmával kapcsolatban használt gadameri horizont-összeolvadás koncepciójához érkezik meg, és alapvető összhangban van Härle pozicionális pluralizmusról szóló, 4.14 fejezetben bemutatott, lényegében inkluzivista javaslatával.
- 3) **AZ EXKLUZIVIZMUS, INKLUZIVIZMUS ÉS A PLURALIZMUS ELUTASÍTÁSA.** Az EKD látszólag radikális módon igyekszik elszakadni részben a súlyos történelmi örökséget hordozó definíciók szorításából, és valami egészen mást javasolni a vallásközi kérdések kezelésére, hogy a jövő is egészen más lehessen, mint a vallásközi téren is fájdalmas múlt. Törekvése ellenére az EKD nem szabadulhat a már rendelkezésre álló gondolkodási keretektől, hiszen hitvalló keresztény egyházként ragaszkodnia kell Jézus Krisztus bizonyágtételéhez. Emiatt pedig – csakúgy, mint Hick, Rose és részben Panikkar kivételével az összes, dolgozatban szereplő teológus – lényegileg a keresztény inkluzivizmus jelenleg többségi táborába sorolható. Velük szemben az igazi pluralisták tagadják Jézus Krisztus szentháromságos szerepét, ami (aki) a vallási téren határtalan pluralizmus egyetlen lényegi akadálya. Míg az EKD képtelen a vallásteológiai diskurzus kategóriáitól elszakadni, és a pozicionális pluralizmuson túllépni, Raimon Panikkar 2.6 fejezetben bemutatott nagyvonalú

javaslata megteszi ezt. Panikkar szerint ugyanis a pluralizmus nem elméleti rendszer vagy ideológia, hanem egy gyakorlati, emberi attitűd, és a valóság alapvető jellemzője. Panikkar mindenkit felülről hivatott, ezért abszolutisztikus javaslata Hick vallásfilozófiája számára részben segítség (pluralista exkluzivizmusa révén), részben azonban támadás (a filozófiát elutasító antropológiai miszticizmusa miatt).

- 4) VALLÁSSEMLEGES POLITIKAI TEOLÓGIA. Bár szigorúan véve nem a vallásteológia, hanem a politikai teológia területéhez tartozik, de vallásteológiai megalapozottsága miatt itt kell kezelni az EKD gyakorlati kérdésektől, konfliktusoktól távolságtartó, azok kezelését a liberális demokrácia államrendszerének kompetenciájába utaló iránymutatását. Mivel az EKD a keresztény teológusokhoz hasonlóan nem tudja a pluralizmus és Jézus Krisztus egyedülállósága közötti feszültséget feloldani, ezért az ebben az erőterben felmerülő viták eldöntését – hivatkozva a protestáns közéleti teológia liberális demokratikus elkötelezettségére – a konkrét, gyakorlati jellegű, vallásközi elemeket is tartalmazó kérdések kezelését a szerinte nemcsak szekuláris, de eredetében is vallássemlegesen létrejött liberális demokrácia intézményrendszerének hatáskörébe utalja. A pozicionális pluralizmus képében megfogalmazott inkluzivizmus mellett, Tillich, Härle és Newbegin álláspontjával is összhangban lévő döntésük értelmében ez nem lehet meglepő, hiszen csak egy logikus következményről van szó. Ezt a – többségi elven működő liberális demokrácia hátterén (Sitz im Leben) kialakított – álláspontot ugyanakkor könnyen érheti a képmutatás és az őszintétlenség vádja, hiszen egy vallásilag keresztény többségű, történelmileg keresztény múltú országban kényelmesen biztosítható a keresztény teológiának is megfelelő álláspont többségi, politikai sikere. Sokkal meggyőzőbb lenne az EKD álláspontja, ha a 3. fejezetben bemutatott Habermas-Rawls vitának nemcsak az egyházakat politikailag emancipáló habermasi álláspontjára, hanem Rawls-nak a tudatlanság fátylával kapcsolatos felvetésére is reflektáltak volna. Különösen izgalmas lenne ez a munka annak fényében, hogy más-más indíttatásból, de mind a katolicizmus, mind az iszlám eltérően viszonyul az igazság kérdéséhez, és a liberális demokráciához.

## 5. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS JAVASLATOK

Az előző részekben tett megállapításaink alapján jelen fejezetben arra teszünk kísérletet, hogy meghatározzuk azokat a módszertani, kommunikációs, teológiai szempontokat és javaslatokat, amelyek az ezek által informált közéleti teológia gyakorlása során 1) lehetővé teszik nem csupán a békés és toleráns együttélést a különböző vallású egyének és közösségek számára a demokrácia feltételei között, hanem 2) az egyetemes emberi értékek támogatását és kooperatív módon történő megvalósítását is segítik. Továbbá 1.3.2-es módszertani fejezetben megjelölt cél, 3) az igazság feltárása, megértése és az igazságosság etikus cselekedetei számára alapot és irányt adó, a vallási pluralizmus közéleti teológiai reflexióját támogató javaslatokat is megfogalmazunk. Eközben nem feledkezhetünk el arról, hogy mindez nemcsak vallási, vagy teológiai kérdés, hanem politikafilozófiai és etikafilozófiai is, hiszen valójában mindez minden olyan területen felmerül, ahol az értékelésekben szerepet kap az igazság kérdése.

### 5.1. A lehetőségek konfliktusában: közéleti teológia és a vallási pluralizmus

Az értekezés második fő részében bemutatásra került a közéleti teológia, annak működési mechanizmusai, és céljai. Ennek alapján megállapítható, hogy a teológia nemcsak lehetőségként érzékeli, hanem feladatának is tartja a közvéleményt és a politikát foglalkoztató kérdések feldolgozását és teológiai alapú javaslatok kidolgozását. A teológia társadalmi közegét jelentő sokrétűen plurális és alapvetően szekuláris beállítottságú nyugati demokráciák felől pedig arra a megállapításra jutottunk, hogy a közömbösségtől a nyitott, befogadó, sőt aktívan érdeklődő hozzáállásig terjedő spektrumon lehet jellemezni a teológia vonatkozásában fennálló attitűdjüket.

Mindezeket túl egy olyan közéleti teológiai modell került megfogalmazásra, mely a (poszt-)modern, demokratikus és plurális társadalom működését leíró modellbe ágyazottan ragadja meg a társadalmi kohézió (vagy másképp ethosz) központi, mindent összetartó funkcióját és annak jelentőségét, hogy ezt a kohéziót tudatos felelőséggel ápolni, fejleszteni kell, különben a pluralitást jellemző széthúzó erők fognak érvényesülni. E strukturális elkötelezettség funkcionális tartalmát a Stackhouse által javasolt, globalizációs szemléletű, eszkatológiai megalapozottságú transzformációs (vagy Tracy szavaival revizionista) teológia révén, a Tracy által szorgalmazott dialógikus módszertan alkalmazásával határoztuk meg.

A társadalmi kohézió fenntartásához, valamint erősítéséhez nem a hatalmi, azaz politikai teológiai, vagy fundamentalista utat, hanem a konszenzust párbeszédben építő megoldást választottuk. E társadalmi és politikai párbeszéd színtereként és motorjaként tekintünk a közéleti teológiára, annak direkt és indirekt kommunikációs csatornáit kontextus-függően alkalmazva.

A sokrétű és sok szinten élő pluralitás tényére hivatkozva elfogadjuk, hogy a hitre alapozott javaslatokat a társadalmi és politikai egyeztetés során a társadalmi partnerekkel is el kell fogadtatnia az egyháznak. Különösen igaz ez a hozzáállás a vallásközi kérdések vonatkozásában, melyek esetében a Hogue által megfogalmazott, a kölcsönös revízióra való nyitottságot hangsúlyozó kollaboratív hermeneutikát javasoljuk követni.

A fenti modell és a bemutatott, értékelt teológiai javaslatok alapján megállapítottuk, hogy a közéleti teológia mellett, hogy a plurális demokrácia alapját jelentő társadalmi kohézió megteremtése, illetve fenntartása érdekében hatni kíván a közéletre, ebbéli saját funkciójára is reflektál. Eme önkritika eredményeképpen megállapítható, hogy a teológia vallási pluralizmussal kapcsolatos, jellemzően inkluzivista javaslatai az alábbi ellentmondásokkal terhesek:

- 1) A társadalmi és politikai béke elősegítése érdekében a különböző vallások különbözősége és ezek teológiai gyökerei háttérbe kerülhetnek, vagy akár el is sikkadhatnak a közös, vagy hasonló elemek hangsúlyozása közben.<sup>521</sup> Így már módszertanilag is megkérdőjelezhetőek az amúgy politikailag korrektnek szánt és a vallásbékét célzó megállapítások, javaslatok.
- 2) Vallásteológiai nem feloldható feszültséggel teljes a saját hitvallás következetes képviselését párbeszédre módon megvalósítani kívánó javaslat. Az egymásra nyitott, ugyanakkor hitvalló párbeszéd önellentmondás, hiszen annak egyrészt nem célja a prozelitizmus, másrészt a saját vallás feladása, megváltoztatása sem. Ugyanakkor a nyitott és a másságot elfogadó kommunikáció fenntartása valóban a közös élet békéjét szolgáló attitűdnek minősíthető.
- 3) A modern, plurális demokráciákban megjelenő vallási-kulturális alapú, politikaivá vált viták rendezését az alkotmányos jogrend következetes érvényesítésétől várni egyet jelent a teológiai állásfoglalástól való tartózkodással. A teológiai igazság helyére tehát

---

<sup>521</sup> Ilyen példa volt az 2.7 fejezetben említett törekvés, mely sokkal inkább Krisztus küldetését, azon belül is a szegények képviselését és az értük végzett munkát hangsúlyozza, miközben Krisztus isteni természetével kapcsolatosan az érzékenységekre való tekintettel óvatosan nyilatkozik, vagy meg sem említi.

a többségi elvű, politikai döntéshozatallal megalkotott jog, és a fenti, első pontban már említett politikai korrektség kerülhet. E veszéllyel ugyanúgy meg kell küzdeni, mint a saját álláspont, saját vallás abszolutizálására hívó csábítás veszélyével.

- 4) Az inkluzivizmus hívei jellemzően egy olyan (nyugati) ország-közösség határain belül élve fogalmazzák meg állításaikat és javaslataikat, melyet egyrészt a vallások látható pluralitása, másrészt az egyik vallás – a felekezeteiben megbékélt kereszténység – történelmi és kulturális dominanciája egyaránt jellemez. A teológiai alapon megfogalmazott inkluzivizmus a nemzetközi-vallásközi, illetve civilizációközi térben e kulturális beágyazottságánál fogva nem mindig nyitott sem saját, sem a többi vallás exkluzivista-abszolutista tendenciáival kapcsolatos felismerésekre, mivel az utóbbi esetben túlságosan megengedő (eszmei alapon túlzottan liberális), míg az első esetben túlságosan szűk látókörű (eszmei alapon túlzottan konzervatív). Mindkét szélsőséggel szemben fontos az inkluzivista eszméhez való következetes ragaszkodás, valamint a vallási és az erre alapuló társadalmi-politikai gyakorlat kritikus vizsgálata.

## **5.2. A pluralizmus önmagában is téves, és a vallási különbségeket egybemosó paradigmája miatt veszélyes**

Az értekezés negyedik főrészében a vallások valóság-, azaz igazságfogalmait és azok egymáshoz való viszonyulását rendszerező vallásteológiai és vallásfilozófiai megközelítéseket mutattuk be és értékeltük. Az alapvető kategóriákat illetően az iszlám és a kereszténység a személyes Istent valló, ezen belül is monoteista, épp ezért egymást kizáró, vagyis exkluzivista csoport tagjai. Velük szemben állnak a végső soron személytelen istenséggel számoló, de közbülső, személyes istenek létét is megengedő, így politeista jellegű, vagyis plurális és befogadó természetű vallások. A Hick és Rose által javasolt pluralizmus eme utóbbi vallástípusra alapozó programja azt célozza meg, hogy – saját magát mintegy meta-paradigmává általánosítva és felnagyítva – minden vallást saját maga alá rendeljen, és a közöttük lévő különbségeket önmagában feloldja.

E megoldási kísérlet két szempont szerint is veszélyes. Egyrészt azért, mert a valóságos, – a vallások között azok dogmái és vallási gyakorlata közötti – lényegi, sőt sokszor egymást kölcsönösen is kizáró különbségeket egybemossa. E nivellálási törekvés nemcsak a vallások között kétségtelenül megállapítható hasonlóságokra, azonosságokra épít, hanem olyan

paradigmát használ, mely szerint a különbségeknek nincs lényegi, vagyis az istenképre és az ebből származó emberképre és erkölcsre vonatkozó értékvonzata. Hiszen, ha minden vallás ugyanattól az egy Istentől származik, akkor ugyanolyan mértékben akarja, vagy épp talán helyteleníti őket az egy Isten. Mivel Hick szerint erről az Istenről nem lehet fogalmat alkotni, így nem lehet gondolatait, akaratát, jellemét mérceként használni emberi dolgok értékeléséhez. A pluralista szerint nem marad más, mint hogy a különböző vallásokat minden partikularitásukkal együtt el kell fogadni. Panikkar ugyanerre a lényegi következtetésre jut, bár az ő ún. ontológikus pluralizmusa még Hicknél is plurálisabb, hiszen elutasítja az egy Isten gondolatát, és a világ alapvető pluralitásának eszméjét hirdeti. Küng ezért is nevezheti a pluralizmus eszméjét „modern tetszőlegesség-pluralizmusnak”.

Mindez belátható módon valójában a felvilágosultnak nevezett relativizmus, ami könnyen az idealizmust is megtagadó állásponthoz vezethet, hiszen a személyes élményen és annak vallásos értelmezésén kívül nem tud olyan teológiai és/vagy filozófiai alapot felmutatni, ami segítene a pluralizmus és a relativizmus lényegi és még inkább gyakorlati megkülönböztetésében.

Az idealizmus és a teológia védelmén túl, a pluralizmus veszélyességével kapcsolatosan arra is rá kell mutatni, hogy a pluralista szemlélet következetes alkalmazása a különböző vallási eszmék, dogmák, teológiák és gyakorlat, valamint a vallási megalapozottságú cselekedetek vallásközi értékelését nem teszi lehetővé. Ez pedig a – globalizáció révén elkerülhetetlenül egymásra kölcsönösen és erőteljesen ható – vallások, civilizációk együttélésének szabályozását szinte lehetetlenné teszi. Az univerzális pluralizmus olyan, egy-egy partikuláris közösségben követett életellenes eszmék és gyakorlatok továbbélését is támogathatja, melyek alapvető – elvileg világi konszenzusra alapozott – emberi jogi szempontból elfogadhatatlanok.

Az exkluzivizmus és pluralizmus alapkategóriái között, valamint a monoteista (ábrahámi) vallásokon belül – az értekezés módszertani fejezetében meghatározott keretein belül maradván – csak a kereszténység vonatkozásában tudtuk alaposan vizsgálat alá vonni a kölcsönös megértést szolgáló párbeszédre való törekvés inkluzivista irányzatait. Míg Hick és Rose kapcsán a hinduizmus adavaita védenta pluralizmusával, az iszlám kapcsán a progresszív muszlimok inkluzív jellegű, törpe kisebbségével találkoztunk, a teológiai inkluzivizmussal sehol sem. Maguk a vallásközi partnert kereső keresztény inkluzivisták (lásd például Volf és H.M. Barth esetét) sem tudták e törekvésüket sikerre vinni, így partnerteremtő javaslatokat fogalmaztak meg a más vallásúak számára. Az egyelőre csak a kereszténységre építeni tudó inkluzivista irányzatok közös jellemzője, hogy csak egymás jobb megismerését és megértését

tudják elősegíteni, de mivel lényegükből fakadóan ragaszkodnak a szentháromságos istenképhez, tartalmi vallásközi összhangot, valóságos ökumenét nem tudnak építeni. Az inkluzivizmus mégis az életet, a szabadságot és a jólétet leginkább elősegítő teológiai program és egyéni, közösségi attitűd, hiszen

- egyszerre célozza saját gyökereinek és a másik vallásnak jobb megértését és mindezek jobb, hatékonyabb és kölcsönös kommunikálását a vallásközi térben;
- egyszerre alázatos és befogadó a mássággal kapcsolatban, miközben saját meggyőződését határozottan és a másik általi megértésre törekedve képviseli.

### **5.3. Javaslat a közéleti teológia és az inkluzivizmus közös modellbe történő vonására**

Az 5.1-es fejezetben összefoglalóan bemutatott közéleti teológiai modellünk középpontjába a bibliai kinyilatkoztatásban megismert teremtő, életadó Istent állítjuk, aki szeretet (ἀγάπη; 1Jn 4,8.16). Miroslav Volf – K. Barth koncentrikus körök metaforáját átértelmező, a 2.3 fejezetben bemutatott – javaslatával egyetértve, a világot értelmezni és vele kommunikálni hivatott modellünk közepén tehát Jézus Krisztus van. A modell munkaterületén, azaz a világtársadalom körül van egy kisebb, koncentrikus kör, mely a keresztényeké, akik tudják, hogy Jézus van a középpontban és ennek a tudásnak a fényében szeretnének élni. A nagyobb, teljes koncentrikus kör a világtársadalom, aminek ugyanúgy Jézus a középpontja akkor is, ha a közösség – szekularizált és más vallású – tagjai nem tudnak erről.

A teológiai körön belül állva meghozott, e tudatos döntésünk következményeit Hans Alma 4.2-es fejezetben bemutatott társadalmi képzetek („social imagineries”) koncepciójával kapcsolatban tett megállapítások segítségével értelmezzük. Mivel e képzetek azt sűrítik magukba ahogyan az emberek az általuk lakott közösséget elképzelik és fenntartják, nyilvánvaló, hogy ez a fogalom szoros kapcsolatban van a dolgok erkölcsi vagy lelki rendszerével, és mind tényleges, mind pedig normatív tartalommal is bír. A mi esetünkben a képzetek mögötti metafizikai rendszer magja „az Új Lét a Krisztus Jézusban, mint végső meghatározottságunk”.<sup>522</sup> E meghatározottságnak köszönhetően a vallásokra, vagy világnézetekre jellemző le- és elhatároló fogalommeghatározásokkal szemben modellünk

---

<sup>522</sup> Tillich, 61. o.

– Alma javaslatát integrálva – az értékeinket leíró határok átjárhatóságára, a kreativitás szerepére és az ideák, valamint a gyakorlat közötti oda-vissza működő kölcsönhatásokra helyezi a hangsúlyt.

A vallásközi térben így modellünk bátran egyetért Jacques Dupuis 4.5-ös fejezetben idézett gondolataival, aki a vallások sokféleségében Isten által szándékolt értéket lát, melyek szerinte a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás komplementer elemei, illetve a kereszténységgel Isten misztériumában konvergálnak. Dupuis megállapítását annyival látjuk szükségesnek kiegészíteni, hogy a komplementaritást kizárólag a kvantumfizikában érvényes tartalmával fogadjuk el, miszerint a megfigyelési eredmények a megfigyelőtől függenek csakúgy, mint a kvantumrészcskék anyagi és hullám természete esetében.

Közéleti-teológiamodellünk a fentiek mellett Tillich következő, az inkluzivizmus felé mutató és mindennemű exkluzivizmust, illetve abszolutista törekvést kizáró iránymutatására épül:

„ahol az isteni Lélek munkálkodik, ott az isteni Lélek azon tanúságtétele, hogy az egyén töredékesen és kétértelműen részesedik az igazságban, eleve kizárja, hogy az egyén igényt tarthasson az igazság kizárólagos birtoklására. A Lelki Jelenlét minden fanatizmust [abszolutizmust] kizár, mert az Isten jelenlétében senki sem dicsekedhet azzal, hogy az Isten megragadta őt. Ami megragadta az embert, azt nem ragadhatja meg az ember.”<sup>523</sup>

#### **5.4. A közéleti teológia számára releváns vallásteológiai megállapítások**

Az értekezésben megvizsgált keresztény teológiai gondolatok és a vallásközi kitekintés közben elvégzett reflexió alapján – fenti modellünket alkalmazva – az alábbi megállapításokat tehetjük:

- A keresztény teológiára és vallásközi gyakorlatra egyre-inkább alapvetően jellemző inkluzivista hozzáállás mindaddig nem eredményezhet valódi vallásközi teológiai egységet, amíg az a kereszténység alapvonásaihoz, különösen a Szentháromsághoz ragaszkodik.
- Az inkluzivista megalapozottságú vallásközi párbeszéd egymás jobb megismerését és a teológiai, valamint gyakorlati különbségek pontosabb megértését tudja elérni, ezáltal

---

<sup>523</sup> l.m., 545. o.

pedig a vallásközi (és politikai) feszültségek vélhető csökkenését, de a pluralista ideált megvalósító dekompartmentalizációt nem.

- A pluralista vallásfilozófia víziójával szemben az iszlám és a kereszténység ragaszkodik saját megfogalmazású, így különböző monoteista istenképeihez.
- A pluralista vallásfilozófia csábító egyszerűsége ellenére nem lehet szem elől téveszteni a két vallásban megmutatkozó különbségeket.
- Ezek alapján az általunk is messzemenően szorgalmazott iszlám-keresztény vallásközi párbeszédhez az alábbi, Lindbeck és Härle gondolataira épülő, elméleti szempontokat lehet ajánlani:
  - A saját hagyomány ismerete és az ahhoz való következetes, a mindennapi gyakorlatban megjelenő hűség lehet a másvallású hívők között a valódi összekötő kapocs.
  - Amíg az emberek és vallások Istennel történő eszkatológikus megbékélését várjuk, az Isten által tolerált különbözőségeket hozzá hasonlóan mi is kötelesek vagyunk elviselni. Vagyis – ameddig Istent csak tükör által homályosan láthatjuk (1Kor 13,12) az ebből a helyzetből származó pluralizmus létállapotában – óvakodnunk kell mind a relativizmus, mind a fundamentalizmus hibájától. Csak amikor majd színről-színre látjuk Őt, tudjuk teljesen kiküszöbölni az egyik vagy másik álláspont abszolutizálásából eredő, Tillich által démonikusnak nevezett helyzeteket.

#### **5.5. Inkluzivista irányultságú közéleti teológia modellünk eredményeinek kritikai összevetése a közéleti teológiának az EKD vallásteológiai gyakorlatában megfogalmazott javaslataival.**

Mint az értekezés elején jeleztük, a Németországi Evangélikus Egyház vallási pluralizmus és az iszlám értékelése témájában kiadott, a 2.7-es fejezetben bemutatott Grundlagentextje főbb megállapításait az értekezés későbbi fejezeteiben részletezett vallásteológia és a keresztény-izlám feszültségek értelmezése számára sorvezetőnek szántuk. Nem volt öncélú tehát a Németországi Evangélikus Egyház állásfoglalásának kritikája, hiszen az – rendszerezett gondolatisága miatt – kiválóan alkalmas témakörünk főbb pontjainak azonosítására és az ezekkel kapcsolatban lehetséges álláspontok értékelésére. Vagyis valóban

nem tekintettük feladatnak a Németországi Evangélikus Egyházzal folytatott polémiát; az általa kiadott állásfoglalás leginkább az értekezés módszertani szempontjai miatt került eddig is felhasználásra.

A Grundlagentextnek az eddigi vallásteológiai javaslatok fényében történt – a 4.17.2 fejezetben található reflexiója után – az alábbiakban a Grundlagentext keresztény-islám viszonylatban elvégzett kritikai reflexiójának megállapításai szerepelnek.

1) VILÁGBÉKE. A Grundlagentext egy meghatározott célból, a társadalmi és politikai béke elősegítése érdekében készült, ami – mint a 3.7 fejezetben láthattuk – a római katolikus politikai teológiai gondolkodásnak is legfőbb mozgója. Ebben a megközelítésben a világ egységnek elengedhetetlenül szükséges feltétele a vallások dialóguson, diskurzuson keresztül megvalósuló megbékélése egymással. Az iszlám képviselői sokféle indíttatásból és sokféle hangon szólnak hozzá ehhez a témához.

- a. A moderált, minden (vallási alapú) szélsőséget elítélő, ugyanakkor az autoriter rezsimekkel (pl. Emirátusok, Jordánia, Marokkó, Egyiptom) stabilitási paktumban élő iszlám vallási elit képviselői a béke érdekében hajlanak a kereszténységgel, különösen – mint a 2.8.1, fejezetben láttuk – a pápával, illetve a Vatikánnal folytatott párbeszédre.
- b. Indokolt azonban a „vallásbékét” hirdető imámokkal és sejkekkel szembeni fenntartás, hiszen a szaúdi támogatással globálisan meghatározó befolyásra szert tett vahhábita-szalafita iszlámértelmezés szerint az iszlámnak, mint az élet egészét körbe vevő és meghatározó civilizációnak kell az egész világon uralomra jutni. Bár a liberális, különösen a pluralista teológia hajlik a vahhábita-szalafita iszlámértelmezést marginálisnak tekinteni, és kapcsolatait az iszlám fenti, a) pont szerinti elitjével ápolni, nem szabad a szalafita iszlámot az iszlámtól idegen, mulandó értelmezésnek tekinteni.
- c. Módszertani szempontok alapján a közéleti teológia számára jelentőséggel bír, hogy a 2.8 fejezetben bemutatott, az iszlám elit igen csekély részét kitevő, ugyanakkor vokális, és nyugati liberális körökben megbecsült, progresszív muszlimok az iszlám olyan újraértelmezésén dolgoznak, ami az emberi jogokkal és a modernitással kompatibilissé teszi azt. Mint különösen a Gülen-tanítvány Yilmaz esetében láttuk, a vahhábita-szalafita értelmezéssel homlokegyenest ellenkező módon ő a személyes szabadság, a választás, a demokrácia és a modernitás pozitív értékelését az iszlám vallásból vezeti le. Különösen érdekes

érvelésének az a politikailag is releváns pontja, hogy az iszlámban az alapvető szabadságjogok nem az alkotmánytól függenek, hanem a vallásból származnak. Ezen a ponton a progresszív muszlimok álláspontja kapcsolódik az emberi jogok és az emberi méltóság összefüggésében több keresztény teológus által is megfogalmazott véleményhez, miszerint azok a protestáns teológia és gyakorlat eredményei.<sup>524</sup> A két vallás és politikai közösségeik ezen az alapon történő közeledése ígéretes lehetőségnek tűnhetne, ha egyrészt a szekularizált Európa nem tagadná keresztény gyökereit, másrészt a muszlim közösség nem ragaszkodna a közösség, az umma elsőségéhez az egyénnel szemben.

- 2) PÁRBESZÉD. Az EKD egymásra nyitott, ugyanakkor hitvalló vallásközi párbeszédet javasoló álláspontja összhangban van a keresztények, különösen az értekezésben bemutatott teológusok körében többségben lévő inkluzivista állásponttal.<sup>525</sup> Mint az előző, 1.a pontban láttuk, a velük tényleges párbeszédet folytató muszlim elit részben politikai és szimbolikus célok miatt partner ebben a folyamatban. Az iszlám országok lakosságát és a nyugati, másod-, harmadgenerációs muszlimokat célzó, fenti 1.b pontban látott szalafita irányzat számára nincs teológiai oka a párbeszédnek. Az iszlám törpe kisebbségét jelentő progresszívek (lásd 1.c) vallásközi párbeszédre való nyitottsága ambivalens, mivel őket elsősorban az általuk képviselt szabadságjogok (különösen a szólásszabadság, nők jogai, LMBTQI jogok, stb.) *iszlámon belüli* érvényesítése, elfogadtatása motiválja, bár fellépnek az iszlám vallás vállalása miatti, kisebbségi, jogvédelmi esetekben is.
- 3) EXKLUZIVIZMUS, INKLUZIVIZMUS ÉS A PLURALIZMUS ELUTASÍTÁSA. Az EKD vágyai ellenére sem képes a vallásteológiai diskurzus klasszikus kategóriáitól elszakadni és a pozicionális pluralizmuson túllépni. A katolikus inkulturációnak a gadameri horizont-összeolvadással dolgozó, Patsch szerinti magyarázata (lásd 4.6) lényegében megfelel a II. Vatikáni Zsinat tanításának. Bár a nyugati keresztény teológusok és egyházak döntő többségét az inkluzivizmus jellemezi, a protestáns és katolikus fundamentalizmust még mindig az exkluzivizmus határozza meg. Mint a 4.12-es fejezetben láttuk, a Korántól nem idegen az inkluzivizmus szelleme, de a következetes egyistenhit és a Szentháromság (benne különösen Krisztus Jézus), mint bálványimádás értelmezése a keresztényekkel folytatott párbeszédben áthidalhatatlan akadályt jelent a muszlimoknak (is). A politikai

---

<sup>524</sup> Lásd J. Casanova ezzel kapcsolatos álláspontját a 2.7 (131-es lábjegyzet) és a 4.17. fejezetben.

<sup>525</sup> Elsősorban lásd P. Tillich, W. Härle, L. Newbegin, H. Küng, J.B. Metz, L. Ohly, J. Dupuis és Patsch F. részletesen bemutatott, ezirányú gondolatait.

nyilatkozatok szintjén – mint például a 2019. februári közös nyilatkozatban – a muszlimok elismerik a keresztények és muszlimok Istenének azonosságát, mint a világ teremtőjének (ön)azonosságát, a Szentháromság határozott elutasítása – csakúgy mint a nyilvánvaló politeizmus, vagy istentelenség megvetése – mégis exkluzív pozícióba rendeli őket.

4) VALLÁSSEMLEGES POLITIKAI TEOLÓGIA. Az EKD-nak a szekularizációval kompatibilis állásfoglalása jól tükrözi a nyugati, szekularizált országokban működő keresztény egyházak, hitvallástól és tudatos állásfoglalástól független helyzetét. Ezzel szemben az iszlám dominanciájú országokban az iszlám – a 21. században is mint a közösségi és egyéni döntéseket a sharía jogrendszeren és a hagyományokon keresztül informáló – szinte kizárólagos pozícióval bíró vallás és ideológia. A nyugati politikai teológiai konszenzusnak pont az ellenkezője jellemezi ezeket az országokat, vagyis a többé-kevésbé nyíltan autoriter politikai berendezkedés és a politika-, párt-, és rendszer-semleges, vallási alapú és jellegű, mindent magába foglaló iszlám eszmeiség és gyakorlat.

## **5.6. Javaslatok a közéleti teológia vallásközi szerepvállalásának irányelveire**

Az iszlám ortodoxia, valamint az iszlám országaiban jelenleg zajló folyamatok fényében nem sok okot látunk az optimizmusra. Vagyis arra kell berendezkedni, hogy a belátható jövőben nem lesz változás az iszlám és más civilizációk közötti viszonyban, így az ezek közül intenzitásában kiemelkedő Nyugat vs. iszlám szembenállásban sem.

Ezért is, és a reformra hajló, progresszív muszlimok érdekében is fontos, hogy a nyugati világ és a keresztény teológia egyértelműen fogalmazzon az iszlámmal kapcsolatban. Teológiailag vállaljuk fel a két vallásból a közös eredetet és az egyistenhit alapstruktúráit, de nem lehetséges semmilyen kompromisszum a szentháromságos istenkép vonatkozásában. Egyben ne engedjünk a szúfizmus csábító toleranciaképének. Mint a 4.12-es fejezetben jeleztük, a szúfizmus nem tartozik az ortodox fősodorhoz. A toleranciára való nyitottsággal ellentétben sokkal inkább arról van szó, hogy a szúfizmus a sharía szigorú követését írja elő, hiszen ezáltal tud megvalósulni az általa maximálisan vágyott, teljes odafordulás Allahhoz és alárendelődés.

Ugyanakkor a közéleti teológia számára az alábbi lehetőségeket azonosítottuk, melyek révén az iszlámmal a kölcsönös megértés és elfogadás érdekében kezdeményezett teológiai és

társadalmi-közéleti párbeszéd eredményessége javulhat. Az itt megfogalmazásra kerülő javaslatok modellként szolgálhatnak más vallásközi dimenziók számára is, melyek követése esetén ott is javulhatnak a kölcsönös megértés és elfogadás feltételei, ami a béke esélyeit növeli.

- A. A különbözőségeket fel kell tárni, elemezni kell, és az önazonosság kölcsönös tiszteletben tartása mellett fel kell vállalni. Téves és hibás az az elképzelés, miszerint a szükségszerűen plurális világunkban csak akkor lesz (vallás)béke, ha minden pluralitást megszüntető homogenitásra, a különböző ideológiák, vallások, hagyományok nivellálására törekszünk. A hiba maga a pluralitás lényegi, vagy tényleges megszüntetésére való törekvés is, mivel az a korlátos emberi lét elkerülhetetlen következménye. Tévedés az egységesítés eszközként való tételezése, mivel ehelyett az értekezésben visszatérően ajánlott, a kölcsönös tiszteleten és nyitottságon alapuló, ugyanakkor apologetikus természetű párbeszéd lehet az az eszköz, ami a vallásközi feszültségek leépítéséhez hozzásegíthet.
- B. A teológiai és a kulturális abszolutizmus exkluzivista és pluralista verzióját egyaránt el kell utasítani, mert különböző okból ugyan, de egyik sem ösztönöz a nyitott vallásközi párbeszédre. Velük szemben javasolt az inkluzivizmus felvállalása és támogatása, mivel ez ad teret leginkább mind a saját vallás hitvalló képviselőinek, mind pedig a másik vallás iránti őszinte, nyitott, és befogadó érdeklődésnek.
- C. El kell fogadni, hogy a fentiek mindössze a jobb vallásközi megértést és kommunikációt szolgálják, de magától a vallásközi párbeszédétől nem lehet elvárni, hogy az a vallások közötti különbségekből adódó feszültségeket megszüntesse. Ugyanakkor ahelyett, hogy az ilyen feszültségek végső megoldását a demokratikus jogállam adminisztratívnek tekintett folyamataira és szerveire bízna, a közéleti teológiának bátran fel kell(ene) vállalnia a valódi közvetítő szerepet a vallásközi dialógusban. Olyan szentháromságos dogmatikai hangsúlyokat kell(ene) előtérbe helyeznie, ami biztosíthatná ennek kompatibilitását az iszlám mozdíthatatlan egyistenhitével. E feladat természetesen együtt kell járjon a két vallás valóban lényegi azonosságainak feltárásával és – különösen az iszlám mutazilita múltjával és jelen kori progresszív irányzatával való – aktív párbeszédrel, továbbá mindennek nemcsak a keresztény, hanem a muszlim nyilvánosság felé történő aktív képviselésével is.
- D. Ebben a helyzetben a közéleti teológiának két lehetősége is van a vallásközi párbeszéd elősegítésére. A) Egyrészt fel kellene vállalnia a nyugati, plurális demokrácia előző fejezet 1.c pontjában már említett, mindmáig működő keresztény, vagyis vallási

megalapozottságát és meghatározottságát. Ezzel összhangba tudna kerülni az iszlám világ civilizációs szemléletével, mely a tőle idegen civilizációkat a vallásuk alapján különbözteti meg. Emellett egy ilyen fordulat a Nyugat önazonosságát, valamint a társadalmi békét szolgáló kohézióját is megerősítené. Egy ilyen program a poszt-szekuláris korban zajló vallási újraébredési folyamatok számára is fontos iránymutatással tudna szolgálni. B) Mindezzel párhuzamosan az iszlám közösségformáló és -fenntartó szerepének fel- és elismerése révén arra is érzékennyé kellene tennie a nyugati közvéleményt, hogy a muszlim emberek számára vallásuk és közösségük szerves egysége képezi egyéni identitásuk alapját. Vagyis a közéleti teológia teológiai érzékenysége kibontakoztatásával segíthetné az alapvetően szekularizált nyugatiak és a vallásos muszlimok közötti párbeszédet.

E. A vallásteológiában mindezekén túl a következő – H.M. Barth és Ward nyomán a 4.9-es és 4.12-es fejezetekben megfogalmazott – konkrét szemléletváltozások is érdemben javíthatnák mind az általános vallásközi megértést, mind a kereszténység-izlám közeledés esélyeit.

- a. Az exkluzivizmus újraértelmezése: a kinyilatkoztatás célját ne szétválasztásként, illetve kizárásként, hanem a hívők esetében a lojalitás erősítéseként, nem-hívők esetében a bevonás dinamizálásaként fogalmazzuk meg. A kereszténység kizárólagosságigénye tehát nem szólhat kizárásról, hanem a benne megfogalmazott, korlátozás nélküli, mindent felülmúló meghívásról, amiben az abszolúthoz fűződő viszony fel- és elismerésére vonatkozó igény fejeződik ki.
- b. Az egy, közös Istenben való hitre alapozva a kereszténységet és az iszlámot egymás komplementereiként kéne értelmezni mindkét oldalon. Ebben a pontban a fentebb bemutatott közéleti teológiai modellünk azon vallásteológiai komponense jelenik meg, hogy bár szerintünk is van abszolút igazság, az emberi lét és elme korlátjai miatt minden közösség valóságértése korlátozott. Épp ezért sok vallási különbség valóban a Hick kapcsán a 4.2-es fejezetben bemutatott interpretációs filtereknek köszönhető, mintsem a lényegi igazság különbségének.
- c. A keresztényeknek fontos lenne Jn 14,6 – miszerint Jézus *az* út – olyan nem-kizárólagos, nem-szigorú értelmezése felé elmozdulni, ami szerint e kijelentésben nem az emberi Jézusról van szó, hanem az örök Krisztusról, az Igéről.
- d. Az előző pont párhuzamát a muszlimoknak javasoljuk, hogy Jézus Krisztus halálát ne értelmezzék létének teljes végeként, hiszen nem halt örök halált.

- e. Szintén a muszlimoknak javasoljuk, hogy a Koránt is Isten felszabadító ἀγάπη szeretetének fényében értelmezzék, csakúgy, mint Jézus Krisztus kereszténységet teremtő kereszthalálát.

## 6. ABSTRACT

### 6.1. Questions and hypotheses

The increasing religious plurality is a relatively new feature of our European reality, which has received much attention in the past few years due to the increasing European presence of Islam. This new challenge is an organic result of the demographic growth of Muslim populations that mainly immigrated in the 1960s-80s and the newly emerging waves of migration from Middle-Eastern and North-African Muslim nations. There can be no doubt that Islam's presence in the pluralistic, democratic and secular European setting is fraught with tensions. Christian theology is compelled to take up the issues around these fault lines and engage itself in the public debate on religious pluralism because of its two-sided existential exposure. On the one hand, Christian theology and religion face the challenge of another religion on their home turf, while on the other hand, it is ethically obliged to address the challenges that its pluralistic, and increasingly not religious communities face.<sup>526</sup>

Arising from the above context and reflecting on the various challenges, we seek answers to the following fundamental questions:

1. What is the objective of theological research into the nature of the plurality of religions and that of religious pluralism?
2. Are the different religions just different manifestation of and/or approaches to the only one God?
3. Can people from different religions live and work peacefully in one community and cooperate in good faith?
4. Can different religions merge into one due to their continued intermingling?

The following hypotheses can be suggested in response to the above questions:

1. The objective and role of theology is always – thus also in the context of the plurality of religions – to identify and expose the truth on which basis it can formulate and promote proposals for righteous action in the public sphere and can implement them in its own practice.
2. Religious pluralism cannot conclusively prove its fundamental tenets due to the apophatic nature of its philosophically based program.

---

<sup>526</sup> The prominent role of Islam in the analysis is due to its much larger footprint in Europe than that of Hinduism and Buddhism.

3. From among the differences and similarities of religions, it is politics that singles out what serves its interests either to unite or to divide people. A theology of religions, which focuses on similarities serves the interests of peace and understanding, while it does not neglect the differences but explores them in dialogue and offers proposals to handle them.
4. Exclusivity is a core feature of monotheistic religions. Thus, no merging among them can be expected in the pluralistic era. The openness of Christianity that arose after World War II is limited to the inclusivist agenda.

## **6.2. Method**

An interdisciplinary method has been employed due to the nature of the of topic and that of the resources. Most emphasis has been placed on systematic theological approaches, but also other theological and philosophical as well as historical and – in the context of public theology – applied theological sources have been researched. The intention to find answers to the initial questions on religious plurality and pluralism in Europe has served as compass to the selection of sources. As indicated earlier, Islam has a prominent role in this context, but neither Islam’s analysis nor its critique have been intended to be a constitutive element of the dissertation. Christianity-Islam relationship has, however, functioned as the most relevant backdrop to the theoretical analysis and as the field to which most recommendations have been formulated.

The work has structurally been placed on the foundation of the classical model of strategy building and implementation, which is defined by the triad of objective-resources-application. The model’s three components constitute a dynamic framework, whereby they mutually define each other in a virtuous circle. Based on this, the strategic objective of the dissertation has been defined as to find, unearth and interpret truth, which is needed for clarity and guidance in addressing our fundamental questions. Theology of religions and public theology have been identified as the strategic resources on which basis our agenda can be fulfilled. The theology of religions is employed in the analysis of various truth claims regarding religious pluralism. Public theology on the other hand is employed primarily to identify the complexities of communicating any theological truth claim to the secular public sphere.

Truth in the context of the dissertation is identified as follows: “And ye shall know the truth, and the truth shall make you free.” (Jn 8.32) “Sanctify them through thy truth: thy word is truth.” (Jn 17.17) In the original, Greek texts we find in both verses the word ἀλήθεια, which means truth (true to fact), reality as the opposite of illusion.

### **6.3. Structure**

The dissertation is organized in 4 main parts. Following the general introduction, part 2 establishes the connections between public theology and theology of religions. Both fields receive their respective overview. In addition, public theology is delineated from fundamentalism, political theology and civic religion, while the theology of religions view is expanded to reflect also upon civilizational models of interreligious relations in an ever more globalizing world. Part 3 provides a complete presentation and analysis of public theology, its origins, history, aims, relations with other fields of theology and of the potentially most successful methods of its implementation. In addition a simple, yet comprehensive model is proposed to assist the understanding of the political process and to identify public theology's potentials therein. Part 4 focuses on the theology of religions and is organized around the structure John Hick's most influential book on this subject: *An interpretation of religion* (2004). Kenneth Rose's, Raimond Panikkar's work are identified as mostly line with his pluralist approach, while the thoughts of Johann Baptist Metz, Hans Küng, Lesslie Newbegin, George Lindbeck, Wilfried Härle, Hans-Martin Barth, Keith Ward and Paul Tillich are identified as aligning predominantly with the inclusivist approach to religious diversity. Special attention is devoted to efforts by some scholars (most notably Miroslav Volf) who attempts to bridge the gap between Christianity and Islam by focusing exclusively on the similarities of the two religions and by pointing to Sufism as a potential bridge between the two religions. Part 5 summarizes the main conclusion of the research work.

### **6.4. Principal theses**

#### **6.4.1. The concept and the mission of public theology**

Addressing the most pressing issues of its societal environment is identified as one of the key responsibilities and tasks of theology. Public theology provides both the analytical and practical framework for this role to be fulfilled. The responses of the environment to the proposals of theology can vary from total objection on the most secularist end of the spectrum to openness on the truly pluralistic and democratic end of the same.

Societal ethos has been identified as the key component that holds communities together. The religious fundamentals of Western democratic ideals have waned in the public's eye in the present, mostly secular age. It is the mission of public theology to rejuvenate and to apply the

fundamental Christian values to the challenges of present, whereby it also reminds its democratic context of its basically Christian origins.

We propose a paradigm wherein we place the creator God as revealed in the Scriptures as love (*ἀγάπη*; 1Jn 4.8,16) in the center of our public theological model. Thus, it is Jesus Christ who is in the epicenter of our model, that assists us in interpreting the world and in communicating with it. There are two concentric spheres around this center. The inner one is populated by Christians, who are conscious of Jesus Christ occupying the center and are striving to lead their lives accordingly. The outer one is populated by everyone else, whose lives revolve around the same center irrespective of their personal beliefs. Such a model does not allow for the traditional separation of people according to religion or conviction. On the contrary, this model places heavy emphasis on permeable parameters defining our values, on the role of creativity in love and on the dialogue between ideas and practice.

The pluralistic, democratic political systems provide for the natural and most conducive arrangement for enacting the potentials of this model. This however shall not be interpreted that public theology may cave into the temptation of majority politics and/or hide behind the legal and judiciary system of its domicile. In our plural setting public theology shall transcend the dividing lines between majority and minority and shall represent and promote righteousness, (fairness in common sense) as mitigating lever between democracy's two core values: freedom and equality.

#### **6.4.2. The pluralist position**

The pluralist proposal by John Hick and Kenneth Rose aims to do away with the exclusivist-inclusivist dichotomy by superimposing itself over all religious narratives and by dissolving all religious differences in itself.

This attempt is fraught with risks on two accounts. The real differences in religious teachings and practices can only be muted but not eliminated. The pluralist interpretation of religious differences as being culturally conditioned representations of the same essence, indirectly substantiate the claim that these differences are inconsequential. Thus, pluralism accepts all religions as equal paths to salvation/fulfillment and does not see any ground on which religious value systems and practices could be evaluated in a cross-religious and plural setting. Such an agenda is dangerously close to the so-called Enlightened relativism, which can easily morph into anti-idealism for apart from personal experience and its particular religious

interpretation it cannot offer any theological or philosophical principle that would help practically delineate pluralism and relativism.

Secondly, pluralism fundamentally undermines all cross-religious effort at differentiating and evaluating religious doctrines, theologies, practices. This however leads to a very uncomfortable situation in the ever more globalizing world, where it makes impossible to establish common rules and practices for the diverse religions co-inhabiting the same, ever-growing space. Pluralism can thus support not only frictions among religions but the continued existence of inhumane practices that are not acceptable at all even on non-religious, human rights basis.

#### **6.4.3. The inclusivist solution**

The most prevalent, inclusivist proposal to approach religious diversity is fraught with contradictions that arise from the parallel tasks of apologetic representation of the Christian confession and of being honestly open and attentive to other religions' truth claims. As long as Jesus Christ cannot be accepted as universal redeemer and God by non-Christian religions, no real accommodation can be expected among religions. Thus, sincere Christian inclusivists must bear with the complexities and tensions arising from conflicting truth claims of diverse religions. Besides representing their own religion, Christian inclusivists are, however, also obliged to find ways to communicate with their counterparties in an open dialog. Thus they have to strive to find ways to explain Jesus Christ's unique role in God's salvation work and at the same to identify indications that this work is really unfolding for all people notwithstanding their diverse religious affiliation.

#### **6.4.4. Proposals for public theology in the special context of Christian-Muslim relations**

Despite their hundreds of years of relationship, Christianity and Islam stick to their own definition of monotheism, which squarely contradict each other and the vision of pluralism. We cannot disregard the fundamental differences between these two religions, which can be categorized as follows: 1) the relationship of religion and civic law, 2) the conflict of tolerance and violence, 3) the tension of modern and traditional lifestyles as model for the people, 4) different preferences regarding emancipation and repression, 5) different views on the merits of personal piety and theocracy as guiding organizational principle.

In addition to act according to its general mandate, public theology should engage itself at least in two additional fields, what should produce positive outcomes for the Christian-Muslim relations. Firstly, public theology should labor openly for the return to a religious interpretation of the history and development of Western political ideas and ideologies. The West could thereby rediscover its religious roots and identify itself with its civilizational imprint. This change would make Christianity not only more compatible with Islam (which defines all other peoples according to their religion), but would provide guidance for the current public discourse in the West as well as for the reawakening religiosity in its post-secular context. Secondly, public theology should sensitize Western publics to the differences between Western and Muslim identity, whereas unlike in the West, communal and religious identity is an integral component of every Muslim's private identity. Public theology could thereby facilitate the better understanding and dialogue between mostly secularized Westerners and mostly deeply religious Muslims.

## 7. ZUSAMMENFASSUNG

### 7.1. Fragen und Hypothesen

Die zunehmende Diversität von Religionen in Europa ist eine relative neue Entwicklung, die in den letzten Jahren, wegen der steigenden Anzahl der Muslime, immer größere Aufmerksamkeit erweckt hat. Diese neue Situation ist eine natürliche Konsequenz des demographischen Wachstums islamischer Population, deren Angehörigen in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren nach Europa eingewandert waren und der zunehmenden Anzahl von neuen Migranten aus islamischen Nationen von Nord-Afrika and Naher Osten. Es ist klar, dass der Präsenz von Islam in den pluralen, demokratischen und säkularen Europäischen Strukturen von vielen Herausforderungen belastet ist. Christliche Theologie ist in dieser Situation aufgefordert sich mit den Fragen des Zusammenlebens diversen Religionen in der Öffentlichkeit zu beschäftigen. Theologie hat darin ein zweifaltiges, existentielles Interesse. Einerseits begegnet sie eine fremde Religion in ihrem natürlichen Lebensraum, andererseits ist sie moralisch verpflichtet die Probleme, die ihre pluralistische, und zunehmend ungläubige Gemeinden versuchen zu bekämpfen, anzusprechen.<sup>527</sup>

Im Licht dieser Zusammenhang suchen wir Antworten auf die folgende, fundamentale Fragen:

1. Was ist das Ziel der theologischen Analyse der religiösen Diversität und von religiösem Pluralismus?
2. Sind verschiedene Religionen nur verschiedene Manifestationen von und/oder Herangehensweise zu dem gleichen, einzigen Gott?
3. Können Leute von verschiedenen Religionen friedlich zusammen leben in einer Gemeinde und zusammenarbeiten in gutem Glauben?
4. Können verschiedene Religionen sich in einander einschmelzen und eine neue Religion produzieren, wenn sie länger untereinander leben?

Die folgenden Hypothesen können als Antworten auf die Fragen vorgeschlagen werden:

1. Das Ziel und Aufgabe der Theologie ist immer – durchaus auch im Zusammenhang der Vielfalt von Religionen – die Identifizierung und Erläuterung von Wahrheit, auf deren

---

<sup>527</sup> Die prominente Rolle von Islam in der Dissertation ist durch ihre Präsenz in Europa zu begründen, welche die Wirkung von Hinduismus und Buddhismus weitgehend übersteigt.

Basis sie Vorschläge für gerechte Aktionen in der Öffentlichkeit zum Ausdruck bringen kann, und in ihrer Vorgehensweise einsetzen kann.

2. Religiöser Pluralismus kann seine fundamentalen Grundsätze nicht nachweisen wegen der apophatischen Natur seinem philosophischen Programm.
3. Es ist die Politik, die aus den Differenzen und den Ähnlichkeiten auswählt, was ihren Interessen besser dient um Leute zu einigen oder zu teilen. Eine Theologie der Religionen, die auf Ähnlichkeiten fokussiert, dient die Endzwecke von Frieden und vergisst gleichzeitig die Differenzen nicht, sondern sie in Dialog verarbeitet und Vorschläge für ihre Behandlung ausarbeitet.
4. Exklusivismus ist ein charakteristisches Merkmal von monotheistischen Religionen. Deswegen deren Verschmelzung kann auch in pluralistischen Zeiten nicht vorhergesehen werden. Die Offenheit von Christentum, die erst nach dem zweiten Weltkrieg sich etabliert hat, hat sich über Inklusivismus weiterhin nicht weiterentwickelt.

## **7.2. Methode**

Eine interdisziplinäre Methode wurde eingesetzt, die zum Thema und den Natur der Quellen am besten passte. Obwohl systematische Theologie die wichtigste Rolle spielte, sowohl andere theologische und philosophische als auch historische, und – in Zusammenhang mit Öffentlicher Theologie – praktische theologische Quellen auch analysiert wurden. Die Absicht Antworten zu den grundlegenden Fragen zu Vielfalt von Religionen und zum religiösen Pluralismus in Europa zu finden hat als Kompass in der Auswahl der Quellen funktioniert. Wie bemerkt früher, es mit der prominenten Rolle von Islam zu rechnen war, aber Analyse oder Kritik an Islam zu führen gehörte keineswegs zu unseren Aufgaben. Die Beziehungen zwischen Christentum und Islam bildeten trotzdem den Hintergrund der theoretischen Analyse und auch den Übungsfeld, wofür die Vorschläge der Dissertation formuliert wurden.

Die Struktur des Projekts folgt das klassische Model von Strategieformulierung und Implementierung, welches durch die Triade von Ziel-Ressource-Einsetzung gekennzeichnet ist. Diese drei Teile des Modells stellen einen dynamischen Rahmen dar, worin die einander gegenseitig beeinflussen und stärken. Auf dieser Basis wurde die strategische Zielsetzung der Dissertation so formuliert, dass es die Identifizierung und Interpretation von Wahrheit in sich behaltete, weil nur sie Verstehen und Führung für die Beantwortung unserer grundsätzlichen Fragen besorgen können. Theologie von Religionen und Öffentliche Theologie wurden als

strategische Ressourcen identifiziert, auf wessen Basis unser Programm durchgeführt werden konnte. Theologie von Religionen ist mit der Analyse von verschiedenen Wahrheitsansprüchen über religiösen Pluralismus beschäftigt. Andererseits ist Öffentliche Theologie besonders mit den Herausforderungen der Kommunikation zwischen Theologie und gesellschaftlicher/politischer Öffentlichkeit beschäftigt.

Wahrheit in der Dissertation hat die folgende Bedeutung: „und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8.32) und „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit.“ (Joh 17.17) In beiden Bibelversen findet man in dem griechischen Original das Wort ἀλήθεια, welches Wahrheit als Realität, als Gegenteil von Illusion bedeutet.

### **7.3. Struktur**

Die Dissertation besteht aus 4 Hauptteilen. Nach der allgemeinen Einführung kommt Teil 2, welcher den Zusammenhang zwischen Öffentlicher Theologie und der Theologie von Religionen ermittelt. Beide theologische Felder werden dargestellt. Zusätzlich wird Öffentliche Theologie von Fundamentalismus, Politischer Theologie und Civic Religion separiert und die Theologie von Religionen expandiert, um den Zusammenhang der verschiedenen Zivilisationen im Feld Globalisierung auch reflektieren zu können. Teil 3 präsentiert eine komplette Darstellung und Analyse der Öffentlichen Theologie, ihr Ursprung, Geschichte, Zielsetzungen, Verbindungen mit anderen Feldern der Theologie und ihre Anwendungen, die größte Erfolgspotential haben. Ein einfaches, aber umfassendes Modell wird auch vorgeschlagen, welches das Verstehen der politischen Verfahren und die Suche nach den idealen Beiträgen Öffentlicher Theologie befürwortet. Teil 4 fokussiert auf die Theologie der Religionen und folgt der Struktur des Buches von John Hick „An interpretation of religion“ (2004), welches die Diskussion in diesem Themenfeld bis zu dem heutigen Tag sehr beeinflusst. Von den Gedanken von Kenneth Rose und Raimond Panikkar wird vorgeschlagen, dass sie am meisten mit dem Pluralismus von John Hick übereinstimmen. Im Gegenteil werden aber die Theologen Johann Baptist Metz, Hans Küng, Lesslie Newbigin, George Lindbeck, Wilfried Härle, Hans-Martin Barth, Keith Ward und Paul Tillich als Inklusivisten identifiziert. Besondere Aufmerksamkeit wird den Versuchen gewidmet, wodurch Theologen (insbesondere Miroslav Volf) die Distanz zwischen Christentum und Islam durch einen exklusiven Fokus auf Ähnlichkeiten der beiden Religionen und Vertrauen an Sufismus überbrücken möchten. Teil 5 fasst die Schlussfolgerungen der Forschungsarbeit zusammen.

## **7.4. Die hauptsächlichen Thesen**

### **7.4.1. Das Konzept und die Aufgabe Öffentlicher Theologie**

Eine der wichtigsten Aufgaben, sogar Verantwortlichkeiten der Öffentlichen Theologie ist die Bearbeitung der bedeutendsten Herausforderungen, die ihre Gemeinden behandeln und in bestimmten Fällen auch bekämpfen. Öffentliche Theologie bietet sowohl analytische als auch praktische Rahmen dazu. Die Reaktion der Umwelt Öffentlicher Theologie zu ihren Vorschlägen ändert sich weitgehend von totaler Ablehnung auf der harten, säkularen Seite bis zu Erschließung auf der echt pluralistischen, demokratischen Seite.

Das gesellschaftliche Ethos wurde als der Kern identifiziert, der die Gesellschaften, Gemeinden zusammenhält. Die religiösen Fundamente westlicher, demokratischen Ideen sind in unserer säkularen Zeit in der Öffentlichkeit verloren gegangen. Es ist die Mission der Öffentlichen Theologie die fundamentalen christlichen Werte zu regenerieren und im Vorfeld heutigen Herausforderungen einzusetzen. Dadurch wird auch die Gesellschaft an ihre grundsätzlich christliche Herkunft erinnert.

Wir schlagen ein Paradigma vor, wodurch der leben-schaffende Gott, wie Er in der Bibel als ἀγάπη-Liebe (1Jhn 4.8,16) beschrieben wird, in Zentrum unserem Model sich befindet. Das heißt, dass es Jesus Christus ist, wer in Zentrum unseres Models steht und uns führt und begleitet, und uns die Welt zu interpretieren und mit ihr zu kommunizieren hilft. Es gibt zwei konzentrische Kreise um dieses Zentrum. Der äußere Kreis ist von Christen und Christinnen bewohnt, die wissen, dass Christus im Zentrum steht und ihre Leben im Licht dieses Wissens leben. Der innere Kreis ist von allen anderen bewohnt, deren Leben auch um dasselbe Zentrum unabhängig davon revolvieren, dass sie davon nichts wissen. Solch ein Model erstattet keine Diskrimination aufgrund Religion oder Überzeugung. Ganz im Gegenteil betont dieses Model transparente und übergehbare Grenzen, die unsere Werte definieren, die Rolle von Kreativität in Liebe und den Dialog zwischen Ideen und Praxis.

Die pluralistischen-demokratischen politischen Systeme befördern die Verwirklichung des Potentials inhärent in diesem Model. Das kann aber nicht bedeuten, dass Öffentliche Theologie ohne weiteres in Mehrheitspolitik teilnehmen und/oder sich hinter dem Rechts- und Gerichtssystem verstecken kann. In unserem politischen Umfeld muss Öffentliche Theologie die Abgrenzungen zwischen Mehrheit und Minderheit transzendieren und muss Gerechtigkeit vertreten und befördern, die zwischen den zwei Grundsätze der Demokratie, Freiheit und Gleichberechtigung als Hebel fungiert.

#### **7.4.2. Die pluralistische Position**

Der pluralistische Entwurf von John Hick und Kenneth Rose erzielt den Abbau der Dichotomie von Exklusivismus und Inklusivismus durch sein Model, das sich über alle Weltanschauungen positioniert, und alle Differenzen der Religionen in sich aufzulösen versucht. Dieser Versuch ist mit zwei Risiken belastet. Die Differenzen in der Dogmatik und Praxis verschiedener Religionen können nur gedämpft werden, aber nicht eliminiert werden. Die pluralistische Interpretation der Differenzen der Religionen als kulturell bedingte Repräsentationen der selber Essenz indirekt bestätigt das Argument, dass die Differenzen eigentlich von keiner Bedeutung sind. Damit akzeptiert Pluralismus alle Religionen als effiziente Wege zu Erlösung und sieht keine Basis, worauf die verschiedenen religiösen Wertsysteme und Gewohnheiten in einem religionsübergreifenden und pluralistischen Umfeld bewertet werden können. Mit einem solchen Verstehen muss man vorsichtig umgehen, weil das leicht zur Ablehnung von Idealismus überleiten kann, ja es abgesehen von personaler Erfahrung und deren personaler Interpretation keine theologischen oder philosophischen Prinzipien vorschlagen kann, wonach Pluralismus von Relativismus abgegrenzt werden kann.

Zweitens, Pluralismus untergräbt alle religionsübergreifenden Versuche um die verschiedenen religiösen Doktrinen, Theologien und Gewohnheiten auszuwerten. In einer immer mehr globalisierenden Welt führt es in eine sehr unkomfortable Situation, wo es unmöglich wird allgemein verbindliche Regel und Verfahren für die verschiedene Religionen, die in dem gleichen, sich vergrößernden Raum vermischt bewohnen, aufzustellen. Dadurch kann Pluralismus nicht nur die Reibungen unter den Religionen befördern, sondern auch die kontinuierliche Existenz unmenschlicher Gewohnheiten, die sogar auch auf unreligiöser, menschenrechtlicher Basis nicht akzeptabel sind.

#### **7.4.3. Die Lösung durch Inklusivismus**

Der inklusivistische Vorschlag zum Thema Vielfalt von Religionen, der am meisten zu begegnen ist, ist mit Widersprüchen belastet, die aus der doppelten Aufgabe von apologetischer Vertretung des christlichen Bekenntnisses, und aus der ehrlichen Offenheit Wahrheitsansprüche anderer Religionen zuzuhören, stammt. Solange Jesus Christus kann von nicht-christlichen Religionen als universaler Erlöser und Gott anerkannt werden, kein wahrer Ausgleich von Religionen kann erwartet werden. Deswegen müssen ernsthafte christlichen Inklusivisten die Komplexität und Spannungen, die aus den widersprechenden

Wahrheitsansprüchen der verschiedenen Religionen stammen, ertragen. Neben dem Vertreten eigener Religion, christliche Inklusivisten sind auch verpflichtet mit ihren Gegenparteien in einem offenen Dialog kommunizieren. Das bedeutet auch, dass sie Wege zu finden streben müssen, dadurch sie die einzigartige Rolle Jesu Christi in Gottes Erlösungswerk erklären können und weiterhin Beweise dieses, unter aller Nationen entfaltenden Werks finden und darstellen können.

#### **7.4.4. Öffentliche theologische Entwürfe zu den christlichen-muslimischen Beziehungen**

Trotz ihrer sehr langen Beziehung, Christentum und Islam bestehen auf ihrer eigenen Version von Monotheismus, die einander, und dadurch die Grundsätze von Pluralismus spektakulär widersprechen. Von den fundamentalen Differenzen der beiden Religionen können nicht abgesehen werden, welche Themen wir als folgende bezeichnen: 1) die Beziehung von Religion und Recht, 2) der Konflikt von Toleranz und Gewalt, 3) die Spannung zwischen modernen und traditionellen Lebensweise als Model für Heute 4) verschiedene Präferenzen in Bezug auf Emanzipation und Repression, 5) unterschiedliche Verstehen von Pietismus und Theokratie als Organisationsprinzipien der Gesellschaft.

Gemäß ihrem Mandat muss Öffentliche Theologie sich in zwei weiteren Bereichen engagieren, wodurch sie der Verbesserung christlichen-muslimischen Beziehungen beitragen kann. Zuerst muss Öffentliche Theologie sich aufgeschlossen um die Rückkehr von religiöser Interpretation der Geschichte und Entwicklung westlicher politischen Ideen und Ideologien bemühen. Dadurch könnte das Abendland ihre religiösen Wurzeln widerentdecken und sich mit deren zivilisatorischen Abdruck identifizieren. Demzufolge würde Christentum nicht nur mehr vereinbar mit Islam, der alle Leute nach ihrer Religion gruppiert, sondern würde es für die westlichen öffentlichen Diskussionen und für das post-säkulare Wiedererwachen von Religiosität Leitprinzipien geliefert werden. Zweitens muss Öffentliche Theologie die westliche Öffentlichkeit für die Unterschiede zwischen westlicher und muslimischer Identität sensibilisieren. Ja im Gegensatz zu westlichen Gedanken, gemeindliche und religiöse Identität bestimmen am meisten die persönliche Identität der Muslime. Öffentliche Theologie kann dadurch die Verbesserung der Dialog zwischen meistens säkularen Abendländer und meistens sehr religiösen Muslime befürworten.

## 8. BIBLIOGRÁFIA

- ⊕ Albrecht, Christian & Anselm, Reiner: Theologische Studien 4, Öffentlicher Protestantismus, Theologischer Verlag, Zürich, 2017, 64
- ⊕ Alma, Hans A: Religious Pluralism as an Imaginative Practice, Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion, Vol.37, No. 2 (2015), 117-140, Sage Publications, Ltd.
- ⊕ Anselm, Reiner: Politische Ethik, In Huber, Wolfgang & Meireis, Torsten & Reuter, Hans-Richard (szerk.), Handbuch der Evangelischen Ethik, C.H. Beck oHG, München, 2015
- ⊕ Armstrong, Gregory T: The Changes wrought by Constantine, Journal of Bible and religion, Vol. 32, No. 1
- ⊕ Axt-Piscalar, Christine: Was ist Theologie? Mohr Siebeck, Tübingen, 2013
- ⊕ Bedford-Strohm, Heinrich [1]: A nyilvános teológia és az egyház, Lelkipásztor, Luther Kiadó, Budapest, 93. évf. 2018/2
- ⊕ Bedford-Strohm, Heinrich [2]: Propetic Witness and Public Discourse in European Societies – a German Perspective In Bedford-Strohm, Heinrich & de Villiers, Etienne (szerk.), Propehtic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?, Lit Verlag, Münster, 2010
- ⊕ Benne, Robert: The Paradoxical Vision, A public Theology for the Twenty-first Century, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 242
- ⊕ Béres, Tamás: Kell-e nekünk közteológia? In Orosz, Gábor Viktor, Teológia és nyilvánosság, Luther Kiadó, Budapest, 2019
- ⊕ Bögre, Zsuzsa & Kamarás, István: Vallásszociológia, Luther Kiadó, 2013, 228
- ⊕ Brommel, David: What is public theology, előadás: Centre for Theology and Public Issues, University of Otago, 2011. május  
(interneten: <https://www.otago.ac.nz/ctpi/otago032508.pdf> 2020.01.13.)
- ⊕ Brown, R. Khari & Brown, Ronald E: The Challenge of Religious Pluralism: The Association Between Interfaith Contact and Religious Pluralism, Review of Religious Research, Vol. 53, No. 3 (December 2011), 323-340, Springer
- ⊕ Cady, Linell E: A Model for a Public Theology, The Harvard Theological Review, Vol. 80, (April 1987), 193-212, Cambridge University Press
- ⊕ Casanova, José: Global Religious and Secular Dynamics: the Modern System of Classification, The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs at Georgetown University, Washington DC, 2019
- ⊕ Cesari, Jocelyne [1]: Securitization of Islam in Europe, Die Welt des Islams, Vol. 52, Issue 3/4, Islamofacism (2012), pp. 430-449, Brill
- ⊕ Cho, Yong Seuck: Ökumenische Gedanken zu den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam, Zeitschrift für katholische Theologie, Vol. 136, No. 4 (2014), 442-450, Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

- ⊕ Crone, Patricia: *God's rule: Government and Islam*, Columbia University Press, New York, 2004, 446
- ⊕ Crone, Patricia & Cook, Michael: *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, 268
- ⊕ Cserháti, József & Fábián, Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975
- ⊕ D'Costa, Gavin: *A katolikus vallásteológia. Kérdések és súlypontok Vigilia*, 83. évf. 2. sz. / 2018, 82-89
- ⊕ D'Costa, Gavin: *The impossibility of a pluralist view of religions*, *Religious Studies* 32/2 (June, 1996)
- ⊕ de Kruijf, Gerrit G: *Is Prophetic Witness the Appropriate Mode of Christian Participation in Public Discourse in the Netherlands?* In Bedford-Strohm, Heinrich & de Villiers, Etienne (szerk.), *Prophetic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, Lit Verlag, Münster, 2010
- ⊕ de Villiers, Etienne: *The Prophetic Witness: an Appropriate Mode of Public Discourse in the Democratic South Africa?* In Bedford-Strohm, Heinrich & de Villiers, Etienne (szerk.), *Prophetic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, Lit Verlag, Münster, 2010
- ⊕ Duderija, Adis: *Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims*, *Arab Law Quarterly*, Vol. 21 (2007) 339-360
- ⊕ Eliade, Mircea [1]: *The sacred and the profane*, Harcourt Brace, London, 1987, 250
- ⊕ Eliade, Mircea [2]: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 1068
- ⊕ Eusebius: *The Ecclesiastical history, Volume II*, Harvard University Press, London, 1931
- ⊕ Feldtkeller, Andreas: *Social Formations of Religion and Their Relevance for Public Theology Worldwide* In Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf (szerk.): *Religion and Democracy*, *Studies in Public Theology, Nomos*, Baden-Baden, 2017
- ⊕ Forde, Gerhard O: *Ki a kereszt teológusa?*, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005, 125
- ⊕ Garner, Stephen: *Public Theology Through Popular Culture* In Bedford-Strohm, Heinrich & de Villiers, Etienne (szerk.), *Prophetic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, Lit Verlag, Münster, 2010
- ⊕ Gilkey, Langdon: *The Symbol of God*, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 69, No. 4, *Papers for The Tillich Centennial* (Winter 1986), 384-400, Penn State University Press
- ⊕ Goldzicher, Ignác: *Koránmagyarázás különféle irányairól*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912, 24
- ⊕ Greeley, Andrew M: *Theology and Sociology: On Validating David Tracy*, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 59, No. 4 (Winter 1991), 643-652

- ⊕ Harasta, Eva: The Public Role of the Church in the Democratic Society: The Lutheran World Federation's Document „The Church in the Public Space” as an Inspiration for Public Theology In Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf (szerk.): Religion and Democracy, Studies in Public Theology, Nomos, Baden-Baden, 2017
- ⊕ Härle, Wilfried [1]: Dogmatik, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, Berlin/Boston, 2012, 668
- ⊕ Hick, John [1]: An interpretation of religion, Yale University Press, New Haven, 2004, 416
- ⊕ Hick, John [2]: God has many names, The Westminster Press, Philadelphia, 1982, 140
- ⊕ Ho, Chien-Hsing: Saying the Unsayable, Philosophy East and West, Vol. 56, No. 3 (Jul., 2006), 409-427, University of Hawai'i Press
- ⊕ Hogue, Michael S: After the Secular: Toward a Pragmatic Public Theology, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 78, No. 2, (June 2010), 346-374
- ⊕ Horváth, Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet, L'Harmattan, Budapest, 2006
- ⊕ Huang, Yong: Religious Pluralism and Interfaith Dialogue: Beyond Universalism and Particularism, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 37, No. 3 (Jun., 1995), 127-144, Springer
- ⊕ Hughes, Aaron W: The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation, Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 24, No. 4/5 (2012), 314-336, Brill
- ⊕ Huntigton, Samuel P: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása, Európa Kiadó, Budapest, 2006, 640
- ⊕ Insole, Christopher J: Why John Hick Cannot, and Should Not, Stay out of the Jam Pot, Religious Studies, Vol. 36, No. 1 (Mar., 2000), 25-33, Cambridge University Press
- ⊕ Jacobsen, Eneida: Models of Public Theology, International Journal of Public Theology 6 (2012), 7-22
- ⊕ Korán, Helikon Kiadó, Budapest, 1987, 493
- ⊕ Kovács, Ábrahám [1]: Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz In Nagy Antal (szerk.): Napkelettől napnyugatig: Vallástörténeti tanulmányok I-II. rész, Budapest, Lux Könyvkiadó, 1999, 34-51.
- ⊕ Kovács, Ábrahám [2]: The Challenge of the Post-Christendom Era: the Relation of Christian Theology to World Religions In Stephen R Goodwin (szerk.): World Christianity in Local Context: Essays in Memory of David A. Kerr. London; New York: Continuum, 2009, 3-23
- ⊕ Küng, Hans, & von Stietencron, Heinrich: Párbeszéd a hinduizmusról, Palatinus, 1999, 253
- ⊕ Küng, Hans: Világvallások etikája, Egyházforum-Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1994, 184
- ⊕ LaFargue, Michael: Radically Pluralist, Thoroughly Critical: A New Theory of Religions, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 60, No. 4 (Winter, 1992), 693-716, Oxford University Press

- ⊕ Lefebure, Leo D: Interpreting the Bible in Relation to Other Religions: Hermeneutics and Identity In Latinovic, Valdimir & Mannion, Gerard & Welle, Jason (szerk): Catholicism Engaging other Faiths, Palgrave Macmillan, London, 2018. 360
- ⊕ Lewis, Bernard [1]: Middle East, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995, 433
- ⊕ Lewis, Bernard [2]: The Crisis of Islam, Weidenfeld & Nicolson, London, 2003, 161
- ⊕ Lewis, Bernard [3]: The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1967, 524
- ⊕ Lindbeck, George A: A dogma természete, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998, 240
- ⊕ Luther, Márton: Heidelbergi disputáció, ford. Nagybocksai Vilmos (Magyar Luther Füzetek 8, Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1999), 44
- ⊕ Mannion, Gerard: How a Church Opened its Doors In Latinovic, Valdimir & Mannion, Gerard & Welle, Jason (szerk): Catholicism Engaging other Faiths, Palgrave Macmillan, London, 2018
- ⊕ Marshall, Christopher D: Parables as Paradigms for Public Theology In Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf (szerk.): Religion and Democracy, Studies in Public Theology, Nomos, Baden-Baden, 2017
- ⊕ Máté-Tóth, András: VALLÁSNÉZET, KORUNK – KOMP-PRESS, Kolozsvár, 2014 (*interneten: <http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/6440/1/vallasnezet%201.0.pdf> 2019.11.28*)
- ⊕ McGrath, Alister E: Bevezetés a keresztény teológiába, Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 439
- ⊕ Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf: Introduction In Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf (szerk.): Religion and Democracy, Studies in Public Theology, Nomos, Baden-Baden, 2017
- ⊕ Mesle, C. Robert: The Problem of Genuine Evil: A Critique of John Hick's Theodicy, The Journal of Religion, Vol. 66, No. 4 (Oct., 1986), 412-430, The University of Chicago Press
- ⊕ Metz, Johann Baptist [1]: Az új politikai teológia alapkérdései, L'Harmattan, Budapest 2004, 208
- ⊕ Metz, Johann Baptist [2]: Memoria passionis, Vigilia Kiadó, Budapest, 2008, 318
- ⊕ Miller, Paul M (recenzió): J. Andrew Kirk, Civilizations in Conflict? Islam, the West and Christian Faith, Transformation, Vol. 30, No. 2, Special issue: Islam and Christianity (April 2013), Sage Publications, Ltd.
- ⊕ Min, Anslem K: Loving without understanding: Raimon Panikkar's ontological pluralism, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 68, No 1/3 (December 2010), 59-75
- ⊕ Mitchell, Craig V: Justice, Righteousness, and Redistribution, Criswell Theological Review, 11/2 (Spring 2014)
- ⊕ Moltmann, Jürgen: Teológia ma, A református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 1999, 157

- ⊕ Möhring-Hesse, Matthias: How Does the Christian Faith Enter Politics –and What Does it Do There? „Faith-based Politics” After the Separation Between Politics and Religion In Meireis, Torsten & Schnieder, Rolf (szerk.): Religion and Democracy, Studies in Public Theology, Nomos, Baden-Baden, 2017
- ⊕ Nagel, Tilman: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Duncker & Humboldt, Berlin, 2014, 422
- ⊕ Neville, David J: The Bible, Justice, and Public Theology In David J. Neville (szerk.), The Bible, Justice, and Public Theology, WIPF&STOCK, Eugene, 2014
- ⊕ Newbegin, Lesslie: Evangélium a pluralista társadalomban, Harmat Kiadó, Budapest, 2006, 285
- ⊕ Németh, Pál: Az iszlám fundamentalizmus In Nagy Antal (szerk.): Napkelettől napnyugatig: Vallástörténeti tanulmányok I-II. rész, Budapest, Lux Könyvkiadó, 1999, 54-62.
- ⊕ Niebuhr, H. Richard: Krisztus és kultúra, Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, Budapest-Sárospatak, 2006, 300
- ⊕ Nyiawung, Mbengu D: The Prophetic Witness of the Church as an Appropriate Mode of Public Discourse in African Societies In Bedford-Strohm, Heinrich & de Villiers Etienne (szerk.), Propehtic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?, Lit Verlag, Münster, 2010
- ⊕ Ohly, Lukas: Theologie als Wissenschaft, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2017, 340
- ⊕ O’Donovan, Oliver: The Desire of Nations, Rediscovering the Roots of Political Theology, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 320
- ⊕ Okey, Stephen: A Theology of Conversation, An Introduction to David Tracy, Liturgical Press, Collegeville, 2018, 246
- ⊕ O’meara, Thomas F: Paul Tillich and Karl Rahner: Similarities and Contrasts, Gregorianum, Vol. 91, No. 3 (2010), 443-459, Gregorian Biblical Press
- ⊕ Panikkar Raimon: The Defiance of Pluralism, Soundings: An Interdisciplinary Journal, Vol. 79, No. 1/2 (Spring/Summer 1996), 169-191, Penn State University Press
- ⊕ Pannenberg, Wolfhart [1]: Rendszeres teológia 2, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 467
- ⊕ Pannenberg, Wolfhart [2]: Teológia és filozófia, L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2009, 279
- ⊕ Pascal, Blaise: Gondolatok, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 554
- ⊕ Patsch, Ferenc [1]: A vallásközi kapcsolatok a keresztény hit fejlődési modellje szerint Vigilia, 83. évf. 2. sz. / 2018, 100-109
- ⊕ Patsch, Ferenc [2]: Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség, Jezsuita Könyvek, Budapest, 360
- ⊕ Plantiga Paw, Amy: The same God, In Volf (szerk): Do We Worship the Same God?, Willam B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), Cambridge (UK), 2012, 166

- ⊕ Polkinghorne, John C: One world, The interaction of science and theology, Temleton Press, West Conchohocken, 2007, 127
- ⊕ Quinn, Philip L: Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 38, No. 1/3, God, Reason, and Religions: New Essays in the Philosophy of Religion (Dec., 1995), 145-164, Springer
- ⊕ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015, 86
- ⊕ Robinson, Francis: Az iszlám világ atlasza, Helikon Kiadó – Magyar Könyvklub, Budapest, 1996, 238
- ⊕ Rose, Kenneth: Pluralism: The future of religion, Bloomsbury, New York, 2014, 190
- ⊕ Schwöbel, Christoph: The same God In Volf (szerk): Do We Worship the Same God?, Willam B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), Cambridge (UK), 2012, 166
- ⊕ Shah-Kazemi, Reza: Do Muslims and Christians Believe in the same God? In Volf (szerk), Do We Worship the Same God?, Willam B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI), Cambridge (UK), 2012, 166
- ⊕ Shen, Phillip: Theological Pluralism: An Asian Response to David Tracy, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 53, No. 4, (December, 1985), Oxford University Press
- ⊕ Schmitt, Carl: POLITIKAI TEOLÓGIA II. ATTRAKTOR Máriabesnyő – Gödöllő, 2006, 117
- ⊕ Simon, Róbert: A Korán világa, Helikon, Budapest, 1983, 553
- ⊕ Stackhouse, Max L [1]: God and Globalization: Volume 4, Globalization and Grace, Continuum International Publishing Inc, New York, 2007, 304
- ⊕ Stackhouse, Max L [2]: Reflections on „Universal Absolutes”, Journal of Law and Religion, Vol 14, No 1, (1999-2000), 97-112, Cambridge University Press
- ⊕ Szabó B. András: Szószék és nyilvánosság In Orosz, Gábor Viktor, Teológia és nyilvánosság, Luther Kiadó, Budapest, 2019
- ⊕ Tanner, Kathryn: Public Theology and the Character of Public Debate, The Annual of the Society of Christian Ethics, Vol. 16, (1996), 79-101, Philosophy Documentation Center
- ⊕ Theißen, Gerd: A Jézus mozgalom, Az értékek forradalmának társadalomtörténete, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006, 326
- ⊕ Tillich, Paul: Rendszeres teológia, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 688
- ⊕ van Aarde, Andries: What is “theology” in “public theology” and what is “public” about “public theology”? HTS Theologiese Studies / Theological Studies, Vol 64, No 3 (Jul/Sep 2008), 1213-1234, African Online Scientific Information Systems (Pty) Ltd (AOSIS).
- ⊕ Verkamp, Bernard J: Hick's Interpretation of Religious Pluralism, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 30, No. 2 (Oct., 1991), 103-124, Springer
- ⊕ Voigt, Vilmos: A vallási élmény története, Timp Kiadó, Budapest, 2004, 253

- ⊕ Volf, Miroslav & McAnnally-Linz, Ryan: *Public Faith in Action*, Brazos Press, Grand Rapids, 2016. 256
- ⊕ Volf, Miroslav: *Allah, A Christian Response*, HarperCollins Publishers, New York, 2011, 326
- ⊕ Ward, Keith [1]: *Christ and the Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015
- ⊕ Ward, Keith [2]: *Religion in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, 220
- ⊕ Ward, Keith [3]: *The Christian Idea of God: A Philosophical Foundation for Faith* (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society), Cambridge University Press Cambridge, 2017
- ⊕ Winqvist, Chalres E: *Analogy, Apology, and the Imaginative Pluralism of Davis Tracy*, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56 No. 4. (Summer 1988), 307- 319
- ⊕ Yilmaz, Ihsan: *Post-Secularism, Post-Islamism and Islam in the Public Sphere*, In Toğuşlu Erkan & Leman Johan (szerk.), *Modern Islamic Thinking and Activism*, Leuven University Press, 2014
- ⊕ Zinser, Hartmut: *A vallás fogalma* In Kendeffy, Gábor & Kopeczky, Rita (szerk.), *Vallásfogalmak sokfélesége*, KRE és L'Harmattan, Budapest, 2012.

## INTERNETES FORRÁSOK

Ahrens, Petra-Angela: Islam und Muslim\*innen in Deutschland: Die Sicht der Bevölkerung und ihre Erwartungen an die Kirche zum christlich-islamischen Dialog, <https://www.siekd.de/islam-und-musliminnen-in-deutschland-die-sicht-der-bevoelkerung-und-ihre-erwartungen-an-die-kirche-zum-christlich-islamischen-dialog/> (2020.01.13.)

Akyol, Mustafa: A new Secularism is Arising in Islam, <https://www.nytimes.com/2019/12/23/opinion/islam-religion.html> („Új szekularizmus terjed az iszlám világban” 2020.01.13.)

Al Jazeera News: Qatar blockade: Five things to know about the Gulf crisis <https://www.aljazeera.com/news/2019/06/qatar-blockade-gulf-crisis-190604220901644.html> („Katar blokádja: 5 fontos tudnivaló az Öböl-krízisről” 2020.01.13.)

Al-Jibouri, Yasin T: Allah <https://www.al-islam.org/allah-the-concept-of-god-in-islam-a-selection-yasin-al-jibouri/ninety-nine-attributes-allah> (2020.01.13.)

Anonymus: A II. Vatikáni Zsinat LUMEN GENTIUM kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól, <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=3#LG16> (2020.01.13.)

Anonymus: A II. Vatikáni Zsinat UNITATIS REDINTEGRATIO kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról, <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=5> (2020.01.13.)

Anonymus: Az emberi testvériségről szóló, Abu-Dzabiban aláírt történelmi jelentőségű dokumentum <https://www.magyarKurir.hu/hirek/exkluziv-az-emberi-testverisegrol-szolo-abu-dzabiban-alairt-tortenelmi-jelentosegu-dokumentum> (2020.01.13.)

Anonymus: ex cathedra [Petri] (lat. '[Péter] tanító székéből'), [http://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20cathedra%20\[Petri\].html](http://lexikon.katolikus.hu/E/ex%20cathedra%20[Petri].html) (2020.01.13.)

Anonymus: Ferenc pápa az abu-dzabi vallásközi találkozón: Vagy együtt építjük a jövőt, vagy nem lesz jövő! <https://www.magyarKurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-az-abu-dzabi-vallaskozi-talalkozon-vagy-egyutt-epitjuk-jovot-vagy-nem-lesz-jovo> (2020.01.13.)

Anonymus: No European democracy has the perfect way to handle Islam <https://www.economist.com/erasmus/2015/11/15/no-european-democracy-has-the-perfect-way-to-handle-islam> (2020.01.13.)

Anonymus: tévedhetetlenség (lat. infallibilitas), <http://lexikon.katolikus.hu/T/t%C3%A9vedhetetlens%C3%A9g.html> (2020.01.13.)

Az Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi Nyilatkozata <http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm> (2020.01.13.)

Bellah, Robert N: Civil Religion in America, [http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm) (2020.01.13.)

Boffey, Daniel: Dutch 'burqa ban' rendered largely unworkable on first day, <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/01/dutch-police-signal-unwillingness-enforce-new-burqa-ban> („A holland burka-tilalom az első naptól kezdve működésképtelen” 2020.01.13.)

Braddock, Matthew, Philosophy of Religion, <https://www.iep.utm.edu/rel-plur/> (2020.01.13.)

Cesari, Jocelyne [2]: Religious Trends in European Islam, <https://www.iemed.org/publicacions/historic-de-publicacions/anyari-de-la-mediterrania/sumaris/iemed-mediterranean-yearbook-2017> (2020.01.13.)

English Monograph Series: A Common Word between Us and You  
<http://www.acommonword.com> (2020.01.13.)

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): „... und ihr habt mich aufgenommen.“ Zehn Überzeugungen zu Flucht und Integration aus evangelischer Sicht, <https://www.ekd.de/Zehn-Ueberzeugungen-Flucht-und-Integration-14970.htm> (2020.01.13.)

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Evangelische Kirche will Dialog mit Islam vertiefen, <https://www.ekd.de/evangelische-kirche-will-dialog-mit-islam-vertiefen-37762.htm> (2020.01.13.)

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog, <https://www.ekd.de/positionspapier-der-ekd-zum-christlich-islamischen-dialog-37799.htm> (2020.01.13.)

Ferenc pápa, World Day of Migrants and Refugees, Eucharistic Concelebration, 14 January 2018, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180114\\_omelia-giornata-migrante.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180114_omelia-giornata-migrante.html) (2020.01.13.)

Griffin, David Ray: A Critique of John H. Hick's Theodicy, <http://www.anthoniflood.com/griffincritiquehicktheodicy.htm> (2020.01.13.)

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/juergen-habermas-glauben-und-wissen/263544.html> (2020.01.13.)

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, előadás: Pál templom, Frankfurt am Main, 2001 [https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001\\_habermas.pdf](https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf) (2020.01.13.)

Hackett, Conrad (Pew Research Center): 5 facts about the Muslim population in Europe <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> („5 tény az európai muszlim populációról” 2020.01.13.)

Härle, Wilfried: Christlicher Glaube und die Religionen, Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz, BERLINER DIALOG 15, 4-1998, [https://www.religio.de/dialog/498/15\\_03-06.htm](https://www.religio.de/dialog/498/15_03-06.htm) („Keresztény hit és a vallások, A pozicionális pluralizmus mint keresztény következmény” 2020.01.13.)

Horváth, Bence: 12 percenként hal meg egy újabb gyerek Jemenben <https://444.hu/2019/05/05/12-percenkent-hal-meg-egy-ujabb-gyerek-jemenben> (2020.01.13.)

Joób, Sándor: Megközelítőleg sem szavaztak soha ennyien érvénytelenül [https://index.hu/belfold/2016/10/02/kvota\\_nepszavazas\\_eredmenyek\\_oktober\\_2/](https://index.hu/belfold/2016/10/02/kvota_nepszavazas_eredmenyek_oktober_2/) (2020.01.13.)

Kade, Claudia: Deutsche spüren größere Gefahr durch Rechtsextreme als durch Islamisten  
<https://www.welt.de/politik/deutschland/article196355107/Deutschlandtrend-Deutsche-haben-Sorge-wegen-Rechtsextremen.html> („A németek nagyobb problémának látják a jobboldali szélsőségeket, mint az iszlámistákat” 2020.01.13.)

Lambelet, Kyle: Reconsidering Public Theology,  
<https://politicaltheology.com/symposium/reconsidering-public-theology/> (2020.01.13.)

Lipka, Michael (Pew Research Center): Europe’s Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration  
<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/> („Európa muszlim lakossága tovább fog nőni-hogy mennyivel az a migráción múlik” 2020.01.13.)

Lipka, Michael (Pew Research Center): Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world  
<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/02/27/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> („A muszlimok és az iszlám: Főbb megállapítások az USA-ban és a világban” 2020.01.13.)

Magyar nyelvi Szolgáltató Iroda  
<http://www.szomagyarito.hu/szocikk.php?id=4712> (2020.01.13.)

Magyarország Alaptörvénye  
[http://www.njt.hu/cgi\\_bin/njt\\_doc.cgi?docid=140968](http://www.njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=140968) (2020.01.13.)

Mandaville, Peter & Hamid, Shadi: The Rise of Islamic Soft Power,  
<https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/the-rise-of-islamic-soft-power-religion-and-foreign-policy-in-the-muslim-world> (2020.01.13.)

Pew Research Center:<sup>528</sup> Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues  
<https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> („A kelet- és nyugat-európaiak különböznek a vallás fontosságának, a kisebbségek és a legfontosabb szociális kérdések megítélésében” 2020.01.13.)

Pew Research Center:<sup>529</sup> The Global Religious Landscape  
<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> (2020.01.13.)

Riccardi, Andrea: Ki az az imám, akinek segítségével Ferenc pápa párbeszédet teremt az iszlám világgal? <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ki-az-az-imam-akinek-segitsegevel-ferenc-papa-parbeszedet-teremt-az-izlam-vilaggal> (2020.01.13.)

Schilm, Petra: Jürgen Habermas - Religion in der Öffentlichkeit, Vortrag in der Domgemeinde Bremen, 9. Februar 2006, <http://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf> (2020.01.13.)

---

<sup>528</sup> 15 fős szerkesztői csapat készítette a riportot.

<sup>529</sup> 22 fős szerkesztői csapat készítette a riportot.

Söhne, Jobst: Die Irrlehre des Fundamentalismus im Gegensatz zum lutherischen Schriftverständnis, <http://www.selk.de/download/Schoene-Fundamentalismus.pdf> (2020.01.13.)

The European Council on Foreign Relations (ECFR), The Middle East's New Battle Lines [https://www.ecfr.eu/mena/battle\\_lines/](https://www.ecfr.eu/mena/battle_lines/) („A Közel-Kelet új frontvonalai” 2020.01.13.)

Weber, Dr. Friedrich: Zur Rolle der Religionen in Europa, [http://www.orthodoxie.net/index.php?id=13&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=40&cHash=e0f5c2c518b6ba7a40ecc6e9197a1c51](http://www.orthodoxie.net/index.php?id=13&tx_ttnews%5Btt_news%5D=40&cHash=e0f5c2c518b6ba7a40ecc6e9197a1c51) (2020.01.13.)

Wintour, Patrick: Yemen civil war: the conflict explained <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/yemen-civil-war-the-conflict-explained> („A jemeni polgárháború: a konfliktus magyarázata” 2020.01.13.)

#### EGYÉB INTERNETES FORRÁSOK

<http://lexikon.katolikus.hu/M/modalizmus.html> (2020.01.13.)

<http://szentiras.hu/KG/Márk12> (2020.01.13.)

[http://www.bmbah.hu/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu](http://www.bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu) (2020.01.13.)

<http://www.migazin.de/2019/01/18/studie-deutsche-zahl-muslime-millionen/> („A németek 17 millióra becsülik a németországi muszlimok számát” 2020.01.13.)

[http://www.kislexikon.hu/pluralizmus\\_a.html](http://www.kislexikon.hu/pluralizmus_a.html) (2020.01.13.)

<http://www.mpvusa.org/annualreports> (2020.01.13.)

<https://www.arabbarometer.org/media-news/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders/> (2020.01.13.)

<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/p-F3534/pluralis-F37BC/> (2020.01.13.)

<https://biblehub.com/greek/225.htm> (2020.01.13.)

<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/> („A németországi muszlimok iszlám irányzatok szerinti megoszlása” 2020.01.13.)

<https://frontex.europa.eu/along-eu-borders/migratory-map/> (2020.01.13.)

<https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=14> (2020.01.13.)

[https://www.economist.com/graphic-detail/2019/12/05/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders?fbclid=IwAR30Wut0Fm7cRGCURTWg\\_xwiYk1oXJGIVci9WG9n6GjJYUssLOqAgVTsfoI](https://www.economist.com/graphic-detail/2019/12/05/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders?fbclid=IwAR30Wut0Fm7cRGCURTWg_xwiYk1oXJGIVci9WG9n6GjJYUssLOqAgVTsfoI) („Daily chart” 2020.01.13)

[https://www.rottentomatoes.com/m/kingdom\\_of\\_heaven/quotes/](https://www.rottentomatoes.com/m/kingdom_of_heaven/quotes/) (2020.01.13.)

<https://www.oic-oci.org/> (2020.01.13.)