

## MILYEN ÉRTELEMBEN LEHET TUDOMÁNY A KERESZTÉNY TEOLÓGIA?

Gánóczy Sándor

professor emeritus,  
Würzburgi Egyetem Teológiai Fakultás  
alexandre.ganoczy@wanadoo.fr

Hosszú évek óta folytatok párbeszédet fizikusokkal, biológusokkal, agykutatókkal (lásd Ganoczy 1992, 1995, 2001, 2008). Közülük nem egy az általam képviselt teológia tudomány mivoltát tagadta anélkül, hogy a dialógust elutasította volna. Mások úgy vélekedtek: „Ha a teológia [...] tudomány, akkor azért az, mert módszeres, kritikus, igényes, de olyan tudomány, amelynek a módszerei, céljai, eszközei alapvetően és lényegüket tekintve különböznek a *science*-től.” Úgy vélem, ezek a tudományfilozófusok analógiát látnak a két szakterület között, amelynek értelmében a közöttük fennálló különbség mellett elég a hasonlóság is ahhoz, hogy ugyanazzal a névvel illessük őket. Ilyen analógia ad egyáltalán értelmet a párbeszédnek, és biztosít szabad teret a keresztény teológia sajátos tudományosságának feltételezéséhez.

### 1. Bevezetés

Bevezetésül három fenntartással szeretnék élni. Először is: nem tekintem sem szükségesnek, sem hasznosnak, hogy az ún. istenbizonyítékok kérdéséből induljak ki, hiszen abban elsősorban nem a teológia, hanem a vallásbölcselet illetékes. A *Biblia*, amely a keresztény hittudomány mérvadó forrása, nem él metafizikai istenérvekkel. Istenről az emberi

élettapasztalatot tükröző metaforákkal és példabeszédekben beszél. A modern teológia ezeket értelmezi, és ezek tartalmát „fordítja le” olyan közérthető (részben Immanuel Kant által befolyásolt) nyelvezet segítségével, amely inkább perszonalista, mint ontológiai vagy kozmológiai jellegű. Ebben az összefüggésben túlhaladott és hiábavaló vállalkozás lenne, ha valaki vagy az arisztotelészi ható- és céloközatra, vagy a newtoni fizika lineárisan determinált folyamataira hivatkozva próbálná Isten létezését tagadni vagy bizonyítani. Ilyen érvekkel egyiket sem lehet „leveztetni”.

Másodszor: nem tartom helytállónak, hogy vitánkban általános és elvont fogalmakkal éljek, mint *a* tudomány, *a* teológia, *a* vallás. Konkrétan és pontosítva szeretnék beszélni modern fizikáról, biológiáról, agykutatásról, szintúgy keresztény hittudományról, anélkül, hogy bármiféle felekezeti különbségeknek kifejezést adnék. Teológiám keresztény jellegének és azonosságának kihangsúlyozása természetesen nem zárja ki, hanem ellenkezőleg, magában foglalja a többi világvallás hittanainak tiszteletben tartását.

Harmadszor: fejtegetéseimben nem a vallás, hanem a hit fogalmát fogom előtérbe helyezni, hiszen a keresztény teológia, amennyiben tudomány, hit-tudomány, nem pedig

a vallásbölcselet egyik ágazata. Másrészt, a vallás fogalom, már a latin *religio* szó szintjén sem rendelkezik egyértelmű jelentéssel. Cicero és követői a *relegere* igéből származtatták le, amely írott szabályok gondos átolvasását és betartását jelentette, és így tárgyiasított, jogi és intézményes jelleggel bírt. Mások, mint Ágoston, inkább a *religare* igéből, amely összekötő tevékenységet jelent, vezették le, mivel is relacionális, egyént más egyénnel viszonyba hozó értelmezést adtak neki. Ez az etimológia minden bizonnyal közelebb áll a modern kor szociális igényeihez. Mármint úgy néz ki, hogy nem ez, hanem a cicerói vallásosság mondott csődöt, valahányszor a hit gyakorlatát egyoldalúlag Isten akaratára hivatkozó parancsolatok, törvények, hagyományok, intézmények, szertartások, tévedhetnek kikiáltott tanok és hierarchikus vezetősségek engedelmes követésével tették egyenlővé. Efféle magatartás csúcsosodik ki a formalizmus, a ritualizmus, a tradicionálisizmus, a klerikalizmus és a dogmatizmus végleteiben, amely esetben a vallás az embereket egymástól inkább elválasztja, mintsem összekötné (v. ö. Changeux – Ricoeur, 1998, 279–287). Tekintve az így bekövetkező eltorzulást és fogalomzavart, ésszerűnek találok a keresztény teológia tudományosságának kérdését – talán kissé szokatlan módon – inkább a hit fogalmából, úgyszintén elsődleges tárgyából származtatni.

### 2. Hit és hittudomány

Miben áll a hit a *Biblia* szerint? Milyen magatartást jelent? A héber *aman* ige, amelyből az *emuna* főnév és az istentiszteleti *amen* formula származik, egyik fő jelentése az, hogy valaki valamiben vagy valakiben megbízik, és ilyen értelemben hisz. Legyen az szilárd talaj, amelyre építeni lehet, avagy megbízható,

szavához álló, hűséges, hitelt érdemlő embertárs, avagy a minden élő kiteljesedését akaró, hozzá közel jövő Isten, az *aman* alanyának minden mentális energiáját mozgósító, átfogó, holisztikus magatartását jelenti. Nem utolsósorban a tudást eredményező megismerést. A bízó hit tehát nem pusztán hiszékenységre vagy hiedelemre, tehát irracionális aktusra, hanem igazán hisz, tudja, miben, illetve kiben hisz. Azt is, hogy az miért és mennyiben érdemel bizalmat. Ebben az értelemben a hit realista, tárgyilagos és a szó magasabb értelmében érdekelt. Döntése indokolt, motivált, mint azt a középkori teológiában használatos *motivum credibilitatis* fogalom is mutatja.

Hozzá kell tennem, hogy a bízó hitnek van egy, magának Istennek a magatartását kifejező változata is. Mikor a zsidó *Biblia* a Jahvé és Izrael között létrejövő „szövetségről” tárgyal, feltételezi, hogy az isteni szövetséges is bizalommal viszonyul emberi partneréhez. Így lehet az emberben hívó Istenről beszélni. Témánk szempontjából azonban különösen fontos, hogy a hit mindkét, emberi és isteni változatának tárgya és tartalma van, amely tudatosításra és átgondolásra szorul. Ez alapozza meg a hittudományi reflexiót, amely értelmes, logikus és rendszerező beszédben fejezi ki magát, és amely ugyanakkor tapasztalati valóságra támaszkodik. Így lesz például az egyiptomi rabságból való kiszabadulás a zsidók egyik központi hittételének alapja. Az áll a világ megteremtéséről szóló szimbolikus elbeszélések háttérében is: Mit hisz Izrael? Azt, hogy a Szabadító olyan hatalomról tett tanúságot, amelyre csak a mindenható Teremtő képes. Ebben a hitben erősödött meg újra meg újra a nép, mikor ismét elnyomás áldozata lett. Így Auschwitzban is... Ilyen módon persze a hit magában foglalja a kétely lehetőségét is. A csapás nem egyszer hitromboló

hatással jelentkezik. A kétely képes elnyomni az ígéret beteljesíthetőségébe vetett hitet és a reményt.

De nemcsak tragédiák jelentenek a hívő számára kihívást, hanem, főleg korunkban, a modern fizika, biológia, genetika és más természettudományok számos felfedezése is.

### 3. *Szellem- és természettudomány*

Itt merül fel a kérdés: képes-e az imént felvázolt hit arra, hogy önmaga értelmezésében, szintúgy, mint az adott kihívásra válaszolva, ne csupán hitvallás formájában, hanem racionális diskurzussal élve is nyilatkozzék. Ha igen, akkor a hittudósnak azt is meg kell mondania, hogy teológiáját minden fenntartás nélkül az *ún.* szellemtudományok közé sorolja-e, például a történelem, a filozófia, a filológia és a szociológia mellé. Ez annyiban érthető lenne, amennyiben ezek segítségével jár el, amikor mondanivalóját megalapozza, rendszerezi és értelmezi. Szerintem azonban egy bizonyos öncsonkítás veszélyének tenné ki magát, ha ezzel azt a benyomást keltené, mintha fejtegetéseivel teljes mértékben a szellemiség és a lelkeség korlátai között kívánna maradni, és a valóság fizikai, élettani, természeti dimenzióit figyelmen kívül hagyná. Úgy vélem, hogy a keresztény teológia nem felelne meg a bibliai Isten-képnek, ha nem foglalna helyet a két nagy tudománytábor, tehát a „Geistes”- és „Naturwissenschaft”-ok között (Dilthey, 1889), mindkettő felé nyitva, mindkettő nyelvét értve, mindkettő szempontjai iránt érdeklődve. Számomra az interdiszciplináris eszmecsere napjainkban lényeges teológiai követelmény.

Wolfhart Pannenberg, aki korunk jeles hittudósai között a természettudományok képviselőivel talán a legintenzívebb dialógust folytatja, hasonló módon gondolkodik, ami-

kor a teológiát „Wissenschaft von Gott”-nak „Istenről szóló tudománynak” nevezi (Pannenberg, 1973, 249.). Bármennyire is szokatlan ez a kifejezés, szándéka világos. Egyrészt, negatív módon, abban látja a hittudomány sajátosságát, hogy a többi tudomány közül egyik sem hivatott Istenről tárgyalni. Mind-egyik messzemenően és teljes joggal a módszertani a-teizmus alapján áll. Másrészt azonban az az Isten, amely a keresztény teológia tárgya, szintén lényegénél fogva „nyitott” mind a szellemi, mind a természeti valóság felé, úgyhogy logikus, hogy a róla szóló tudomány „megismerésirányító érdeklődése” (Jürgen Habermas) szintén egyszerre kétirányú legyen.

### 4. *A Biblia Isten-képe*

Feltehető, hogy az a kép, amelyet a Genézis, azaz a Teremtés könyve mutat Istenről, súlyosan esik latba, hiszen ez vezeti be a bibliai írásokat. Milyen ez a kép? Nem hasonlít Platón legfelsőbb ideájára, a minden anyagot maga mögött hagyó szellemre. Szintén nem Arisztotelész első okára vagy az újplatonisták Ős-egyére, amely a világ sokféleségének szöges ellentéte, avagy a többi klasszikus metafizika legfőbb létezőjére. A Genézis Istene természetközelségével, úgyszólván „naturalista” vonásaival különbözteti meg magát. Minden bizonnyal nem sorolható a mítosz istenségei közé, akik természeti erőket testesítenek meg. Azonban közel áll a természet egészéhez. Erre utalnak a könyv szimbólumai. A Teremtő „Lelke” a kaos vizei felett fúvó szélre hasonlít (Ter 1,2), szava pedig anyagot, égitestet, földet, növényt, élőlényt hoz, illetve hív létre, mielőtt még a szellemi hivatású embert megteremtené. De az isteni beszéd hatására történik az is, amit korunk fejlődésemélete önszervezésnek nevez. A föld a maga

erejéből zöldül ki (Ter 1,11), a vizek szintén így népesülnek be halakkal (v. 20). Lépten-nyomon egymásra hat és egybefonódik az anyagi és a szellemi. Távol áll az elbeszélőtől minden dualista vonás. Úgy tűnik, hogy a testi egyben lelki és a lelki egyben testi.

Megkapó az a kettős egység is, amely az állatot és az embert egymáshoz köti. A teremtetőtől mindkét faj ugyanazt a nevet kapja: *nefes hajja*, azaz „lélegző létező”, „élőlény” (Ter 1, 21. 36; 2, 7). És mindkettő ugyanazzal a felhívással kap indítást a szaporodásra és a fejlődésre (Ter 1, 22, 28). A modern szentírásstudomány kimutatta, hogy az elbeszélés hatnapos beosztása nem időszakaszt akar jelenteni, amelyben Isten teremtményeit szuverén magányában külön-külön és kész állapotban hozta volna létre. Inkább finom célzás a történet folyamatos, progresszív, úgyszólván evolutív jellegére (Westermann, 1976, 107–170). Talán csak hozzá kellene tenni, hogy mi miből fejlődött ki és származott le, hogy ez a szimbólumokban gazdag szöveg összeegyeztethető legyen azzal, amit Darwin *A fajok eredete* (*The Origin of Species*) utolsó mondatában – legalábbis a mű 1860 utáni kiadásában, de máshol is – a *Teremtőről* (Creator) írt (Gánóczy, 2009, 839–841).

Még sok más példát lehetne felhozni a bibliai Isten-kép azonosítására, és arra, hogy mindez mennyiben készíti teológiánkat szimultán érdeklődésre a szellem- és a természettudományok iránt.

### 5. *Krisztusközpontú teológia*

Mi indokolja, hogy a szóban forgó hittudományt nyomatékokkal kereszténynek nevez-ziük? Elsősorban az a meggyőződés, hogy a *Biblia* Isten-képe Krisztusban egyedülálló módon mutatkozott meg. Az keresztény, ami „krisztusi”, és az a Krisztus, más szóval a Mes-

siás, a Szabadító, az Üdvözítő, aki a Názáreti Jézussal azonos. Ezért képezi a *kriszto*-lógia *teo*-lógiaink központját, de ugyanakkor magában foglalja a megfelelő antropológiát is, hiszen az első keresztények Jézusban nemcsak egy valóságos, hanem az új és beteljesedett embert is felismerték (v. ö. 1Kor 15,4; 5,17; Ef 2,15). Azt, aki azért új és beteljesedett, mert általa és benne maga Isten lett emberré. Ezt az eseményt nevezi a keresztény hagyomány csaknem kezdetétől fogva „megtestesülésnek”, „inkarnációnak”.

Adva van ezzel egy hittétel, amely kihúzza a talajt minden dualista emberkép alól. Ott, ahol az isteni és az emberi ilyen szorosan egybefonódnak, nem képezhetnek többé két szétválasztható valóságot: sem a test és a lélek, sem az anyagi és a szellemi, sem a természetes és a természetfeletti, sem az immanens és a transzcendens, sem az időbeli és az örök.

Érdekes, hogy az inkarnáció fogalma belekerült még a profán tudomány, nevezetesen a neurobiológia szótárába is, mikor is Gerald Edelman „embodied mind”-ról, megtestesült szellemről, illetve tudatról kezdett beszélni (Edelman, 2000, 54., 153., 173., 248.). Ezzel akarta az emberi személy „holisztikus” szervezetségét kifejezni. Azt, hogy alapvető hivatásunk testi-lelki-szellemi egységünket agyvelőnk kormányzása alatt kibontakoztatni.

De térjünk vissza Jézushoz a maga történetileg azonosítható egyéni valóságában. Mennyiben lehet hithirdető tevékenységét, nevezetesen a néphez szóló beszédeit teológiának nevezni? Biztosan nem valami elmélet értelmében, amely érvelések láncolatára alapulna. Inkább narratív, elbeszélő eszközökkel dolgozó tanítás értelmében, amelyben metaforák és példabeszédek kísérik meg a ki-mondhatatlant körülírni, érthetővé és hihe-tővé tenni. Megkapó, hogy ez az Istenről

szóló konkrét beszédmód teljesen megfelel a Teremtés könyve istenképének, az abban kifejezett természetközelségnek és emberszeretnek. Hasonló módon „beszélnek” Jézus tettei is, nem utolsósorban az egyszerű emberek, a szegények, a nők, a betegek és a kitaszítottak körében. Szabadító hatással. Messiási, azaz krisztusi módon. Egyszerre az elmélet és a tevékenység eszközeivel. Úgyszintén olyan emberismeret alapján, amely messzemenően megfelel a mai humántudományok követelményeinek is. Ezt is értem az alatt, hogy a keresztény teológia krisztusközpontúságáról beszélnek.

Ez a szellemi hagyaték érte el egyik csúcspontját a középkorban, mikor is az európai civilizáció színpadján olyan gondolkodók léptek fel, akik egyben voltak teológusok, filozófusok, misztikusok és a szó tágabb értelmében vett természettudósok. A 12. és 15. század között így működtek a bibliai istenkép és annak krisztusközpontúsága jegyében Bingeni Hildegard, Canterburyi Anzelm, Nagy Albert, Bacon Roger, Aquinói Tamás, Ockham Vilmos és Kuesi Miklós. Filozófiai téren inkább a természetközeli és nemdualista Arisztotelészt, mint az égrenéző Platont követték. Bár később, a felvilágosodás korától kezdve a világegyetem, a természet és az ember ilyen, Isten szempontjából történő átgondolása és vizsgálása egyre inkább ritkaságszámba ment, megmaradt egy talán ki sem mondott rokonság a keresztény és a hitbelileg semleges vagy akár agnosztikus tudományosság között.

Legyen elég ennyi azokról a tartalmi szempontokról, amelyek lehetővé teszik, hogy egy bizonyos keresztény teológia helyet kapjon a modern szellem- és természettudományok parlamentjében, beleértve természetesen a felszólalási jogot is. De ez az analóg viszony

a módszerek terén nem rendelkezik kevesebb jelentőséggel.

#### 6. Rövid teológiai módszertan

A következő témákról lesz szó: a teológia tapasztalati alapja, a tan és a tanítás problémája, a „dogma” igazi és hamis értelmezése, a teológiai hipotézisek fontossága és az axiómák fölöslegessége, kritika és vita, a hittudomány ekkleziális jellege és erkölcsi céliránya, a szakiránti szeretet.

6.1. *A tapasztalati alap* • Minden tudomány valamiféle tapasztalással veszi kezdetét. A fizikus és a biológus közvetlen és megismételhető megfigyelés és kísérlet révén állapít meg tényeket, amelyeket aztán leír, felmér, matematikai formában visszaad és így teoretizál. A teológus egészen másfajta tapasztalattól indul ki. Olyanból, amely különböző személyek találkozásával, azaz kölcsönviszonyainak, átélésével veszi kezdetét, és amelyet ezért „relacionális” tapasztalatnak lehet nevezni. Itt a párbeszéd, az eszmecsere és az osztott élmények játszanak döntő szerepet, és azok tartalmát szem- és fültanúk tanúsága adja tovább. Ilyen tapasztalatok tárgya volt Jézus személye tanítványai szemében. Amit nála megfigyeltek és tőle hallottak, azt adták tovább, csoporttól csoporthoz, nemzedékről nemzedékre úgy, hogy elvben minden kor hívei tudhatták, vagy legalábbis elképzelhették, mit jelent Jézus számukra is. Ezt a jelentőséget gondolták át, tették hagyomány tárgyává, de ugyanakkor ennek hitelességét is ellenőrizték, különösen attól az időtől kezdve, amikor a történeti és kritikus írásmagyarázat alakjában már tudományos eszközök is rendelkezésre álltak. Így lett és lesz az eredeti Jézus-tapasztalat közvetített és ellenőrzött kommunikáció útján a tanulható hittan tárgyává.

6.2. *Hit-tan és „dogma”* • A természettudós egyik fő célja a teóriaképzés és -átvizsgálás. A hittudósról mondhatjuk, hogy ő is bizonyos elméletekért és azok igazolásáért felelős, főleg azokért, amelyek az alapvető Jézus-hagyomány lényeges tartalmait fejezik ki, gondolják át, és adják tovább a maguk összefüggésében. Így fonódik össze mindig újra hithirdetés, hittan és hittudomány, amit már a hit sajátos racionalitása is megkövetel. De ugyanezt teszi szükségessé az is, hogy tárgya történeti és közösségi valóság, nem pedig legenda-hiedelem vagy egyéni elképzelés, jóllehet ilyesmi is mindig belekeveredik. Ezen a ponton szükséges a *dogma* fogalmát tisztáznom. Ez a görög szó önmagában annyit jelent, mint vélemény, tan, illetve tanítás. Az első keresztény teológusok a dogmáról főleg egyes számban beszéltek, és a hittanrendszer egészét értették alatta. Csak később utalt a fogalom, többes számban, egyes tanítóhivatali, zsinati vagy pápai döntésekre, melyek rendszerint hosszú és meddő vitáknak kívántak véget vetni. Úgynevezett „definíciókkal” tették ezt, amelyek alkalmasint azt a látszatot keltették, hogy végérvényes, ellentmondást nem tűrő, tekintélyelvű nyilatkozatokról volt szó. Ilyesmire utalt a hírhedt mondás: *Roma locuta, causa finita* (Róma beszélt, az ügy le van zárva). Háttérben a 19. század második felétől kezdve sokszor, több-kevesebb joggal, a pápai csallhatatlanság tétele állt.

A mai rendszerező teológia jeles képviselői, mint Karl Rahner és Josef Ratzinger, más véleményen voltak. Előbbi határozottan kijelentette, hogy „minden definiált dogma előrefelé nyitott” (Rahner, 1971, 10.), úgyhogy a jövőben átfogalmazásra is alkalmas adhat. Utóbbi (igaz, hogy ezt negyvenhat évvel ezelőtt, amikor még egy német egyetem teológiai karán működött, tette) így vélekedett:

„Minden dogmaformula egy dupla elégtelenségben szenved. Egyrészt a miatt a távoltság miatt, amely a kifejezendő valóságtól elválasztja, másrészt a történetileg relatív embervilág miatt, amelyben a hívők ezzel a formulával hitbeli ismeretüket kifejezésre kívánták juttatni. Emiatt aligha lehet őket teljes mértékben végérvényesnek tekinteni” (Ratzinger, 1966, 25.). Hogy ez így van, azt mutatja a dogmatörténet és -fejlődés fogalma is, ami bizonyos mértékben a szelekció révén előrehaladó evolúcióra emlékeztet. Hiszen az is hosszú távon egyre módosított és új szervezeteket, fajokat eredményez.

Arra is szeretném olvasóim figyelmét felhívni, hogy távolról sem egyenértékű minden dogma, hogy léteznek *Randdogmen* (Rahner, 1971, 45.), olyanok, amelyeknek helye és szerepe nem központi. A vélemény megfelel a II. vatikáni zsinat tanításának a „hitigazságok rangsoráról” (v. ö. *Unitatis redintegratio*, 11). Módszertanilag különösen fontos a tény, hogy a zsinat nem kívánt új dogmákat kihirdetni. Ezért tanításait nem „definíciók” formájában hozta nyilvánosságra, hanem kiadós, „konstitúcióknak” nevezett szövegekben.

Ilyen módon a „dogma” lekerül a teológiai értékek legmagasabb fokáról, és visszakerül a szakadatlan igazságkeresés egyszerre alázatos és nehéz munkája szintjére. Szabad út nyílik meg a szakok közötti és így szakemberekre bízott tudományos kutatás előtt. Ezek a „tanítók” készek mindig újratanulni, „hozátanulni”. Így a dogmák kevésbé játsszák a módszer mint segédeszköz szerepét. De hát akkor miben áll a teológia tulajdonképpeni módszere?

6.3. *Teológiai hipotézisképzés* • Vannak, akik a keresztény hittudomány alapvető kijelentéseiben, tételeiben axiómákat látnak, azaz olyan, bizonyításra nem szoruló, magá-



tól értetődőnek, evidensnek ítélt tételeket, amelyekből minden továbbit le lehet vezetni, amelyek végleges érvényűek, és sem ellentmondást, sem pedig változtatást nem tűrnek. Hogy ez tudományos eljárás lenne, azt az így gondolkozók azzal próbálják alátámasztani, hogy a matematika és a fizika szintén axiómákkal dolgozik. Mik lennének a teológiai axiómák? Mindenekelőtt a Hiszekegy, a Credo artikulusai és az egyházi tanítóhivatal által kihirdetett dogmák, amelyeket állítólag egy igazi hívő sem von kétségbe. Mások nagy általánosságban a „kinyilatkoztatásról” beszélnek, anélkül, hogy a fogalmat pontosítanák. Nem igen említik a *Bibliát*, és nem mondják meg, mennyiben lehet és mennyiben nem azt minden további nélkül a kinyilatkoztatással betű szerint azonosítani.

Más véleményen vannak a mai, egyetemi nívón működő teológusok, akik közül itt csak Wolfhart Pannenberget szeretném megemlíteni. Számukra a keresztény teológia csak akkor tarthat igényt sajátos tudományosságára, ha nem axiómákkal, hanem hipotézisekkel dolgozik, és ennek megfelelően nem deduktív, levezető, hanem induktív, azaz kérdezve kereső logikával él. Kiindulópontja a *Biblia*, nevezetesen a Jézus-esemény tapasztalatát tükröző sokrétű Újszövetség, amelyet a modern történetírás eszközeivel veti alá kritikai olvasatnak. Ezután jön a hermeneutikai fázis, azaz a szövegeket egyenként és összefogó módon értelmező eljárás. Mivel több különböző magyarázat lehetséges, és jogos, helyénvaló hipotézisekhez folyamodni, amelyek mindegyike vita és megfelelő verifikálás tárgyát képezi. Igazolt értelmezéseik találkozásából alakul ki a konszenzus, amely szükségyszerűen ideiglenes, hiszen a szentírásstudományban is érvényes a haladás fogalma. Ilyen módon jutott el a bibliai teológia például

odáig, hogy egyre valószínűbbé tette a „történeti Jézus” képét, azt is, amit a szakember *ipsissima verba et facta Jesu*, azaz Jézus (minden valószínűség szerint) „valóságos szavainak és tetteinek” nevez.

Aki ilyen kutató módszert alkalmaz, jogosan idegenkedik az axiomaticus módszertől. Már azért is, mert az olyan tételekből indul ki, amelyek csak a már meggyőzötteket győzik meg, és amelyek csak egy adott hitközösségen belül maguktól értetődőek. Elfogadhatatlan a kutató teológus számára az axiológusok végérvényességi igénye is. Ha már a dogmatikai definíció is „előrefelé nyitott”, akkor ugyanaz érvényes minden más hittani tételre is. Az is csupán megközelítőleg képes az igazság megállapítására. Másrészt, hála eme szellemi nyitottságnak, lehetővé válik a párbeszéd mindazokkal, akik szemében bizonyos hittételek nem felelnek meg teljesen (vagy egyáltalán nem) a tudományosság követelményeinek.

Ebben az összefüggésben szükséges a tudományos teológia kívánatos szerénységét kihangsúlyozni. Már a keleti egyházatyák „negatív teológiája” is arra utal, hogy mennyivel több az, amit a világról, még inkább azonban Istenről nem tudunk, mint amit tudunk. Ezért illúzió lenne, és az önkritika teljes hiányára vallana, ha a teológus kijelentéseivel végső bizonyosságot akarna nyújtani. A hit bizalom és nem bizonyosság, hiszen nem evidenciákra, hanem elégségesen hitelt érdemlő ígéretekre alapul. Ez az elv, analóg módon, arra a rációra is érvényes, amellyel a hittudós mondanivalóját feldolgozza. Pannenberg szerint „a keresztény hagyomány tudományos teológia keretében csakis mint hipotézis juthat érvényre” (Pannenberg, 1973, 261.). Beleértve elsődleges tárgyát, Istent is. Itt az első lépés abban áll, hogy feltételezzük,

Isten tényleg az és olyan, aminek és amilyennek a *Biblia* mutatja. És ez a feltevés akkor igazolódik be, amikor, hála a belevetett és átgondoltan átélt hitnek, egy személy vagy egy közösség a valóság egyetemességében „megtalálja élete értelmét” (Pannenberg, 1973, 266.). Minden bizonnyal nincs minden egyes hívőnek vagy keresőnek szüksége a hittudomány közvetítésére, hogy eljusson ide. De ha gondolkodó ember, csak segíthet neki.

**6.4. Erkölcsei távlat** • A tudományos elméletek nagy része gyakorlati távlatlalt rendelkezik, és megfelelő követelményekkel jár. Ilyen viszony áll fenn például a fizika és a technika vagy a biológia és az orvostudomány között. Civilizációnk számos vívmányát ennek a teória-praxis viszonyoknak köszönheti. Analóg módon lehet a teológiai elmélet és az erkölcsi gyakorlat csereviszonyáról is beszélni. A hittudós nem teljesítené hivatását, ha megállna a tanok átgondolásánál és rendszerezésénél, anélkül, hogy felmutatná, mi azoknak a logikus következménye a személyes és a közösségi életgyakorlat szintjén. Megállna félúton, ha nem következtetne a hit elméletéből erkölcsi gyakorlatra.

Maga Jézus hasonló módon járt el mint – mondhatjuk – praktikus teológus. Példabeszédei egyidejűleg tanítják, mit ajánl hinni és tenni. Pedagógiája minden látszat szerint nem kényszerít a hit által követelt erények, mindenekelőtt a felebaráti szeretet gyakorlására. Akit erre készítenek, annak lehetővé teszi a szabad választást is. Ez jó adag lélektani szakértelmet követel tőle.

A keresztény hit és erkölcs más vallásokkal minden bizonnyal sok közös vonást mutat fel. Másrészt azonban, sajátosságának látszik az az elv, amelyet a középkori teológia a „fides caritate formata” kifejezés értelmében tett erkölcstana egyik alappillérvé. Azt jelenti,

hogy az Istenbe és Krisztusba vetett bízó hit csak akkor autentikus, illetve „igaz”, ha az embertárs önzetlen és önátadó szeretetére készítenek. Ugyanez az elv indította a rendszerező hittudományt arra, hogy előtérbe helyezze mindazt, ami egy humánus erkölcsösség előfeltétele. Például azt, hogy Isten lényege *agapè, caritas*, vagyis önátadó szeretet (1 Jn 4, 16), amely az *éros*-t és a *philiá*-t úgy szárnyalja túl, hogy egyben fel is veszi magába. Mindennek megvannak az objektív feltételei, amelyeket ma a pszichológia, a szociológia, a biológia, az etológia és a neurobiológia elemez.

Maga az egyház (nem csak a katolikus) hasonló módon készítette elő a szociális etikára vonatkozó nyilatkozatait. A fejlett országokban pedig így működnek a *Comités consultatifs d'éthique*, amelyeknek tagjai nagy részben természettudósok, orvosok, tanárok, politikusok, filozófusok és teológusok. Hívők és nem hívők egyaránt. A társadalom számára életbevágó problémákkal, mint a fogamzásgátlás, az eutanázia és az embriósejtek terápiái hasznosítása foglalkoznak ezek a szervezetek. A hittudósok véleményét kikérik.

**6.5. Ekklezialitás** • Sokan élnek még ma is abban a tudatban, hogy a keresztény teológia, főleg a katolikus, lényegében nem más, mint az *ún.* „tanítóhivatal”, azaz a pápa, az egyetemes zsinat vagy a püspöki karok szócsöve, ami érthetővé tenné, hogy a hittudósok túlnyomó többségét a klérus tagjai, papok, esetleg püspökök képezik, akik megfelelő kiképzésük alapján hit és erkölcs dolgában kétségbevonhatatlan tekintéllyel rendelkeznek. Így érkezik az „igazság” a hívek tömegéhez úgyszólván „földről lefelé”, hierarchikus módon. Kötelező, vitát és ellentmondást nem engedélyező nyilatkozatok formájában. Határesetekben még az egyházi büntetés, sőt a kiközösítés fenyegetése alatt is. A „hivatalos

tan” tehát egyirányú közlekedési útvonalra hasonlít, amelynek nem követése érthető módon bírságot von maga után. E szerint a felfogás szerint mi sem természetesebb, mint dogmatikai kézikönyvek kiadása, amelyekben minden „benne van, amit hinni kell”. Hasonló a szerepük a katekizmusoknak is, amelyekben a válaszokat ugyanazok adják, akik a kérdéseket is feltették.

Amennyiben a teológia tudomány akar lenni és maradni, helytelen, vagy legalábbis hiányos az itt felvázolt meghatározás. Csak úgy lehet azzá, amire valóban hivatott a 21. század elején, ha nem axiómákat, tekintélyelvi alapon megfogalmazott kijelentéseket és utasításokat követ, hanem a hagyomány közösségi úton történő azonosítása mellett a lehető legnagyobb mértékben a dialógus módszerét alkalmazza. Ez megköveteli a vélemény szabadság tiszteletben tartását, a más-ként vélekedőkkel történő békés eszmecsere, a feltett kérdések megválaszolását és a közös igazságkeresés megfelelő eszközeinek bevetését. Annak elfogadását is, hogy minden Isten-kép természetszerűen vita tárgyát képezi, az egyházat érintő kérdések még inkább.

Ebben a szellemben igyekezett dolgozni a II. vatikáni zsinat. Tudott dolog, hogy a római hivatalnok-teológusok által előkészített szövegjavlatokat az összegyűlt püspökök túlnyomó többsége elutasította. A világegyház hivatott képviselői nem haboztak a „központ” egyoldalú úton meghirdetett tételein kritikát gyakorolni. Az előkészítő bizottságok új szövegtervek kidolgozását bízták az egyházi reformtörekvések kimagasló képviselőire, például a francia Yves Congarra és a német Karl Rahnerre, szintúgy a belga és a holland teológusok csoportjára (v. ö. Congar, 2002). A kimondottan egyházi és hittudományi kérdések mellett a modern világ problémái

kerültek megbeszélésre: háború és béke, világ-gazdaság, szociális igazságosság, a nők egyenjogúsítása, az emberi jogok, a család, a tudományok haladása... Nem lehetett a tárgyalásokat a tisztán szellemi és lelkiismereti kérdésekre korlátozni. Az egyházi szférát lehetetlen volt a világitól elszigetelni. Ezt az új szellemet illusztrálja a zsinat talán legjellegzetesebb konstitúciója, amelynek címe *Gaudium et spes*, azaz *Öröm és remény*, amely az egyház helyzetét a mai világban elemzi. Vezérfogalma a dialógus.

Nagy szerep jutott az ún. *periti*-nek, szakértőknek és tanácsadóknak, szintúgy az *observatores*-nek, megfigyelőknek. Vélemény nyilvánításra hívtak fel protestáns, anglikán és ortodox egyháziakat és laikusokat, akik között nem egy (sajnos túl kevés) nő is volt. Úgy látszott, hogy azok a püspökök, akik katolikus felfogás szerint a „tanító Egyházat” képezik, most maguk is tanulni kívántak. A kutató hittudomány szakembereinek országlánrésziük volt ebben a kollektív munkában. Ők írták a legtöbb püspöki felszólalás szövegét. Az így kidolgozott közösségi módszer joggal viselte a *konciliaritás*, értsd a *zsinatiság* nevet, amennyiben az igazságkeresés sokkal inkább „vízszintes”, mint „függőleges” irányt követett. Hasonló jelentésű az orosz teológiából átvett *szobornosztj* fogalom is, amely egyszerre jelzi az egyház egyetemes mivoltát, annak ismeretmegosztás révén történő gyakorlását és azt a tárgyilagos ítéletre készítő szeretetet, amelynek híján az elszigetelt egyén aligha képes az igazságot a maga teljességében megismerni, illetve megközelíteni.

Ebben az összefüggésben szeretnék még arra utalni, hogy az ókeresztény *sensus fidei* fogalom is egy hasonló „ekklezialitás”, azaz ismerettani „egyháziság” szorgalmazására szolgál. Azt jelenti, hogy az ún. *világi hívők*

már hitük erejéből is teológiai érzékkel és ítélőképességgel rendelkeznek, úgy hogy képesek és hivatottak egyházközösségi döntések előkészítésében közreműködni. Joguk van arra, hogy az egyházvezetőség kikérje véleményüket, és hallgasson rájuk. Nem kevésbé, mint azt a demokratikus társadalom vezetői polgáraikkal szemben teszik.

Ha ez így van, akkor a teológia ekkleziális jellege távolról sem merül ki a pápa, a püspökök és a klérushoz tartozó hittudósok tevékenységében, hanem a teljes közösség felelősségvállalására utal. Így logikus jelenség, hogy nemcsak a protestáns, hanem a katolikus teológiai fakultásokon is egyre több világi és női tanerőt találunk.

**6.6. Differenciáltság és pluralizmus** • Minden tudomány tudományossága fejlődőképeségén áll vagy bukik. Ez a sajátosság mindegyiknek abban áll, hogy a tudós számon tartja kutatása tárgyának sokrétűségét, többirányú változásait és növekvő komplexitását, aminél egy lényegében evolutív világban mi sem természetesebb. Az eddig mondottak lehetővé teszik a feltevést, hogy ez alól az alapszabály alól a teológia sem képez kivételt. Az is ismeretállapotának változásaival és fejlődésével áll szemben. Úgyszintén egy hermeneutikai pluralizmus követelményeivel.

Egyre sokfélébbek és különbözőbbek lesznek a keresztény teológia címzettjei. Újabb meg újabb kulturális adottságokkal és kihívásokkal, „kontextusokkal”, környezetképző tényezőkkel találja szemben magát. Ezekhez alkalmazkodva tagozódik a keresztény hittudomány itt „politikai”, ott „feminista”, amott „afrikai” vagy „indiai” teológiákra. Mindegyiknek megvannak a sajátos szempontjai, súlypontjai, érdekirányai, amelyek a megfelelő specializálás előnyeit és hátrányait vonják maguk után. Hogy csak a feminista példát

emeljem ki, nyilvánvaló, hogy ez az irányzat nagyban hozzájárult a nő egyenjogúságának hittani és egyházi elismeréséhez (ezen a téren még sok a tennivaló!), ugyanakkor nem tudta elkerülni radikális és intoleráns kísérőjelenségek megjelenését. De hát nem természetes-e, hogy minden tudományos vagy nem tudományos haladás kockázatokkal jár? És hogy az új kihívások sokasága ugyanakkor gazdagító hatással is járhat?

Főleg a zsinat tett tanúságot arról, hogy a keresztény teológia határozottan a haladás és a továbbfejlődés útjára akar térni, főleg úgy, hogy egy egyedül „üdvözítőnek” kikiáltott római irányzat mellett más, új, kontextuális irányzatoknak is szabad teret adott. E logika szerint a hittani nyelvezet és gondolatrendszer maga mögött hagyta a nagy általános és elvont jellegű tételek változást és variációt alig ismerő ismétlését, és elfogadta, hogy „új idők új dalait” engedje érvényre jutni. A beszéd konkrétabb lett, a világ a maga kulturális, politikai és világnézeti sokféleségében lett a téma. (Lásd: *Gaudium et spes*.) Ha több hely állna rendelkezésemre, itt fejteném ki a latin-amerikai „felszabadulás-teológia” problematikáját, amelyhez hozzátartozna egy szigorú kritika is. Annak a római konzervatív zsinatellenességnek a bírálata, amely ma a pluralizmusban és a profán világ felé való megnyílásban csak a kereszténység veszélyeztetését képes látni. Összeegyeztethető-e egy ilyen magatartás a keresztény teológia fejlődéskészségével, következőleg tudományosságával?

Egy másik differenciálódási irányzat a tudományos bizonyosságkeresés terén észlelhető. Ismeretes, hogy Werner Heisenberg bizonytalansági relációja véget vetett a fizika berkeiben a százszázalékosan pontos felmérés hiedelmének. Egyben a tökéletes objektivitás mítoszának is. Szerintem analóg okai lehet-

nek egy bizonyos teológiai szerénységnek és alázatosságnak is. Például annak felismerése alapján, hogy a dogmatikai definíció „előrefelé nyitott (Rahner, 1971). Így a dogmafogalom anélkül vett fel magába egy adag racionalitást, hogy elvesztette volna irányjelző szerepét. Az egyetemi nívón működő hittudós nem restell többé egy bizonyos *trial and error* módszerhez folyamodni, más szóval „kísérletezni”, és hipotézisek mérlegelésével dolgozni. Az a meggyőződés, hogy nem minden teológiai tétel egyenértékű, megtalálható már a klasszikus, zsinat előtti kézikönyvekben is, ahol a különböző kijelentések más és más bizonyossági fokozatok szerint lettek osztályozva. Mivel megismerés dolgában a megismerőt az „kötelezi”, ami bizonyos, és anynyiban, amennyiben bizonyos, a fokozott osztályozás mindkét szinten érvényes. A teológiában is jelen levő relativitásra utal még a zsinat által képviselt „igazságok hierarchiája”, rangsora is. Az, ami a hit lényegi, központi tartalmát illeti – például a kijelentés, hogy az Isten szeretet – a rangsor élén áll, míg más tanok – például az *ún.* „tisztítótűzre” vonatkozóak – csupán a háttérben. Ilyen értelemben beszélt Rahner „Randdogmen”-ről, „peremdogmákról”. A tudományosság szempontjából ez a differenciáltság sem mellékes.

Befejezésül még egy, a mai keresztény teológiára jellemző megkülönböztetésre szeretnék utalni, amelyre XVI. Benedek pápa adott példát. A názáreti Jézusnak szentelt kétkötetes művében így nyilatkozott: „Világos [...], hogy ez a könyv semmiképpen sem tanítóhivatali aktus, hanem kizárólag az én személyes keresésem kifejezése az Úr előtt. Így mindenki szabadon ellentmondhat nekem” (Ratzinger, 2007, 3.). Figyelemre méltó a világos megkülönböztetés aközött, amit az író mint a legfelsőbb katolikus egyházi tanítóhi-

vatal letéteményese és amit a megfelelő lelkiiséget kereső hívő és tudományos feltételezésekhez folyamodó teológus mond. A neves francia exegéta Pierre Gibert élt is a felajánlott kritikai szabadsággal. Kiadós cikkben vitatta Joseph Ratzinger elméletét a történeti-kritikai írásmagyarázatról, amelyet egy *kánoni exegézissel* kíván „kiegészíteni” (Gibert 2008, 8.).

XVI. Benedek hasonló szerepmegkülönböztetésről tett tanúságot abban a beszélgetésben, amelyet Peter Seewald újságíróval folytatott és *A világ világossága* cím alatt adott ki (Ratzinger, 2011). Ebben a kötetlen stílusú interjúban kényes kérdésekre is kész volt válaszolni. Elfogadta a nem könnyű feladatot, hogy megkülönböztesse azt, amit mint pápa, és amit mint teológianár vagy a világ eseményeinek szemlélője mond. Ez lehetővé tette nekem, hogy könyvét magam is kritikus kiértékelés tárgyává tegyem (lásd Ganoczy – Jeannerod, 2013).

### 7. Zárzó

Milyen értelemben lehetséges a keresztény teológiát tudománynak tekinteni? A kérdésre nem pusztán a metodológia szintjén kíséreltem meg válaszolni. Ésszerűnek találtam magából a teológia elsődleges tárgyából, tehát a bibliai Isten- és Krisztus-képből kiindulni. Hipotézisem szerint ez a kép már önmagában megköveteli az „istenről szóló tudomány” (Pannenberg) szimultán nyitottságát a szellem- és természettudományos igazságkeresés felé. Csak így kerül el az intellektualizmus, az idealizmus, a spiritualizmus és a szupernaturalizmus csapdái. Csak így képes kiszabadulni a dualista emberkép babiloni fogságából, és összhangba kerülni egy holisztikus emberfogalommal, amelyet a modern tudomány éppúgy megkövetel, mint a két-három ezer évvel ezelőtt létrejött *Szentírás*. A mód-

szerek terén a teológia, már történeti megalapozottsága miatt is, inkább szellemtudományként működik. De az a világ, amelynek értelmet kíván és köteles adni, annyira a természettudomány hatáskörében létezik és fejlődik, hogy elengedhetetlenné válik a teológus és a természettudós közötti párbeszéd. Lehetségesnek mutatkozik kölcsönös kiegészítésük. Ami a módszereket illeti, csak a hipotézist, a megközelítő megismerést, a bizonytalansági relációt, a *trial and error* eljárást,

a haladáskészséget említem meg, hogy a két szak közötti analógiák lehetőségére utaljak.

Bebizonyítottam, hogy a teológia tudomány? Nem. De remélem, néhány utalást tettem arra, milyen sajátos értelemben tud a keresztény teológia tudományként viselkedni.

Kulcsszavak: *hit, tudomány, keresztény hittudomány, tapasztalat, teológiai hipotézis, történeti-kritikai exegézis, dogma, bibliai istenkép, holisztikus emberkép, a történeti Jézus*

### IRODALOM

- Benedek XVI. (2011): *A világ világossága. Beszélgetés Peter Seewalddal*. Duna International, Budapest
- Changeux, Jean-Pierre – Ricœur, Paul (1998): *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*. Odile Jacob, Paris • <http://books.google.hu/books?id=t-eQrK8H8ccC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Congar, Yves (2002): *Mon Journal du Concile I–II*. Editions du Cerf, Paris
- Dilthey, Wilhelm (1883): *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Dunker und Humboldt, Berlin
- Edelman, Gerald (1992): *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. Basic Books, New York. • <http://www.questia.com/read/8587890/bright-air-brilliant-fire-on-the-matter-of-the-mind> Az itt használt francia fordítás (1992): *Biologie de la conscience*. Odile Jacob, Paris
- Ganoczy, Alexandre (1992): *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften*. Patmos, Düsseldorf
- Ganoczy, Alexandre (1995): *Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*. Grünewald, Mainz
- Ganoczy, Alexandre (2001): *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Ganoczy, Alexandre (2008): *Christianisme et neurosciences*. Odile Jacob, Paris • <http://books.google.hu/books?id=e3EOYMAOVZIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Ganoczy, Alexandre – Jeannerod, Marc (2013): *Confiance par-delà la méfiance*. Editions du Cerf, Paris
- Gánóczy Sándor (2008): A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika tükrében. *Magyar Tudomány*. 12, 1468–1486. <http://www.matud.iif.hu/08dec/06.htm>

- Gánóczy Sándor (2009): Hit, vallás és erkölcs Darwin fejlődésemélete és szellemi fejlődése keretében. *Magyar Tudomány*. 7, 838–848.
- Gaudium et spes (1965): *II. Vatikáni Zsinat Gaudium et spes kezdetű lelképítési konstitúciója az Egyházzól a mai világban*. • [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_hu.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_hu.html)
- Gibert, Pierre (2008): Critique, méthodologie et histoire dans l'approche de Jésus. *Recherches de Science Religieuse* (Paris). 8, 96, 219–240. [http://www.google.hu/url?sa=t&rc=t&url=http%3A%2F%2Fwww.cairn.info%2Fload\\_pdf.php%3FID\\_ARTICLE%3DRSR\\_o82\\_o219&ei=wCZDUKPWOKR14QSgk4GAAQ&usq=AFQjCNGbVChJ1rjib7R73VcYG7gnqoy54Q&sig2=5CtCSECIqRl6UHvuafoCMA](http://www.google.hu/url?sa=t&rc=t&url=http%3A%2F%2Fwww.cairn.info%2Fload_pdf.php%3FID_ARTICLE%3DRSR_o82_o219&ei=wCZDUKPWOKR14QSgk4GAAQ&usq=AFQjCNGbVChJ1rjib7R73VcYG7gnqoy54Q&sig2=5CtCSECIqRl6UHvuafoCMA)
- Pannenberg, Wolfhart (1973): *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Rahner, Karl (1971): *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*. In: Rahner, Karl (kiad.): *Zum Problem der Unfehlbarkeit. (Quaestiones Disputatae 54)* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 9–26.
- Ratzinger, Joseph (1966): *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, AG für Forschung des Landes Nordrhein – Westfalen, Geisteswissenschaft, Heft 139, Köln–Opladen.
- Ratzinger, Joseph (Benedek XVI.) (2007, 2011): *A názáreti Jézus I–II*. Szent István Társulat, Budapest
- Unitatis redintegratio (1964): *A II. Vatikáni Zsinat Unitatis redintegratio kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról*. • [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_hu.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_hu.html)
- Westermann, Claus (1975): *Genesis. Kapitel I–II*. Neukirchener Verlag, Neukirchen