

Liptay Lothar:

A nem-keresztyén vallások mint keresztyén teológiai probléma

Előadva 2005. aug. 23-án Debrecenben, a Doktorok Kollégiuma
vallástudományi szekciójának ülésén

A más vallások kérdése sokat tárgyalt téma volt a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben.

Katolikus részről a *II. Vatikáni zsinat* is foglalkozott vele, de még intenzívebben és átfogóbban a hatására létrejött és főleg Karl Rahner gondolataitól ihletett, ún. „*vallások teológiája*”. Ez utóbbi azt a nagyszabású feladatot tűzte ki céljául, hogy a más vallásokat szervesen beépítse a keresztyén, közelebbről a katolikus dogmatikába. A mozgalom minden nagyszerű és elismerésre méltó volta mellett kritikusan meg kell jegyeznünk, hogy az általa eszközölt beépítés voltaképpen egyértelmű a beolvasztással. Az irányzat koncepciója tipikus és radikális példája a vallási *inkluzivizmusnak*. Az egyes vallások tulajdonképpeni értékét nem azok sajátos, hindu, buddhista vagy éppen zsidó kvalitásaiban látja, hanem „anonim keresztyénségükben”, s végső célként az lebeg előtte, hogy az anonim egyszer majd névlegessé váljék. De az igény és a szándék a más vallások problémájával való komoly és alapos szembenézésre egyértelműen tükröződik belőle.

Protestáns talajon a missziói teológiában és az *Egyházak Világtanácsában* foglalkoztak intenzívebben a témával. Az utóbbiban „*The Word of God and the Living Faiths of Men*” név alatt tanulmányi program létesült, melynek keretében bi- és multilaterális vallásközi konzultációkat és konferenciákat rendeztek, amelyek nem egyszer a kölcsönös ihletettségnek egy igen magas feszültségű légkörében zajlottak, mint pl. a nevezetes 1970-es Ajaltoun-i konzultáció, Libanonban. Ezt általában úgy emlegetik, mint olyan alkalmat, amelynek résztvevői megtapasztalhatták, hogy miként lehet számunkra az a közvetlen benyomás, amelyet egy másik ember élő hitével való személyes találkozás tehet ránk, az illető vallása mellett szóló legmeggyőzőbb érvvé. Erre a későbbiekben még visszatérek. 1971-ben a téma „*Dialogue with Men of Living Faiths and Ideologies*” néven saját ügyosztályt kapott a Világtanácsban, amely, élén a kiváló, karizmatikus Stanley Samarthával, mind mennyiségileg, mind minőségileg nagyszerű eredményeket produkált. Megfogalmazták a dialógus alapelvét is, két híressé (mondhatnám: hírhedtté) vált, elengedhetetlennek tartott előfeltételével, melyek közül az első a saját hitünk iránti mély és őszinte odaadás, a másik pedig a másik fél iránti teljes nyitottság, egészen annak készségéig, hogy magamat tőle meggyőzni, s eredeti álláspontomat megváltoztatni hagyjam¹.

Nagyjából egy évtizeddel a fentebb említett katolikus vallásteológiai mozgalom után megszületett annak *relativista*, az egyes vallásokat azonos szintre helyező változata, amely „*A vallások pluralisztikus teológiája*” név alatt vált ismertté. Szellemi atyja az angol, később Amerikában működő protestáns teológus és vallásfilozófus, John Hick volt, szárnysegéde pedig amerikai katolikus tanártársa, Paul Knitter. Amerika után az irányzat, jóllehet meglehetősen megkétséve, áthatolt az európai kontinensre is, új kovácsot hozva az itteni vallásteológiai mozgalomba.

Általánosan elmondható, hogy a más vallásokhoz való lényegszerinti viszonya kérdésének tisztázása ebben az időben egyik legfontosabbnak tekintett feladata és legvitatottabb problémája volt a keresztyénségnek. A téma a nyugat-európai szférában igen intenzíven tudatosodott és gazdag irodalmat hozott létre. A keletiben viszont sajátos módon nem. Ennek természetesen megvoltak a maga objektív okai. A legsúlyosabb nyilván az volt, hogy a kelet-európai egyházak saját létük fönntmaradásának problémájával küszködtek, s legfőbb igyekezetük önmaguk identitásának, sőt pusztá létüknek a megőrzésére irányult. Amellett, hogy ez jóformán minden idejüket és erejüket fölemésztette, ebben a helyzetben inkább egy egészséges önigen-

lésre, mintsem kritikus önvizsgálódásra volt szükségük. A protestáns egyházakban ehhez még hozzájött a Barth-i teológia nálunk viszonylag túl hosszú ideig tartó dominanciája, témánkra nézve kedvezőtlen hatásával. – Mivel az a benyomásom, hogy a probléma szele azóta sem borzolta fel különösebben hazai teológiai berkeink vizeit, szeretnék a témának ezúttal egy kissé hangot adni.

Menjünk vissza a kezdetekhez. A régebbi világra a különböző kultúra-övezetek meglehetősen elszigeteltsége volt jellemző. „A múltban a különböző civilizációk vagy ignorálták egymást, vagy harcban álltak egymással; csak ritkán és csupán felületesen érintették egymást” – mondja a valláskutató W. C. Smith². Ugyanez érvényes a vallásokra vonatkozóan is. „Régebben egy más vallás gyakorlatilag egyúttal egy más művelődési terület és egy más történelem része volt, amellyel az ember csak felületesen érintkezett. Más népek vallása minden tekintetben idegen maradt” – írja Karl Rahner³. S hadd tegyem hozzá: nemcsak idegen, hanem messzemenően ismeretlen is.

Ami a *nyugati szférát* illeti, az európai ember sokáig ahhoz volt szokva, hogy kultúráját a kultúrával azonosítsa. Számára ez valami egészen magától értetődő dolog volt. Ez az erős Európa-központúság természetesen vallási téren is fennállt. A keresztyénség számított egyértelműen a tulajdonképpeni, az egyedül igaz, az egyedül üdvözítő, az abszolút vallásnak. A többit bálványimádásnak, legjobb esetben pusztán emberi produktumnak tekintették. Ebben a helyzetben lehetséges, sőt természetes volt ignorálni őket, s nem csinálni belőlük különösebb problémát.

Ez a helyzet azonban időközben gyökeresen megváltozott. Ennek oka abban a jelenségben keresendő, amelyet Teilhard de Chardin klasszikus terminológiájával világunk „konvergenciájának”, mai divatos kifejezéssel pedig „globalizációjának” nevezhetnénk. A világ korábban egymástól távol eső területei és népei a modern hírközlési és közlekedési technika szédületes fejlődése következtében közel kerültek egymáshoz, s úgyszólván egyetlen nagy családdá lettek. Az internacionálé vágyálmát, amelyet az ideológiák nem tudtak megvalósítani, létrehozta mintegy a fejünk fölött a technika: Nemzetközivé lett a világ. Csak a testvériség nem született meg. Az egyé lett emberiség ugyanis igen sokrétű, ahogy mondani szokás *pluralisztikus*, és pedig nemcsak formájában, hanem érdekeiben is. Mindez természetesen vallási téren is érvényes. – Kérdés azonban, hogy ebből az időközben szinte közhellyé vált tényből levontuk-e már a kellő konzekvenciákat. Mert ez a *vallási pluralizmus nagy kihívást jelent a kizárólagosságra igényt tartó keresztyénség számára.* Benne élve ugyanis tudomásul kell vennie, hogy maga is csak egy rész ebben a pluralitásban, sőt, hogy az emberiség nagyobb részét nem keresztyének alkotják. „Egyre nyilvánvalóbb lesz...”, mondja a már idézett művében Smith, „hogy a modern világban keresztyénnek, zsidónak vagy éppen agnosztikusnak lenni annyit jelent, mint olyan társadalomban élni, amelyben számos intelligens, hívő és igaz életű embertársunk buddhista, mohamedán vagy hindu”⁴.

A világban így módon megváltozott helyzetéből *fontos konzekvenciák* adódnak a keresztyénség számára. Ezek egyrészt *gyakorlati (erkölcsi)*, másrészt *elméleti (teológiai)* természetűek.

Kisebbségi helyzetünk legalapvetőbb *gyakorlati, erkölcsi* következménye illetve követelménye az, hogy több alázatot és megbecsülő tiszteletet kell tanulnunk a más vallásokkal szemben. Az új helyzet lehetetlenné teszi számunkra, hogy nem-keresztyén embertársainkat magasról kezeljük, s hitüket kereken merő tévelygésnek és tudatlanságnak deklaráljuk. „Egyszerűen morális lehetetlenség”, írja Smith, „hogy odamenjünk istenfélő és intelligens nem-keresztyén felebarátainkhoz, s azt mondjuk nekik: mi üdvözülünk, ti pedig elkárhoztok; vagy: mi hisszük, hogy ismerjük Istent, s ebben igazunk van; ti is hiszitek, hogy ismeritek őt, s ebben totális tévedésben vagytok”⁵.

Az idézett mondat azonban már jelzi, hogy az új helyzetnek *elméleti, teológiai* kihívásai is vannak számunkra. Írója két ilyenre utal mint a legsarkalatosabbra: a *szótériológiai* és a *gnoszeológiai*ra.

1. Lássuk *az elsőt*. A fentebb említett katolikus „vallásteológia” egyik úttörő előharcosa, Hans Küng „*Christenheit als Minderhheit*” című, 1966-ban megjelent munkájában szenvedélyes érveléssel fejti ki a *szótériológiai* szempontot, idézve vele kapcsolatosan a múlt, a jelen és a jövő akkori statisztikai adatait. A mára már általában elavult számadatokat itt nem közlöm, csupán a maradandó tényeket.

a/ Ha a *múltba* nézünk, mondja Küng, számtalan embermilliókat látunk, akik Krisztus előtt éltek, s így a benne nyújtott üdvösség útját nem volt lehetőségük megismerni. Ha már az egyházatyák, akik az emberiség történelmét mindössze 5200 évre taksálták, aggódva kérdezték, hogy miért jött Krisztus olyan későn, mennyivel inkább kérdezhetjük ezt mi, akik ezt a történelmet több százezer évre becsüljük. S ha már egyszer eljött – kérdik sokan –, miért kellett efelől igen sokáig még egész kontinenseknek tudatlanságban maradniuk? Miért nem adta ezt nekik Isten valamilyen módon tudtul, mint annakidején a betlehemi pásztoroknak vagy a „keleti bölcseknek”?

b/ Ha tekintetünket a múlttól a *jelenre* fordítjuk, folytatja Küng, azt látjuk, hogy földünk lakosságának mindmáig csak egy kisebb része keresztyén.

c/ S mit mutat a *jövő*? A statisztikai becslések alapján azzal számolhatunk, hogy Ázsia és Afrika nem-keresztyén népei a jövőben számra messze túlhaladják majd a keresztyén Nyugat lakosságát, s a legcsekélyebb reménység sincs arra, hogy ezek az óriási tömegek mind a szerintünk egyedül üdvözítő keresztyén hitre térjenek. (Megjegyzésként álljon itt, hogy az azóta eltelt idő e téren a következő beszédes statisztikát hozta: A cirka 7 milliárd földlakóból mindössze jó másfél milliárd a keresztyén...).

Küng szerint a felsoroltak elkerülhetetlenül a következő kérdés elé állítanak bennünket: Ha üdvösség csak Krisztusban és az ő egyházában van, akkor mit gondoljunk annak a sok milliárd embernek a sorsa felől, akik a keresztyénségen kívül éltek, jelenleg élnek, és a jövőben élni fognak? Ha egy szörnyeteg hidegvérűségével képesek is lennénk rá, hogy a kárhozatra szánjuk őket, vajon hogyan lehetne mindezt összeegyeztetni Isten mindeneket átfogó szeretetével és egyetemes üdvakaratával? – kérdi Küng. Majd leszögezi: Nem marad számunkra más, mint elismerni, hogy az üdvösség lehetőségének ott is adva kell lennie, ahol Krisztusról (legalább is explicite) nem tudnak, s így tudatosan nem is követhetik őt és az ő üdv-útját.

Ugyanezen problémával kapcsolatosan a vallások kérdésének témája által megragadott neves protestáns egyház- és dogmatörténész, Ernst Benz még szenvedélyesebb és élesebb hangnemben érvel *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* című munkájában: „Az önmagát egyetemes és abszolút érvényre emelő keresztyénséggel szemben automatikusan fölmerül az elvárás, hogy a vallás és a vallásos tudat fejlődésének eme roppant nagy fázisait értelmes összefüggésbe hozza az üdvtörténetre vonatkozó felfogásával. Ha ez nem történik meg, egyetemességi és abszolútsági igénye egyre jobban hitelét veszíti, mert egy olyan Isten, aki az emberiséget barlangjaiban évmilliókon keresztül a démonok, a bálványimádás, a mágia és a varázslás prédájául hagyja, hogy aztán végül, miután már nemzedékek tízezrei a teljes sötétség és lelki vakság üdvnélküli állapotában halván meg, elmasíroztak a pokolba, egy alaposan megkésett üdvtörténetet rögtönözzön, melyből csak egy néhány késői nemzedékből önkényesen kiválogatott, elenyésző kisebbség profitált – egy ilyen Isten inkább hasonlít Markion Istenéhez, vagy még inkább magához a Sátánhoz, mintsem az Újszövetség Istenéhez”⁶.

2. Az új vallási helyzetünkől adódó *másik elméleti, teológiai* kihívás, mint már mondtam, *gnoszeológiai* vonatkozású, konkrétan a más vallásúak Isten-ismeretével áll összefüggésben. Ennek *tapasztalati* eredete van: A nem-keresztyének egzisztenciális közelségbe kerültek velünk.

a/ *Egyrészt itt élnek közöttünk.* A keresztyén Nyugat csaknem minden nagyobb városában ott találjuk a zsinagógát és a mecsetet. Távol-keleti szerzetesek, jógik és tudósok rendszeresen tartanak előadásokat vagy gyakorlati kurzusokat Európa és Amerika egyetemlein, buddhista vagy más vallású kolostoraiban és meditációs központjaiban – hogy a Dalai Láma közkedvelt látogatásait ne is említsem. De nemcsak a keletiek jönnek hozzánk, a nyugatiak is gyakran látogatnak el keleti országokba, ahol közelről találkozhatnak azok vallásaival. A nem-keresztyénekkal való közeli, sokhelyütt hosszú távú érintkezés révén alkalmunk volt megpillantani valamit hitük komolyságából, erejéből és mélységéből, ami egy olyan körülmény, amely sokak meggyőződése szerint minden intellektuális vizsgálódásnál és érvelésnél erősebben képes meggyőzni bennünket e vallások igaz volta felől. Fentebb már említettem, hogy az Ajaltoun-i vallásközi konzultáció résztvevői ennek egy sűrített formában történt mintapéldáját élték meg. Most hadd idézzem szavaikat, amelyekkel erre vonatkozó élményeiket megfogalmazták: „Mielőtt ténylegesen találkoztunk volna” – mondja az alkalomról kiadott jelentés –, „a mások hite egy elvont dolog volt számunkra, vagy egyszerűen egy másfajta hit, amelyet többé vagy kevésbé ismertünk. De amikor egybejöttünk, egyszerre egy új helyzetnek ébredtünk a tudatára: egyfajta, köztünk, közös ember-voltunk szintjén kibontakozó személyes találkozásnak, aminek a tartalma vallási kategóriákba lefordítva az volt, hogy szükségünk van egymásra, arra, hogy kölcsönösen megosszuk egymással azokat a különböző módokat, ahogyan Isten szólt hozzánk, emberekhez” (az eredetiben: „To most of us the other faith was, before we actually met, an abstraction, or just a different faith about which we knew less or more. But as we met, we became aware of a new situation, a kind of personal encounter, unfolding between us and within our common humanity, which was, to translate it into religious terms, that we needed one another, to help one another, to bring each other the diverse modes in which God has spoken to man“)⁷. Ebben az élő vallási tapasztalás síkján lejátszódó, közvetlen találkozásban az első alapvető közös felismerésük az volt, hogy *Isten jelen van és kijelenti magát a más vallásokban is.* Alapélményeik közé tartozott még az egyes vallások elégtelen voltának és az egymásrautaltságnak az átérése. Gyakran szóba került az egymás vallási élményeiben való osztozás fontosságának a gondolata.

b/ *A találkozásnak egy másik formája* a mai modern könyvnyomtatás termékeinek óriási – a rendszerváltás óta nálunk is ismertté vált – áradata révén lehetséges, amely részletes alaposággal tájékoztat bennünket más vallások tanítása és élete felől. Ami még nem is olyan régen csupán néhány beavatott szakember kiváltsága volt, napjainkra a legszélesebb olvasóközönség közkincsévé vált. Mind ennek az a következménye, hogy *az egykor oly távoli nem-keresztyén vallások közeli lettek számunkra.* Már nem érezzük őket olyan idegennek, mint régen, sőt sokszor egyenesen szimpatikusnak, sőt faszcinálónak tűnnek föl számunkra. Már nem tudjuk őket merő tévelygésnek és bálványimádásnak tekinteni, hanem itt-ott az isteni igazság és az igaz hit szikráinak a fölcillanását, sőt helyenként fényének gazdag fölragyogását véljük megpillantani bennük. Így aztán a helyzet az, hogy velük szembeni álláspontunk pozitívabb irányba való megváltozásának nem csupán udvariassági indítékai vannak, hanem sokkal inkább a velük való közelebbi érintkezés által történt mélyebb megismerésükből fakadó *belső meggyőződés* az, ami arra készítet bennünket, hogy ne csak istentelen bálványimádást, sőt ne is csak egy tiszteletreméltó és nemes, de hiábavaló, önmegváltásra irányuló emberi törekvést lássunk bennük (ahogy azt a barthiánusok tették), hanem Isten kinyilatkoztató és üdvözítő tevékenysége szerves részét (ahogy azt a II. Vatikáni Zsinat is tette).

Apropó, barthiánizmus! Indokoltnak látom pár szóval kitérni rá, mert ha nem tévedek, nálunk, legalább is a vallást és a vallásokat illetően, sokan még mindig annak a kategóriáiban gondolkodnak.

Barth Képviseli a nem-keresztyén vallások kérdésének keresztyén megközelítése terén a radikális *exkluzivizmust.*

1. Idevágó tanításának legalapvetőbb fogyatékosága szerintem az, hogy *vallásfogalma tisztán apriorisztikus*. Benne az ő személyes teológiai és filozófiai álláspontja jut kifejezésre, nem pedig egy, a különböző vallások konkrét tanulmányozásából leszűrt konklúzió. Módszere jellegzetesen akadémikus, azaz tisztán íróasztali jellegű. Tételeit vallási elszigeteltségben fogalmazza meg, eleve adott teológiai-filozófiai premisszák alapján, tekintet nélkül az empirikus vallási realitásra. Tipikusan deduktív módszer ez: Először megfogalmazza (tisztán teoretikusan) a vallás definícióját, majd ezt a definíciót automatikusan és globálisan applikálja a konkrét vallásokra. Barth számára tulajdonképpen az egész vallási problematika nem a különböző vallásokkal való konfrontáció folyamánya, hanem egy tisztán belső motiváltságú teológiai kérdés. Lényegében egyáltalán nem a más vallásokról van számára szó, hanem erről a teológiai belügyről. Konkrétan szólva: Vitáját nem a nem-keresztyénekkal, hanem a liberális teológiával folytatja, melyben az immanens emberi értékek megistenítésének veszélyét látja. Averziónak még csak fokozta az a körülmény, hogy ennek a veszélynek egy borzalmas konkrét aktualizálódását a hitleri náciizmusban vélte fölfedezni. Az, hogy a nem-keresztyén vallások (amelyeket – megint csak a priori, s ráadásul teljesen önkényesen – en bloc azonosít a nevezett immanens emberi értékekkel) végül mégis szóba kerülnek nála, voltaképpen csak mellékterméke fő teológiai intenciójának.

2. S ezzel már érintettük Barth vallásfogalmának másik hibáját: *önkényességét és egyoldalúságát*. Szerintem ő a vallás fogalmával való bánásmódja terén *két döntő önkényes lépést* követett el:

a/ *Először* is a vallást tisztán antropológiai, és pedig teljesen negatív kategóriákban definiálta: mint pusztán emberi, azon felül teljesen inadekvát, sőt egyenesen bűnös tevékenységet. Bűnössége, mint tudjuk, Barth szerint abban áll, hogy az Isten által nekünk szánt és kinyilatkoztatott üdv-utat visszautasítja, s a maga feje szerint és erejéből keresi magának az üdvösséget. Ennek a szerinte Isten elleni „titáni” ellenszegülésnek, kvázi lázadásnak a magatartását nevezi Barth „vallás”-nak. A helyes magatartásnak az Isten által felajánlottak engedelmes elfogadását tekinti. Ezt nevezi „hitnek”. – Nem vagyok az egyedüli, aki úgy érzi, hogy Barth itt az ember Istenhez való viszonyulását illetően lényegében a passzivitás apoteózisát és mindennemű aktivitás kárhooztatását írta meg. Ezt még maga a nagy barthiánus valláskutató és missziói szaktekinély, Hendrik Kraemer is a szemére veti⁸. Barth álláspontja e téren egy fokozódó tendenciát mutat: Míg a *Römerbrief* a szóban forgó aktivitást inkább a hiábavalóság kategóriájában értelmezi, mint valamire való *képtelenséget*, addig a *Kirchliche Dogmatik* már kifejezetten *bűnt* lát benne. A kezdeti ontologikus „nem lehet” később jurisztikus „nem szabaddá” szigorodott. Mindez az emberben néha azt a bizarr érzést kelti, mintha Barth Istene számára az lenne a legfontosabb dolog, hogy az embernek tudomására adja: „quod licet Iovi, non licet bovi”. Mintha azt mondaná neki: „Ne nyúlj hozzá, nem a tied! *Nincs jogod* elvenni. Várj szépen, míg én odaadom neked!” Nos, ez ebben a formában természetesen karikatúra, de Barth némely megfogalmazása – tartalmát tekintve – veszedelmesen hasonlóan hangzik ehhez. Például a következő: „In der Religion wehrt und verschließt sich der Mensch gegen die Offenbarung dadurch, ...daß er sich vorwegnimmt, was ihm in ihr von Gott gegeben werden soll.“ Magyarul: „A vallásban az ember ellene szegül a kinyilatkoztatásnak és elzárkózik előle, azáltal, ...hogy eleve elveszi azt, amit Isten kellene, hogy odaadjon neki”⁹. Mindebből egy meglehetősen rideg és szigorú, alapjában véve a tekintély kategóriájában koncipiált istenértelmezés cseng ki.

De térjünk vissza alapgondolatunkhoz, s vegyük szemügyre közelebbről Barth vallásfogalmának önkényességét és egyoldalúságát.

Ha a vallás fogalmát *fenomenológiai értelemben*, tehát mint egy empirikus jelenség összefoglaló megnevezését vesszük, akkor az, amit róla Barth mond, hagyományos jelentésének csak az egyik része. Igaz ugyan, hogy az (ti. a negatív emberi tevékenység) is része annak a komplex jelenségnek, amelyet hagyományos gyűjtőnéven vallásnak nevezünk. A hitetlenség,

az Isten elleni lázadás és a bálványimádás szüntelenül jelen van az ember vallási életében. Ez azonban csupán a fele igazság. A vallás fogalmába mindig és mindenütt valami egészen mást is belesoroltak: nem csak az ember, hanem Isten művét is, az ember részéről pedig nem csak negatív, hanem pozitív viszonyulást is Istenhez.

Ha pedig *filozófiai értelemben*, tehát mint lényegjelölő kifejezést vesszük a vallás fogalmát, akkor éppen az említett isteni mozzanat az egyik és a pozitív emberi momentum a másik oldalon volt az, amit benne általában lényegesnek, tehát a szó tulajdonképpeni értelmében vett „vallásnak” tartottak, míg az, amit ezzel a szóval Barth jelöl, mellékes jelenségnek, az igaz vallástól való elhajlásnak számított. Paul Tillich ezzel kapcsolatosan megjegyzi, hogy a dialektikus teológia „vallás”-fogalma csak a vallás „démonizált” (vagyis depravált) formájára illik rá¹⁰.

Barth azonban éppen azt, ami benne azelőtt lényegesnek számított, kirekesztette a vallás fogalmából, és külön (általa a „hit”-nek nevezett) szférába utasította. *Ezzel a vallás hagyományos fogalmát kettévágta, majd az egyik részt az egykori egész nevével, mégpedig a lényegtelen és hamisat a lényegesnek és igaznak a nevével illette.*

Tömören összefoglalva: Amit Barth itt tett, az *fenomenológiai szempontból* nézve a vallás fogalma tartalmának erőszakos leszűkítése, *elvi szempontból* nézve pedig hagyományos értelmének merő ellentétébe való önkényes átfordítása (mintha valaki elhatározná, hogy mától fogva a tüzet víznek fogja nevezni!).

b/ Barth *Második önkényes lépése* aztán az volt, hogy ily módon koncipiált, teljesen negatív előjelű vallásfogalmát átalányban ráhúzta az összes nem-keresztény „vallásra”. Mindebben lényegében követte őt az egész „dialektikus teológia”.

– Fölmerül itt a kérdés, hogy vajon a vallásnak egy ilyen koncepciója megfelel-e az empirikus valóságnak, s nem követ-e el igazságtalanságot az egyes konkrét vallásokkal szemben. Sok valláskutató úgy véli, hogy igen, s megjegyzi, hogy ez a problémának nem megoldása, hanem megkerülése. Így pl. a már idézett Benz ezt írja: „Ez a magyarázat a mai vallási helyzet nehéz problémái legegyszerűbb megoldásának tűnt föl, s ezért nagy lelkesedésre talált... Eszerint a formula szerint meg lehetett takarítani a más vallások tanulmányozásának s az általuk képviselt probléma megoldási kísérletének minden fáradságát, mondván, hogy hiszen azok úgyszólván csak ’vallások’¹¹. Karl Goldammer pedig még élesebben fogalmaz, amikor ezt írja: „Az egyik oldalon ott látjuk a ’vallásokat’ a maguk teljes gazdagságában... A másik oldalon viszont, mivel ezt a gazdagságot sem külsőleg, sem belsőleg elviselni nem bírjuk, visszahúzódnunk a keresztény kijelentés, az ’evangélium’ vagy a ’kérügma’ barikádjá mögé. Ez azt jelenti, hogy a nem-keresztény vallásokat... aztán a ’vallás’ egyetemes emberi jelenségének konkrét eseteivé nyilvánítjuk, amelyeknek az evangéliumhoz semmi közük sincsen. Ezzel szemben viszont azt állítani, hogy a kereszténység is a ’vallás’ egyetemes jelenségének egy konkrét esete, afféle felvilágosodás-kori téveszmének (’aufklärerischer Irrtum’), ha nem egyenesen eretnekségnek számítana. Sok teológus ennek a módszernek a segítségével próbál ma tájékozódni a vallási jelenségeknek abban a gazdagságában, amellyel szembesülünk. Féltő, hogy ez annak a vándornak a módszere, aki csukott szemmel járja útját, mert tovább már nem bírja elviselni a tájból jövő benyomások súlyát, s úgy érzi, így biztosabban és gyorsabban haladhat előre a maga útvonalán”¹².

E kis kitérő után térjünk vissza témánk fő vonalához. Amint fentebb eseteltük, az új világhelyzet hozta közvetlen szembesülés a más vallások realitásával addig soha nem tapasztalt mértékben szenzibilizált bennünket hozzájuk való viszonyunk kérdésének problémája iránt, amely egyszerre egészen más jelentőséget nyert számunkra, s a régihez képest más, az egyértelmű exkluzivizmustól eltávolodó megoldások irányába vezetett. Különböző *elméleti* (teológiai, vallás-fenomenológiai és egyéb) érvek nyomása – élén a *szótériológiai problémával* – azon meggyőződés irányába készítetett, hogy Isten üdvösségre vezérlő tevékenységét a vallástörténet kereszténységen kívüli területein is föl kell tételeznünk. Ezzel párhuzamosan a más

vallásúakkal való közeli, folyamatos és intenzív érintkezés *gyakorlati tapasztalatából* nyert benyomásaink közvetlenül, mintegy belülről győznek meg bennünket afelől, hogy az ő hitük mögött is Isten jelenlétét és megvilágosító aktivitását kell látnunk.

Am ha egyszer erre a meggyőződésre eljutottunk, akkor *fölmerül számunkra egy igen bonyolult teológiai probléma*. Ugyanis az, hogy miként egyeztessük össze ezt az új fölismerésünket az egyház, sőt a Biblia hagyományos tanításával, s hogyan hozzuk egy fedél alá Istennek a nem-keresztény világban tett (a miénktől külsőleg sokszor annyira különböző) kinyilatkoztató és üdvözítő tevékenységét azzal, amit e téren Jézus Krisztusban cselekedett. Ez a probléma, ha csak nem akarunk Goldammer csukott szemmel járó vándorához hasonlóan elmenni mellette, egyre égetőbb és sürgetőbb lesz, ugyanakkor viszont olyan mélyre nyúló és komplikált, hogy megoldása valószínűleg jó néhány alapvető teológiai koncepciónk gyökeres revidálását tenné szükségessé, ami viszont mindig igen rizikós vállalkozás.

A korunkban lezajló nagyméretű és közeli szembesülés a más vallásokkal tehát, ismétlem, nagy *kihívást* jelent a kereszténység számára. A múlt század egyik nagy missziói tekintélye, M. A. C. Warren azt mondta egyszer, hogy a tudományos agnoszticizmussal való küzdelem egykori erőfeszítései gyerekjátéknak fognak föltűnni a nem-keresztény vallások problémájával való megbirkózás feladatához képest¹³.

A kihívás elfogadásának és megválaszolásának készségét kedvezően befolyásolta a teológiai légkört már régóta betöltő általános megújítási igény. Ez, mint ismeretes, a katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat reformjaihoz vezetett. Ezzel párhuzamosan protestáns oldalon annak lehettünk tanúi, hogy a barthiánus neoortodoxiával ellenlábasként futó, s azt végül kiszorító neoliberalizmus irányzatait egy általános, a kereszténység gyökeres, korszerű újraértelmezésének akut igényétől hajtott *hermeneutikai szenvedély* fűtötte, amely egy egész sor átértelmező, „interpretáló” teológiát hozott létre, mint „egzisztenciális interpretáció”, „vallástalan interpretáció”, „szekuláris interpretáció”, „civil interpretáció”, stb. Mindezen, egymástól külsőleg sokszor erősen különböző irányzatok közös vonását *a partikularizmustól az univerzalizmus irányába eltolódó tendencia* képezte, melynek egyik legradikálisabb képviselője Paul Tillich volt, aki az egyes hagyományos teológiai fogalmakat egy-egy mögöttük rejlő egyetemes ontológiai valóság sifréiként értelmezte (például Istent mint a lét mélyét és alapját, Krisztust pedig mint az immanensnek a transzcendens irányában való transzparenciáját). – Ez a kor légkörét betöltő általános teológiai univerzalizmus implicite magában hordozta a más vallások univerzalizisztikus értelmezésének elvét is, amely aztán gyümölcsözőt is, mint pl. a fentebb már említett *pluralisztikus vallásteológiában* (melynek vezéralakja mégiscsak egy protestáns volt).

Am a nevezett, átértelmező teológiák végeredményben valamennyien megfeneklettek a kereszténység inherens exkluzivizmusának keményen adott fenomenológiai tényén. A „furor hermeneutikus” lassan alábbhagyott. A katolikus egyház „aggiornameto”-jának heve is lehült idővel, átadva helyét egy józan és óvatos belső konszolidációs törekvésnek, míg aztán a „Dominus Iesus” kezdetű szentszéki nyilatkozat végérvényesen pontot tett a „vallások teológiája” álmainak végére. A protestáns Pannenberg pedig így summázza a helyzetet: „A vallások közötti párbeszédnek realizisztikusan nézve nem lehet a célja, hogy a különböző vallásokat intézményesen egyesítse, vagy legalább is önértelmezésüket olyan irányba befolyásolja, ... hogy egymást egyenrangúnak és egyenjogúnak tekintsék. Végső fokon csak arról lehet szó, hogy a kikerülhetetlen ellentétekkel civilizált módon bánjanak”¹⁴.

Egy idő óta azonban kezd újraéledni a vallásteológiai érdeklődés, és pedig éppen a rendszeres teológia hivatásos protestáns művelői között, akiket pedig régebben nagyobbrészt meglehetősen hidegen hagyott a téma, de úgy látszik, időközben rádöbbentek annak égető fontosságára.

A témának ez az égető mivolta most már nem csupán elvi síkon adott, mint régebben, hanem elsősorban gyakorlatin. Míg azelőtt lényegében eszmei szinten történt a vallásokkal való

találkozás, ezúttal úgyszólván testközelbe kerültünk velük. A vallásközi problematika egzisztenciálisabb jellegű lett, s ennek következtében keményebb, sőt sokszor egyenesen agresszív vonásokat öltött. Az egymáshoz való viszony koegzisztenciából konfrontációvá, egymásra való rácsodálkozásból kölcsönös gyanakvássá változott. Az isteni igazságnak a másiknál való keresését fölváltotta ki-ki maga igazának proklamálása és védelmezése. Ez a milió kedvező táptalaj a fundamentalizmus számára.

Ez az új helyzet abban a társadalmi valóságban gyökerezik, hogy a korunkban lejátszódó, lényegében gazdasági motivációjú, világméretű népvándorlás keretében a keresztyén Európa nyugati társadalmait a problémahatárt már rég túllépett mértékben idegen etnikumok árasztották el, melyeknek nagy része muzulmán (akik immáron a kontinens második legnagyobb vallási csoportjának tudatában büszkélkedhetnek). Ezek a keresztyénséghez hasonlóan exkluzivistikus, de nála sokkal konzervatívabb vallású emberek a maguk sajátos, sok tekintetben archaikus szociális étoszával szinte egyfajta gettóban élve, makacsul és alkalomadtán agresszíven védik és demonstrálják a maguk identitását. Mindehhez mintegy világméretű keretként hozzájön a nemzetközi moszlim fundamentalizmus egyre aggasztóbb méreteket öltő „keresztes háborúja” a keresztyén Nyugat ellen.

Ebben a vallási összkeretben jelentkezik az újraéledt vallásteológiai érdeklődés. Először is megállapítja, hogy a modern természettudományos és ipari fejlődés a korábbi szociológiai jóslatokkal ellentétben nemcsak hogy nem hozta a vallás eltűnését, hanem inkább annak széleskörű és -skalájú reneszánszát tapasztalhatjuk napjainkban. Következésképpen leszögezi egy rendszeres vallásteológiai tevékenység művelésének szükségességét, majd helyzetfölmérést tesz és próbálja megfogalmazni a teendőket. Az utóbbiak sűrített lényegét egy, az év elején kiadott ilyen témájú tanulmánygyűjtemény¹⁵ előszavában a következőképpen találjuk összefoglalva: „A teológiai kihívás itt abban áll, hogy a vallásilag sajátot a vallásilag idegennel szemben úgy fogalmazzuk meg, hogy közben a más vallásokat ne degradáljuk kisebb értékűvé, hanem a maguk másfajtságában respektáljuk őket.” – Egy igen szimpatikusan hangzó, de elég homályos tartalmú megfogalmazás. Mít jelent a más vallások „nem-degradálása” és „másfajtságában való respektálása”? Nem marad-e meg minden róluk mondott pozitívum pusztán udvariassági szinten, ha nem ismerjük el őket kereken az isteni igazság és üdvözítő kegyelem eszközeinek? Minden másfajta nagylelkűen elismerő méltatás csak mellébeszélés, hogy úgy mondjam, a forró kása kerülgetése. De vajon lehet-e ennél egyáltalán többet tenni a magunk pozíciója reszkírozása, sőt veszélyeztetése nélkül? A mozgalom mai szerzői óvatosabbak, mint a régiek voltak, mert épp az ő példájuknak és tapasztalataiknak köszönhetően jól látják az ügy nehéz és kényes voltát. Az idézett kötet nyíltan kimondja, hogy „a legnagyobb vallásteológiai problémát az jelenti, hogy a saját vallási identitásunk érvényre juttatásának igényével párhuzamosan pozitívan értékeljük a más vallásokat”, majd hozzáteszi, hogy „ez a feladat az eddigi diszkusszió során még nem lett megoldva, s tovább kell rajta dolgoznunk”¹⁶. – Ez így igaz. De vajon hozhat-e a további fáradozás valaha is kielégítő eredményt?

Én e téren szkeptikus vagyok. *A keresztyénség exkluzivizmusa legbensőbb természetéből adódik*, nevezetesen abból a tényből, hogy az üdvösséget *egy bizonyos*, konkrét (tehát eo ipso kizárólagos) történelmi momentumhoz, a názáreti Jézus személyéhez és váltságművéhez köti. Ez tulajdonképpen specifikuma mint történelmi vallásnak. Amíg ehhez ragaszkodik, elkerülhetetlenül exkluzivistikus marad. *Ha valaha lemondana róla, az eredeti identitásának alapvető feladását, illetve megváltozását jelentené*. Magyarán szólva: egy egészen más vallás lenne belőle. *Ha viszont nem teszi ezt meg, akkor a fent vázolt problémák maradnak és panganak tovább, megoldatlanul*. A dilemma tehát tökéletes és totális: Vagy a föloszlás, vagy a mások szemében arroganciának tűnő s manapság már távolról sem meggyőző abszolútsági igény és a (legalább is eszmei síkon fönnálló) intolerancia és exkluzivizmus tovább-vállalása. – Érthető, ha az összes vele járó probléma ellenére az utóbbit választja.

Ám az a körülmény, hogy a világkeresztyénség hatalmas családja a nevezett okokból kifolyólag kizárólagossági igényét továbbra is hivatalosan fönntartja, s mi a magunk személyes véleményét illetően meghúzódhatunk az ő tekintélyének erős szárnyai alatt, ne ringasson bennünket egyfajta, babérjainkon nyugodtan üldögélő, hamis biztonságérzetbe, amely feledtetné velünk a nyugtalanító ténytet, hogy ezzel párhuzamosan a többi valláshoz való lényegszerinti viszonya kérdésének megoldatlan problémája is fönntmarad számára, s az idő múlásával csak egyre idültebb és égetőbb lesz. – Ez az adott tényállás.

Ami pillanatnyilag tehető – és okvetlenül teendő –, az a folyamatos és intenzív *párbeszéd* ápolása a más vallásokkal. Csak annak keretein belül oldhatók ugyanis meg kölesönös, krónikus és akut problémáink, s remélhető egymáshoz való viszonyunk égető teológiai kérdésének egyszer talán majd megvalósuló tisztázódása is. – Kérdés felénk: Mit, illetve mennyit tesz a mi összmagyar református egyházunk ebben az irányban?

Az idézett művek és helyek jegyzéke

1. Vö. *Zürich Aide-Memoire*, 3–4.6. pont.
2. Smith, W. C.: *The Faith of Other Men*, New York, 1965, 115.
3. Rahner, Karl: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, V., Einsiedeln 1962, 138. o.
4. Smith: *The Faith...*, 116. o.
5. Op. cit. 119. o.
6. 49. o. , V. pont, 3. bekezdés.
7. Kraemer, Hendrich: *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, 130–131.
8. KD I/2, 330-331.
9. Vö. Tillich: *Systematische Theologie* III., Stuttgart 1966, 127. o.
10. Benz, Ernst: *Ideen...*, 35. o.
11. Goldammer, Karl: *Religionen, Religion und Christliche Offenbarung*, J. B. Metzlersche, Stuttgart 1965, 3. o.
12. Idézve in: Smith: *The Faith of Other Men*, 111. o.
13. *Theol. Beiträge* 23, 1992, 306. o.
14. Ch. Danz / U. H. J. Körtner [Hg.]: *Theologie der Religionen*, Neukirchner Verl., 2005.
15. Op. cit., 7. o.

Az idézett passzusok magyar fordítása tőlem van.