

napjainkban újra élénkül, habár annak eldöntése vitatott és valójában nem oldja meg úgysem az újszövetségi teológia közeledési és egyben visszatartó helyzetét. – 14. Ezt tette vizsgálat tárgyává az ún. vallástörténeti iskola. Vö. pl.: Gerd Lüdemann und Martin Schröder (Hrsg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987. – 15. Érthető azonban, hogy mint teológusok sokkal szívesebben indulunk a már ismert újszövetségi teológia oldaláról a kevésbé ismert vallások teológiája felé, mint fordítva. Ez óvatosságból és védelmi szempontból is talán gyakoribb jelenség. – 16. Jean Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, SG 2228, Berlin-New York 1986. – 17. Vö. Alekszej Loszev, *A mítosz dialektikája*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2000. Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992. – 18. Corinna Mühlstedt, *Die christliche Ursymbole. Wie sie entstanden, was sie bedeuten, was sie uns heute sagen*, Herder/Spektrum 4682, Freiburg–Basel–Wien 1999. Karl Kertelge (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, Quaestiones Disputae 126, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. – 19. Vö. Johannes Körner, Die transzendentale Wirklichkeit Gottes, in: *ZThK* 63 (1966), 473–495. – 20. Vö. Imre Peres, Positive griechische Eschatologie, in: Michael Becker-Markus Oehler (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 267–282. – 21. Vö. pl. Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 2001. – 22. Vö. Hans Dieter Betz, Zum Problem des religionswissenschaftlichen Verständnisses der Apokalyptik, in: *ZThK* 63 (1966), 391–409. – 23. Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, KVR 1527, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 35kk. – 24. Carsten Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft: Demonstration ihrer Unterscheidung*, ThB 68, Chr. Kaiser, München 1980. – 25. A különbségeket eléggé részletesen fejté ki főleg az ókori görög vallás kapcsán: Peres Imre, *Apocalypsis Homeri. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében*, in: Nagy Antal Mihály (szerk.), *Napkelettől napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok* I, Budapest 1999, 106–123. – 26. W. Holsten, *Religionswissenschaft*, *RGG* 5 (1986), 1041. – 27. Ez konkrét tapasztalat, miközben a vallástudósok leginkább csak hipotézisekkel dolgozhatnak. Vö. Bretislav Horyma, *Úvod do religionistiky* [Bevezetés a vallástudományba], Oikúmené, Praha 1994, 116. – 28. Peres Imre, *Apocalypsis Homeri*, 122. – 29. Igaz, hogy a katolikus teológiában egyre hangsúlyosabban jön elő Mária szerepe a megváltásban, de a társ-megváltó szerepébe kényszerül, a protestáns újszövetségi teológia ezt nem veheti figyelembe. – 30. Vö. pl. Varga Zsigmond véleményét a bibliai vallások aláértékelésének veszélyéről: Varga Zsigmond, *Bibliai vallástörténet*, Debrecen 1938, 5. – 31. J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: *MThZ* 45 (1994), 301–318.

PATSCH FERENC SJ

Vallásteológia, vallástudomány, hermeneutika

– Katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett –

1. Bevezetés

Néhány éve a vallástudomány oktatása – az állami oktatási intézmények mellett – bevett gyakorlat mind a református, mind az evangélikus, valamint a katolikus felsőfokú képzésben.¹ Felvetődhet a kérdés: vajon érdemes-e éppen nekünk, felekezeti elkötelezettségű oktatóknak (teológusoknak, lelkészeknek vagy laikus kutatóknak) tanítani ezeket a tantárgyakat? Avagy, konkrétan: helyes-e – s ha igen, vajon milyen megközelítésben (szakszerűbben: mely hermeneutikai princípiumok, értelmezési elvek alapján) – vallástudományt oktatni, intézményes feltevéleit (intézetek, tanszékek alapításával, tanórák bevezetésével) biztosítani? Gyakorlati szempontból: vajon van-e annyi hozadéka az ilyen jellegű oktatásnak, amely igazolja a nélkülözhetetlen személyes és tárgyi ráfordítást? Helyes-e egy-

általán lefoglalni a történelmi egyházak amúgy is véges erőit, oktatói kapacitását, s mintegy „beszállni ebbe a ringbe”? A kérdés egyúttal stratégiai jelentőségű is, hiszen a szóban forgó intézményes keretek biztosításával – pl. egy új vallástudományi képzési szak bevezetésével – a fenntartó (felekezet, egyházkormányzati szerv stb.) szükségképpen hosszú időre elköteleződik anyagi és humánerőforrásainak ilyen irányú mozgósítására és lekötésére.

Az alábbi tanulmányban arra vállalkozom, hogy katolikus szempontból néhány megfontolást terjesszek elő a vallásokkal kapcsolatos empirikus diszciplínák felekezeti felsőfokú tanintézményekben történő oktatásával kapcsolatban. Amellett fogok érvelni, hogy nagy jelentősége van annak, hogy *éppen mi*, hívő emberek – történelmi keresztyén/keresztény egyházakhoz tartozó kutatók – oktassuk a szóban forgó vallásokkal foglalkozó szaktudomány tárgyait. Ezáltal, és csakis ezáltal válik ugyanis lehetővé, hogy a nem keresztény vallások bemutatásakor a tudományos megközelítés *módja*, az ún. *objectum formale*, a Jézus Krisztusba vetett hit szempontjából, a vallásokkal kapcsolatos (elkerülhetetlen) ítéletalkotás pedig az ebből az elkötelezett hitből forrászó értékrend alapján történhessen. Előrebocsátom: az alábbi érvelés csak annyiban megfontolandó, amennyiben *más szempontból* biztosítottak az oktatás (személyi, anyagi stb.) feltételei. A felsorakoztatott érvek csak ezen szükséges alapfeltételek teljesülte esetén nyomnak a latban. Ha azonban így áll a dolog – mint látni fogjuk –, több súlyos és jó elméleti argumentumot lehet felsorakoztatni az általam javasolt megoldás, a pozitív, elfogadó hozzáállás motiválása mellett. Egy dolog azonban a konkrét gyakorlati döntésektől függetlenül is igaznak tűnik: a vallásokkal foglalkozni ma rendkívül aktuális kihívás. Esetükben olyan témáról van szó, amely mind a mai hívő, mind a teológus számára aktuális, kikerülhetetlen kérdéseket vet fel. Mint látni fogjuk, a katolikus egyház – mind tanbeli állásfoglalásait, mind pedig gyakorlati eljárását tekintve – prioritásának tekinti a vallások teológiai feldolgozásának feladatát, és világszerte – mindenek előtt „előretolt helyőrségei”, az elit szerzetesrendek által – annak megvalósítására törekszik.

A fenti cím azt is leszögezi végül, hogy az alábbiakban egy „katolikus” választ fogok javasolni a fentebb feltett kérdésre („Érdemes- vagy szabad-e a vallástudományt felekezeti/egyházi keretben tanítani?”). Remélem, nem keltek csalódást az olvasóban, ha már ezen a ponton előrebocsátom: a katolikus egyház hivatalosan voltaképpen semmit sem tanít a vallástudományról: egyetlen szentszéki dokumentum sem traktálja kifejezetten ezt a témát. Önálló szaktudományos diszciplínaként – eszerint – a vallástudomány lényegében kívül esik az katolikus Egyházi Tanítóhivatal érdeklődési körén. Amiről azonban a Tanítóhivatalnak igencsak határozott véleménye van, az a nagyon is fontos teológiai tudományterület, melyet vallásteológiának nevezhetünk. Nem lesz haszontalan ezen a ponton nagy vonalakban tisztázni a szóban forgó lényeges fogalmakat.

2. A címszavak jelentése és jelentésmódosulásai

Vallásteológia. – A vallásteológia – avagy, helyesebben: a „vallások teológiája” – az az új keletű teológiai tudományág, amely a keresztény hit szempontjából

reflektál nem keresztény vallásokra, s amelyet röviden „hittel üzőtt vallástudománynak” is definiálhatnánk. Ez a teológiai traktátus a hetvenes évektől kezdve exponenciálisan emelkedő mennyiségű szakirodalmat termel, és – mértékadó teológusok vélemények szerint – a legnagyobb kihívás elé állítja a XXI. századi teológia egészét.²

Vallástudomány. – A Wikipédia, a világ legnépszerűbb, interaktív rendszerű „szabad enciklopédiája”, mely évente átlagosan 684 millió látogatót számlál, „vallástudomány” szócikkében a következő meghatározást adja: „A vallástudomány a vallást tárgyának tekintő, a vallási jelenségek sokféleségét komplex módon vizsgáló – a hit előfeltevéseit és a teológia megfontolásait mellőző – tudomány.”³ Az első pillantásra kézenfekvőnek tűnő definíció kissé elmélyültebb szemügyre vétele esetén észre kell vennünk, hogy a meghatározás több szempontból is elégtelen, sőt könnyen téves magyarázatokra adhat okot. A fenti mondat ugyanis olyan szavakat használ és tekint magától értetődőnek, amelyek valójában korántsem tisztázottak, még kevésbé magától értetődők. Mert mit is értünk jelen összefüggésben a „hit előfeltevései” formulán? Mely előfeltevésekről van szó, amelyek – a definíció szerint – mellőzendők volnának a vallásfilozófia művelése során? Avagy mely „teológiai megfontolásoktól” kell ment maradnia a vallásfilozófiának (pontosabban: a vallásfilozófusnak)? A szöveg nem ad egyértelmű választ e kérdésekre. Ehelyett – alább, a szócikk további részében – újfent kiemeli és még nyomatékosabban hangsúlyozza: „Nem szabad összekeverni a vallástudományt a teológiával, hiszen a teológia a vallások tartalmának igazságával, és ezek összefüggéseivel kíván foglalkozni, míg a vallástudomány ettől eltekintve egy adott tárgynak kezeli a vallást, és elemzi azt.” (*Ibidem*). Persze ettől sem lettünk sokkal okosabbak! Hiszen az eddigi bizonytalanságokhoz most még az a kérdés is járul, hogy vajon hogyan választható el egymástól „a vallások tartalmának igazsága” és „ezek összefüggései”, valamint az „adott tárgynak” kezelt vallás.

Már az eddigiekből is világos, hogy témánk előzetes fogalmi megragadása nem egyszerű feladat. Azért, hogy – úgymond – ne maradjunk definíció híján, hadd adjam meg a „vallástudomány” (*Religionswissenschaft* = általános valláselmélet, összehasonlító vallásfenomenológia, vallástörténet stb.) egy szerencsésebb körülírását: modern értelemben vallástudománynak nevezem azt a diszciplínát, amely a vallások történetével, valamint a vallásos egyének és közösségek összehasonlítható életjelenségeivel foglalkozik. Láthatóan ez sem tisztáz minden részletkérdést, de – s ez számunkra lényeges! – legalábbis nyitva hagyja a vallástudománynak a teológiával való kapcsolatát. Mi volt mármost a lényegi hibája a „szabad enciklopédia” – *horribile dictu*: eleve is kijavíthatónak szánt – meghatározásának? Röviden szólva így fogalmazhatnánk: a szöveg megközelítése nem volt eléggé érzékeny *hermeneutikai* szempontból.

Hermeneutika. – W. Dilthey (1833–1911) klasszikus meghatározása szerint „hermeneutikán” az írásban rögzített életmegnyilvánulások megértésének, írásos emlékek értelmezésének „művészetét”, ill. „mesterségét” (*Kunstlehre*) értjük.⁴ Csakhogy ez a meghatározás – mindenekelőtt a nagy német gondolkodó, M.

Heidegger (1889–1976) munkássága nyomán – a XX. században jelentős átalakuláson, jelentésmódosuláson ment keresztül. Heideggernek köszönhető egyebek közt az a felismerés, hogy az emberi megértés körkörös struktúrában zajlik. Valahányszor megértünk valamit, már mindig is valamely előzetes ismerettel, előítéletekkel közelítünk hozzá. A megértés során ezek az előítéletek persze módosulhatnak az újonnan megismert adatok fényében, ám ez mit sem változtat azon, hogy nélkülük egyáltalán fel sem ébredne az érdeklődésem a megismert tárgy iránt. Ebből azonban az is következik, hogy lehetetlen, hogy valaki „semmit sem magyarázzon bele a[z általa éppen olvasott] szövegbe”. Aki legvehemensebben bizonygatja elfogulatlanságát, általában „el kell viselnie, hogy [mintegy] rajtakapják”: mint Heidegger rámutat: „ők is belemagyaráznak, legfeljebb tájékozódás nélkül, valamint a legheterogénebb, ellenőrizhetetlen származású fogalmi eszközökkel.”⁵ Ha bármit is megértünk, valójában csak a vele kapcsolatos előzetes ismereteimet hozom játékba, s az újabban szerzett ismeretekkel kiegészítve önmagammal is mélyebb megértésére jutok. A megértés körköröségből – lévén hozzá tartozik szüntelenül értelmező-megértő létünkhöz – nem lehet kilépni: „[a] döntő – írja Heidegger a *Lét és időben* (1927) – nem az, hogy kikerüljünk a körből, hanem hogy megfelelően kerüljünk bele.”⁶ A hermeneutika ezennel ontológiai fordulatot vett: a világ leírásának egyetemes megközelítésmódjává lépett elő.

Milyen jelentősége van mármost mindennek szűkebb témánk, a vallások tanulmányozása és tanítása szempontjából? Mindenekelőtt az, hogy Heidegger fenomenológiai-hermeneutikai színezetű ontológiája nyomán végérvényesen és visszavonhatatlanul megdőlt a „semleges” megismerés felvilágosodás-korabeli eszménye.

3. „Semlegesség” az oktatásban, avagy: elvi megjegyzések a vallástudomány „objektív” oktatásának illúziójáról

Mindenek előtt egy másik német filozófus, a Heidegger-tanítvány H.-G. Gadamer (1900–2002) érdemének tudható be, hogy – mestere nyomán – fogalmilag még pontosabban kidolgozta az előítéletmentes objektív megismerés megsemmisítő kritikáját.

Kultúrtörténetileg tekintve a felvilágosodás mozgalmához köthető az a nagy-szabású igény, hogy „diadalmasan lerombolva a múlt maradi hagyományait”, úgymond „előítéletmentesen”, „objektív módon” közelítse, ismerje, és ismertesse meg a valóságot. A gadameri filozófiai hermeneutika felismeréseinek fényében azonban ez az igény jelentős pontokon meghaladottnak – a kitűzött cél túlzottan nagyigényűnek, a támasztott elvárás lényegében teljesíthetetlennek – bizonyult. Miért? Idézzük csak fel: az „előítéletmentes” megismerés érdekében az aufklärismus minden előítélet lerombolásának, diszkvalifikálásának igényével lépett föl. Az illuministák naiv *ratio*-hitük alapján még úgy gondolták, a deduktív matematikai módszer, a fogalmi elemzés és a mechanisztikus szemlélet önmagában elvezet az helyes emberi megismerésre. Csak a jelenkori (posztmodern) filozófiai kritika nyomán döbbsentünk rá ennek lehetetlenségére. Amit a felvilágosodás képviselői nyilvánvalóan szem elől tévesztettek, az a tény, hogy az „elő-

ítélet” szó valójában nem az „ostobaság” vagy a „megalapozatlan ítéletet” szinonimája; ezt a negatív jelentésárnyalatot éppenséggel csak a felvilágosodásban kapta. Eredetibb értelmében ugyanis – amint azt Gadamer meggyőzően kimutatja – „[a]z előítélet [...] olyan ítélet, amelyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk. A jogszolgáltatás eljárásában előítéletnek nevezünk azt az előzetes jogi döntést, melyre a voltaképpeni végső ítélet megszületése előtt kerül sor.” Élesen fogalmazva – és némi történelmi távolságból szemlélve – megállapíthatjuk, hogy az előítéletmentesség voltaképpen éppen magának a felvilágosodásnak volt a legnagyobb, tudatosítatlan előítélete.⁸

Elvileg kell megengednünk tehát, hogy a megismerés során előzetes véleményalkotásaink, értelemelvárásaink, azaz előítéleteink aktiválódjanak: ezek vezethetik a kutatást, hiszen nélkülük egyszerűen nem ébredne érdeklődésünk semmiféle „megértendő dolog” iránt (az érdeklődés maga ugyanis szintén valamiféle pozitív előzetes értelemelváráson, tudáson avagy „ítéleten” alapszik). Feletébb kétséges tehát, hogy az emberi egzisztencia vallás által feszegetett legmélyebb kérdéseire (mi az élet, a szenvedés értelme, mi vezet szabaduláshoz/üdvösséghez stb.) teljesen „értékítéletmentesen”, „semleges módon” lehetne viszonyulni. Az viszont nagyon is valószínű, hogy aki a világvallások által ezekre a kérdésekre adott válaszról beszél, valamiképpen a saját fogalmi rendszere segítségével igyekszik tájékozódni – hisz hogyan is tehetne másképp?! –, pozitív vagy negatív módon ítéli meg egyiket-másikat, személyes preferenciái vannak azokkal kapcsolatban.

A szigorú objektivitást megkövetelő ún. természettudományos megismeréscsúszmánnyal szemben a védelmezőjének legfőbb hibája, hogy lényegében lezártnak, fejlődésképtelennek mutatkozik: mintegy kivonja magát a megértés szituációjából, s így önmagát próbálja elérhetetlenné tenni. A valóságban azonban ez az igény megvalósíthatatlan: éppen a természettudományok, különösen a XX. századi új fizika felismeréseinek fényében minden kétséget kizáróan vált világossá, hogy megfigyeléseinkben minden alkalommal mi magunk is tevékenyen részt veszünk: ugyan ki alkothatna „elfogulatlan” (minden személyes, nyelvi, kulturális, gazdasági, szociális, vallási stb. konnotációktól mentes) véleményt egy olyan témáról, amely mindannyiunkat érint? Márpedig a vallások alapkérdései *antropológiai alapon* ilyenek: ha semmilyen értelemben sem volna közünk hozzájuk, akkor egyrészt kifejezéseik, az általuk használt fogalmi eszköztár is teljes mértékben megközelíthetetlen maradna, másrészt pedig – valljuk be – a legkevésbé sem érdekelne bennünket a téma.⁹

Milyen következményei vannak mármost mindennek a vallástudomány felekezeti elkötelezett oktatására nézve? Néhányat máris előre vetíthetünk. Becsületes kutatóként, a magam részéről természetesen törekedhetek arra, hogy a tanórán egy idegen (azaz sajátomtól különböző) vallást tudományos korrektséggel úgy ismertessek, hogy – mintegy fenomenológiai igénnyel – távol tartom magam a kifejezetten értékelő megjegyzésektől. Ilyen helyzetben nyilvánvalóan nem gyakorolhatok tudatosan apologetikát, rábeszélést vagy missziót. Az emberi és szakmai becsületesség igénye azonban adott esetben nem jelenti – nem is je-

lentheti – azt, hogy a véleményemet képes volnék mintegy „felfüggeszteni”.¹⁰ Naivitás volna azt gondolnunk, hogy lehetséges világos határvonalat húzni *elkötelezettség* és ún. *tudományos semlegesség* között.¹¹ Tézisem szerint valójában minden vallástudomány tartalmaz egyúttal valamely *immanens teológiát* (hitelveket illető/vallásimmanens/személyes meggyőződést) is, és ennek alapján foglalt állást tárgyával, a vallással vagy vallásokkal kapcsolatban. Felekezeti elkötelezett emberként, hívő keresztyénként/keresztyénként eszerint a releváns kérdés ez: milyen álláspontra helyezkedjek a vallásokkal kapcsolatban, azaz milyen vallásteológiát valljak? Hasznos lesz e helyt röviden összefoglalni a „választékot”, a mai szellemi horizonton kurrens álláspontokat.

4. A vallások teológiájának jelenlegi állása – vázlatos és sematikus ábrázolásban

Az alábbiakban röviden áttekintjük a legjellegzetesebb irányzatokat, amelyek az elmúlt fél évszázad teológia-történeti fejlődése során kikristályosodtak a nem keresztyén vallások értékelésére vonatkozólag. Elsőként a három, immár klasszikusnak számító vallásteológiai álláspontot kell szemügyre vennünk, majd röviden utalni fogok a ma talán leginkább jövőbemutatónak ható kezdeményezésekre.

Bár történetileg nem ez jellemezte az eredeti – ősegyházat jellemző – pozíciót, kétségkívül igen korán elsőszerepre tett szert az a nézet, melyet általánosságban *exkluzivizmusnak* vagy *egyházközpontú álláspontnak* ismerünk. „Exkluzivizmusnak” szokás nevezni azt a mai értelmezési horizonton problematikusnak tűnő nézetet, mely szerint a keresztyénység az egyetlen igaz vallás, és minden más vallás követője ki van zárva az üdvösségből. Ez az elképzelés – mely elsősorban Karl Barth (1886–1968) *Kirchliche Dogmatik* (1932) c. nagyszabású művében megfogalmazott (később némileg árnyalt) álláspontja alapján vált elterjedtté – teológiai szempontból azért tűnik ma problematikusnak, mert – úgy tűnik – nem veszi eléggé komolyan azt a titokzatos és összetett jelenséget, amit „idegen vallások” összefoglaló szintagmával jelölünk. Ez a modell tapasztalatot megelőző (a priori) módon eleve negatívan tekint a vallásokra, éspedig azon ingyenes és megalapozatlan „a priori” feltételezés alapján, miszerint egy nem keresztyén vallás teológiailag lényegében a hitére reflektáló mai ember számára nem méltó figyelemre, semmifajta hozadékkal nem rendelkezik, ezért teljes mértékben jelentéktelen: lényegében bálványimádásnak számít. A utóbbi időkben a katolikus egyház tagjainak a vallásközi párbeszéd során szerzett a posteriori *gyakorlati* tapasztalatai, valamint a világgal való viszonyát tárgyaló legmagasabb szintű *elméleti*, tanítói hivatali megnyilatkozásai általában azt sugallják, hogy nem ez a helyes válasz az idegen vallások kihívására. Mindez röviden abban fejeződik ki, hogy a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinattal történelmi lépést tett az exkluzivizmustól az inkluzivizmus felé.

Az általános értelemben *inkluzivizmusnak* – vagy „tükröződési inkluzivizmusnak” (Gavin D’Costa) – nevezett modell azt vallja, hogy, bár a keresztyén egyház az üdvösség egyedüli eszköze, átmenetileg más vallások is lehetnek eszközei ennek az üdvösségnek; legalábbis amennyiben „visszatükrözik” azt, ami jó és igaz abban, ami megtalálható a keresztyénységben. Mivel a *jó és igaz* megkü-

lönbötetésének kritériuma Jézus Krisztus, ezért ezt az álláspontot *krisztusközpontúságnak* is szokták mondani. Ezen álláspont megengedi azt a nézetet, miszerint átmenetileg más vallások is eszközei lehetnek az üdvösségnek – ha máskor nem is, legalább a kereszténységgel való (közösségi vagy egyéni-egzisztenciális) találkozás *előtt*.¹² A szóban forgó álláspont előnyének tudható be, hogy megőrzi a Krisztusban történt kinyilatkoztatás egyedülálló voltát, miközben igyekszik igazságot szolgáltatni Isten egyetemes művének is, amelyet a teremtés által Krisztusban hajtott végre, valamint nyitott arra, hogy elismerje/felismerje Isten Lelkének működését, amelyet a nem keresztény emberek szívében – vallásuk által is – kifejt. Az inkluzivista teológusok ezáltal megpróbálják egyensúlyba hozni az a-priorit és az a-posteriorit; és így, miközben nem engedik meg, hogy a kereszténységnek és a nem keresztény vallásoknak (a priori) azonos státuszt tulajdonítsunk, ennek ellenére nyitottak arra, hogy tanuljanak tőlük sokféle (a posteriori) módon. A közelmúlt óta a katolikus teológusok túlnyomó többsége – jórészt a II. Vaticanum előkészítésében is jeleskedő három jezsuita nyomán (a buddhizmust elsőként behatóan tanulmányozó H. de Lubac (1896–1991); a „megtestesülés lelkeségét” kidolgozó J. Daniélou (1905–1974); és K. Rahner (1904–1984), akinek az „anonim kereszténység” elméletét köszönhetjük), valamint a mindinkább pluralista irányba tájékozódó H. R. Schlette-nek, és másoknak köszönhetően – ebbe a csoportba tartozik.

A vallások teológiájának harmadik fő árama az ún. *pluralista* vallásteológia. Ezen nézet képviselői a vallásokat többé-kevésbé egyenrangú utaknak tartják, amelyek egyformán az isteni valóság felé vezetnek. Ennek az álláspontnak legismertebb reprezentánsa John Hick. A birminghami presbiteriánus teológus 1980-ban *God Has Many Names* [Istennek sok neve van]¹³ c. könyvében kifejtette, hogy a teológiában voltaképpen „kopernikuszi fordulat” végrehajtására van szükség. Ennek – nézete szerint – a Krisztus-központú (inkluzivista) paradigmától az Isten-központú (pluralista) modellbe való átmenetben kellene megvalósulnia. Hick szerint az „Isteni valóságot” (*Divine Reality*) nem szabad a továbbiakban a görög metafizikából származó fogalmakkal értelmezni, hanem értelmezéséhez „operatív”, „dinamikus” és „szimbolikus” fogalmakra van szükség.¹⁴ A katolikus gyökerű Paul Knitter – aki újabban igyekszik elhatárolódni a pluralizmus címkéjétől – 1985-ben megjelentetett *No other name? [Nincs más név?]* c. könyvében a Végső Valóságot, mint „szoteria”-t, tehát mint üdvösséget értelmezi, annak sokféle – humán, gazdasági, transzcendentális – dimenziójának figyelembevételével. Ebbe a vonalba sorolható még a hispano-indiai polihisztor teológus Raimon Panikkar is, aki *The Unknown Christ of Hinduism [Az ismeretlen Krisztus a hinduizmusban]* c. könyvében, annak 1981-es teljesen átdolgozott kiadása óta állítja ugyan még, hogy „Jézus a Krisztus”, de ezt a kijelentést többé nem tartja megfordíthatónak („a Krisztus – Jézus” formában).¹⁵ Ezek a teológusok sok szempontból helyesen hangsúlyoznak néhány részszempontot (pl. szolidaritás a szegényekkel, politikai és szociális felelősségérzet, a felszabadítás szempontja a teológiában), ám – röviden szólva – túlságosan gyorsan és túlságosan messze mentek: túlléptek a krisztológiai, ekkleziológiai és pneumatológiai

gondolkodás legitim határain. Tisztán módszertani szempontból pedig ellenük vehető, hogy olykor nem képesek ellenállni a kísértésnek, és kiindulásuk tekintetében inkább adnak elsőbbséget a (poszt)modern korszellemnek, mint az áthagyományozott keresztény hitletéteménynek (*depositum fidei*).

Bár a fenti hármast paradigmát nem könnyű meghaladni, napjainkban mégis kibontakozni látszik egy olyan újabb áramlat, melyet az olasz teológiatörténész Rosino Gibellini nyomán a *relacionális kereszténység* modelljének nevezhetnénk.¹⁶ Ez a nézet egyrészt határozottan hangsúlyozza, és radikálisan igyekszik komolyan venni azt a tényt, hogy nem lehet a saját identitásunkat kialakítani anélkül, hogy azt másokéval ne ütköztetnénk. Csakugyan: mind a csoport, mind pedig az egyén csak másokkal való viszonyában – relációban – ismerheti meg valódi önmagát. A radikális pluralistákkal ellentétben azonban – másrészt – a relacionális kereszténység (és teológia) hívei óva intenek attól, hogy a vallásokat valamely univerzális azonos cél – nyugati mintára elképzelt „Isten” vagy „Valódi Valóság” – felé vivő útnak tekintsük. Szerintük a vallások közötti áthidalhatatlan (fogalmi, teológiai, spirituális stb.) különbözőséget sokkal komolyabban kell venni annál, semhogy azt holmi olcsó közös nevezőre jutás érdekében elfeledni hagyjuk. Az ebbe az áramlatba tartozó úttörő teológusok – közéjük tartozik jónéhány katolikus is: a „világethosz programot” hirdető Hans Küng; az indiai családból Kenyában született laikus kutató Gavin D’Costa; a vallásokat egymást kiegészítő, de asszimetrikus kapcsolatban értelmező jezsuita Jacques Dupuis; az alárendelő viszonyban gondolkozó dominikánus Claud Geffré; a szimbólumfogalmat felelevenítő Roger Haight; valamint a két ázsiai jezsuita, Aloysius Pieris és Felix Wilfred, akik szerint inkább a vallások kölcsönös „egymásrahatásáról” (interconnection) kellene beszélni, erős szociális és szoteriológiai hangsúlyokkal – jöllehet álláspontjaik számos ponton jelentősen eltérnek egymástól, egy emberként attól a közös vágytól vezetettek, hogy meghaladják az arrogánsnak és totalitarisztikusnak ítélt „teológiai imperializmust” és a közelmúlt gyarmatosítási politikájával is összefonódott „vallási etnocentrizmust”, abba az irányba, mely átformálja azokat a negatív elképzeléseket, amelyeket a keresztény hagyomány más vallásokkal szemben táplál. A relacionális kereszténység hívei gyakorta osztják a pluralista teológusok, különösen a szegények és peremre szorítottak iránt megnyilvánuló felelősségérzetét. Elismerik a pluralisták érvényes aggodalmait, de igyekeznek azokat az ortodox keresztény pozíció paraméterein belül maradvá tovább tágítani. Vallják, hogy a keresztény doktrína radikális revíziója nélkül is lehetséges tiszteletet és toleranciát tanúsítani, valamint alázatosnak maradni nem keresztény szomszédainkkal szemben.

De mihez is kell igazodni katolikusként? Milyen eligazítást nyújt az Egyházi Tanítóhivatal a vallásokkal kapcsolatos tanbeli kérdésekben? Hol jár e tekintetben az aktuális tanfejlődés (a dogmatörténet)? Ezen a ponton alkalmasnak látszik, hogy rátérjünk a hivatalos katolikus teológiai álláspont tárgyalására.

5. A vallások teológiája – a Tanítóhivatal teológusainak álláspontja

Reformált egyházakhoz tartozó olvasók számára talán meglepőnek tűnik, hogy a külsőre oly merevnek és hajlíthatatlannak tűnő katolikus egyház vallásokkal kapcsolatos tanítás tekintetében általában nyitottabbnak és elfogadóbbnak mutatkozik a szigorú bibliai hermeneutikára hivatkozó felekezeteknél. Mivel – fontos tudatosítani! – az ún. „hivatalos vatikáni álláspont“, a „római teológia“, ill. Pápai Tanítóhivatal mögött is szükségképpen konkrét teológiai iskolák és teológusok állnak, ezért az elmúlt mintegy fél évszázad teológiai fejlődésének vázlatos áttekintését itt is történelmi keretbe kell ágyaznunk.

Az Egyházi Tanítóhivatal részéről a szigorú exkluzivista álláspont elutasítása egy híres, paradigmaticussá vált eset kapcsán történt meg.¹⁷ Az amerikai jezsuita Len Feeney 1947-ben az *extra ecclesiam nulla salus* (egyházon kívül nincs üdvösség) formulát szó szerint alkalmazta a protestánsokra és a hindukra. Mivel Feeney megtagadta, hogy visszavonja ezen állítását, a Szent Officium elítélte azt mint helytelen, ezzel – paradox módon – mintegy őt magát vetette az „egyházon kívülre”: mivel az *extra ecclesiam nulla salus*-nak szó szerinti értelmezését valotta, kiközösítették. Ma tehát jelentős katolikus teológusok közül ebben a szigorú (integrista) értelemben senki sem vallja ezt a maximát. Miért? Az okok nem csak formálisak.

Feeney megközelítésének hibája abban állt, hogy megpróbálta a régi egyházi hagyományt feléleszteni és követni, tehát a világot próbálta az evangélium szemszögéből tekinteni, anélkül azonban, hogy az evangélium értelmezésekor egyúttal az átalakuló világ értelmezési kategóriáit (a modernizálódó élet kihívásait, az új filozófiai és kulturális modelleket) figyelembe vette volna. Megközelítése valójában helyesen hangsúlyozza a folytonosság megszakadását az evangélium és más kultúrák, valamint más filozófiai rendszerek között, hiszen Isten megtestesült Igéjének eljövetele valóban botrány – nem fér bele világunk hagyományos kategóriáiba. Ennek az álláspontnak 1948-as Szent Officium-általi formális elítéléséből – és más egyházi dokumentumokból – mégis láthatjuk, hogy a régi axiómát – miszerint „egyházon kívül nincs üdvösség” – katolikusként nem szabad úgy olvasni, mintha az a nem keresztények ellen szóló negatív ítélet volna. Sokkal inkább az egyház és az üdvösség természetéről szóló kijelentésről van szó, amely meghatározza azokat a paramétereket, amelyek között pozitív módon lehet beszélni az idegen vallásokról.

Az Egyházi Tanítóhivatal újkori megnyilatkozásai az exkluzivizmushoz hasonló határozottsággal utasítják el a vallások teológiájának pluralista modelljét is (olyannyira, hogy jónéhány általunk fentebb a relacionális kereszténység modelljéhez sorolt teológusra – így pl. Küngre, Dupuisre, Haightra, Pierisre és Wilfredre – is a gyanú árnya vetült, miszerint modelljükben veszélybe kerül Krisztus egyedüli üdvösségközvetítő szerepe). Ám haladjunk sorjában: mindenek előtt a II. Vatikáni Zsinat (1962–65) az, amely valódi vízvonalat alkot – áttörést valósított meg, és további korszakalkotó változásokat készített elő – a vallások teológiája történetében.

A vallások témáját illetően a II. Vaticanum nyilatkozatai tehát jelentős újdonságot hoztak: ez az első eset az egyház történetében, hogy egy egyetemes zsinat a nem keresztény vallásokkal kapcsolatos kérdésekben ünnepélyes tanítást adjon. Ebben a vonatkozásban a tanítás két mozzanatát érdemes hangsúlyoznunk: (1.) Egyrészt a Zsinat egyértelműen állást foglalt más vallások követőinek Jézus Krisztus által való üdvözülésének lehetősége mellett, a katolikus egyház intézményes keretein kívül is (vö. *Lumen Gentium* 16; *Gaudium et Spes* 22). Szövegszerűen: a Zsinat az 1964. november 21-én közzétett *Lumen Gentium* (*Nemzetek világoossága*) kezdetű, az egyházzól írt dogmatikai konstitúciójában így tanít:

„Elnyerhetik ugyanis az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akaratát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel. Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – éppen nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni” (*LG* 16).

(2.) Másrészt, mint azt szokás kiemelni, az Egyházi Tanítóhivatal történetében először beszélt kifejezetten *pozitív* értelemben az idegen vallásokról. Az 1965-ben közzétett *Nostra aetate* kezdetű, a katolikus Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló nyilatkozatukban (*declaratio*) – miután a zsinati atyák kifejezetten beszéltek a hinduizmusról és a buddhizmusról (később, a 3. pontban pedig az iszlámról is) – egyértelműen leszögezik, hogy „a katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent”, sőt: „[ő]szinte tisztelettel szemléli ezeket a magatartási formákat és életmódokat, parancsokat és tanokat” (*NA* 2). Az eddigi hivatalos szemlélethez képest hatalmas jelentőségű fordulatról van tehát szó.¹⁸ A Zsinat szövegében másutt is soha korábban nem hallott,¹⁹ emfaticus, elismerő szavakat olvashatunk: a dokumentumok szerint a vallásokban található „igaz és jó dolgok” (*Optatum Totius* 16), „értékes vallásos és emberi dolgok” (*Gaudium et Spes* 92), „a szemlélődés magvai” (*Ad Gentes* 18), „az igazság és kegyelem elemei” (*Ad Gentes* 9), sőt „az Ige magvai” (*Ad Gentes* 11, 15), valamint megtalálhatók „azon Igazság (*illius veritatis*) sugarai, mely megvilágít minden embert” (*Nostra Aetate* 2). Ezek tehát figyelmet és elismerést érdemelnek, a nem keresztény vallások spirituális hagyományai pedig hatékony meghívásként a párbeszédre szólítanak (vö. *Nostra Aetate* 2, 3, *Ad Gentes* 11).²⁰

A békülékeny zsinati irányvonal persze nem folytatódott töretlenül. Bár a pápák később is látható gesztusok formájában fejezték ki a vallások iránti elismerésüket – csak néhány emblematikus eseményt említve: 1986-ban, amikor II. János Pál közös imatálalkozóra hívta Assisibe a nagy vallások képviselőit, majd meglátogatta a római Zsinagógát, 2001-ben pedig a Damaszkuszi Ommajad mecsetet; XVI. Benedek 2005-ben a kölni zsinagógában tett látogatást –, a tanítóhivatal pedig igen pozitív hangvételű dokumentumokat is közzé tett (Izd. *Redemptoris missio* enciklika, 1990; *Párbeszéd és hirdetés* című dokumentum, 1991) –, 2000-ben azonban az akkor még Ratzinger bíboros aláírásával a Hittani Kongregáció kiadta a *Dominus Iesus* kezdetű dokumentumot, melyben sokan vélték felfedezni a visszarendeződés jeleit. A folyamat természetesen máig sem zárult le.

Bár a nem keresztények egyéni üdvösségének lehetősége nem kérdés többé, a vallások teológiájának mai nyitott kérdése: vajon a nem keresztény vallások, *mint olyanok* játszhatnak-e pozitív szerepet ebben az üdvösségben?²¹

Milyen végső tanulságokat vonhatunk le mármost a fentiekből kérdésünk megválaszolása érdekében?

6. *Lehetőleg nekünk kell tanítanunk! – A vallástudomány elkötelezett/felekezeti oktatásának szükségességéről*

„Bármennyire értékmentes és szándéka szerint szigorúan leíró, tényrögzítő módszer is a vallásfenomenológia – írja a vallástudós Horváth Pál –, nem mentesülhet annak szellemi kockázatától, hogy maga is valamilyen hallgatólagos lényegmeghatározásból, és valamilyen vallásfelekezési elgondolásból induljon ki.”²² A fentiek alapján immár világos: egyfelől a teológus aligha kerülheti meg, hogy behatóan foglalkozzon a vallásokkal, másfelől a vallástudós sem mentesülhet a tárgyával kapcsolatos személyes állásfoglalástól. Amiként nincs „értékmentes” vagy „semleges” oktatás, úgy nincs – lévén *elvileg* lehetetlen – minden szempontból „objektív” megközelítés a vallástudomány művelője számára sem. A vallástudomány oktatása ugyanis csak *valamilyen* szempontból történhet; oktatója nem tekinthet el tulajdon világnézetétől, vallási hovatartozásától. Mindez nem kell, hogy sértse a Magyar Akkreditációs Bizottságnak (MAB) a vallástudományi szakok semlegességére vonatkozó gyakorlati előírását. Hiszen minden diák tudja, hogy egyetlen vizsgajegy sem mentes az elfogultságtól, azaz semleges vagy objektív a szó szigorú értelmében, ám ez még nem mentesíti a tanárt a korrekt értékelésre való törekvés (diákok által is messzemenően méltányolt) követelménye alól. *Mutatus mutandis*, ez – és csakis ez – a korrektség a feladat a vallástudományi szakokon is.

A vallástudományt tehát akkor (és csak akkor) nem kell a „liberálisok trójai falóvának” tekinteni a keresztény szellemiségű oktatási intézményekben, ha tudatában vagyunk: a vallástudomány implicite már mindig is egyúttal vallásteológia (amennyiben immár önként búcsút mondott az objektivitás illúziójának); a vallásteológiának pedig – hacsak nem akar tulajdon XXI. századi szintje alá visszacsúszni – magába kell olvasztania a vallástudomány eredményeit.

A fent elmondottak alapján a bevezetésben feltett kérdésre („Érdemes- vagy szabad-e a vallástudományt felekezeti oktatási keretben tanítani?”) a magam részéről tehát igenlő választ javaslok (amennyiben az anyagi és személyi feltételek biztosítottak, és hosszú távon biztosíthatók). Nem mintha engednünk kellene a liberális ideológia által a vallásokkal kapcsolatban erőltetett „előítéletmentes”, „objektív” és „semleges” oktatáseszmény kulturális diktatúrája nyomásának – ez az eszmény, a szigorú neutralitás igénye, a fentiek alapján amúgy is teljesíthetetlen elvárásnak bizonyult. A fakultásainkon a vallástudomány művelésére vonatkozó igenlő választ, – az aktuálpolitikai relevancián: a világ jövőjéért érzett aggodalmon túl²³ – mégis kettős indok alapján tartom kívánatosnak. (1.) Az első ok inkább külsődleges. Arra vonatkozik, hogy – ha már tanítani kell, legalább – *mi tanítsuk* ezt a tudományt, bízva abban, hogy személyes keresztény elkötelezett-

ségünkben, értékítéleteinkből (vallásteológiánkból) valami átmegy a hallgatóink számára is. (2.) A második argumentum ellenben már inkább belső természetű. A vallástudománnyal, a vallásokkal való foglalkozás révén *mi magunk és teológiánk* is mélyebb, jelenkori tudatossággal itatódhat át: globális érzékenységgel a kortárs teológiai reflexió kontextusát illetően, amely ma elkerülhetetlenül *vallásközi* megjellegzettségű. Röviden: a vallások ismerete nélkül ma egyre kevésbé lehet teológiát művelni. Ez pedig éppen nekünk, egyházi kötődésű (hívó) kutatóknak jelent kihívást.

És nem csak nekünk. Nem meglepő, hogy egységesülő világunkban korunk emberét általában is hallatlan érdeklődés jellemzi a vallások iránt. Hadd idézzem egy alapvető élményemet a közelmúltból: a Faludi Ferenc Akadémia (a Magyar Jezsuiták Ifjúság- és Felnőttképzési Intézete) szervezésében idén előadássorozatot hirdettünk meg *Pár(huzamos)beszédek* címmel. A megjelölt hosszú távú cél a világvallások intellektuálisan igényes és teológiailag korszerű bemutatása, valamint a vallásközi dialógus előmozdítása. A kidolgozott program értelmében – a *paritas-elv* alapján – két, egyenként 45 perces előadás hangzott el különböző vallású előadók, teológusok részéről, majd az előadások igazi párbeszéddé bővültek azáltal, hogy az összejövetel végén a pódiumon ülő résztvevők 5-5 percen reflektálhattak egymás mondanivalójára, kiemelve azokat a pontokat, amik a saját vallásuk szempontjából is valódi értéknek, érvényes igazságnak tűntek. Elsőként idén a Tan Kapuja Buddhista Főiskolával vettük fel a kapcsolatot. A témákat a két vallás közös pontjai, vagy éppen jellemző különbségei figyelembe vételével közösen választottuk ki.²⁴ A program minden várakozást felülmúló sikerrel zajlott; olyannyira, hogy az őszre vonatkozó tervek – a muzulmán vallással való *Pár(huzamos)beszédek* – megvalósításához egyenesen egy nagyobb terem kibérlésének lehetőségeit fontolgatjuk.

Természetesen lehet egy ilyen jellegű kezdeményezést rosszállóan ezotériának, New Age-nek, szinkretizmusnak aposztrofálni. De vajon nem inkább „az idők jeleit” kellene-e felismernünk abban az érdeklődésben, amellyel Isten népe a vallási/vallásközi témák felé fordul? S védekező magatartás helyett nem kellene-e inkább, éppen nekünk, teológusoknak árnyalt és átgondolt vallásteológiai princípiumok alapján hiteles tájékoztatást és eligazítást nyújtani éppen a vallásokhoz való keresztyén/keresztény viszonyulás terén (is)? Valahogy úgy, ahogy tisztelhetjük mások igazságát és leírhatjuk mások vallását anélkül, hogy görcsösen igyekeznénk „zárójelbe tenni” saját hitünket, miközben vallástudományt oktatunk saját felekezetünk oktatási intézményeiben.

JEGYZETEK

1. Jelenleg a következő intézményekben folyik vallástudomány oktatása: Apor Vilmos Főiskola, Berzsenyi Dániel Főiskola, Debreceni Egyetem, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Károli Gáspár Református Egyetem, Miskolci Egyetem, Pécsi Egyetem, Szegedi Egyetem, Zsigmond Király Főiskola (vö. a Magyar Vallástudományi Társaság honlapja: <http://silver.drk.hu./MVT/elerhetoseg.htm>). – 2. Erre a tényre egy szóbeli beszélgetés alkalmával a méltán híres német katolikus teológus, Gisbert Greshake hívta fel a figyelmemet. – 3. <http://hu.wikipedia.org/wiki/vallastudomany> – 4. Vö. W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtu-*

dományokban, szerk. Erdélyi Ágnes, Gondolat, Budapest, 1974., 476., 493. – 5. M. Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére*, in *Existentia, supplementa* vol. II, ford. Endreffy Zoltán és Fehér M. István, Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, 1996–97, 7. – 6. M. Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 295. – 7. Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 194. (mostantól: *i. m.*). – 8. Vö. *i. m.* 194, 197. – 9. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy valamifajta objektív megismerés igénye – végső soron – „a másik igényeinek elvi felfüggesztését jelenti (*IM*, 215.). Ennyiben a filozófiai hermeneutika rehabilitálta az „elfogult” (motivált) megismerést és az előítéleteket (*IM*, 198). – 10. Vö. ezzel kapcsolatban P. F. KNITTER véleményét arról, hogy „mindannyian inkluzivisták vagyunk”: In.: *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia, 2005, 426–432. – 11. A fentiek alapján a magam részéről kevéssé tartom szerencsésnek az Alistér E. McGrath által javasolt megkülönböztetést az ún. *távolságtartó* (L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud, E. Durkheim) tudományos és az ún. *elkötelezett* (exkluzivista, inkluzivista, pluralista) tudományos megközelítésmód között (vö. *Id.*, *Bevezetés a keresztény teológiába*, Osiris, Budapest, 1995, 392–405., különösen: 393). – 12. Vö. K. Rahner: „Megjegyzések az anonim kereszténység kérdéséről”, in: *Isten: rejtelem*, Egyházfórum, Budapest, 1994, 54. 13. J. Hick: *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia, 1980; vö. még: J. HICK (ed.) *The Myth of Incarnate God*, SCM Press, London 1977; J. HICK – P. KNITTER (edd.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, New York 1987. – 14. Cfr. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, St. Martin’s Press, New York 1973, pp. 148–158. – 15. R. Panikkar a vallások közötti kérdésekről 1964-ben kiadott első könyvében (*Id.*, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman and Todd Ltd, Chiswick, London, 1964) még védelmezi Krisztus és Jézus teljes és kölcsönös azonosságát, 1981-ről azonban (vö. *Id.*, *The Unknown Christ of Hinduism*, (rev. ed.) Orbis, New York, 1981) feladja azt.

16. Vö. R. Gibellini: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992. – 17. Vö. DZ 3866–3873, in: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Hítvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Szent István Társulat, Budapest, 2004, 759–761. – 18. Rahner egyenesen így fogalmaz: „Az üdvösségnek ez az optimizmusa számomra a II. Vatikáni Zsinat egyik legfigyelemreméltóbb eredményének tűnik” (vö. K. Rahner: „Megjegyzések az anonim kereszténység problémájához”, in: *Id.*, *Isten: rejtelem*, Egyházfórum, Budapest, 1994, 70). – 19. Megfontolandó, hogy XV. Benedek pápa *Maximum illud* (1919) kezdetű enciklikájában a nem keresztények minden vallásos megnyilatkozását még babonának nevezte; XI. Pius a felebaráti szeretet legmagasabb fokának jelenti ki, „ha gondoskodásunkkal a pogányokat a sötét babonából kivezetjük és Krisztusba vetett hittel töltjük el” (*Rerum ecclesiae*, 1926). Még XII. Pius pápa is missziós enciklikájában *infideles*, azaz hitetlen névvel illetve a pogányokat (*Evangelii praecones*, 1951), még ha második missziós körlevélében 1957-ben már nem is használja ezt a kifejezést, sőt némi méltánylás is kiérezhető sorából. – 20. Kitérő összefoglaló olvasható a témáról a *Nem keresztények titkarsága* „Az egyház hozzáállása más vallások követőihez: reflexiók és iránymutatás a párbeszédéről és a misszióról” (1984) c. dokumentumában (Bulletin. *Secretariatus pro non christians*, n. 56; 19 [1984/2], pp. 166–180.). – 21. A kérdés mai állásához vö. a Nemzetközi Teológiai Bizottság – mely nem tartozik a tanítóhivatalhoz! – 1996-ban *Kereszténység és vallások* címmel közzétett nyilatkozatát (melynek megszövegezésben részt vettek: Norbert Strotmann Hoppe püspök, Barthelemy Adoukonou, Jean Corbon, Mario de Franca Miranda SJ, Ivan Golub, Tadahiko Iwasima SJ, Luis F. Ladaria SJ, Hermann Joseph Pottmeyer és Andrzej Szostek), s mely a Hittani Kongregáció elnökének jóváhagyásával került nyilvánosságra. Magyarul: <http://www.katolikus.hu/roma/ntb-doc.html> – 22. Horváth Pál: *Vallásfilozófia és vallástörténet*, L’Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006., 14. o. – 23. „Nincs világbéke a vallások közötti béke nélkül”: H. Küng: *A világvallások etikája*, Egyházfórum, Budapest, 1994. – 24. A buddhizmussal 2008 februárja és májusa között folytatott *Pár(huzamos)beszéd* során az alábbi témákat tárgyaltuk: 1. a személység, az én és az individuum; 2. reinkarnáció és feltámadás; 3. a szenvedés oka és értelme; 4. Buddha, Krisztus és az egyes ember; 5. a lemondás szelleme és a szerzetesség. A jövő évi beszélgetések – muzulmán vendégelőadókkal – 2008 szeptemberben kezdődnek. Helyszín: a Párbeszéd Háza (Budapest, 1085 Horánszky utca 20.), vö. <http://jzsuita.hu>.