

Kelemen János

Hinni és tudni: teológia és tudomány

1.

A kultúra maradandó eredményei a szellem egymástól szerkezetileg elkülönülő, saját logika szerint szerveződő alakzataiban öltönek testet, mint amilyenek a vallás, a művészet, a filozófia és a tudomány, vagy pedig az erkölcs, a jog és talán a politika. A modernitás átfogó rendszerekben gondolkodó filozófusai, mint többek közt Hegel, a neokantiánusok, Benedetto Croce vagy a fiatal Lukács, egymásra vissza nem vezethető, önálló „tétélezési módoknak” tekintették őket. E szellemi formák evolúciós vagy történeti helyüket tekintve is különbözők. Úgy tűnik, a vallás és a művészet az emberi nem eredendő antropológiai jellemzője, hiszen nincs olyan történeti vagy régészeti emlék, mely ne tartalmazná a művészi formáló tevékenység és a vallási gyakorlatok és hiedelmek valamilyen nyomát. Talán antropológiai adottság az erkölcs is, bár nincsenek a művészi vagy vallási megnyilvánulásokhoz hasonlítható szilárd objektivációi, melyeknek alapján ezt megítélhetnénk.

Elvileg más, és jóval bonyolultabb a tudomány helyzete, hiszen az újkori tudományos forradalmat megelőzően nem beszélhetünk tudományról. A megismerés egy adott területének tudományos és tudományelőtti korszaka között nincs mód az összehasonlításra, hiszen nem feleltethetők meg egymásnak a két korszakban használt fogalmak, s nem fordíthatók le egymásra a tudományelőtti és a tudományos állítások vagy elméletek. Akkor is így van ez, ha az empirikus természetismeretet tekintve a fizikában és csillagászatban mégis felmutatható valamilyen kontinuitás a kutatás tudományelőtti és tudományos (arisztotelianus és galileánus) fázisa között, míg a matematika és a geometria történetében nem is létezik az a fajta törés, melyet a természet kutatásában tapasztalunk. Ez a mindennek ellenére fennálló kontinuitás teszi lehetővé, hogy minden mentalitásbeli különbség mellett is megértsük a hit és a tudás, illetve a teológia és a filozófia viszonyára vonatkozó középkori vitákat és álláspontokat.

A tudományt, mint késői, és egy meghatározott társadalmi-kulturális feltételrendszerhez, a nyugat-európai kapitalista fejlődéshez kötődő történeti képződményt, nem sorolhatjuk tehát az ember antropológiai sajátosságai közé. Míg a művészet és a vallás jelenségei egyetemesek, addig a történelemben létezett társadalmak sokasága nem hozott létre tudományt. Más kérdés, hogy azok az általános kognitív tevékenységek és képességek (érzéki percepció, képzelőerő,

fogalomalkotási és következtetési képesség), amelyek nélkül nem létezhet a tudomány, szintén egyetemesek, s ugyanúgy az ember antropológiai konstitúciójához tartoznak, mint az esztétikai érzék és produktivitás.

A mondottak fényében nagy fontossága van annak, és komoly körültekintést igényel, hogy megállapítsuk a szellem alakzatainak egymáshoz való viszonyát. Az egyik lehetőség a genetikus megközelítésből adódik, amely szerint az egyes alakzatok megfelelnek egy-egy alapvető, az egyéneken lakozó mentális képességnek, és történetileg egymásból származtathatók. Erre az elképzelésre a legjobb példát a hegeli rendszerezés nyújtja, amely szerint a szellem fő alakzatai – a művészet, a vallás és a filozófia (s az utóbbival azonosan a tudomány) – fejlődési sort alkotnak, és együttesen alkotják az abszolút szellemet. A hegeli gondolatból nyilvánvalóan megtartható, hogy e formák egy primitívebb fokon létező egységből a történeti differenciálódás folyamata során jönnek létre, s hogy – mint magasabb rendű objektivációk – bizonyos általánosabb képességekre, a szellemi aktusok és műveletek valamilyen típusaira épülnek rá.

Ezt azért is nagyon fontos szem előtt tartanunk, mert a magasabb szellemi objektivációk összehasonlításakor és viszonyba állításakor sok zavart, sőt egyenesen káoszt okoz a különböző szintek, a magasabb objektivációk és az általuk objektivált lelki képességek összekeverése. Ilyenfajta veszélyre figyelmeztet Gaál Botond, amikor a hittudomány meghatározására tett kísérlete során ezt írja: „káosz keletkezik a fejekben, amikor halljuk a «vallás és tudomány», a «hit és tudomány», vagy akár a «vallástudomány», a «felekezettudomány» homályos szembeállításokat, valamint a félreérthető «teológia és tudomány» szópárt”.¹ A filozófia és a teológia történetének gazdag hagyományából merítve hozzátehetjük mindehhez a „hit és tudás”, a „hinni és tudni”, vagy akár a „hit és ész”, vagy a „teológia és tudomány”, illetve a „teológia és filozófia” dichotómiákat. E szembeállításokat tekintve első pillanatra látszik, hogy például a „hit” és a „tudomány” egészen különböző szintekhez tartoznak, hiszen a „hit” egyik alapjelentésében a megismerő szubjektum episztemikus elkötelezettségét, vagy pedig a tudás forrása iránti bizalmát jelenti, míg a tudomány az ismeretek megszerzésének, igazolásának és alkalmazásának egész rendszerét foglalja magában annak teljes intézményes megszervezésével, az akadémiákkal és egyetemekkel együtt. Más szóval a hit és a tudomány esetében egymással összevethetetlen pólusokról van szó.

A továbbiakban ezekből a megfontolásokból kiindulva szeretnék néhány megjegyzést tenni a vallás, a teológia és a tudomány viszonyának kérdéskörében.

¹ Gaál Botond: *A teológia mint «fölfelé nyitott» hittudomány*. In: Debreceni Szemle. 2016/1, XXIV. évf. 3–16.

2.

Módszertani vezérelvül érdemes azt a bevált elvet alkalmazni, amely szerint a mentális állapotok és műveletek természete jól megvilágítható azoknak a nyelvi formáknak az elemzésével, amelyekben alakot öltenek, vagy amelyek segítségével végrehajtjuk őket. Így a hitaktusok és az episztemikus aktusok tulajdonságainak azonosságairól és különbözőségeiről megbízható információkat kaphatunk azoknak a kontextusoknak a tanulmányozásával, melyekben az episztemikus attitűd igék, mint például a „vélni” vagy „vélekedni”, a „hinni” és „tudni” jellegzetesen előfordulnak, s megfigyeljük, hogy egymással összehasonlítva hogyan viselkednek tipikus esetekben.² A szisztematikus vizsgálódás során kitűnik, hogy bizonyos esetekben nem egyszerűen különbözőképpen, hanem *logikailag* eltérő vagy ellentétes módon viselkednek, ami jellegzetesen meghatározza az őket tartalmazó mondatok grammatikai struktúrájának különbségét is. Ez ahhoz a kérdéshez vezet, hogy vajon a tudás- és hit-tartalmakat kifejező kijelentéseink *egyazon* megismerési kompetencia különböző *fokozatait* képviselik-e, vagy pedig *két*, más-más megítélés alá tartozó, *radikálisan* különböző kompetencia megnyilvánulásai. A kérdés közvetlenül érinti a hiten alapuló és a tudáson alapuló szellemi formák, tehát a vallás és a tudomány viszonyát.

Ezt a módszert már Aquinói Szent Tamás is használta. Ő a gyanakvás, a kétely és a vélekedés aktusának, illetve az őket kifejező episztemikus attitűd igéknek a háttérben vizsgálta meg a hit aktusát, amely – mint mondta – „különbözik minden értelmi aktustól, melynek tárgya az igaz és a hamis”.³ A hit Tamás szerint abban különbözik tehát a többi mentális aktustól, hogy vele kapcsolatban másképp vetődik fel az igazság vagy hamisság kérdése, hiszen amíg a gyanakvás és a kétely az igazság iránti elkötelezettség hiányát implikálja, addig a vélekedés az elkötelezettség alacsony, a hit pedig az elkötelezettség igen magas fokát fejezi ki. De magának a hit aktusának is különböző formái vannak, melyeket Tamás elemzésében a „hinni” igével járó grammatikai vonzatok jelölnek: „hinni Istent”; „hinni Istennek”; „hinni Istenben”.

E formuláktól kissé eltérve, tekintsük a következő sorozatot: „valamiben hinni” („believe in”); „hinni valakinek”; „hinni, hogy” („believe that”). A *vélekedést* kifejező mondatokkal ellentétben, melyek az elköteleződés nélküli igaznak-tartás példái, a *hit* tárgyi mellékmondatot vonzó verziója („hiszem, hogy *p*”,

² Mivel e tanulmányban sok múlik a „valamiben hinni” és a „hinni, hogy” logikájának elemzésén, szükséges megjegyezni, hogy a két alak használati módjainak különbsége a klasszikus nyelvek és egy sor európai nyelv tanúsága szerint meglehetősen nyelvfüggetlennek látszik.

³ Aquinói Szent Tamás, *S. Thoamae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae*. Torino–Roma, Marinetti 1950. II, II, 4, 1.

„azt hiszem, hogy p ”, „elhiszem neki, hogy p ”), bizonyosságot fejez ki, s elkötelezi a beszélőt p igazsága mellett. (Ez az, ami főnévi alakban „hívésnek” nevezhető.) Az ezen a fokon jelentkező bizonyosság és elkötelezettség ugyanakkor nem tesz eleget az ismeretelméleti értelemben vett objektivitás követelményének. (Szúrjuk közbe, hogy a „hinni neki”, „elhinni neki, hogy p ” esetében persze további figyelembe veendő körülmény, hogy p igaznak tartása p forrásához kötődik.)

Néhány teszt a „hinni, hogy” és a „tudni, hogy” egyes használatai között *logikai* különbséget mutat. Ennek ellenére a két ige ugyanahhoz a kompetencia-területhez tartozik. Az itt vizsgált grammatikai konstrukcióban mindkét ige episztemológiai jelentésű, hiszen egyaránt a beszélő viszonyát jelzik p állítás igazságához, kimondásukkal pedig az igaznak-tartás attitűdjé valósul meg. (Jegyezzük meg hogy itt is, mint a többi episztemikus attitűd esetében, az egyes szám első személyű változatnak van kitüntetett szerepe.)

Mondhatnánk, hogy a „tudni” a *par excellence* episztemikus attitűd ige. Beilleszkedik az általuk alkotott sorba, s nem a logikai minőség tekintetében, hanem *fokozatilag*, vagy *mennyiségileg* különbözik tőlük. A „vélni, hinni, tudni”, vagyis a „*Meinen, Glauben, Wissen*” sort Kant is e szerint a mennyiségi szempont szerint elemezte, rámutatva, hogy itt a bizonyosság és az igaznak-tartás növekvő mértékéről, a bizonyosság egyre magasabb fokáról van szó. A középen található „hinni” (mely nem más, mint a „hinni, hogy”) a szubjektív bizonyosságot, pontosabban „a szubjektíve elegendő, de objektíve elégtelen” bizonyosságot képviseli.⁴ Ezzel szemben a skála csúcsán álló „tudni” („tudom, hogy”) a teljes és objektíve is elegendő bizonyosságot, a maximális episztemológiai elkötelezettséget foglalja magában. A bizonyosság és elkötelezettség e legmagasabb foka természetesen nem jelenti azt, hogy az a *tudás*, amely iránt tudás-igényt kifejező állításaink révén episztemológiailag el vagyunk kötelezve, inkorrigibilis lenne. Tudásunk egészében véve és minden elemét tekintve természetesen felülbírálnak azoknak az objektív procedúráknak megfelelően, melyeket ismereteink ellenőrzése megkövetel. Fölösleges hozzátenni, hogy ez hozzátartozik a tudás és a tudomány definíciójához.

A mondottak fényében azt kell mondanunk, hogy episztemológiai tekintetben a „tudni” a „hinni, hogy” fölött áll, mely utóbbi csupán az ismeret szubjektív bizonyosságát nyújtja. Jelent-e ez valamit a vallás és a tudomány, vagyis ama két szellemi forma viszonyára nézve, mely a hitet és a tudást mintegy intézményesen képviseli? Bár a vallásos hitet nagyon sokszor összetévesztik az itt tárgyalt „hinni, hogy” alakkal, kérdésünkre az eddig mondottakból nem következik semmilyen érdemleges válasz.

⁴ Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája* (Kis János fordítása). Atlantisz, Budapest 2004. B 8857.

Ahhoz, hogy választ tudjunk adni, meg kell vizsgálnunk a hitnek és a „hinni”-nek azt az alakját, mellyel eddig nem foglalkoztunk.

3.

Ez az alak a „valamiben vagy valakiben hinni” („believe in”). Ennek a formulának felel meg a hívő mondata: „hiszek Istenben”, vagy az olyan, hasonlóan mély elkötelezettséget kifejező kijelentés, mint a „hiszek az igazságban”. Nem véletlenül a hitvallás is ehhez a formulához kapcsolódik: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*”.

A „hinni, hogy” és a „tudni, hogy” formulával ellentétben itt nem az episztemológiai bizonyosság kifejezéséről van szó, melyet megfigyelésekkel, érvekkel és bizonyítékokkal megerősíthetünk, hanem a bizonyosság minőségileg más formájáról, melynek nincs fokozatokban megadható mértéke, s mely lényegében nem más, mint a feltétel nélküli bizalom megnyilvánulása a hit tartalma iránt. Kant ezt nevezte *erkölcsi bizonyosságnak*. Ez a vallási értelemben vett hit („believe in”, faith).

Ami a megismerés szférájában megfeleltethető, vagy legalábbis párhuzamba állítható a „valamiben hinni” formulával, illetve az általa kifejezett morális bizonyossággal, az a „tudni”; vagyis a tudás-igényt vindikáló „tudom, hogy *p*” állítás, mely az ismeret bizonyosságának maximumát, a megismerő szubjektum teljes elkötelezettségét involválja.

De a hasonlóság mellett jelentősek a különbségek. Mindenekelőtt szembe-tűnő a formulák közti grammatikai-logikai különbség, hiszen a „tudni” mindig egy közvetlen tárgyat, alapesetben egy „*hogy-os*” tárgyi mellékmondatot vonz, s nincs a „hinni” használati módjaival összevethető többféle alakja. A legfontosabb különbség azonban az, hogy mivel az episztemológiai értelemben vett bizonyosság összeegyeztethető a felülbíráhatósággal, a tudás-igényt kifejező állításokat, a hitaktusokkal ellentétben, lehet korrigálni.

A „valamiben hinni” („believe in”) és a „tudni, hogy” logikájának vizsgálata azzal az eredménnyel jár, hogy e két esetben két egészen különböző kompetencia-területtel van dolgunk, s így nem merülhet fel az a kérdés, melyet korábban a hit és a tudás episztemológiai viszonya alapján a vallás és a tudomány viszonyával kapcsolatban tettünk fel. Mert hiszen – attól függetlenül, hogy a tudás objektív bizonyossága fölötté áll az episztemológiai értelemben vett hit szubjektív bizonyosságának – a vallás és a tudomány a szellem két önálló formáját alkotja, s ezért nem áll fenn köztük hierarchikus viszony.

A tudás fogalomkörének a nyelvben eleve meglévő logikáját, melyről a fentiekben szó volt, így többek közt a tudás-igényt kifejező állítások ellenőrizhető voltának megkövetelését, és az ezzel együtt járó többi követelményt, a tudomány magáévá tette, s egy hosszú folyamat eredményeképpen beépítette a maga kritériumrendszerébe. A tudományban persze sokkal inkább állításrendszerekkel,

elméletekkel van dolgunk, mint elszigetelt állításokkal, és sokkal inkább igazolandó hipotézisekkel, mint tartósan vagy véglegesen elfogadott igazságokkal. Mindez a tudás fogalmának elmélyítését, kiszélesítését jelenti, nem pedig a köznap nyelvől kiolvasható logikai sajátosságainak tagadását.

A tudományos kritériumrendszer kiépülésének folyamata lényegében az egész újkori európai történelem eredményeként következett be. Túlontúl ismert, hogy mindeközben a tudományos forradalom következményeképpen milyen súlyos konfliktusok támadtak a vallási intézmények, főként a katolikus hierarchia, és a tudomány művelői és intézményei között. Több konfliktusforrás is volt, mely a katolikus egyház részéről a tudósok üldözéséhez, Giordano Bruno máglyára küldéséhez, Galilei peréhez, a darwinizmus elítéléséhez és sok más hasonló súlyú intézkedéshez és állásfoglaláshoz vezetett. Jegyezzük meg, a tudományellenesség tekintetében a katolikus egyház természetesen nem állt egyedül.

Az egyházakat nem annyira az egyes tudományos elméletek effektív tartalma irritálta (sokszor persze az is), mint inkább az a világgép, az az általános világnézeti keret, melyet az objektív tudományos kutatás már önmagában véve is feltételez. Ugyancsak irritáló tényezőnek bizonyultak az ismeretek megbízhatóságának és objektivitásának a kutatási módszerekből táplálkozó kritériumai.

A 17. században születő természettudományok és az ennek fogalmi kereteit kidolgozó empirista és racionalista filozófiák, így a baconizmus és a karteziánizmus, a kultúra új jelenségeként jelentkeztek, s alaposan felforgatták a tudás és a hit, illetve a teológia és a filozófia viszonyának a középkortól megszokott tárgyalásmódját. A részletektől eltekintve érdemes itt figyelni arra, hogy a vallás és a tudomány konfliktusa ismeretelméleti konfliktusként jelentkezett a szónak abban az értelmében, hogy a hit és a tudás, mint a *megismerés két instanciája*, mint az igazság elsajátításának két módja áll egymással szemben. A kérdés az volt, hogy a tudást a hittel szemben megilleti-e az episztemológiai autoritás az igazság kutatásában. S egyáltalán: kitér és milyen intézményt illet meg az autoritás a megismerés és a világmagyarázat terén: a teológiát vagy a filozófiát, illetve az egyházat vagy a tudósok közösségét? A vitának ez a kerete nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy évszázadokon át sokan jogosan hihették (most csak Európáról beszélve), hogy a kereszténység lényegileg összeegyeztethetetlen a tudományos megismerés haladásával.

Úgy látszik, ez a nehéz kérdés újabbán elveszíti életét, legalábbis erre utal az a fordulat, mely II. János Pál fellépésének köszönhetően következett be az egyháznak a tudományra vonatkozó állásfoglalásaiban, s melynek szellemében az egyház vezetői igyekeznek legalább szimbolikusan jóvátenni a tudósok ellen elkövetett múltbeli hibákat és bűnöket.

A szóban forgó fordulat sok mindent jelenthet és jelent (például a tudomány kompetenciájának elfogadását a maga területén, lemondva a tudományos álláspontoknak a hit szempontjából való ellenőrzéséről). De bármennyire fontos

tényről van szó, jelen kontextusban még fontosabb jelezni, hogy létezik az előzővel szemben egy másik álláspont is, amely szerint a kereszténység nem lényegileg összeegyeztethetetlen a tudományokkal, hiszen a múlt konfliktusai nem a keresztény gondolkodás, s nem a kereszténység teológiai alapelveiből következtek, hanem a szekuláris világnak azokból a külső történelmi feltételeiből, amelyek között az egyházak és a tudományos kutatás előmozdítói együtt éltek. Sőt, a kereszténység nemhogy összeegyeztethetetlen lenne a tudományokkal, hanem az egyetlen olyan vallás, mely valaha is termékeny kapcsolatba lépett a tudományal.

S valóban, az utóbbi felfogás mellett legalább annyi tény szól, mint az előző mellett. Ilyen tény például, hogy következetesen felépített fogalmi rendszer formájában a kereszténység hozott létre teológiát, pontosabban fogalmazva keresztény talajon jöttek létre olyan elméleti szintű teológiai nézetrendszerek, melyeket az adott korok filozófiájára és tudományára jellemző rendszerező elvek, érvelési technikák, fogalmi és logikai eszközök segítségével alkottak meg. A kereszténység alapfogalmai és doktrínái az első zsinatok idején és az egyházatyák korában különböző véleménycsoportok és felfogásmódok vitáiban kovácsolódtak ki, s az olyan későbbi nagy korszakokban, mint a 13. század, melyben megszülettek a skolasztika legnagyobb teljesítményei, és virágkorát élte a Sorbonne, továbbra is jellemző maradt, hogy a hit által megkövetelt egység mellett létezni tudott a tudományos pluralitás.

Utóbbi észrevételeink felvetik a teológia tudományosságára vonatkozó kérdést. Miután világos, hogy a teológiát mindig is jellemezte valamilyen racionalitási igény („*fides quaerens intellectum*”), foglalkozni kell azzal, hogy a teológia tudomány-e, lehet-e, és hogyan lehet tudomány.

Erre nincs egyszerű válasz. Egyrészt a teológia tárgyának és célkitűzéseinek különféle meghatározásai („Isten természetének, szándékának és cselekedeteinek rendszeres vizsgálata”, „a vallásos hitre reflektáló tudomány”, „a keresztény hit alapvető gondolatainak rendszeres tanulmányozása”, „az isteni kijelentés tudatos és módszeres értelmezése”),⁵ másrészt a teológia diszciplináris sokrétegűsége (bibliai tudományok, rendszeres teológia, pasztorálteológia, filozófiai teológia stb.): mindezek eltérő irányokat jelölnek ki a válaszadónak. S ami még fontosabb: magát a kérdést is más-más jelentőséggel ruházzák fel. Például a bibliai teológia tudományos jellege aligha lehet kétséges, hiszen a bibliai tudományok nemcsak rendkívüli szerepet játszottak a hermeneutika tudományának a létrejöttében, de magukévá is tették a modern hermeneutika teljes elméleti és módszertani apparátusát. Másrészt nehezebb lenne, de talán nem is lenne annyira fontos a teológia néhány más területének tudomány voltát elismerni.

⁵ Ld. Alister E McGrath, *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris, Budapest 1995. 121-122.

Az a kérdés, hogy a teológia tudomány-e, tudományelméleti kérdés, s a tudományfilozófia vitái során kialakult mai fogalmak segítségével, a tudományosság általánosan elfogadott kritériumaira támaszkodva válaszolandó meg. Itt tagadhatatlanul nehézségbe ütközünk, hiszen azok a demarkációs kritériumok, melyeket a 20. század vezető tudományfilozófusai dolgoztak ki – köztük a verifikálhatóság vagy a falszifikálhatóság követelménye – túl szigorúak, és a kellenél több olyan nézetet zárnak ki a racionális diszkusszió köréből, mely alkalmas a tudományos megvitatásra. Következésképpen csak nagy óvatossággal szabad alkalmazni őket.

Ennek ellenére vannak biztos fogódzók. Például csak az számít tudományos állításnak, mely kielégíti a publikus felülbíráhatóság és kritizálhatóság általános episztemológiai követelményét. S a modern tudomány számára az az elv is teljesen evidens, hogy állításainkat és elméleteinket hipotézisként és nem vitathatatlannak igazságként kell előterjeszteni. Teológiai szempontból ennek az elvnek az elfogadását fejezi ki a rahneri formula, amely szerint minden dogma előrefelé nyitott, s amely a dogmákat leszállítja a legmagasabb teológiai értékek fokáról a hipotetikus igényű állítások körébe, úgyhogy a tudományos argumentáció eszközeivel lehessen megvitatni őket.

Az elmúlt évtizedek számos nagy teológusa ezen az úton indult el, egyre határozottabb formában képviselve azt az álláspontot, melyet Gánóczy Sándor úgy fogalmazott meg, hogy „a keresztény teológia csak akkor tarthat igényt sajátos tudományosságára, ha nem axiómákkal, hanem hipotézisekkel dolgozik”.⁶

Fontos észrevennünk, hogy a szóban forgó elvek metodológiaiak. A tudományosság sokkal inkább a módszer kérdése, mintsem az adott tudomány speciális tárgyáé. Annak ellenére például, hogy a természettudományok és a társadalomtudományok tárgyak különbözősége folytán természetesen sajátos episztemológiai problémákat vetnek fel (elég itt a „magyarázat *versus* megértés” vitára utalni), nem lehet kétség afelől, hogy magának a tudományosságnak alapvető követelményeit illetően nincs közöttük ellentét.

Érvényes ez a gondolatmenet a teológiára is. Nem sajátos tárgyától (mondjuk így: „valamiben hinni”, „believe in”), hanem az általa követett metodológiai modelltől és episztemológiai beállítottságtól (mondjuk így: „hinni, hogy”, „believe that”) függ tudományos megítélése. Az a tény, hogy napjaink teológiája hajlik arra, hogy elfogadja állításainak kritizálhatóságát, a dogmák racionális vitathatóságát, az anti-axiomatikus hipotetikus megismerési modellt, és kész az interdiszciplináris dialógusra, biztosítja a teológia tudományként való elismerését.

⁶ Gánóczy Sándor, „Milyen értelemben lehet tudomány a keresztény teológia?” *Magyar Tudomány*. 173, 10, 1256.

Ezen a ponton felmerül még egy kérdés: a semlegesség kérdése, mely végül is összefügg a tudományosság olyan kritériumaival, mint az állítások és elméletek kritizálhatósága és a megismeréssel szemben támasztott objektivitás-igény.

Lehet-e a felekezeti hovatartozás, vagy a *sine qua non*-nak ható hitbéli elkötelezettség alapján tudományosan művelni a teológiát? Megfordítva: a tudományosan művelt teológia nem követeli-e meg a felekezeti és a hitbéli semlegességet? A probléma az értékmentes társadalomtudomány problémájával analóg. Mindkét esetben rendkívül nehéz kérdéssel állunk szemben, hiszen a vitázó felek egyaránt legyőzhetetlennek tűnő *pro* és *kontra* érveket tudnak felvonultatni.

Jól tudván, hogy az elkötelezettség híveinek hadállásai is nagyon erősek, magam a felekezeti és hitbéli semlegesség híve vagyok. Ugyanis tudományos állításait a teológusnak is univerzális igénnyel, legalábbis az univerzalizálhatóság igényével kell megfogalmaznia, attól függetlenül, hogy kik a címzettjei, s abban a reményben, vagy abban a tudatban, hogy a teológiát, „az istenről való beszédet”, az ateista is megérti.