

FAZAKAS SÁNDOR
(szerk.)

VÁLSÁG ÉS KEGYELEM
KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK HATÁSA
ÉS JELENTŐSÉGE MA

Debrecen
2021

Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 7.

Sorozatszerkesztők:

Dr. Bölskei Gusztáv, Dr. Fazakas Sándor

Az Intézet Tudományos Tanácsának tagjai:

Prof. Dr. Dr.h.c. Michael Beintker (Münster, Németország),

Prof. Dr. Dr.h.c. Michael Weinrich (Bochum, Németország),

Prof. Dr. Dr.h.c. mult. Eberhard Busch (Göttingen, Németország),

Prof. Dr. Dr.h.c. Bruce L. McCormack (Princeton, USA),

Dr. Dr.h.c. Hans-Anton Drewes (Basel, Svájc)

FAZAKAS SÁNDOR

(szerk.)

VÁLSÁG ÉS KEGYELEM

KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK HATÁSA

ÉS JELENTŐSÉGE MA

HU ISSN 1789-0721

ISBN 978-615-5853-36-4

Szerkesztette: Fazakas Sándor

A szöveget gondozta: Fazakas Sándor, Kenyhercz Róbert

Műszaki szerkesztő: Szilágyiné Asztalos Éva

Borítóterv: Miklósiné Szabó Monika

Nyomda: Kapitális Kft.

A kötet megjelenése a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Kutatás-
finanszírozási Programjának pályázati támogatásával (2020/2. félév) valósult meg.

TARTALOMJEGYZÉK

Fazakas Sándor

Előszó.....5

Püskök Sarolta

Kierkegaard hatása Barth teológiájának kialakulásában 15

Peres Imre

A Római levél-kommentárok újraolvasva.....27

Puskás Attila

Karl Barth és a római katolikus teológia.....49

Bölcskei Gusztáv

Barth és a magyar reformátusok79

Fazakas Sándor

Barth politikai etikája95

Németh Tamás

Az imádság helye és jelentősége Karl Barth teológiájában.....125

Kovács Ábrahám

Krisztus vagy Buddha? Az összehasonlító vallástéológia két református dogmatikus, Eröss Lajos és Karl Barth munkásságában... 139

Kovács Krisztián

Barth Mozartról175

Zusammenfassung der Vorträge und Inhaltsverzeichnis195

Szerzők / Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....203

ELŐSZÓ*



Immár több mint 50 éve, 1968. december 10-én hunyt el Karl Barth svájci református teológus, a 20. század minden bizonnyal egyik legnagyobb hatású, ugyanakkor legvitatottabb teológusa. Személye, életműve, hatása mind a mai napig foglalkoztatja a tudományos közéletet – nemcsak Európában, hanem szinte valamennyi kontinensen, ahol keresztyén egyház és teológiai tudományművelés létezik. Személyét már életében egyfajta legenda vette körül. Ez nem csak annak tudható be, hogy a nemzeti szocializmussal szembeni ellenállása nagyon imponáló volt sokak számára, de ahogyan 1919-ben berobbant a teológiai közéletbe, már az is példaértékűnek számított.

Barth úgy volt nagyhatású teológus és egyetemi oktató, hogy nem rendelkezett habilitációval, de még teológiai doktorátussal sem – viszont magáénak tudhatott tizenegy díszdoktori címet. És volt olyan számára megítélt kitüntetés is, amelynek átvételére nem kerülhetett sor: a Német Könyvszakma Békedíját (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels) – amelyet nagy ünnepség keretében frankfurti Pauluskirchében szoktak a díjazottaknak átadni, s amelyben megannyi 20. századi jeles és kiemelkedő gondolkodó részesült, köztük olyan magyar írók is, mint Konrád György és Esterházy Péter – azért tagadták meg tőle, mert ellenezte Németország háború utáni újrafelfegyverzését.

Barth legnagyobb hatású művének, *Egyházi Dogmatikájának* 13 kötete – amely minden könyvespolcon legalább 60 cm helyet

* A 2018. december 11-én Debrecenben megtartott Barth-émlékkonferencián elhangzott megnyitó szerkesztett, bővített változata.

igényel, s amit nálunk itt az egyetemen is több tanszéki szobában, kutatóintézetben, szakkönyvtárban közelről is meg lehet tekinteni, még ha ma már kevesen is olvassák – olyan gyors egymásutánisággal jelent meg, hogy a kortársai alig bírták olvasni. Munkatársának segítségével, egyetemi előadásokra készülve naponta 4-8 oldal készült el ebből a grandiózus, a 20. századi protestáns teológia *opus magnum*aként számon tartott munkából. Egyéb műveinek összkiadása pedig halála után kezdődött el, jelenleg az 55. kötetnél tart. E számokkal csak jelezni szeretnénk: beleásni magunkat a barthi életműbe egyáltalán nem könnyű, és a német anyanyelvű teológusok is arra panaszkodnak, hogy egyre nehezebb érteni őt. Német professzor kollégák mesélik: ma már nagyon nehéz hallgatónak olvasmányként kiadni Barthot, mert Barth nagy író, nagy stilisztá, kiváló narrátor volt, de hatalmas, körkörös érvelésű mondatait olvasni és értelmezni korántsem magától értetődő vállalkozás.

Életművének tudományos kritikai és rendszerező feldolgozása csak 20-30 évvel ezelőtt kezdődött el, és napjainkba is állandóan jelennek meg olyan monográfiák, amelyek újabb és újabb részletkérdésekkel foglalkoznak (ezek nagy része már hozzáférhető kutatóintézetünkben). Bár meg kell jegyeznünk, hogy Barth élete és munkássága már korai szakaszában is inspiráló volt – így kerülhetett sor egyetemünk későbbi tanárának, a fiatal Török István értekezésének megírására Barth Károly teológiájának kezdeteiről, még 1925-ben. Nem megszokott, hogy egy javában alkotó teológus addigi életművét vagy annak egy szakaszát még életében értékeli.

Mivel magyarázható gondolatainak, életművének nagyhatású rezonanciája? Konferenciánk számára ezt a címet választottuk: *Válság és kegyelem*. Némiképp Barth teológiájának kezdeteire is utal ez a cím, hiszen az első világháború utáni korszak általános tudata és általános életérzése a válság volt. Az első világháborút lezáró időszak valóban új világregendet hozott, de egyes elemzések szerint ez a krízishangulat – legalábbis társadalmi és gazdasági értelemben – már a 19. század végén, a 20. század elején is érezte hatását. Az az általános lelki-szellemi állapot, illetve a társadalmi feszültségek, amelyek a kort jellemezték, megjelentek az egyházban és a teológiában is. Ebben a

krízishelyzetben a hagyományos társadalmi intézmények, így a válasközösségek, illetve a nagy múltú intézményes egyházak is megkérdőjelezésre kerültek. Ugyanakkor a szellemtörténeti kontinuitás kitapinthatóságának igénye is megfogalmazódott e korszakban. Barth arról vall, hogy lelkészi szolgálatának idején, az első világháború éveit Thurneysennel és további pályatársaival azon töprengtek, hogy hol lehetne bekapcsolódni ebbe a szellemtörténeti diskurzusba. Erről így vall: „olvastuk Kantot, olvastuk Hegelt, és semmi újat nem találtunk bennük, semmi fogódzót. De elkezdtek olvasni a Szentírást is, és akkor egyszerre hirtelen megvilágosító módon, másként szólt hozzánk az Ige.”¹ És innen egyenes út vezetett tovább a Római levél-kommentárhoz, illetve megalapozásra került a barthi életműnek az a „felütése” („Auftakt”-ja), amely nem változott a későbbiek során sem, s amely alapján az Ige teológusának tartotta magát. Egész életműve olyan, mint egy „nagy prédikáció”, amely egyesek szerint lélektől lélekig, lelkésztől lelkészig, teológustól teológusig terjed és hat, egyetemi-akadémiai szinten, gyülekezetekben, tudományos igényességgel. Ebben tízéves lelkészi szolgálata Safenwilben egy életre meghatározó tapasztalat volt. A válság érzete és a kor krízisjelenségei viszont – más formában ugyan, de – végigkísérik Barth életművét, s a krízishelyzetek által kiváltott teológiai reflexiókra való törekvés éppúgy jellemzi a második világháború alatti és utáni korszakát, mint a hidegháború hangulata által meghatározott 60-as éveket. A válság a barthi életmű állandó dimenziója – mint ahogyan az isteni kegyelem jelenvalóságára, helyzetenként és korszakonként adekvát formában történő rámutatás is.

És még egy momentum, amely némiképp magyarázza, miért lehetett ilyen átütő sikere ennek a gondolkodásnak az egyházi-teológiai újratájiékozódás számára: olyan korban szólaltak meg Barth és az igeteológia további képviselőinek gondolatai, amikor a vallás és a vallásos tudat jelenségei egyfajta historizáló, történeti-kritikai módon, a liberális teológia kérdésfelvetései felől kerültek megközelítésre, illetve az

1 Vö. BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, 109–110.

egész vallásos keresztyénséget csupán egyfajta morális síkon próbálták értelmezni. Ebben a helyzetben – amelyben a korabeli egyházi teológiai gondolkodás saját korának kérdéseire tényleg elégtelen válaszokat adott – a barthi teológia üdítőleg hatott.

És amint említésre került, nem volt talán még egy olyan teológus a 20. században, aki annyi kritikát is kapott volna, mint Barth. Legalább annyian elhatárolódtak tőle, elleneztek az ő téziseit, felismeréseit, mint ahányan pozitívan értékelték. Barth pedig azon teológusok közé tartozott, aki hajlandó volt minden időben „beleállni” a konfliktusba, azaz érvelni, vitázni és – ha kellett – felülvizsgálni korábbi álláspontját. Hajlandó volt revidálni korábbi felismeréseit vagy új összefüggésbe állítani korábbi téziseit. Fontos ezt hangsúlyozni, már csak azért is, mert amikor egy-egy kijelentése napjainkban vitatásra kerül vagy azt kritikával illetik, amikor megütköznek nézetein vagy éppen hallgatásán, akkor mindig fel kell tenni a kérdést: a kifogásolt barthi álláspont életművének mely szakaszára vonatkozik? És ugyanaz a kérdés miként jelentkezik Barthnál életének egy későbbi vagy másik szakaszában?

Úgy tűnik, napjainkban nem szűnik az érdeklődés a barthi teológia iránt. Mint utaltunk rá, évente min. 3-4 nagyon színvonalas doktori dolgozat vagy habilitációs mű kerül a Barth-kutatás asztalára, főleg német és angol nyelven. Olyan részletkérdések inspirálnak tudományos értekezéseket, mint pl. Barth Goethe-értelmezése² vagy éppen Barth dogmatikájában használt hitfogalmának antropológiai meghatározottsága.³ További és hasonló részletkérdéseket taglaló, újabb színvonalas művek többsége immár megtalálható a Barth-kutatóintézetünk könyvtárában is.

Egyetemünk 2008-ban alapította meg a Kelet-Közép-Európai Karl Barth Kutatóintézetet azzal a céllal, hogy Barth magyarországi és kelet-közép-európai hatástörténetét vizsgáljuk. Az intézmény

2 QU, Thomas Xutong: *Barth und Goethe. Die Goethe-Rezeption Karl Barths, 1906–1921*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014.

3 SCHÜZ, Juliane: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung* (Theologische Bibliothek Töpelmann; 182), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2018.

működésének aktív kezdetét jelzi az a hat füzet, amelyet az alapítás után rövid időn belül a kutatóintézet gondozásában sikerült kiadnunk. Barth magyarországi utazásairól szóló úti beszámolóktól kezdve Barth Kálvin-értelmezésén keresztül Barth és Bultmann levelezéséig vagy éppen az általa adott utolsó interjú közlésétől az első, 2010-ben megtartott Barth-konferencia előadásainak anyagáig ölelik fel e kiadványok a magyar kortárs Barth-kutatás számára releváns írásokat. De ahhoz, hogy további írások lássanak napvilágot, illetve a kutatás és az intézet munkája – némi kényszerszünet után – folytatásra kerüljön, szükségünk van arra, hogy folyamatosan tanuljuk Barthot... és tanuljunk „barthul”. Nemrég egy interjú jelent meg a német *Zeitzeichen* című folyóiratban egy mai kortárs teológiai professzorral, aki arról vallott, hogy amikor ő tanulni ment Hollandiába, mindenki „barthul” beszélt.⁴ És az egyik ilyen „perfekt barthul” beszélő teológus az egykori Kampeni Teológiai Egyetem szisztematikus professzora és rektora volt, Gerrit Neven, akit jeles Barth-kutatóként ismer a szakma, és aki egyébként egyetemünk díszdoktoraként többször tartott előadást nálunk, többek között doktoranduszok számára is. Egyik kiadványunk az ő írásait adja közre.

Jelen kötetünk egy konferencia előadásait tartalmazza szerkesztett formában, amelyre Barth halálának 50. évfordulója alkalmával, 2018. december 11-én került sor a Doktorok Kollégiuma Rendszeres Teológiai Szekciójának, valamint a Debreceni Akadémiai Bizottság Vallástudományi és Teológiai Munkabizottságának részvételével közös rendezvény formájában. A nyitó előadásban *Püsök Sarolta* Barth tanuló éveire, teológussá formálódásának időszakára vezet vissza. Kiderül, hogy a pályakezdő lelkész és útkereső teológus a felfedezés örömmel veti rá magát nemcsak az irodalmi és a filozófiai alkotások tárházára – amelyek kincsesbányaként szolgáltak majd az evangéliumi üzenet szemléletes kifejtése számára –, hanem megtanulja új módon olvasni a Szentírást is. S bár a filozófiai hatások – el-

4 „Ein hochbegabter Alarmist“. Gespräch mit dem Theologieprofessor Klaas Huizing über Größe und Grenze Karl Barths – und warum es reizvoll ist, einen Roman über den Gelehrten und seine Frauen zu schreiben, in: *Zeitzeichen* 19 (2018/12), 36–39, itt: 36.

sősorban Kierkegaard gondolkodása – egész életművén át elkísérik, Barth nem kritika nélkül adaptálja a filozófiai eszméket a teológiai mondanivaló kifejtése érdekében, hanem „korrektívumok” formájában teszi hasznosíthatóvá az eszme és szellemtörténet gyöngyszemeit a kerügmátikus üzenet kifejtése érdekében.

Peres Imre a tudományos újszövetségi írásmagyarázat szempontjából számol be a Barth Római levél-kommentárjainak „újraolvasása” során szerzett benyomásairól. Nyilvánvaló, hogy Barth írásmagyarázati munkáin – mintegy 100 év távlatából – nem lehet számon kérni a mai tudományos exegézis módszertani ismérveit, mindazáltal nem tagadható, hogy a történelmi-társadalmi kontextusok változásai közepette Barth gondolatai azóta is inspiráló módon hatottak és hatnak ott, ahol az egyház lelki-szellemi megújulása és környezetére gyakorolt hatása a tét. Viszont ebben az útkeresésben valamennyi teológiai diszciplína számára elengedhetetlen a biblikus tájékozódás; a bibliai tudományok legújabb ismereteinek és eredményeinek hasznosítása nélkülözhetetlen az egyház üzenetének releváns, a mai ember aktuális élethelyzetére nézve eligazító megfogalmazása szempontjából – de fordítva is igaz: ha a teológiai tudományművelés nem tudja a Biblia üzenetét lefordítani a mai ember élethelyzetére, minden újabb eredmény a bibliakutatás területéről csupán egy adalék marad az ókor-, nyelv- és irodalomtudományok könyvtáraiban. E tekintetben – vagyis az evangélium releváns üzenetének feltárása tekintetében – Barth továbbra is példaképünk marad.

Puskás Attila a római katolikus teológia szemszögéből vizsgálja Karl Barth három kortárs római katolikus teológussal (Erich Przywarával, Gottlieb Söhngennel és Hans Urs von Balthasarral) való kapcsolatát, életművének három periódusában. Mindhárom teológussal folytatott párbeszéd megtermékenyítő módon hatott Barth teológiai látására, s bár mindegyik eszmecezerének megvolt a sajátos arculata, mégis kitapintható e több évtizedre kiterjedő párbeszéd sajátos íve és dinamikája: a kritikus szembesüléstől és elutasítástól kezdve a termékeny befogadáson keresztül a növekvő konvergenciák dialógusáig. Puskás meggyőző módon érvel a mellett, hogy Barth életművében a krízisteológiától, valamint a dialektikus szemléletmódtól

az *analogia fidei* tanának kimunkálásáig vezető úton nem elhanyagolható szerepük volt e párbeszédnek – de a kölcsönhatás fordított irányba is megtermékenyítő lehetett: Hans Urs von Balthasar Barth teológiáját feldolgozó monográfiája például azzal az igénnyel íródott, hogy tovább közelítse egymáshoz az analógia fogalmának római katolikus és protestáns értelmezését. A tanulmány ugyanakkor Barth és a római katolikus teológia kapcsolatát feltáró további kutatásra is ösztönzést ad.

Bölcskei Gusztáv előadása Barth magyarországi látogatásait (1936, 1948) és e látogatások sajátos utóéletét veszi számba. Sajátossága az írásnak, hogy a barthi teológia magyarországi recepciójának és az egyházpolitikai történeteknek részben nemcsak kortársa és szemtanúja volt a szerző, de jól disztingvál olyan kérdések megítélésében is, amelyek gyakran nem voltak mentesek az érzelmi alapú vagy a nem kellőképpen megalapozott kritikáktól (pl. Barth hallgatása 1956-ban). Immár történeti távlatból szemlélve korábban nem ismert részletkérdések kerülnek felvillantásra a tanulmány során (mint pl. Éliás József beszámolója az állam és az egyház közötti 1948-as egyezmény megkötésének körülményeiről). Őv az elhamarkodott kategorizálásoktól, ugyanakkor keresi a református teológia kritikus-korrektív jellegének érvényesíthetőségét, amelyre az egyháznak minden korszakban és minden társadalmi kontextusban szüksége van, politikai vagy világnézeti narratíváktól függetlenül.

Az előbbi kérdéskörhöz szorosan kapcsolódik Barth politikai etikájának vizsgálata, amelyre *Fazakas Sándor* előadása és az előadás bővített változata vállalkozik, de amelyre nemcsak magyarországi viszonylatban, hanem nemzetközi horizonton és Barth teljes életművének összefüggésében kerül sor. Bemutatásra kerül Barth etikai reflexióinak három, egymással szorosan összefüggő és egymástól el nem választható feltétele, úgymint életútjának alakulása, illetve a lelkészi-teológusi életformából adódó személyes tapasztalatai, a nemzetközi politikai helyzet alakulása és ennek állandó reflektálása, valamint az etikának sajátosan teológiai megalapozása. S bár nyilvánvalóvá lesz, hogy Barth politikai állásfoglalásai és véleménynyilvánításai (vagy éppen ezek hiánya) korántsem álltak vitán felül, teo-

lógiai módszere tekintetében politikai etikája ma is inspiráló lehet: etikájának teológiai-krisztológiai megalapozása, a keresztyén ember szabadságának természetrajza, valamint a társadalmi, gazdasági és politikai összefüggések átláthatóságának kritikai vizsgálata ma is impulzusokat adhat a konkrét helyzetelemzésen alapuló és teológiai-etikai megalapozású erkölcsi értékítélet megfogalmazása számára.

Németh Tamás az imádság helyét és jelentőségét vizsgálja Barth teológiájában. Barth imádságfelfogásának előzményeit és kapcsolódási pontjait (Kálvin, Schleiermacher) áttekintve a szerző lépésről lépésre vezeti az olvasót azon az úron, amelyet maga Barth is bejár, s amelynek során – a kegyelmi kiválasztás, majd a teremtéstan kifejtésének összefüggéseiben – elmélyül a neves teológus imádságról való meggyőződése. Barth számára (is) az imádság a hívő keresztyén egzisztencia, valamint az istentiszteleti élet megkülönböztetett ismérve, de ezen túlmenően a teológus életforma alapja, első és nélkülözhetetlen lépése. Isten kijelentésének megismeréséhez elengedhetetlen az imádság, ugyanakkor imádság nélkül – mint a keresztyén élet alapethosza nélkül – elképzelhetetlen az Isten akaratával teljes harmóniában élő újjászületett ember léte, a lét és az Isten cselekedetére válaszoló emberi egzisztencia összhangja.

Kovács Ábrahám összehasonlító vallásteológiai megközelítésben előbb párhuzamba állítja Karl Barth vallásértelmezését a debreceni újortodoxia jeles képviselőjének, Eröss Lajosnak a munkásságával, majd Barth vallásértelmezésének rövid bemutatását követően a neves teológus buddhizmust a protestáns keresztyéniséggel összehasonlító elemzését ismerteti. Arra a következtetésre jut – Wolf Krötke megállapításával egybehangzóan –, hogy Barthenál a vallások teológiáját illetően még eléggé ki nem aknázott potenciálra bukkanunk. Megállapítja, hogy Barth képes volt elemezni vallásfilozófiai hatásokat, éles szemmel meglátni és leírni a vallástörténeti és vallásfenomenológiai párhuzamokat és eltéréseket, de teológiai axiómáját nem hajlandó feladni, nevezetesen, hogy a Jézus Krisztusban való kijelentés kizárólagos hordozója és hirdetője a keresztyén egyház.

Végül *Kovács Krisztián* Barth életútjának egy kevésbé ismert, de

annál értékesebb aspektusára mutat rá: a zene szeretetére, ezen belül pedig a Mozart zenéje iránti rajongására és e zene teológiai megközelítésére. Az előadás nemcsak a neves teológus mindennapjaiba vezet be – újabb életrajzi részleteket bemutatva – hanem Mozart-interpretációján keresztül Barth teológiájának és gondolkodásának értékeléséhez is újabb adalékkal szolgál. S bár a zenetudomány Mozart-értelmezése és egy teológus kerügmotikus zeneértékelése meglehetősen eltérő utakon járnak, munkamódszerükben és következtetéseikben is eltérő eredményre jutnak, tanulságként mégis megfogalmazható e tanulmány alapján is: a művészet szépségét igénybe lehet venni Isten dicsőségének szolgálatában.

E kötet szerkesztője és szerzői örömmel nyugtázzák, hogy a konferencia megszervezésével, a kötet kiadásának lehetővé tételével, továbbí szakirodalom tervszerű és szisztematikus beszerzésével a Debreceni Református Hittudományi Egyetem vezetésének támogató hozzáállása és a nemzetközi Barth-kutatás jeles képviselőinek biztatása nyomán, kisebb szünet után, újabb lendületet vehetett kutatóintézetünk munkája. Reménységünk szerint e konferencia anyaga is újból, meggyőző erővel bizonyítja a Barth-kutatás szükségességét és relevanciáját teológiai tudományművelésünk és egyházunk szolgálata, útkeresése számára, napjainkban is. Ez a kutatás nem merülhet ki – mint ahogy az egyes tanulmányok is bizonyítják – a barthi életmű historizáló rekonstruálásában, hanem abban nyújthat segítséget, hogy saját korunk, történelmi-társadalmi meghatározottságunk összefüggéseiben megalapozott és kiérlelt teológiai döntésekhez jusunk – a tanulás és jobbra taníttatás nyitottságával. E folyamathoz való értékes hozzájárulásáért illesse köszönet a szerzőket és mindazokat, akik a kötet kiadásához valamely formában hozzájárultak, s azt lehetővé tették.

2020 adventjében

Fazakas Sándor

KIERKEGAARD HATÁSA BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK KIALAKULÁSÁBAN

Püsök Sarolta



1. Bevezetés

A diák és a tanár életében az olvasás legtöbbször a tanulási-tanítási folyamatot szolgáló célzott művelet. Barth tanulói a századfordulóra estek, így elsősorban a 19. század nagy teológiai irányzatai befolyásolták, nagynevű tanárai mind fontos olvasnivalóval látták el. A legfontosabb tájékozási pontok között ott látjuk a liberális teológia részéről az irányzat atyjának nevezett Schleiermacher műveit, de áttételesen a görög klasszikusok is előtérbe kerülnek. A kantianusok és neokantianusok értelemszerűen Kantot adták kezébe, és a történetkritikai módszer hőskorában elkerülhetetlennek bizonyultak az Ó- és Újszövetség-kutatás aktuális olvasmányai. Rövid genfi segédlelkészi szolgálata idején (1909–1911) a genius loci hatása szintén elkerülhetetlen volt, hiszen ha ugyanabban a kápolnában Kálvin is prédikált – aki felé a kerek évforduló miatt amúgy is érdeklődéssel fordult a világ –, hogyne szólította volna meg kései utódját műveivel. A safenwili évek (1911–1921) a szociális kérdések és politikai érdeklődés jegyében teltek el, de emellett bőven jutott ideje a vidéki lelkészek kiváltságára, azaz az olvasmányait végre maga választhatta ki. Erre az időszakra vonatkozik az alábbi nyilatkozata:

„Fivérem, Heinrich Barth könyveinek köszönöm, hogy mélyebben megismerhettem Platón és Kant gondolatainak igazi szellemét.

Ugyanakkor jobban figyeltem arra, ami az Újszövetség megértéséhez Kierkegaard¹ és Dosztojevszkij műveiből nyerhető.”²

Olvasmányélményei egy korszakalkotó munka megírására ösztönözték, a Rómaiakhoz írt levél kommentárja 1919-ben jelent meg először, majd 1922-ben a második, teljesen átdolgozott kiadás. A két munka közötti alig három esztendő jelzi, hogy a szerzőt érő behatásoknak nagyon intenzívnek kellett lennie ahhoz, hogy írásán ilyen rövid időn belül ekkora változtatást eszközöljön. Az olvasói kíváncsiság kielégítésében az újabb kiadások alapos tárgy- és névmutatója is segítségül jön, amely szerint Luther (20x) és Dosztojevszkij (18x) után Kierkegaard (14x) a legtöbbet idézett, hivatkozott szerző, utánuk Kálvin (12x), majd Overbeck (9x), Nietzsche (8x), Blumhardt (6) és Kant (5x) zárja a sort többszöri megidézéssel, mindenki más ezután csak 1-2 alkalommal. A félreértelmezhető statisztikai adatoknál jóval közelebb visznek a lényeghez azok a rangsorolásszerű hivatkozások, amikor Barth maga nevez meg szellemi elődöket, akikre valamely közös ok folytán érdemes odafigyelni. Így találkozunk Ábrahám, Szókratész, Grünewald, Luther, Kierkegaard és Dosztojevszkij nevével egy sorban a helyes Jézus-értés kapcsán³, vagy egyik 1924-es írásában a helyes szolgálatértelmezés példáiként említi egy sorban a következőket: Kierkegaard, Luther, Kálvin, Pál, Jeremiás próféta⁴. Barth leveleiben is beszámol Kierkegaard-olvasmányairól.⁵

1 Ebben az időszakban főleg Kierkegaardnak az 1843–50 között megjelent vallásfilozófiai írásai hatottak rá: a *Filozófiai Morzsák*, a *Lezáró Tudománytalan Utóirat a Filozófiai Morzsákhoz* és a *Keresztény hit iskolája*, mások szerint már a *Félelem és reszketés* is ismerte.

2 „... die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe, und das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist...” BARTH, Karl: *Der Römerbrief*, az 1922-es második kiadás újrakiadásában (Zürich, Theologischer Verlag, 1989), XIV.

3 BARTH: *Der Römerbrief*, 101.

4 BARTH, K.: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: uő.: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1924, 156–178, itt: 164.

5 „Ma éjszaka, három óra tájban riadtan ébredtem fel. [...] Különben egész

2. Kierkegaard-hatások a barthi életmű kezdetén

Előadásom címe a Kierkegaard-hatások kimutatását ígéri a barthi életmű kezdetén. Módszertanilag szükséges is az életművet két szakaszra osztani, mert a színre lépés, az első megszólalások időszaka merőben különbözik a harmincas évektől. Kezdetben a pályakezdő lelkész, az útkereső teológus spontán megnyilvánulását látjuk, aki a történelmi érdeklődéstől eljutott a biztos bibliai alapokig, de már itt sem az Újszövetség-kutató filológiai, hermeneutikai módszerével dolgozik, hanem a rendszeres teológus kérügmaticus irányultsága jellemzi. Kierkegaard-t – több más ihletőjével együtt – a felfedezés örömeivel áthatott kincsesbányaként mutatja fel. Pályája második szakaszában tudatosan tanítja a dogmatikai tételeket, hitgizságokat, ezért óvatosan szűri meg, hogy mire miként hivatkozhat, felelősnek érzi magát az olvasóiért, hogy nehogy önálló szellemi „kincs vadászatra” induljanak. Ezért írásaiban – különösen a *Die Kirchliche Dogmatik* oldalain – megszapornodnak a dán szerző műveit illető kritikai megállapítások, anélkül hogy az első művében felsorolt pozitív megállapításokat felülírná.

A *Römerbrief*ben sem egyszerű eligazodni a Kierkegaard-hatásokat illetően, hiszen a név szerinti idézetek csak a jéghegy csúcsát jelentik, ugyanis az egész művet átszövik a dán szerzőre utaló gondolatfoszlányok és kifejezések. Bonyolítja a helyzetet, hogy számos olyan kierkegaard-i gondolatot fedezhetünk fel nála, amely önmagában is egy korábban kimondott megállapítás továbbgondolása, fogalomvariánsa. A Barth-kommentár olvasása teológus szemnek olyan, mint amikor a zenetörténetben jártas ember szimfonikus zenét hallgat, és F. Mendelssohn-Bartholdy „*Reformáció*” *szimfóniájában* felfedezi az *Erős vár a mi istenünk* című koráldallamot, vagy Liszt, Brahms, Bartók, Kodály muzsikájában magyar népzenei elemeket, amiket már

este Kierkegaard-t olvastam, a *Pillanatot*.” Írja Eduard Thurneysennek 1920-ban, ld. BARTH, K.: An E. Thurneysen am 24. Juni 1920, in: uő.: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. I: 1913–1921* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 3 – bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen), Zürich, Theologischer Verlag, 1973, 400–401, itt: 400.

azonnal rokonít a környező népek hasonló dallamaival, sőt néhol Távol-Keletről is ismert pentaton dallamsort, motívumot vél felfedezni bennük. A zeneszerzők nagyságát nem csorbítja, sőt megerősíti az a mód, ahogyan a közismert elemeket újra feldolgozzák, egy teljesen más egységgé formálják. A teológiában is elfogadott, hogy a régi igazságok újra és újra „felcsendülnek”. Sőt értelmetlen a kérdés, hogy lehet-e újat mondani a teológiában kétezer évvel Krisztus után, hiszen az újat, a mást mondás egyenesen tévtanítás, herezis volna. A teológusnak azonban mindig is lehet, sőt kell újszerűen beszélni. Ehhez az újszerűséghez, a teológia újraértelmezéséhez ad használható támpontokat Kierkegaard.

A teológustársak végletesen jellemzik ezt a hatástörténetet, maga Barth főként élete végén tekint vissza tudatosan és reflektál erre a viszonyra. *Lev Sesztov* például kijelenti, hogy „Karl Barth, a híres teológus munkássága teljes mértékben Kierkegaard eszméiből nőtt ki”.⁶ A kortárs *Michael Beintker* azokra hivatkozik, akik megkérdőjelezzik a kierkegaard-i hatás erősségét. A *Römerbrief* olvasata kapcsán „optikai csalódás” okozóinak nevezi a dán szerzőre utaló szakaszokat, amelyek elterelik a figyelmet a sok más irányból is érkező hatásról.⁷ A Kierkegaard-tól átvett kifejezésekről pedig azt állítja, hogy ezeket Barth teljesen átdolgozta.⁸

A kierkegaard-i impulzusok egyértelműen leolvashatóak a barthi életműnek ezen a legelső darabján, de az is tagadhatatlan, hogy a dantei mérce szerint az emberélet útjának felén járó teológus ekkorra már tetemes tudáshalmazt gyűjtött fel, számos más teológiai gondolat ismerője, olvasott, művelt, „tudós és tiszteletes” lelkipásztor. Barth hosszú és termékeny élete során sokféleképpen viszonyult a

6 SESZTOV, Lev: Kierkegaard, a vallásfilozófus, in: uő. *Teremtés a semmiből*, Budapest, Osiris, 1999, 280–315, itt: 280.

7 „... kann man bei der Lektüre von Römer II sehr leicht der optischen Täuschung erliegen, als bilde Kierkegaards Werk den eigentlichen und authentischen Hintergrund der Barthschen Dialektik.” BEINTKER, Michael: *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths* (BevTh; 101), München, Chr. Kaiser Verlag, 1987, 233.

8 BEINTKER: i. m., 238.

dán gondolkodóhoz, és az ötletszerű felhasználáson vagy az olvasóit féltő kritikai megjegyzéseken túl talán soha nem is írt volna erről a viszonyulásról, ha 1963-ban a Koppenhágai Egyetem nem tünteti ki Sonning-díjjal, amelynek kapcsán megszületett a kapcsolatukról szóló ünnepi beszéd, a *Dank und Reverenz*. A svájci teológus ebben a visszaemlékezésben a hajnalhasadtát jelző „kakasszókhoz” hasonlítja a dán szellemi előd szavát, ami az újreformátori teológus nemzedéket figyelmeztette, hogy elérkezett az idő a változtatásra:

„... számunkra abban a bizonyos második szakaszában a forradalmunknak *egy volt azok közül a kakasok közül, akiknek úgy tűnt, hogy a hangjuk közelről és távolról jelezte egy igazán új nap felvirradását.* [...] Úgy gondolom, Kierkegaard ébresztő hangja, ahogyan akkor értelmeztük, egész elkövetkező utamon, mind e mai napig érvényes maradt.”⁹

Kierkegaard befolyása leginkább abban mutatkozik, ahogyan átalakítja Barth válogatási szempontjait. Az általa felhangosított, reflektorfénybe helyezett teológiai igazságok olyan rendezői elvet nyújtanak a fiatal Barth számára, amellyel korábbi tudását egészen más módon rendezi át.¹⁰

„Kierkegaard-ban különös erővel vonzott, lelkesített és tanított bennünket az, hogy szinte hihetetlen elmeélel választotta ki az igazi problémákat, amelyekre azután éles fényt vetített. Ráébredtünk arra, hogy Isten és ember közötti minőségi ellentétet a spekulációk elvi-

9 „... war er uns in jener zweiten Phase der Revolution, in der wir uns befanden, einer von der Hähnen, deren Stimme uns aus der Nähe und aus der Ferne den Anbruch eines wirklich neuen Tages anzukündigen schienen. [...] Dennoch meine ich, Kierkegaards Weckruf, wie wir ihn damals hörten, auf meinem ganzen folgenden Weg und bis auf diesen Tag treu geblieben zu sein”. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie* 23 (1963), 337–342, itt: 340 (a fordításban a kiemelés tőlem, P.S.).

10 Vö. PüSÖK Sarolta: *Sören Kierkegaard teológiájának súlypontjai*, Kolozsvár/Cluj-Napoca, Egyetemi Műhely Kiadó, 2010, 117. A tanulmány hátralevő részébe több ízben is átemelek hosszabb-rövidebb szakaszokat a fenti könyvből, amelyek utolsó fejezete a Barth és Kierkegaard közötti kapcsolattal foglalkozik.

zenyősítik, felismertük [a régi teológiáról], hogy esztétikai szinten hatástalanította az evangélium abszolút erejű követeléseit, s lehetetlené tette azt a szükséges lépést, amely arra képesítene bennünket, hogy megfeleljünk az evangéliumnak. *Röviden: Kierkegaard megtanított bennünket arra, hogy ne tegyük erőtlenné a Biblia híradását, ne süllyedjünk bele egy túl olcsó kereszténységbe, környezetünk hűvösen egyházas teológiájába, amelytől kezdetben magunk sem voltunk mentesek.*¹¹

Kierkegaard-ban azt a prófétai lelkületű teológust idézi meg, aki rendíthetetlen meggyőződéssel szakított a hegeli monisztikus színezetű filozófiával, mely a végest és a végtelent egy folyamat részének tekinti. Az emberi idői egzisztenciát az isteni végtelen és abszolút egzisztenciával mérte egybe, és rámutatott a kettő közötti kimondhatatlan különbségre. Ezt a különbséget csakis a felülről jövő kijelentés csodája tudja áthidalni, a bűnös, a véges egzisztenciát csakis Isten tudja átminősíteni hívő egzisztenciává, egyedül Isten képes az embert a hitetlenség halálos betegségéből kigyógyítani. Prófétai bátorsággal hirdette ezt korának elfajult teológiájával szemben, még akkor is, ha mindennek ára a próféták örök magánya lett.¹²

A dán gondolkodó természetesen nem mondhat teológusként mást, csak a régi bibliai igazságot, amit már a Prédikátor 5,2 is ki-mondott, amelyet Barth mind a *Römerbrief* előszavában, mind a *Die Kirchliche Dogmatik* prolegomenájában idéz:

„Ha van »rendszerem«, akkor az abban áll, hogy lehetőleg következetesen szem előtt tartom azt, amit Kierkegaard az idő és az örökkévalóság »abszolút minőségi különbség«-ének nevezett, annak negatív és pozitív jelentésében. »Isten az égben van, te pedig a földön.« *Ennek* az Istennek a kapcsolata *ezzel* az emberrel, és *ennek* az embernek a kapcsolata *ezzel* az Istennel számomra a Biblia témája s egyben a filozófia foglalatja. A filozófusok az emberi megismerésnek ezt a krízisét

11 BARTH: Dank und Reverenz, 339–340. A magyar nyelvű idézetet ld. DÉVÉNY István: *Sören Kierkegaard*, Máriabesenyő – Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2003, 238 (kiemelés tőlem, P. S.).

12 Püskök: i. m., 119.

az eredetnek nevezik. A Biblia Jézus Krisztust látja ezen a keresztúton.¹³

Barth teológiájában a *végtelen minőségi különbség*¹⁴ kierkegaard-i fogalma kétféleképpen is megnyilvánul. Egyrészt a krisztológiájának paradoxon jellegében, a kijelentés egészen újszerű, nem magától értetődő hangsúlyozásában, amely különösen a Róma 1,17 és 3,21–25 magyarázatában jelentkezik átütő erővel. Másrészt ugyanezt a gondolatot látjuk Barth antropológiájának középpontjában is, amelyből a bűn radikalitásának hangsúlyozása következett.¹⁵ Mind a Kierkegaard, mind a Barth által alkalmazott teológiai dialektika lényeges jellemvonása, hogy nem szintetizáló, azaz különbözik a sok esetben pusztán formai logikára épülő filozófiai dialektikától.¹⁶ A kétféle dialektika lényegét már *Tavaszy Sándor* megfogalmazta a magyar olvasók számára:

„A theologiai dialektikai módszer nem összehasonlít, hanem szembeállít. Ezt tette Jézus is, ezt tette Pál is és ezt tették a reformátorok is. Míg a filozófiai dialektikai módszer a tétel és ellentétel, az »igen« és »nem« viszonyát azáltal oldja meg, hogy a hasonló vonások segítségével egyiket feloldja a másikba s ezáltal egy úgynevezett »magasabb

13 „Wenn ich ein »System« habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den »unendlichen qualitativen Unterschied« von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. »Gott ist im Himmel und du auf Erden.« Diese Beziehung dieses Gottes zu Diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“ (a fordításban a kiemelés tőlem, P. S.). BARTH: *Römerbrief*, XX.

14 Vö. NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában* (1936), Budapest, Kálvin Kiadó, 1999, 71; BOHLIN, Torsten B.: *Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie*, Berlin, Furche-Verlag, 1928, 109; RUTTENBECK, Walter: *Sören Kierkegaard. Der Christliche Denker und sein Werk*, Berlin – Frankfurt a.O., Trowitzsch & Sohn, 1929, 309.

15 PÜSÖK: i. m., 116.

16 PÜSÖK: i. m., 119–120.

egység«-et hoz létre, addig a theologiai dialektikai módszer az egymással szembeállított két fogalmat, vagy az ezeknek megfelelő két szót egymástól elválaszthatatlannak és egymásba fel nem oldhatónak tartja, hanem a mind a kettőben rejlő vonatkozást, vagy intenciót véghezviszi, hogy magukon túlulalva rámutassanak arra az iránypontra, amelyben rejlik az a valóság, amelynek tartalmi meghatározását adja úgy a tétel, mint az ellentétel, úgy az állítás, mint a tagadás, úgy a kérdés, mint a felelet.”¹⁷

Kierkegaard gondolatainak hatása át meg átszövi a barthi életművet, de ezeket szinte lehetetlen ujjhegyre szedni. Lehetetlen egyrészt azért, mert gondolatainak nagy hányada valójában a több évezredes teológiai és filozófiai hagyomány rendhagyó megismétlése, s nehéz volna megmondani, hogy Barth tőle vagy más forrásokból hallotta azokat. Lehetetlen másrészt azért, mert a gondolatai sokszor lehetni finomsággal vegyülnek bele a barthi gondolatokba, és többé nem lehet beazonosítani őket.¹⁸

Barth maga is Kierkegaard-tól kölcsönzi azt a képet, amellyel mind a saját, mind a mások gondolatainak helyét látatja a világ egészében. 1922-es írásában¹⁹ idézi Kierkegaard alábbi gondolatait:

„Óh, a világ vezetése egy rémséges nagy háztartás, egy grandiózus kép. Hiszen úgy tesz a mester, az Isten az égben, mint a szakácsnő vagy a festőművész, azt mondja: ide kell még bele egy csipetnyi fahéj, egy icipici pirostat kell még rávinni. Mi nem tudjuk felfogni, miért, mi alig látjuk, fokozatosan feloldódik egy csipetnyi fahéj az egészben, de Isten tudja, miért. [...] Ezek a korrekatívumok [kiigazítások]. Szerencsétlen tévedés, ha az, akit csak a kiigazítás elvégzésére használ-

17 TAVASZY Sándor: *A dialektikai theologia problémája és problémái. A dialektikai theologia kritikai ismertetése*, Kolozsvár, [k.n.], 1929, 29.

18 PÜSÖK: i. m., 143.

19 BARTH, Karl: *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* (1922), in: uő.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Gesamtausgabe, Abt. III, Vorträge und kleinere Arbeiten; 19 – hrsg. v. Holger Finze), Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 65–97, itt: 68.

tak, türelmetlenné válik, és a korrektívet mások számára normatívvá akarja tenni, ez egy minden összezavarására irányuló próbálkozás.”²⁰

A *korrektívum* kifejezést Barth előszeretettel alkalmazza a mindenkori teológusra. Az alkotó ember számára a legtöbb, ami elérhető, hogy ilyen *kiigazítássá* váljék Isten gondviselő kezében. Természetesen a *csipetnyi fahéj* vagy az *ecsetvonásnyi piros* szemléletes képe jó adag iróniát rejt, amellyel Kierkegaard a hegeli hatalmas filozófiai rendszerre és még inkább a kortárs teológusok spekulatív írásaira gondol. Barth is átveszi ezt a gondolatot, és a helyzet paradoxona, hogy saját életműve méreteiben nagyobb *kiigazítássá* sikeredett.²¹ Nagy elődjére vonatkoztatva saját pályája végéhez közeledve ismét felidézi az előbbi képet: „Az ő tanítása – ahogyan egykor maga mondta – »egy csipetnyi fahéj« az ételben, de nem maga az eledel.”²²

3. Kierkegaard-i korrektívumok a *Römerbriefen*ben – a teljesség igénye nélkül

Az első ilyen fogalom az *apostol*, aminek a dán szerző különös figyelmet szentelt. Barth dogmatikai főművének „Isten kijelentett Igéjével” (Das geoffenbarte Wort Gottes) foglalkozó fejezetében és

20 „O, die Weltleitung ist eine ungeheure Haushaltung, ein grandioses Gemälde. Doch machts der Meister, Gott in den Himmeln, wie die Köchin und der Künstler, er sagt: Da muß noch ein kleines bißchen Zimt hinein, ein kleines bißchen Rot angebracht werden. Wir begreifen nicht, warum, wir sehen es kaum, in dem Grade verschwindet ein kleines bißchen Zimt im Ganzen, aber Gott weiß, warum. [...] Das sind die Korrektive. Ein unseliger Irrtum ist es, wenn nur der, welcher zum Anbringen des Korrektivs gebraucht wird, ungeduldig wird und das Korrektiv zum Normativ für die anderen machen will, das ist ein Versuch, alles zu verwirren” (a fordításban a kiemelés tőlem, P. S.). KIERKEGAARD, Sören: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen*, übers. und hrsg. von H. Gottsched, Jena – Leipzig, Eugen Diederichs, 1905, 99.

21 PÜSÖK: i. m., 143.

22 „Seine Lehre ist, wie er selbst einmal gesagt hat, »ein bißchen Zimt« zur Speise, nicht aber die Speise selbst.” BARTH: Dank und Reverenz, 342.

egyik hasonló témájú írásában²³ mondanivalója alátámasztásaként idézi Kierkegaard-nak *A különbség géniusz és apostol között*²⁴ című írását. Egyetért vele abban, hogy tévedés, ha az apostolt zseninek tekintik. Kierkegaard megkülönböztetésének lényege, hogy míg a zseni önmagában hordozza alkotásának, művének alapját, addig az apostol belső értékei teljesen közömbösek, mert megbízatása és az általa hordozott üzenet is kívülről érkezik.²⁵ Az apostolt a követ-hez hasonlítja, akinek voltaképpen semmi köze sincs a hordozott üzenethez, az elért eredmény, például a megbékélés, nem az ő érdeme, hanem a megbízójáé. Barth az ígét hordozó, továbbadó szerep szemléltetésére nem véletlenül idézi meg a kierkegaard-i hivatkozás mellé Grünewald Keresztelő Jánost ábrázoló képét [isenheimi oltárkép], amelyen a főalak szinte irracionálisan hosszú mutatóujja teljes mértékben Jézusra irányítja a figyelmet. Mindebben ismételtén viszszaeng az Isten és az ember közti elegyíthetetlen különbség gondolata. A *Römerbrief*ben az apostol nem hatalmas, de a legfelsőbb megbízatásból szolgál.²⁶

23 Vö. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 115; BARTH, Karl: Menschenwort und Gotteswort in der Christlichen Predigt (1924), in: uő.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Gesamtausgabe, Abt. III, Vorträge und kleinere Arbeiten; 19 – hrsg. v. Holger Finze), Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 426–457, itt: 442.

24 KIERKEGAARD, Søren Aabye: Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel (1847), in: uő.: *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen* (aus dem dänischen übers. von Julie von Reincke – Gießen, 1902), Berlin – Boston, De Gruyter (Reprint), 2020, 45–67.

25 Vö. SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák IV.*, Sárospatak, Református Teológiai Akadémia, 2000, 95–117. A magyar nyelvű Kierkegaard-szakirodalomban egyedülálló, hogy a dán gondolkodó kevésbé ismert írását, az 1847-ben írt *A különbség géniusz és apostol között* címűt is ismerteti. A sárospataki professzor filozófiatörténetnek külön érdeme, hogy a tárgyilagos ismertetésen túl egy fontos didaktikai alapelvet is érvényesít. Rákérdez és felel arra, hogy a leendő lelkészek, egyházi munkások mit tanulhatnak Kierkegaard-tól.

26 "Spion im höchsten Dienste" – BARTH: *Römerbrief*, 3.462.

Az *idő*, *egyidejűség* kierkegaard-i megközelítése szintén felvillan a Római levél-kommentárban, hiszen a krisztusi paradoxon, az idői és az örökkévaló találkozásának magyarázatánál ez szinte elkerülhetetlen.²⁷

A kierkegaard-i életműben jártas olvasónak azonnal feltűnik, hogy a barthi szövegben is megjelenik a *hit mint ugrás* képe, amely emlékeztet a dán teológus által gyakran alkalmazott hasonlatra, mely szerint a hívő ember tud az alatta tátongó hetvenezer láb mélységről, de mégis bátran ugrik, mert azt is tudja, hogy Isten megtartja, és ez a hívő egzisztencia alapfeltétele.²⁸

A következő kierkegaard-i korrekívumot nehezebb beazonosítani, hiszen az *igazság* gyakran előforduló teológiai fogalom, amikor a Római levél-kommentárban megjelenik, mégis emlékezteti az olvasót arra, ahogyan Kierkegaard az *Isméltésben* kimondatja Jóbbal, hogy „egyedül Istennek van igaza”.²⁹

A legvégletesebb módon a *szeretet cselekedetei* vannak jelen a barthi életműben. A dán teológus egyik legnépszerűbb művének címe-ként is ismert összetett fogalom a szeretetnek olyan megnyilvánulási módjára utal, amely nem pusztán az emberközi, azaz én-te kapcsolatra jellemző, hanem visszavezethető az Isten-ember kapcsolatra, mert valójában abból ered, annak a továbbvitele. Az embernek úgy kell viszonyulnia embertársához, ahogyan Isten viszonyul az emberhez, ezért szeretnie kell.³⁰ Később, a *Die Kirchliche Dogmatik*ban ezt a művét kritizálja a leghevesebben, de ez már nem tartozik a jelen tanulmány témájához.

Végezetül említést kell tennünk egy utolsó levélről. Kevéssel Barth dán kitüntetését követően egy kanadai professzor a német Kierkegaard-recepciót felületességgel, félreértéssel vádolja, és a bázeli teológust is azok közé sorolja, akik „fantom Kierkegaard-képet” festenek írásaikban³¹ (nyilván a KD Kierkegaard-ról elmarasztalóan nyilatkozó

27 BARTH: *Römerbrief*, 101.

28 A hit mint „Sprung in das Leer” - BARTH: *Römerbrief*, 80–81.

29 BARTH: i. m., 36.

30 BARTH: i. m., 521–524.

31 McKINNON, Alistar: Barths Verhältnis zu Kierkegaard, in: *Evangelische Theologie*

részeire utal). 1967-ben Barth egyik levelezőtársa, *Martin Rumscheidt* ennek a lefordítására készül éppen (1970-ben meg is jelenik németül az *Evangelische Theologie* című szakfolyóiratban). Barth már nem érte meg ennek közlését. Levele szinte úgy hat, mint afféle határozott búcsúvétel a nagy dán elődtől, s egyúttal bizonyos tévhitek eloszlatása.³² Barth így nyilatkozik fordítójának:

„»Kierkegaard-ellenző« ma annyira sem vagyok, mint valaha is voltam. Sohasem voltam – még a »*Római levél-kommentár*«-ban sem – igazi Kierkegaard-barát, még kevésbé Kierkegaard-rajongó.”³³

Majd azzal folytatja, hogy egykor valóban hallgatója volt Kierkegaard szavának, de utána: „boldogan mentem *tovább* a saját teológiai utamon...”³⁴

30 (1970), 57–69, itt: 61.

32 Püskök: i. m., 145–146.

33 „»Kierkegaard-Gegner« bin ich heute so wenig, wie ich es früher jemals war. Ich war aber eigentlich auch nie – nicht einmal im »Römerbrief« – ein regelrechter Kierkegaard-Freund, geschweige Kierkegaard-Enthusiast. [...] und bin ich dann fröhlich auf meinem theologischen Weg *weitergegangen*...” BARTH, Karl: An Dr. Martin Rumscheidt am 1.11.1967, in: uő.: *Briefe 1961-1968* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 6 – hrsg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 1979, 439–441, itt: 440.

34 Uo.

A RÓMAI LEVÉL-KOMMENTÁROK ÚJRAOLVASVA

Peres Imre



1. Bevezetés

Barth teológiájáról való értekezésünk nyitó gondolataként – annak érzékeltetésére, ahogyan Barth teológiája a Római levél-kommentárjában élénk tárul, illetve ahogy a Római levél-kommentár Barth teológiai felfogásába illeszkedik – egy *Martin Walsertől* szóló idézet bizonyul alkalmasnak. A szerző a következőképpen látja Barth teológiáját és a Római levél jellegét Martin Walsér írói munkásságának fényében: „Mindig ugyanarról van szó. Ha Pál apostol, a protestáns egyházi tanító, Karl Barth és Martin Walsér író egy asztalnál ülnének, a legfontosabb témájuk a szeretet lenne. Pál bizonyára hangsúlyozná prioritását – »Hit, remény, szeretet, ezek között legnagyobb a szeretet.« –, Karl Barth az élethosszig tartó szeretetet, a Római levelet kommentálva, egyidőben mintegy két nőre vonatkoztatná, és bizonyára a »reménység ellenére való reménység hitéről« beszélne. És Martin Walsér, hogy a szeretet kommentálását minden élethelyzetben semmi ne zavarja (a legjobb szenvedni nyereség nélkül) és hogy az (apostoli) levéllírodalomhoz virtuóz módon bizalmat gerjesztessen, írna egy jelentéktelen 13. (Római levél)-fejezetet”¹ [az 1Kor 13 mintájára].

1 GORNIK, Herbert A.: Eine Liebe ohne Zukunft. Martin Walsers Roman „Das dreizehnte Kapitel”, in: https://www.deutschlandfunkkultur.de/eine-liebe-ohne-zukunft.1278.de.html?dram:article_id=239120 (utolsó megtekintés: 2021. 01. 14.). Vö. WALSER, Martin: *Das dreizehnte Kapitel*, Hamburg, Rowohlt, 2012.

Ahhoz, hogy megértsük Barth exegetikai munkásságát, amelyet első sorban a Római levél-kommentárjában prezentált, szükséges rámutatnunk néhány biográfiai adatra, illetve utalnunk kell Barth teológiai fejlődésére, amely munkásságának főleg kezdeti fázisában olyan irányba alakult, ahol arra a meggyőződésre jutott, hogy megfelelő bibliai alapra helyezi teológiai gondolkodását és a korabeli társadalomnak szóló istenüzenetét. Így történhetett, hogy amikor hozzáfogott a Római levél első kommentálásához, Blumhardt, Thurneysen és mások hatására még eléggé pietisztikus elképzelései voltak az akkori egyház és társadalom megváltoztatásáról. Azonban a reakciók és a társadalmi helyzet alakulásának hatására Barthnak elég hamar rá kellett jönnie, hogy a Római levél-kommentár első kiadása – mondhatni – céltévesztett volt, és hogy az általa eddig képviselt kegyességnek és teológiai irányultságnak igazodnia kell az új helyzethez, vagyis realisabbnak és korához hűbbnek kell lennie. Ez a külső kényszer vezette őt arra, hogy átdolgozza az első kiadást, és a kommentár második kiadásában megfelelőbben reagáljon az evangélium aktuális hirdetésének lehetőségeire és szükségére. Azonban ez a kihívás bizonyos kényszerpályát is jelentett számára, mert látnia kellett, hogy kora társadalmának – amelyben ő is élt – nem szigorúan vett tudományos teológiaművelésre,² inkább társadalomkritikusan értelmezett „politikai” evangéliumra van szüksége. Ez a döntés szerencsésnek bizonyult, és nagy eredménnyel járt, egyúttal új irányú teológiaművelésének igazolása volt, abban az értelemben, hogy az aránylag fiatal teológusból nem újszövetséges lett, hanem apját követve társadalomérzékeny dogmatikus.

2. Barth útja az írásmagyarázat felé

Tudvalevő, hogy Barth Bázelen született és ott halt meg (1886–1968), ezért úgy kell őt látnunk, mint a református, illetve a „kál-

2 Ezt az igényt az akkor divatban levő „liberális teológia” minden irányzatával és kritikai teológiai hangsúlyainak árnyalatával jól ellátta.

vinista” tradíció teológusát. Édesapja Bernben volt teológiai tanár, ahol dogmatikát, egyháztörténelmet és újszövetségi teológiát adott elő. További adalék is mutatja, hogy erős kálvini hagyományban nevelkedett és fejlődött teológiailag: testvére, Peter tagja volt annak a bizottságnak, amely Kálvin írásait kritikai kiadásra készítette elő. Teológiai tanulmányait Bernben, Tübingenben, illetve Berlinben és Marburgban abszolválta. Lelkeszi szolgálata is erős kálvini környezetben történtek: 1909–1911 között segédlelkészként Genfben szolgált, majd azután megkezdte szolgálatait Safenwilben (Aargau kanton). Ezeken a helyeken erősen foglalkozott Kálvin *Institutió*-jával. Belőle olyan hatásokat nyert, amelyek meghatározták további teológiai gondolkodását,³ főleg az akkori teológiai irányzatokkal szemben. Szoros barátságot kötött Eduard Thurneysennel is, és rajta keresztül behatóan tanulmányozta Johann Christoph Blumhardt és fia teológiáját, akik meghatározó alapot nyújtottak a svájci vallási szociális mozgalomnak. Az ilyen egyházi és társadalmi tevékenységgel kapcsolatban Barth mint igazi kálvinista talán Zwingli tanításának társadalmi aspektusait is hasznosította gondolkodásában és munkásságában, főleg ha meggondoljuk, hogy az első világháború kitörése után, pontosabban 1915-ben belépett a szociáldemokrata pártba, mivel szükségét érezte annak, hogy mint teológus – akár csak Kálvin vagy Zwingli – határozottan elkötelezze magát a társa-

3 Joggal kereshetjük a választ arra a kérdésre, hogy Karl Barth tulajdonképpen mi akart lenni: dogmatikus, biblikus, keresztyén filozófus vagy gyakorlati teológus? Valószínű, hogy ezek a kategóriák foglalkoztatták Barthot, akinek kezdeti teológiai öntudatában több „határátlépés” történt. Valószínűsíteni lehet – röviden összefoglalva –, hogy kezdeti időszakában Kálvint olvasva teológiai gondolkodása Kálvin dogmatikai vonalában kezdett haladni, aztán tudatosítva, hogy teológiai reflexióit és mondanivalóit csak erős biblikus alapon érdemes koncipiálni, fokozott mértékben a biblikum és az exegézis felé fordult. Azonban elég hamar rájött arra, hogy a – főleg tudományosan művelt – újszövetségi exegézis többet kíván, mint amit ő erre tudásából, idejéből és energiáiból kívánna adni, erős dogmatikai és filozófiai gondolkodása mégiscsak a dogmatikán belül érvényesülhet a legjobban, ezért felhasználva az addigi exegetikai próbálkozásait, teljes mértékben a dogmatika mellett kötelezte el magát. Vö. BURNETT, Richard E: *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principals of the Römerbrief Period* (WUNT II/145), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 10–11.

dalmi kérdések iránt: „Joggal állapítják meg Barth munkásságának kutatói, hogy bár Barth »szocializmusa« nem lehet abszolút kulcsa teológiai munkásságának, mégis politikai és társadalmi érzékenysége nyilvánvalóan döntő komponense lehetett teológiai éréseinek.”⁴ Ezt annál inkább feltételezhetjük, ha tudatosítjuk, hogy amikor 1914-ben kitört az első világháború, és 93 német teológus aláírta a német háborús „doktrínát” támogató deklarációját, Barth óriási csalódást élt át. A háborút támogató teológusok között ugyanis számtalan tiszteletre méltó teológus is szerepelt, mint pl. Adolf von Harnack vagy Wilhelm Hermann, illetve Leonhard Ragaz, akik Barth számára korábban teológiai tekintélyeknek számítottak.

Mindennek hatására Barth történelmi „vajúrást” élt át, mivel az addigi tradicionális keresztyénség komoly társadalmi kritika tárgyává lett, és hogy itt ebben a kritikus időben a klasszikus egyház klaszszikus hite már nem elegendő a „vajúró” világ problémáinak megértésére, főleg nem megoldására. Ekkor tudatosult benne – mondják a kutatók –, hogy a Biblia fő témája nem lehet az, hogy miként keresi az ember az Istenhez vezető utat, hanem csakis az, hogy Isten milyen úton indul el az ember után. Talán ezek voltak az alapvető feszültségek és inspirációk, amelyek 1916 táján a fiatal teológust arra az elhatározásra juttatják, hogy ezt a történelmi és teológiai szemléletet talán a legsajátosabb páli levél magyarázatának segítségével és a legsokoldalúbban fejezze ki. Úgy tudjuk, hogy ebben az elhatározásban éppen Eduard Thurneysen játszott kulcsszerepet, aki látva barátja tehetségét és radikális teológiai látását, alkalmasnak találta Barthot arra, hogy éppen a Római levél-kommentárjával, azaz Pált interpretáló szavaival fejtsse ki az Isten útját az emberhez, ahogy az abban a háborús időben definiálódhatott. Nemcsak az ő személyes teológiai növekedése szempontjából bizonyult szerencsés lépésnek, hogy Barth ezt a tanácsot elfogadta, hanem az egész teológiai tudományművelés számára is, hiszen Barth Római levél-kommentárja

4 MACEK, PETR: *Huldrych Zwingli, Karl Barth a odkaz püvodního reformačního radikalismu* [Ulrich Zwingli, Karl Barth és az eredeti reformátori radikalizmus üzenete], Praha, Kalich, 2012, 68.

különböző módosításokkal – túlzás nélkül mondhatjuk – mint „élő könyv” világszerte napjainkig kifejti hatását teológiai gondolkodásunkban.⁵

3. A Római levél-kommentárok születése

A Római levél nagyon inspiratív forrás volt Barth számára. Többször is hozzáfogott, hogy a Római levelet kora nyelvén és gondolkodásmódján magyarázza. Látni kell, hogy Barth nem volt olyan értelemben exegeta, ahogy ezt ma értjük például egy tudományosan dolgozó újszövetséges professzor esetén. Az lehet a benyomásunk, hogy Barth kiváló teológus volt, de exegetikai munkásságát inkább a gyülekezeti vagy amolyan társadalmi lelkész vállalt szerepében írta meg,⁶ és ez akkor is igaz, amikor már egyetemi tanári beosztásban dolgozott.⁷ Azt tudjuk, hogy több olyan exegetikai kommentárja is született, amely hasonló írásmagyarázati metodikával készült, mint pl. Adolf Schlatter munkái is. Ismerjük János evangéliumá-

5 Ehhez rövid áttekintést ad BEINTKER, Michael: *Barth-Forschung heute*, in: Michael Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck (2016), 2019, 7–11.

6 Tudni lehet, hogy Barthnak életében hat prédikációköte jelent meg, valamelyik 2-3 kiadásban is. Ezek is jelzik, milyen exegetikai és homiletikai módszert tartott célszerűnek az írásmagyarázatra. Ld. GENEST, Hartmut: *Exeget und Prediger*, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 27–31, itt: 27–28.

7 Valószínűnek kell tartanunk, hogy Barthot ez is kényszerítette mélyebben foglalkozni az Újszövetség exegetikai magyarázatával, mert egyetemi tanárként szüksége volt alaposabb előkészületekre. Így dolgozott még a Zsidókhoz írt levél és a Péter első levele magyarázatával. Ezen kívül fontos megemlítenünk, hogy 1927/1929-ben, münsteri tanári tevékenységének idején – amikor elvállalta nemcsak a dogmatika, hanem az újszövetségi exegézis előadását is –, amolyan szeminárium anyag gyanánt feldolgozta a Galata-levél anyagát Luther és Kálvin kommentárjai alapján (*Erklärung des Galaterbriefs an Hand der Kommentare Luthers und Calvins*). Ld. TROWITZSCH, Michael: *Exegetische Arbeiten*, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 242–246, itt: 243. Nyilván ezek a magyarázatok is – annak ellenére, hogy az újszövetségi exegézis tárgyából hangzottak el – magukon viselik Barth dogmatikus orientációját és munkamódszerét.

nak magyarázatát,⁸ továbbá Pál Filippi-levelének kommentárját Barth tollából,⁹ valamint az 1Korinthus 15 magyarázatát,¹⁰ amit Barth „időközben” (a Römerbrief második kiadása közben) írt meg, többnyire akadémiai előadásai nyomán.¹¹ A kommentárírás szigorú követelményei azonban nem ösztönözték őt annyira, hogy ebben az igényes kommentárírási tevékenységben folytassa munkáját.¹² Ezért legkimagaslóbb exegetikai próbálkozásainak gyümölcse mégiscsak a Római levél-kommentárja, illetve kommentárjai maradtak, amelyek három történelmi szituációban születtek.

8 BARTH, Karl: *Erklärung des Johannesevangeliums, 1925/1926* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 9 – hrsg. von Walther Fürst), Zürich, Theologischer Verlag, 1999. Természetesen már munkássága elején (pl. 1919–1929 között) több újszövetségi levélnek is szentelte (volna) figyelmét (pl. az Efézusi levélnek és Jakab levelének), de ezek az írások többnyire kéziratban maradtak mint egyetemi jegyzetek, amelyeket a mostani legújabb korban dolgoztak fel és adtak ki. Ld. BARTH, Karl: *Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes 1919–1929* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 46 – hrsg. von Jörg-Michel Bohnet), Zürich, Theologischer Verlag, 2009).

9 BARTH, Karl: *Erklärung des Philipperbriefes*, München, Kaiser Verlag, 1928.

10 BARTH, Karl: *Die Auferstehung der Toten: eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15*, München, Kaiser Verlag, 1924.

11 Tudunk arról is, mint ahogy erre helyesen hívja fel a figyelmünket *Michael Trowitzsch* (TROWITZSCH: *Exegetische Arbeiten*, 245), hogy Barth a későbbi nagy művében, a *Kirchliche Dogmatik*ban (KD) is néhány helyen rövidebb exegetikai magyarázatokat iktatott be, éspedig egyaránt az Ó- és az Újszövetség szövegeiből is, főleg ott és azért, hogy igazolja dogmatikai témáit, amelyeket éppen fejtegetett. Így találunk a *Kirchliche Dogmatik*ban exegetikai magyarázatokat pl. a Hegyi beszédhez (KD II/2, 766–782), Jézus megkísértetéséhez vagy a Getsemáné-epizód történetéhez (KD IV/1, 286–300). A Barth által használt exegetikai módszer azonban itt is mutatja a már általa bevett szokást, hogy ezeknek a szövegeknek igazán dogmatikai, és nem újszövetségi exegetikai jelentősége van, még ha a maguk nemében érdekesek is.

12 Ezt talán annak is lehet köszönni, hogy kedvec tanárai között nem voltak igazán újszövetséges professzorok, hanem inkább dogmatikusok, vallás- és egyháztörténészek vagy éppen politikával és nemzetieskedő társadalomelmélettel foglalkozó teológusok. Talán a szintén marburgi Rudolf Bultmann lett volna jó társa az újszövetségi teológia és exegézis művelésében, de az ő mitológiátlanítási programja, antropológiai és világ- és társadalomszemlélete később Barth egyre konzekvensebb dogmatikai álláspontjaitól eltért, és így a korábbi barátokból sajnálatosan egymás kritikusai lettek.

3.1. 1919 – a Römerbrief első kiadása

Barth először is megírta az úgynevezett „Kis Római level”-et, amely 1919-ben jelent meg kis példányszámban. Maga a magyarázat 1916–1918 között született, s ez a munka már mutatja, hogy Barth radikálisan eltér a kortársai addigi teológiai felfogásától, főleg az addig uralkodó Schleiermacher-féle teológiai irányzattól, amely korára szinte nyomasztó állapotba¹³ hozta a teológiai gondolkodást.¹⁴ Korábban utaltunk már arra, hogy Barth gondolkodására Eduard Thurneysen és ifjabb Blumhardt gyakorolt döntő befolyást, valamint édesapja pietisztikus kegyessége.¹⁵ Ez a hatás most ebben a kommentárban rejtetten ugyan, de ott húzódik a páli gondolatok mögött, amelyeket Barth kora társadalma felé tolmácsol. Mivel Eduard Thurneysen és a Blumhardt család erősen entuziasztikus beállítottságú nézeteket vallott, ennek megfelelően kerülhetett Barth hasonló véleménye is előtérbe, miszerint a keresztyén hit sokkal több, mint amit az addigi egyház hitt és vallott, és hogy a Jézus Krisztusban kijelentett isteni kegyelem sokkal nagyobb sorsra hívott, mint amennyit az akkori teológia felismert, vagy amennyire teret engedett neki. Mindezt abban a dimenzióban próbálta látni és fogalmazni, amit szerinte a bibliai eszkatológia kínált: megérteni Isten országa evangéliumát, amely sokkal nagyobb keretet ad az életnek és a világnak, mint amit a történelmi helyzetekből és korabeli eseményekből meg lehet érteni. E helyen megállapíthatjuk, hogy Barth „felfedezésének” fókuszában tulajdonképpen az isteni kegyelem áll, amely az evangélium történelmi és eszkatológiai-üdvörté-

13 Történt ez annál inkább, mert 1917-ben a háború már nagyon eldurvult, nagy szegénységet hozott a nemzetekre, és akkor tört ki az orosz forradalom is, ami – úgy tűnik – Barthot is arra ösztönözte, hogy kommentárjában amolyan „reménység teológiáját” kezdjen írni. Ld. ehhez VAN DER KOOI, Cornelis: Erster Römerbrief, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 189–194, itt: 189.

14 Úgyszintén háttér fordított az akkor divatos vallástörténeti iskolának, amely erősen hatott az akkori újszövetségi kommentárrírára és a vallásról való közfelfogásra, s amelynek tudományos módszerét Barth mindenképpen kerülni akarta.

15 KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Teológiai irányzatok. Gondolkodók, iskolák, hatások Schleiermachertől Moltmannig* (NTK 26), Budapest, Lux, 1996, 174–175.

neti összefüggésében mutatkozik meg, s amely a világban természetesen Jézus Krisztusban nyilvánult meg és nyilvánul meg újra. Így tehát az isteni kegyelem megértése Barth számára nem lehetett más, mint Jézus Krisztus megértése, vagyis az Isten hozzánk való útjának felfedezése, feltárása és alázatos elfogadása. Barth kommentárja – a kis példányszám ellenére – egyrészt bombasztikusan, másrészt lehangolóan hatott kortársaira, és pedig kettős értelemben: a korabeli háborúpárti teológusok irgalmatlan kritika tárgyává tették Barthot és művét, kifogásolva a pietisztikus és misztikusnak tűnő, álmodozó eszkatológiai reményeket. A „kegyesebb” vagy a háború viszonyosságait átélő „alsóbb papság” viszont nagy örömmel üdvözölte ezt az alkotását. Barth ekkor mérlegelte – mintegy két tűz között –, hogy mit tehet, és hogyan fejthetné ki még jobban a szuverén isteni kegyelem evangéliumát. Úgy döntött, el kell készítenie a Római levél-kommentár újabb kiadását, amelyben változtatásokat tesz, de nem a feldolgozás módszerében, hanem nyelvezetében és a teológiai hangsúlyokban, korához és társadalmához való jobb, aktuálisabb igazítása által. Ez azonban azt is jelentette, hogy el kell hagynia a barátaitól és otthonából hozott addigi pietisztikusan értelmezett üdvtörténeti és eszkatológiai orientációját, és jobban rá kell állnia a társadalompolitikai szemlélet kritikai alkalmazására. Végül ez a szakítás és az átorientálódás győzött benne – legalább egy időre, mert a pietisztikus kegyességgel és teológiával tulajdonképpen élete végéig foglalkozott, illetve így-úgy próbálta kritizálni és védeni is egyaránt, de a pietisztikus teológia nyelvezete mindvégig elkísérte őt.¹⁶

16 Eberhard Busch hat olyan pietizmussal foglalkozó stádiumot különböztet meg Barth munkásságában, amely végigkísérte életét, és amely fogva tartotta őt haláláig, amíg ő maga nem alakított ki új irányt a pietisztikus kegyesség és teológiai szemlélet számára, s amelyet ő maga „új pietizmusnak” nevezett el. Vö. BUSCH, Eberhard: Barth und der Pietismus, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 80–85.

3.2. 1922 – a Römerbrief második kiadása

Barth három évig vergődött és dolgozott. Az első Römerbrief-kommentár megjelenése után már 1919 januárjában belevetette magát a Korinthusiakhoz írt első levél tanulmányozásába és kommentálásába, ami behatóan főleg a 15. fejezet bűvkörében történt, ahol főleg a feltámadás valóságát kutatta és értelmezte mint eszkatológiai folyamatot és mint a jelen élet új létét.¹⁷ Ez természetesen még közelebb vitte őt Pál apostol teológiájához, amely még különösebben bontakozott ki előtte, mint a Római levélben.

Közben meghívták a Göttingeni Egyetem professzorává, és már professzori pozícióból tehetette közzé a Római levél újabb kommentárját. Ez a munka 1922-ben jelent meg, és az előző kiadáshoz képest terjedelmében duplájára nőtt, tartalmában pedig átdolgozásra került. Barth sokoldalú olvasottságának és barátaival való intenzív beszélgetéseinek köszönhetően a kommentár nyelvezete is annyira csiszolódott, hogy szinte lenyűgöző ékesszólássá emelkedett, amit a történetkritikai teológia művelői joggal irigyeltek Barhtól.¹⁸ Sok kérdést vet fel a második kiadás a teológusok között; a vita – hogy mennyire lehet ezt a kiadást teljesen új műnek tartani, mennyiben csak az átdolgozásokra, betoldásokra kell figyelni, vagy a mű jellegét figyelve mennyire lett „zwingliánusabb” – napjainkig tart. Tény, hogy Göttingenben Barth lutheránus környezetben kezdett működni, ahol éppen a „kálvinista” reformátorokról tartott előadás-sorozatot 1922–1923-ban. Amennyire tudomásunk van róla, ebben a lutheránus környezetben kimagaslóan domborította ki Zwingli személyét és tanítását, nyilvánvaló, hogy az erre való előkészületeket már a korábbi időszakban kellett megtennie. Ismerve Barth igényességét, mondanivalójában nem kapkodott, és nem használt üres frázisokat. Előadásaihoz korábban számtalan anyagot elő kellett készítenie és fordítania, ami éppen a Római levél-kommentár

17 VAN DER KOOI, Cornelis: Zweiter Römerbrief, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 195–200, itt: 195.

18 KANTZENBACH: *Teológiai irányzatok*, 177.

bővítésének idejére esett, ezért joggal feltételezhetjük, hogy ebben a kommentárban még erőteljesebben jut szóhoz a megigazulás és kegyelem kérdése, ami kimondottan reformátori örökség.¹⁹ Ez a kommentár nagyobb vihart kavart, mint az elődje, és joggal mondhatjuk, hogy a teológiai gondolkodásban áttörést jelentett. Tulajdonképpen a liberalizmus kora után – vagy azzal szemben – Barth Római levél-kommentárjában visszaköszön az igazi reformátori teológia, habár nem idézetek formájában, hanem a teológiai szemlélet érvényesítésében. Igaz, Barth többször is hivatkozik konkrétan Kálvinra vagy más reformátorokra, de ugyanúgy Christoph Blumhardtra is. Fontos helyet foglal el ebben az írásában Kierkegaard, de Kant és több más neves gondolkodó is.

3.3. A rövid Római levél-magyarázat

Barth tulajdonképpen egész munkássága alatt soha nem szakított a Római levél teológiájával. Történt ugyanis, hogy 1940/41. akadémiai évben visszatért a Római levél magyarázatahoz, és ehhez készített magának előzetes kéziratot. Már korábban, 1933-ban tartott terjedelmesebb előadás-sorozatot Bonnban a Római levél 8. fejezetének üzenetéről, amit aztán 1940-ben újra felhasználhatott. Ő maga az 1956-ban megjelent kötet előszavában írja, hogy mivel ez az előadás-sorozat kézről kézre terjedt, és különböző megjegyzések társultak hozzá, végül úgy döntött, hogy kiadásra készíti elő a kéziratot. Megjegyzi, hogy ez a Római levél-kommentárjának rövidebb változata, nem egyszerű kivonata az előző két kötetnek, hanem olyan

¹⁹ Szükséges megemlítenünk azt, ami Barth egész életművén látszik, hogy teológiája – beleértve a biblikus, illetve újszövetségi-exegetikai kommentárirói munkát is – nem rövid idő alatt született, és a kezdetől a végéig nem egységes. A kezdeti időszakokra főleg az útkeresés a jellemző, később bizonyos korábbi megállapításait át is dolgozta vagy módosította. Így történhet meg – amiről kevesen beszélnek –, hogy olyan fontos teológiai kérdéseket is, mint pl. a „kijelentés”-t (Offenbarung), a Römerbrief második kiadásában még nem krisztológiailag értelmez. Csak később, a nagy Dogmatikában fordult a páli kijelentésteológia igazi krisztocentrikus értelmezéséhez. VAN DER KOOI: Zweiter Römerbrief, 197.

sajátos adalékok vannak benne, amelyek az idők során mindig újabb és újabb aktualitásban érlelődtek és fogalmazódtak meg, ezért észre lehet venni, hogy helyenként megvan a szövegazonosság az előbbiekkel összhangban, ugyanakkor olyan részeket is találhatunk, amelyek teljesen újak.²⁰ Mivelhogy ez a magyarázat sokkal rövidebb – és tegyük hozzá –, átfésültebb és „lágább”, mivel már más időszakban keletkezett, látszik mögötte egy érett és kifejlesztett teológiai rendszer, amely már tárgyyszerűen és tézisszerűen fejt ki Isten igazságait. Meglepő azonban, hogy annak ellenére, hogy kisebb könyvről van szó (terjedelme mintegy fele az 1922-es kiadásnak), mégsem terjedt el annyira, mint az 1922-es kiadás, amely napjainkig mintegy húsz kiadást ért meg körülbelül 50.000 példányban.²¹

4. A Római levél-kommentárok tudományos jellege

A Római levél-kommentárok tudományos jellegét két oldalról is lehet vizsgálni: a tudományos kutatás és szakirodalmi forráshasználat szempontjából, valamint a kommentárok jellege alapján (amely akkor általánosan közismert adatokra támaszkodik, de nem tartalmaz lábjegyzeteket).

20 Megfigyelhető, hogy ebben a rövidített és „érettebb” kommentárban sem tér el a korábbi feldolgozási módszerétől, és ezt a kommentárt sem mondhatjuk igazi újszövetségi kommentárnak, hanem megint csak a szerény szimpla újszövetségi exegézis egyfajta keverékének, a páli történelmi helyzetre vonatkozó reflexióknak, illetve a római birodalomban akkor élő keresztyének feltételezett helyzetfelmérésének, a korabeli keresztyének társadalompolitikai elemzésének, amelyet sűrűn át- és átszőnek dogmatikai gondolatkifejtések. Ennek az írásnak az előszavában elárulja, hogy ő tulajdonképpen az egész Római levelet – Philipp Melanchthon nyomán – olyan műnek tartja, amely minden más újszövetségi iratnál sokkal velősebben foglalja össze a keresztyén hit alapjait és magyarázatát, mint egy katekizmus, csakhogy a katekizmustól és dogmatikától pedig abban különbözik, hogy van sajátos célja és közösége. Vö. BARTH, Karl: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München, Kaiser, 1956, 11.

21 A két legutóbbi kiadás 2015-ben és 2019-ben jelent meg, az első kiadástól (1922) a legújabb kiadásig (2019) összesen mintegy 50.000 példányban. A kiadások hat barthi előszót közölnek (az utolsó 1928-ból való), amelyekben Barth zömében a kiadások társadalmi és egyházi-teológiai körülményeit magyarázza.

4.1. Tudományos szakirodalmi forráshasználat

A mai olvasó hiába keresne Barth kommentáraiban – és kimondottan a Római levél-kommentárjában – olyan komoly tudományos forrásokkal alátámasztott eredményeket, mint amilyenekhez hozzászoktunk a mai pl. EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar), vagy KEK (Kritisch-exegetischer Kommentar) kommentárok esetében. Nem kell meglepődni azon, hogy Barth nem készített kritikai apparátust, illetve lábjegyzetelő megjegyzéseket, és nem hivatkozik szerzőkre, tudományos forrásokra. Azaz találunk ilyen jellegű utalásokat igen gyéren, szerényen, de azok közvetlenül a főszövegbe vannak bedolgozva. Igaz, hogy a századforduló idejéből ismert újszövetségi kommentárok ismerik a lábjegyzetelést, és felsorolják a szükséges tudományos forrásokat,²² viszont Barth célkitűzése más volt, mint az imént említett újszövetséges teológusoké. Barth nem akart olyan kommentárokat írni, amelyek progresszív, kimagasló, újító vagy szövegelemző-exegetikai alkotások lennének. Az ő célja az volt, hogy ne magyarázza Pált, hanem Pállal együtt tolmácsolja Isten igéjét kora emberének nyelvén. Ezért minimálisan bocsátkozik filológiai elemzésekbe vagy pontosításba, és nem fontos számára felsorolni az adott textusok magyarázati variációit sem. Minimális utalásokra szorítkozik, hivatkozva a kortörténeti anyagokra, és tulajdonképpen az eredeti görög nyelvű szöveg elemzését sem preferálja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ignorálná, vagy ne lenne fontos számára az eredeti szöveg pontos értelmezése, viszont a kommentár jellege nem igényli az ilyen kiterjedt forrásbázist, hanem inkább arra törekszik, hogy megragadja azt az üzenetet, amelyet érthetően kíván tolmácsolni. Ezért tekint el a hosszadalmas filológiai, vallás- vagy kortörténeti elemzésektől, és igyekszik igazodni kortársainak felfogásához. Ez a törekvés ma arra a véleményre vezeti a kutatókat, hogy Barth itt amolyan sajátos „hermeneutikai manifesztet” alkot,²³

22 Vö. pl. Ernst Lohmeyer vagy Theodor Zahn kommentárjaival, vagy akár Bultmann exegetikai írásaival.

23 VAN DER KOOIJ: Erster Römerbrief, 190.

amivel – tudatosan? tudatlanul? – új metódusokat vezet be a bibliai kommentárok politikai-társadalmi magyarázatába. Ezzel erőteljesen hangsúlyozásra kerül nála, hogy a történelemkritikai munka nem fő feladata vagy fő célja az exegézisnek, hanem előmunka (Vorarbeit) a megértés folyamatában.²⁴

4.2. A kommentárok általános értéke

Hangsúlyoznom kell, hogy az említett deficit nem jelenti azt, hogy Barth kommentárja tudománytalan lenne, vagy ne lenne teológiai értéke. A figyelmes olvasó hamar észreveszi, hogy Barth nem tájékozatlan az újszövetségi kutatás módszerében, illetve nem igaz, hogy ne ismerné az éppen aktuális tudományos kutatás eredményeit. Mindez visszaköszön a kommentár jellegéből. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a Római levél-kommentárok olyan ismereteket közölnek az újszövetségi hermeneutika szempontjából, amelyek megbízhatóak és „közhaználóak”, vagyis kommentárjaiban Barth szakszerűen támaszkodik az általánosan közismert adatokra, és ez a tény elárulja, hogy jártas a vonatkozó szakirodalom területén, és megfelelően ismeri a kutatás újszövetségi kommentárookra vonatkozó eredményeit. Azonban vigyáz arra, hogy standard ismereteket közöljön, nem pedig próbálkozó „találmányokat”, ami nem egy újszövetségi kommentárra jellemző. Ezzel természetesen leszűkül az az anyag, ami amúgy érdekes lenne mint háttéranyag az egyes textusok feltárásához. Barth nem tartja fontosnak a terjedős magyarázati eszközöket alkalmazni, annál inkább sem, mert célratorően igyekszik megragadni és megfogalmazni a társadalmi, szociális, hitbeli, illetve kerügmaticus üzenetet. Azért igyekszik könnyíteni stílusán, hogy az üzenet tolmácsolásában annál effektívebb lehessen. Ez a törekvés – és Barth egyébként dogmatikus beállítottsága – azonban óhatatlanul arra vezette, hogy a kommentárok ne biblikus kommentárok legyenek, hanem teljesen a szisztematikus teo-

24 VAN DER KOOIJ: i. m., 191.

lógia perspektívájában szülessenek.²⁵ És ahogy látható, ez maradt érvényben nemcsak a Römerbrief-kommentárok magyarázatánál, hanem minden újszövetségi anyag feldolgozásában is, amelyek akár önállóan, külön kiadványként jelentek meg, akár a nagy Dogmatika anyagában kerültek kifejtésre.

5. A Római levél-kommentárok teológiai hangsúlyai

A Római levél-kommentároknál különböző teológiai hangsúlyokat lehet észrevenni. Ezek többirányúak lehetnek. A mi vizsgálódásunk szempontjából két irányt érdemes megfigyelni: egyrészt a történelmi-teológiai hangsúlyokat, illetve a Római levél rejtett történelmi témáit.

5.1. Történelmi és teológiai hangsúlyok

Barth számára az egyik legalapvetőbb kérdés volt az a feladat, amit a teológiának magára kell vállalnia: vagyis hogyan kell/lehet beszélni Istenről, éspedig abban a korban és abban az összefüggésben, illetve abban a társadalmi helyzetben, amelyben a Római levél-kommentárja íródott. Az a kérdés feszítette, hogy miként lehet beszélni Istenről egy olyan világban, ahol az emberek gyilkolják, lövik egymást, ahol megáldják a fegyvereket, ahol a nemzetek egymás fölé igyekeznek kerülni, vagy ahol az egyház liberális nézeteket vall Istenről és önmagáról.

Barth vallja, hogy Isten igéjének hirdetése mindig is a teológia feladata volt. Azonban, mivel emberek vagyunk, Istenről igazán beszélni nem tudunk, tudatosítanunk kell tehát, hogy beszélnünk kell, de beszélni nem tudunk Istenről. De pont ezzel kell Istent tisztelnünk, ez a mi nehézségünk, minden további csak gyerekjáték; ha ezt megoldjuk, megoldunk mindent. Ez nagy teher az egyház számára:

az emberek reménységgel vannak az egyház iránt, a teológusok iránt, de kinevetnek és megvetnek, ha várákozásukban csalódnuk kell.

Az igazságot megragadni ugyanis nem lehet tudatlanul, de öntudatosan sem. Itt minden történelmi helyzetben isteni kijelentésre kell várni, és az a legnagyobb csoda, hogy Isten jön, és Krisztusban kinyilatkoztatja magát. Az embereknek ugyanis nem a mi magyarázkodásunk kell, hanem az Isten kegyelme. Az egyháznak tudatosítania kell, hogy ő is erre a kegyelemre vár, és hogy a külvilággal együtt lehet boldog átvevője, illetve hírnöke e kegyelemnek Jézus Krisztusban. Így igaz, hogy Istenről beszélni nem tudunk úgy, ahogy kell, de együtt várni Isten önkijelentésére lehet, és Isten meg is teszi ezt felénk. Ő teszi meg hozzánk, emberek felé ezt az utat. Ez az út azonban nem fájdalom nélküli, mert ezen az úton találkozunk a kereszttel és a halállal is. A régi és mostani történelem ezt a fájdalmat rögzíti, Jézus halálában és sok-sok ember halálában is. De Isten útja hozzánk nemcsak a halálba, hanem győzelemre is vezet. Így Jézus feltámadása által sokak számára reménység támad az új életre. Úgy, ahogy a kereszt és Krisztus sírja is mutatja az Isten útját, a történelmi idők is egyfajta keretet adnak ahhoz, hogy Isten győzelme Jézusban újra és újra elérhető legyen számunkra. Itt és így ebben az értelemben bontakozik ki Barth igazi eszkatológiai szemlélete, amely történelemszemléletének mintegy alapirányát mutatja, és amely kommentárjaiban, főleg a Rómerbrief második kiadásában, domborodik ki igazán.²⁶

²⁶ Barth eszkatológiai szemléletében három lépést különböztet meg: a teremtést, a megbékélést, a megváltást. Vagy ahogy ő mondja: „Die Schöpfung, die Versöhnung, die Erlösung – das sind drei auseinanderzuhaltende göttliche Akte, jeder charakteristisch für einen bestimmten mit anderen nicht zu verwechselnden Moment der Zeit. Schöpfung bezeichnet den Anfang, Erlösung das Ende der Zeitreihe, Versöhnung ihre (natürlich nicht arithmetisch zu verstehende) Mitte.” BARTH, Karl: *Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 3: Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/1926* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 38 – hrsg. von Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 2003, 435. Idézi BEINTKER, Michael: Der Dialektiker als Dogmatiker, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 206–210, itt: 209.

5.2. A Római levél „rejtett” történelmi témái

A történelmi és teológiai hangsúlyokon kívül a Római levél-kommentárja rejtett történelmi témákat is takar. A kommentárban ez alig észrevehető, de ez már Barth finom teológiai és hermeneutikai ügyességéből ered, hogy nem fontos minden történelmi témát *expressis verbis* kifejezni, hogy a figyelmes olvasó észre ne vegye: itt és most róla van szó. Barth nagyon ügyesen folytat párbeszédet Pállal, illetve használja Pál kinyilatkoztatásait, hogy azokon keresztül, amiket Pál megfogalmazott, az új, a saját korának olvasója is Pált hallja beszélni történelmi szituációjához. Talán elég egyetlen példa is ennek szemléltetésére: Pál szavaival Barth kijelenti, hogy minden ember vétkezett, és rászolgál Isten ítéletére. Amikor tovább fejtegeti ezt a gondolatot, érezni lehet, amit meg is fogalmaz, hogy a hamis önbizalom Isten haragjának tulajdonképpeni része is lehet. Az emberi vagy éppen a nemzeti hamis öntudat milyen sok rosszat tett, és háborúba dönti az országokat. Ez igaz akkor is, ha kegyes emberről van szó. Barth meg is mondja, hogy „ezeknek a verseknek minden példálózása olyan, mint egy borzalmas illusztráció, amely egyazon állításhoz vezet, vagyis ahhoz, hogy megmutassák, Isten haragszik az igazság elnyomása, a hazugság érvényesülése miatt és amiatt, hogy az ember mint teremtmény a teremtő helyére helyezi/tolja magát. Mindezt nem butaságból, hanem ravaszságból és hamisságból teszi. Vagyis nem a nyomorúság, hanem a humanitás magassága vezeti őket ahhoz, hogy Isten koronája után is nyúljanak.”²⁷ Milyen komoly példálózást tett itt Barth, amivel bátran s mégis rejtetten utal a saját társadalma és „uralkodói” rétegének fennhéjázására. Ennek ellenére nem lehet elvitatni Barth kritikusainak jogos véleményét a tekintetben, hogy sok szónak, képnek, gondolatnak és állításnak ebben a kommentárban – majd még hatványozottabban dogmatikájában is – nem mindig van konzekvens értelme, hanem példálózásai amolyan teológiai játékteret jelentenek a kápráztatóan ügyes nyelv-

²⁷ SPLICHAL, Josef: *Karl Barth – Stručný výklad listu Římanům* [A Római levél rövid magyarázata], Praha, Kalich, 1989, 77.

vész, vallásismerő és történelemfilozófus Barth számára. Ugyanis a Römerbrief első kiadása után már láthatta, hol gyakorolhat hatást, és hol nem az első világháború után vergődő egyház és társadalom életére nézve, és hogy milyen irányba kell tökéletesítenie teológiai állításait. Ezt a kommentár második kiadásában meg is teszi. Ezért hoz a második kiadásba olyan sok korabeli példát, hivatkozik teológusok és nem teológusok, filozófusok vagy irodalmárok gondolataira,²⁸ hogy színessé és lenyűgözőbbé tegye teológiai kifejtéseit. Bár ez jogtalan és kemény kritikának tűnhet, tény, hogy egy igazi tudományosan dolgozó újszövetséges exegéta újszövetségi kommentárjában ilyet nem tenne, hanem főleg és elsősorban az antik szerzőkre és modern újszövetséges biblikusok tudományos eredményeire támaszkodna, amit viszont hiába keresnénk Barthenál. Ezért felvethető, hogy Barth Römerbrief-komentárjai egyáltalán újszövetségi kommentároknak tekinthetők-e, vagy inkább ügyes egyház-, vallás-, társadalom- és politikakritikai teológiának páli köntösben.

6. A Római levél-komentárok hatástörténete a tudományos kommentárookban

Ma Karl Barth halálának 50. évfordulója alkalmából joggal kérdezhetjük, hogy ennek a nagy teológusnak a hatása mennyire érződik a mai bibliai kommentárookban, illetve a homiletikai anyagokban. Nos, ezt a kérdést vizsgálva két irányba is kereshetünk megfelelő választ.

6.1. *Teológiatörténeti kommentárok, homiletikai anyagok*

Az az igazság, és ez tagadhatatlan, hogy Barth gondolkodásának és munkájának hatása ilyen-olyan módon napjainkig tart, és különböző teológiai művek lapjairól köszön vissza. Elsősorban rendsze-

²⁸ Vö. Dosztojevskij, Nietzsche, Kant, Kierkegaard, Tolsztoj stb., akikre sokszor hivatkozik.

res teológiai, teológiatörténeti, etikai vagy dogmatörténeti művek mutatják Barth hatását. Ennek úgymond percentuális kimutatását bizonyára mások vizsgálják és mutathatják be. Az olyan írásmagyarázati munkák esetén, ahol teológiatörténeti vagy homiletikai anyagok közlése is történik, ott Barth Római levél-kommentárjára való utalások fellelhetők ugyan, de e téren hatástörténetük eléggé behatárolt, a rájuk való hivatkozásoknak a gyakorisága meglehetősen szerény. Legalábbis ami a konkrét hivatkozásokat illeti. Sokkal inkább azt kell látnunk, hogy ha a tényleges utalások sok mai szerző munkáiból hiányoznak is, vagy csak nagyon gyéren bukkannak elő, mégis időnként előfordulnak, és ebből is érzékelhető, hogy a művek szellemisége és teológiai orientációja sokuknál barthi, illetve „barthiánus”, ahogy az Barth életében és majd bizonyos eltolódásokkal a Barth utáni időben kialakult, vagy állandóan valamilyen változatban alakul napjainkig.

6.2. Tényleges tudományos kommentárok

Hasonló a helyzet a tényleges tudományos újszövetségi kommentárok esetében. Talán meglepő lehet a felismerés, hogy ezek a kommentárok még szerényebben jegyzik Barth magyarázatát, annak ellenére, hogy az irodalmi kimutatásban helyet kap, a tényleges exegetikai elemzéseknél már nem annyira gyakori a Barth-kommentár használata. Persze ez nem jelenti azt, hogy Barth Római levél-teológiája ismeretlen vagy haszon nélküli lenne a mai exegetikai munkák számára. Itt ennek igazolásául három területet is említhetünk, ahol a szerzők tudományos kommentárjaikban mégiscsak jegyzik Barth kommentárjait:

1. Az angol nyelvterületen olyan szerzők méltók említésre, mint pl. James D. G. Dunn,²⁹ Douglas J. Moo,³⁰ Robert Jewett³¹ vagy akár Joseph A. Fitzmyer³² is.

2. A német nyelvterületen használják kommentárját és hivatkoznak rá exegetikai munkáikban – igaz csupán párszor (azaz kétszer-háromszor) – a következő jelentősebb teológusok is: Ernst Käsemann,³³ Paul Althaus,³⁴ Peter Stuhlmacher³⁵ vagy éppen a legújabb EKK-kommentár Michel Wolter tollából.³⁶

3. Ugyanez a helyzet a magyar újszövetségesek között is. A legjelentősebb magyar exegeta, Bolyki János igazán csak ötször utal rá, megemlítve, hogy miként hivatkoznak rá³⁷ vagy tanultak tőle³⁸ más exegeták. Említésre máltó még Karner Károly³⁹ evangélikus professzor vagy a református Varga Zsigmond,⁴⁰ ugyanilyen értelemben.

29 Vö. DUNN, James D. G.: *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas, Word, [1988] 1991; DUNN, James D. G.: *Romans 9–16* (WBC 38B), Dallas, Word, [1988] 1991.

30 MOO, Douglas J.: *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1996.

31 JEWETT, Robert: *Romans: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.

32 FITZMYER, Joseph A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33), New York, Doubleday, 1993.

33 KÄSEMANN, Ernst: *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, Mohr Siebeck, 1973.

34 ALTHAUS, Paul: *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

35 STUHLMACHER, Peter: *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen – Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

36 WOLTER, Michael: *Der Brief an die Römer VII/1 (Teilband 1: Röm 1–8) und VII/2 (Teilband 2: Röm 9–16)* (EKK – Neue Folge), Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf, Neukirchener Verlag – Patmos, 2014–2018.

37 BOLYKI János: *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszéke, 1988, 6.110.154.

38 BOLYKI: *A Római levél*, 9.127.

39 KARNER Károly: *Isten igazsága. Pál apostol levele a Rómabeliekhez* (USZI 6), Győr, A „Keresztyén Igazság” kiadása, 1942.

40 VARGA Zsigmond: *A Római levél magyarázata*, in: Bartha Tibor (szerk.): *A Szentírás magyarázata. Jubileumi kommentár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 230–256.

A felsorolásból is látszik, hogy az újszövetségi kutatás szempontjából nem jelent Barth olyan novumot, mint a dogmatikában, amit mindenképpen jegyezni kellene. Leginkább ott jöhet még elő, ahol kerügmaticus értelmezés vagy társadalmi applikáció került az írásmagyarázat látószögébe. Ezek száma azonban aránylag gyér.⁴¹

7. A Római levél-kommentárok jelentősége Barth teológiája számára

A mai olvasó joggal kérdezheti, hogy Barth dogmatikusként miért nyúlt a Római levélhez, és vállalta magára az újszövetségi exegéta szerepét. Erre egyszerre nehéz, illetve könnyű válaszolni. Nehéz azért, mert ezt már tőle nem kérdezhetjük meg. De talán könnyebbségünkre szolgál az, amit az egész munkásságából kiolvashatunk, különösen ha az ő nagy Dogmatikáját vizsgáljuk. Hogy milyen jelentősége volt munkássága vagy teológiája szempontjából a Római levél-kommentároknak, erre talán öt választ is megfogalmazhatunk:

1. Talán nem vagyunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy Barthnak a Római levél-kommentárja egyfajta hermeneutikai próba lehetett későbbi munkái számára, hiszen úgy az első, mint a második kiadás teológiai munkássága kezdetén született meg. Nem kell azt gondolnunk, hogy Barthból újszövetséges teológus lett volna, hanem inkább arra lehet következtetni, hogy a reformátori és főleg kálvini vagy a Zwingli-féle teológiai munka mélyen inspiráló volt számára, és ez iránt kötelezte el magát. Ezért Kálvin *Institutió*jának

⁴¹ Hasonló értelemben, de a vallástörténet és társadalompolitika felé orientálva írta kommentárjait pl. Erick PETERSON (vö. pl. az ő *Erster Korintherbrief* vagy *Johannesoffenbarung* kommentárját), akit – akárcsak mint Barthot is – Krisztheológénak neveztek, és aki Barthot követve – és egyben kritizálva is – sokat küszködött a gonosz politikai és mitológiai-apokaliptikus értelmezésekkel. Vö. STOLL, Christian: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Leiden – Tübingen, Verlag Ferdinand Schöningh, 2017, 144–176.

mintájára fogott bele annak a vágyának a megvalósításába, hogy ő is egy dogmatikai rendszerben foglalja össze a keresztyén hit alapjait. Mivel az ilyen típusú munkához elengedhetetlen a bibliai szöveg megbízható elemzése, ezért lehetett éppen a Római levél kapcsán kipróbálni a későbbi teológiai kifejtésekben a bevált hermeneutikai kulcsot.

2. Nem kell idegenkednünk attól sem, ha feltételezzük, hogy Barth mint kezdő teológus a Római levél-kommentárját írva kipróbálta az irodalmi teológia művelésének módszerét, hogy milyen módon bontsa ki és vezesse le az adott bibliai források releváns üzenetét.

3. Feltűnhet az is, hogy Barth Római levél-kommentárjával egyfajta teológiai próbát tett arra nézve is, hogy milyen teológiai témák élnek az ő korában, és hogy azok milyen mértékben fontosak társadalma számára. A Római levél kitűnő próbaanyagának bizonyult az akkori idők szempontjából Isten igazságának és megmentő szeretetének keresése, feltárása számára.

4. Figyelve Barth Római levél-kommentárjait, feltűnhet, hogy mi-
ben különböznek egymástól a kiadások, és mennyiben maradtak meg ugyanazon az alapon. A korabeli szerzőknél általános szokás volt, hogy könyvük első kiadása után azt bizonyos pontokon kibővítették vagy lerövidítették, esetleg a mondanivalót pontosították vagy teljesen meg is változtatták. Esetleg más, eredményesebb tudományos módszerekkel dolgoztak, amelyek jobban pontosították mondanivalójukat. Nos, Barth a *Römerbrief* második kiadásánál nem változtatott az eredeti módszereken, nem lett tudományosabb, nem változtatott a stílusán, és nem lett nagyobb mértékben „biblikusabb”. Csak erőteljesebb lett a korszak megfigyelésében, a helyzetek elemzésénél, az aktuális mondanivaló precízebb és gazdagabb kifejtésénél, illetve sürgetőbb lett a változások előhívásában a hitbeli igazságok közérvényesebb fogalmazásánál, elszántabb az ember és társadalma önistenítésének kritikájában. Ezért túlzás nélkül

mondhatjuk, hogy Barth nem írt klasszikus értelemben vett tudományos kommentárt, hanem inkább dogmatikai gondolatait szűrte át a Római levél szövegén, így annak ellenére, hogy igen populáris lett a könyv, amolyan „biblikus prolegomenának” vagy – *Friedrich W. Kantzenbach* szerint – „második előmunkálatnak” számíthat a későbbi dogmatikához.⁴²

5. Hogy miért éppen a Római levelet választotta exegetikai elemzés tárgyául? Talán azért is került sor erre a levélre, mert az evangélium helyzete a Római Birodalomban, a pogányok, a zsidók, a keresztyének sorsa Isten törvényének és kegyelmének a szempontjából valami hasonló képet mutathatott, mint amit Barth korában – a háború alatt és a háború után – átélt a társadalom. Ezért úgy érezhette, hogy a pozíciók közel állhatnak egymáshoz. Erre következtetünk mi, mai olvasói és kutatói. De hogy igazán mi volt Barth legeredetibb szándéka a Római levél magyarázatával, és hogy miért változott a törzanyag és az előszók szövege egyes kiadások között, valószínűleg továbbra is találgatás tárgya marad.⁴³

⁴² KANTZENBACH: *Teológiai irányzatok*, 175.

⁴³ SCHMID, Konrad: Karl Barths Schriftauslegung und die Bibelwissenschaft, in: *Theologische Zeitschrift* 6 (2010/4), 332–343. Online elérhető: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/68206/1/Karl_Barths_Schriftauslegung.pdf (utolsó megtekintés: 2021. 01. 16.).

KARL BARTH ÉS A RÓMAI KATOLIKUS TEOLÓGIA

Puskás Attila



1. Bevezetés

Karl Barth viszonyulását a római katolikus teológiához három teológiai párbeszéd tükrében szeretnénk megvizsgálni. Az első az 1920-as években zajlott több felvonásban, amikor Barth első számú katolikus beszélgetőtársa a jezsuita filozófus, *Erich Przywara* (1889–1972) volt. A második az 1930-as évek közepén a müncheni fundamentálteológussal, *Gottlieb Söbngennel* (1892–1971) folytatott eszmecsere volt. A harmadik és leghosszabb az 1940-es évek elejétől kezdődött, és egészen Barth haláláig tartott. Ebben az időszakban *Hans Urs von Balthasar* (1905–1988) volt Barth első számú katolikus dialóguspartnere. A három párbeszéd szorosán kapcsolódott egymáshoz, de mindegyiknek megvolt a sajátos arculata. Röviden így foglalhatnánk össze az egyes dialógusok sajátosságait. Az első: a kritikus szembesülés és elutasítás. A második: a termékeny befogadás és kritikus kérdés. A harmadik: a növekvő konvergenciák dialógusa. Mivel a teológiai eszmecsere mindig kölcsönhatást foglal magában, ezért a teljes kép megrajzolása azt igényelné, hogy mindkét oldalon megvizsgáljuk a hatásokat. Erről azonban le kell mondanunk. Gondolatmenetünk során figyelmünket elsősorban arra a hatásra összpontosítjuk, melyet a katolikus fél teológiája gyakorolt Barth gondolkodására, s inkább csak mellékes megjegyzéseket tehetünk a fordított hatásra vonatkozóan. Ez alól kivétel a harmadik párbeszéd, ahol a kölcsönhatás súlypontja megváltozik.¹

1 Bár német nyelvterületen már 1920-as évektől kezdődően katolikus teológusok egész sora vállalkozott arra, hogy számot vessen Barth teológiájával – itt

A katolikus hatás pontos felmérése szükségessé tenné annak a kérdésnek a tárgyalását is, hogy Barth teológiájának fejlődése milyen korszakokon vezetett keresztül, és milyen tényezők játszottak benne meghatározó szerepet. A kutatásban manapság nagyfokú egyetértés mutatkozik a tekintetben, hogy Barth elmozdulása a Római levél második kiadásának krízisteológiájától a dogmatikus teológiája kidolgozásáig, a dialektikus szemléletmódtól az *analogia fidei* tanának kimunkálásáig fokozatosan, több állomáson keresztülhaladva történt. Ezeknek a szakaszoknak a pontos beazonosításában azonban már kisebb-nagyobb véleménykülönbségek mutatkoznak. Abban is messzemenő egyetértés van, hogy e változások nem jelentettek teljes szakítást a Római levél teológiájának alapszándékaival, inkább ezen alapszándékok fokozatos tisztázását, újrafogalmazását, új összefüggésekben, egyre szélesedő horizontokon történő kibontását és elmélyítését hozták magukkal. Barth a változások közepette is hűséges maradt eredeti felismeréseihez. Ugyanakkor a folyamatosság és a változás viszonyának a megítélésében ismét csak eltérő nézetekkel találkozunk. Végül abban is egyetértenek a kutatók, hogy Barth teológiájának fokozatos kibontakozása egyszerre több tényezőnek köszönhető. Ezek között a legfontosabbak: a reformátorok tanításának beható tanulmányozása; a reformációt megelőző teológiai tradíció fokozatosan elmélyülő megismerése; a kortárs protestáns teológián belül lefolytatott vitái a liberális, dialektikus és egzisztencialista irányzatok képviselőivel; s végül a katolikus teológusokkal folytatott párbeszéde, illetve vitája. Ugyanakkor arra a kérdésre már különböző válaszok születnek, hogy ezek a gondolkodásformáló tényezők

elegendő csupán *Karl Adam*, *Oskar Bauhofer*, *Georg Feuerer* vagy *Hermann Volk* nevét említenünk –, mégis úgy tűnik, hogy katolikus oldalon mindössze néhány olyan szerzővel találkozhatunk, akik érdemben hatást gyakoroltak Barth gondolkodásmódjának alakulására: *Erik Peterson*, *Erich Przywara*, *Gottlieb Söhngen* és *Hans Urs von Balthasar*, közülük különösen is Przywara és Söhngen. Akkor is igaz ez a megállapításunk, ha a későbbi katolikus számvetéseket vesszük sorra, mint pl. *P. Henri Boulliard*, *P. L. Malevez*, *P. G. Rabeau* és *H. Küng* műveit. Vö. BALTHASAR, Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1951, 9.

egyenként milyen súllyal esnek latba, egymáshoz hogyan viszonyulnak, s közöttük a katolikus teológiával végzett számvetésnek mi a pontos jelentősége. Tanulmányunkban el kell tekintenünk az ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos egyes kutatói álláspontok ismertetésétől és mérlegelésétől, s meg kell elégednünk a történeti rekonstrukció elengedhetetlenül szükséges minimumával.²

2. Párbeszéd Barth és Przywara között: kritikus szembesülés és elutasítás

A Barth és Przywara közötti párbeszéd forráspontja a jezsuita filozófus egy 1923-ban írt tanulmánya volt, mely a következő címmel jelent meg a *Stimmen der Zeit* című folyóiratban: *Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)*.³ Ebben a dolgozatában Przywara megfontolásainak elsődleges tárgya nem Barth Római levél-kommentárja vagy a dialektikus teológia, ezek inkább csak érintőlegesen szerepelnek, hanem arra az alapvető kérdésre keresi a választ, hogy a német értelmiség és szellemi élet első világháború utáni kríziséből hogyan lehet kiutat találni. Értékelése szerint a protestáns teológia nem, csak a katolikus képes arra, hogy a válságból való kilábaláshoz hozzájáruljon. Ennek oka Przywara szemében, hogy a protestáns teológia és a belőle kisarjadó

2 A minimális történeti rekonstrukcióhoz elsősorban a következő írásokra támaszkodunk: MCCORMACK, Bruce L.: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”: A Dialectical No and Yes to Roman Catholicism, in: Thomas Joseph White (ed.): *Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, 88–146; JOHNSON, Keith L.: A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development and his Dialogue with Catholicism, in: *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012/1), 3–25; WEBSTER, John: Balthasar and Karl Barth, in: Edward T. Oakes – David Moss (eds.): *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 241–255; WEBSTER, John (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

3 PRZYWARA, Erich: Gott in uns oder über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben), in: *Stimmen der Zeit* 105 (1923), 343–362.

filozófia Luther óta két ellentétes álláspont között hánykodik Isten és a világ viszonyának elgondolásában: a kizárólagos transzcendencia és a kizárólagos immanencia szélső pontjai között. Luther gondolkodásában Isten egyetemes oksága (Allwirksamkeit) egyedüli, kizárólagos oksággá lép elő (Alleinwirksamkeit) a teremtményi önállóság és az emberi szabadság kárára. Ennek az isteneszmének a szellemi örököse Spinoza és Hegel, kiknek ellenében Kant és Nietzsche a kizárólagos immanencia szószólói lettek. Nos, Przywara Barth Római levél-kommentárjának a második kiadásában megjelenő „krízisteológiáját” és dialektikus gondolkodását, mely Isten és az ember (világ) radikális szembenállását hangsúlyozza, a kizárólagos transzcendencia lutheri isteneszméje örökösének tekinti. A jezsuita filozófus szerint a szélsőségek között ingadozó protestáns felfogással szemben – egyedül Isten a valóságosan létező és egyedüli valós cselekvő (a teremtményi immanencia feloldása és eltűnése az isteni transzcendenciában), vagy egyedül az ember a valóságos cselekvő alanya a történelemnek (az isteni transzcendencia feloldása és megszűnése a teremtményi immanenciában) – a katolikus teológia tud helyes alternatívát kínálni. A tanulmány címében feltett kérdésre – Isten bennünk vagy Isten felettünk? –, mely a protestáns alternatívát tükrözi, Przywara Ágoston formulájához igazodva – Deus est „intimior intimo meo et superior summo meo”⁴ – a katolikus választ ekképpen fogalmazza meg: „Isten bennünk és felettünk” (in–über). Tanulmányában az *analogia entis* fogalmát ennek az alapgondolatnak a hangsúlyozására, Isten transzcenciája és immanenciája együttes állításának a kifejezésére alkalmazza. Az *analogia entis* fogalmát már itt összeköti a IV. Lateráni Zsinat (1215) formulájával, mely szerint a Teremtő és a teremtmény közötti hasonlóság csak a mindig nagyobb különbségen belül állítható.⁵ A transzcendencia és

4 AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessiones / Bekenntnisse* (Lateinisch-Deutsch, übers. von Wilhelm Thimme), Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2014 (Online-Ausgabe), 3.6.11.

5 Vö. DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (ford. Fila Béla – Jug László), Budapest, Szent István Társulat, 2004, nr. 806.

immanencia aszimmetrikus viszonyát, Isten teremtett világtól való radikális különbözőségét, ugyanakkor éppen a radikális másléte által lehetséges és valóságos világban való jelenlétét s e kettő belső összefüggését a még ugyanabban az évben megjelent *Gottgeheimnis der Welt* című írásában „dinamikus polaritásnak” nevezi.⁶ A „benne és felette” (in–über) formula pedig néhány évvel később a *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1926) és az *Analogia entis* (1932) című vallásfilozófiai műveiben általános érvényre tesz szert.⁷

Przywara vitaindító tanulmányával kapcsolatban *Bruce L. McCormack* felhívja a figyelmünket arra, hogy a jezsuita filozófus a Luther isten-eszméjére vonatkozó kijelentéseit nem a reformátor írásainak közvetlen és alapos tanulmányozására építette, hanem másodkézből vett értelmezésekre. Másrészt azt is megjegyzi, hogy Przywara figyelmét elkerülte, hogy Barth (és végső soron maga Luther is) szótériológiai összefüggésben hangsúlyozza Isten és a világ, a szent Isten és a bűnös ember közötti radikális különbséget és ellentétet,

6 PRZYWARA, Erich: *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München, Theatiner Verlag, 1923.

7 Ezekben az írásokban a formula a különböző területeken megvalósuló, de egymással összefüggő „dinamikus polarítások” leírását szolgálja. Így a „benne és felette” formulát alkalmazza a teremtett létező dinamikus létmódjának ontológiai értelmezésére („lényeg az egzisztenciában és fölötte”: „Essenz in und über Existenz”), Isten és a teremtmény viszonyának teológiai értelmezésére („Isten a teremtésben és fölötte”: „Gott in und über Schöpfung”), a történelem és igazság kapcsolatának noétikai értelmezésére („igazság a történelemben és fölötte”: „Wahrheit in und über Geschichte“), valamint teológia és filozófia viszonyának episztemológiai értelmezésére („teológia a filozófiában és fölötte”: „Theologie in und über Philosophie”). A teremtményi létmódot leíró ontológiai (lényeg a létezésben és fölötte) és noétikai (igazság a történelemben és fölötte) dinamikus polarítások túlmutatnak önmagukon, nevezetesen Isten a világ viszonyában megvalósuló transzcendenciája és immanenciája felé (Isten a teremtésben és fölötte). Más szavakkal: az immanencia analógia a teológiai analógiára mutat, de nem azonos vele. Másfelől a teológia és a filozófia viszonyának elgondolását is Isten és a világ viszonyában együttesen megvalósuló transzcendencia és immanencia teszi lehetővé. Az „Isten a teremtésben és fölötte” dinamikus polaritása mint teológiai analógia alapozza meg a „teológia a filozófiában és fölötte” episztemológiai polaritást. Vö. BETZ, John R.: After Barth: A New Introduction to Erich Przywara’s *Analogia Entis*, in: White (ed.): *Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 35–87.

nem a teremtés művének a síkján.⁸ E megjegyzések nyomán megállapíthatjuk, hogy a teremtésteológiai összefüggésekben gondolkodó jezsuita filozófus nem érzekelte egészen pontosan Barth dialektikus teológiájának legmélyebb motívumát és igazi kontextusát. Bizonyos értelemben „elbeszéli” Barth dialektikus teológiájának alapszándéka mellett. Ugyanakkor éppen teremtésteológiai megközelítésével, a világ feletti Istennek a teremtésben önmagát kinyilvánító jelenlétéről tanúskodó bibliai szövegek (Róm 1,20; Zsolt 139; ApCsel 17,28) teológiai-filozófiai értelmezésével kihívást is intézett Barth dialektikus szemléletű teológiájához. Ennél még erőteljesebb ösztönzést jelentett annak a kritikus kérdésnek a felvetése Przywara részéről, hogy a barth-i „krízisteológia” – amely Isten és a teremtés, illetve Isten és a történelem kapcsolatát a kereszt és feltámadás villanásszerű eseményére, mintegy kiterjedés nélküli érintkezési pontjára, valamint az eszkatologikus jövőre redukálja – hogyan tudja értelmezni a megtestesülés eseményét, amely az örök Igének az emberi természetben és történelemben megvalósuló jelenlétét foglalja magában. Tisztázásra várt az a kérdés, hogy a megtestesült Igében Isten hogyan tud úgy belépni az emberi történelembe és abban valóságosan jelen lenni, hogy megmaradjon attól lényegileg különbözőnek.⁹

A kutatók egybehangzó értékelése szerint az 1923-as Przywara-tanulmányt követően Barth intenzíven elkezd foglalkozni a katolikus teológiával, s főként a jezsuita filozófus írásaival. *Reinhard Hütter* úgy jellemzi az 1920-as évek közepének-második felének időszakát, hogy Barth ekkor „fokozottan értékeli azt a kihívást, melyet a római katolikus teológia testesít meg különösen dogmatikai teológiájában”, amely arra ösztönözte a bázeli teológust, hogy „tovább konkretizálja dogmatikus módszerét”. Hütter jó adag túlzással „dialektikus katolicitásnak” nevezi Barth „alapvető módszertani stratégiáját”, mely szerinte a *Die Kirchliche Dogmatik*ban is tetten érhető.¹⁰ McCormack elismeri, hogy a göttingeni professzorság és

8 MCCORMACK: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 96–97.

9 Vö. JOHNSON: A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development, 8–9.

10 HÜTTER, Reinhard: Karl Barth's „Dialectical Catholicity”: Sic et Non, in: *Modern Theology* 16 (2000), 137–157, itt: 143.153.

a *Die Kirchliche Dogmatik* első kötetének megjelenése között eltelt időben, vagyis az 1920-as évek közepétől az 1930-as évek elejéig (1932) terjedő időszakban Barth „meglepően jelentős ökumenikus nyitottságról tesz tanúbizonyságot”.¹¹ Ugyanakkor tagadja, hogy ekkor lényegileg megváltozna Barth gondolkodásmódja, vagy hogy az analógia kizárólag Przywara hatására kerülne látókörébe. Arra hívja fel a figyelmet, hogy Barth már a reformátori hitvallások tüzetes tanulmányozása közben, az 1922/23-as években érzékeli az igényt, hogy az inkarnáció fényében módosítson korábbi dialektikus szemléletének egyoldalúságain, és nyisson az analógia felé. Przywara kritikája és analógiakoncepciója mindenesetre ezt megerősítette benne. Ez az együttes hatás érhető tetten a *Göttingeni Dogmatika* prolegomenájában, ahol már felbukkan az analógia gondolata abban az értelemben, hogy az Istenről szóló emberi beszédet maga Isten teszi kegyelmi aktusával alkalmassá, megfelelővé arra, hogy kifejezze Isten hozzánk szóló beszédét.¹² McCormack elismeri, hogy Barth münsteri tanársága alatt (1924–1930) tovább erősödött érdeklődése Przywara analógiakoncepciója iránt, ahogyan az a jezsuita filozofusnak az 1926-ban megjelentett *Religionsphilosophie katholischer Theologie* című művében immár kidolgozottabb formában is olvasható volt. Barth „ezekben az években eltökélten arra törekedett, hogy szűkítse a távolságot a saját analógiakoncepciója és a przywarai között”¹³ – jegyzi meg McCormack. Ennek a kísérletnek volt a gyümölcse, hogy a mindeddig kiadatlan münsteri dogmatikájában az *analogia entis* fogalmát ő maga is alkalmazta. Keith Johnson arra hívja fel a figyelmünket, hogy meglepő érintkezési pontok tűnnek fel Przywara és Barth analógiaértelmezésében mind a *Göttingeni Dogmatika*ban, mind a münsteri előadások anyagában, ami a teremtés és a kinyilatkoztatás kapcsolatának értelmezését illeti. Az 1925-ös nyári szemeszterben tartott göttingeni előadásokban Barth megengedi, hogy az embernek van valamiféle veleszületett képessége Is-

11 McCORMACK, Bruce L.: *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, 300.

12 McCORMACK, Bruce L.: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 98–99.

13 Uo. 99.

ten kinyilatkoztatásának befogadására. Használja a kifejezést, hogy „(Isten) igéjének lehetséges hallgatói vagyunk”, olyanok, „akiknek vak szeme és süket füle mégis olyan szem és fül, mely megnyitható a kinyilatkoztatásra”.¹⁴ „Természetes istenismeretnek” nevezi azt a képességünket, hogy közeledni tudunk Isten misztériumához, mely a saját határaink és szükségszerű kérdezésünk misztériumával való tudatos szembesülésből adódik. Az a tény, hogy ezt meg tudjuk teni, Isten felé mutató figyelmeztetés lehet számunkra.¹⁵ Ugyanakkor tagadja, hogy a filozófia által nyújtott istenismeret tartalma azonos lehetne a teológiai istenismerettel. Ezekben a megfontolásokban határozott kapcsolódási pont körvonalazódik az Isten által alkotott teremtés rendje és az isteni kinyilatkoztatás eseménye között, a bűn dacára is. Ez a kapcsolódási pont egészen formális, de valóságos, az emberi végesség és korlátozottság tudata, mely megnyílnak Isten misztériuma felé. Az 1927/28-ban tartott münsteri (kiadatlan) előadásaiban pedig Barth egyenesen arról beszél, hogy teremtő aktusával Isten létanalógiát létesített, mely előfeltétele a kegyelmi kinyilatkoztatás befogadásának. A teremtés rendje és a természeti törvény révén az ember Isten létének felismerésére képes lény.

Ezek a kijelentések egészen meglepőek, ha az 1932-ben megjelent *Die Kirchliche Dogmatik* radikálisan nyers és bántó megfogalmazásának fényében tekintünk vissza rájuk, mely szerint az *analogia entis* az Antikrisztus találmánya. Arra a kérdésre, hogy mi történetelt 1928 és 1932 között, ami ezt az éles elhatárolódást eredményezte nemcsak Przywara gondolatvilágától, de saját göttingeni és münsteri egyeztető kísérleteitől is, két választ is kaphatunk a mai Barth-kutatásból. Az egyiket Johnstól, a másikat McCormacktól idézzük fel. Mindkét szerző nagy jelentőségűnek tartja azt a személyes találkozást és eszmecserét, amelyre 1929. február 5–6-án került sor. Barth meghívására Przywara részt vett az Aquinói Szent Tamás teológiájáról tartott szemináriumon, melyen Barth hallga-

14 BARTH, Karl: *The Göttingen Dogmatics* (transl. by Geoffrey W. Bromiley), Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, 340–341. Idézi JOHNSON: A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development, 13.

15 Uo.

tóival Przywara *Religionsphilosophie katholischer Theologie* című művét elemezte. A meghívott szerző előadást tartott, majd mindkét nap válaszolt a hallgatók által gondosan előkészített kérdésekre, alaposan kifejtve az *analogia entis* fogalmát. A hivatalos vitát este Barth otthonában személyes eszmecsere követte. McCormack a két teológus közötti dialógus csúcspontjának tekinti ezt az eszmecsere-t, de egyben a 20. századi ökumenikus párbeszéd történetében is kiemelkedő eseménynek. Ugyanakkor barátjának, Eduard Thurneysennek írott levelében Barth úgy számolt be erről a felkavaró találkozásról, mint ami kérdések egész sorát indította el benne. Mit is jelent az a katolicizmus, melyet Przywara képvisel, „vajon az Antikrisztus angyala-e vagy az Úr választott eszköze? A Nagy Inkvizítor vagy valóban a »népek apostolának« tanítványa? Egyszerre mindkettő, vagy egyik sem...?”¹⁶ Johnson értelmezése szerint ez a találkozás fontos mérföldkő volt Barth teológiájának alakulásában, mert ekkor ébredt annak tudatára, hogy a Przywara gondolkodásával közös premisszákból mennyire különböző következtetések vonhatók le. Az inkarnációra mindketten elsősorban úgy tekintettek, mint az Isten-ember kapcsolat értelmezésének mintájára; mindketten hangsúlyozták Isten egészen más mivoltát és kegyelmi kinyilatkoztatásának levezethetetlen jellegét; mindketten állították az ember teremtett természetéhez tartozó képességét a kegyelmi kinyilatkoztatás befogadására. Johnson szerint Barthot hirtelen az a felismerés rémiszthette meg, hogy Przywara ezekből a közös premisszákból kiindulva egy átfogó természetes teológiát dolgoz ki, amely az *analogia entis* metafizikájának rendszerében egyesít minden filozófiai-teológiai gondolkodást. Egyszerre csak úgy érzékelhette, hogy az *analogia entis* elfogadása nemcsak Schleiermacher antropológiai kiindulású vallásfilozófiájához és teológiájához való visszafordulás, hanem végső soron az eredeti reformátori teológia

16 Idézet Karl Barth Thurneysenhez írott leveléből. Ld. BARTH, Karl: An Eduard Thurneysen am 9. Februar 1929, in: uő.: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. II: 1921–1930* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 4 – bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen), Zürich, Theologischer Verlag, 1974, 649–655, itt: 654. Idézi MCCORMACK: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 101.

alapelveinek a megtagadása is lenne, melynek középpontjában az egyedül kegyelemből való, egyedül hit általi, egyedül Krisztusnak köszönhető megigazulás hirdetése áll.¹⁷ Johnson felhívja a figyelmet arra, hogy alig néhány héttel a Przywara látogatása után írt *Schicksal und Idee in der Theologie* című munkájában Barth már megkezdi elhatárolódását a przywarai koncepció befogadását célzó göttingeni és münsteri munkásságától, mely az ember teremtésben kapott természetes képességeire úgy tekint, mint a kegyelmi kinyilatkoztatás előfeltételeire. Miután az 1929-es nyári szabad szemesztert Ágoston és Luther olvasásával tölti, Barth 1929 őszén előadást tart protestáns lelkészeknek, mely *Der heilige Geist und das christliche Leben* címmel tanulmány formájában is megjelenik. Johnson és McCormack egyaránt hangsúlyozzák, hogy Barth már itt éles határvonalat húz Przywara és saját koncepcióját között az *analogia entis* értelmezését illetően. Az istenismeret kérdését vizsgálva Ágostonnál arra a következtetésre jut, hogy az emberi léleknek nincs veleszületett emlékezési képessége és vágya Istenre, hanem egyedül a teremtetlen Szentlélek tudja kinyilatkoztatni az emberi léleknek Istent, mintegy felülről érkezve hozza létre az igazi létbeli hasonlóságot, vagyis az igazi *analogia entis* Isten és az emberi lélek között. Barth megfontolásainak vezérmotívuma Isten szeretetének két csodás tette közötti szerkezeti megfelelés: mind a teremtés, mind a kinyilatkoztatás isteni tette *ex nihilo* történik, azaz semmit nem előfeltételezve a teremtmény részéről. Így fogalmaz:

„Ha a teremtményt szoros értelemben úgy fogjuk fel, mint Istentől akart és alkotott valóságot Isten saját valóságától való különbségében, vagyis mint annak a valóságnak a csodáját, az aminek Isten szeretetének erejéből helye és léte van Isten valósága mellett, akkor Isten és a közte lévő kontinuitás – az igazi analogia entis, melynek erejében a teremtetlen Lélek kinyilvánulhat a teremtett léleknek – nem tartozhat magához a teremtményhez, hanem egyedül csak a Teremtőhöz, a teremtményéhez fűződő relációjában. Nem foghatjuk fel úgy, hogy a teremtménynek lenne egy eredendő, alkatahoz tartozó képessége,

hanem csak úgy, mint Isten szeretetének második csodáját, mint felfoghatatlan, meg nem érdemelt, isteni ajándékát teremtményei számára.”¹⁸

Az idézetből jól látszik a határozott elmozdulás a göttingeni és münsteri korszak szemléletmódjától, a reformátori *sola* jelentőségének újrafelfedezése az istenismeret kérdésében. Barth itt még használja az *analogia entis* kifejezést pozitív értelemben, szembeállítva az igazi, a kegyelmi kinyilatkoztatásban megvalósuló *analogia entis* az *analogia entis*nek a teremtéshez kapcsolt przywarai koncepciójával. E rövid írásában lényegileg már megnyílt számára az a perspektíva, melyet az Anselm hitfelfogásáról szóló könyvében¹⁹ a következő esztendőben (1931) alaposan kidolgoz, és amely a hamarosan útjára indított monumentális dogmatikai művének, a *Die Kirchliche Dogmatik*nek alapvetése lesz.

Mint ismeretes, az *analogia entis* przywarai felfogásának metszően éles elutasítása a maga elhíresült formájában már a *Die Kirchliche Dogmatik* prolegomenájának előszavában felbukkan:

„Az *analogis entis* az Antikrisztus találmányának tartom, s úgy gondolom, miatta nem lehetünk katolikusok. Egyúttal úgy vélem, hogy rövidlátó és komolytalan minden egyéb indok arra, hogy miért ne legyünk katolikusok.”²⁰

Hogy dogmatikája első lapjain miért ragadtatta el magát Barth egy ilyen barátságtalan, szinte provokatív kijelentésre, McCormack az 1930-as évek kezdetének történeti körülményei felől teszi érthető-

18 BARTH, Karl: *The Holy Spirit and the Christian Life. The theological basis of ethics* (transl. by R. Birch Hoyle), Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1993, 5. Idézi McCORMACK: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 103.

19 BARTH, Karl: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, Kaiser, 1931.

20 BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1: Prolegomena. Die Lehre vom Wort Gottes. Vorwort (1932)*, Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1952, VIII–IX.

vé. Ebben az időben Barthot az a vád érte, hogy „kriptokatolikus”. A dialektikus szemléletmódot követő egykori teológustársai közül többen, így Brunner és Gogarten, határozottan nyitottak a liberális, antropocentrikus természetes teológia felé. S ami a legfontosabb, a náci ideológiától megfertőzött német keresztények is egyfajta „természetes teológia” nevében, Istenre hivatkozva próbáltak vallási jelentést kiolvasni az ember biológiai alkatából. Ennek a veszélyét Barth korán felismerte és élesen bírálta. Hogy önmagát megvédje a „kriptokatolicizmus” vádjától, de még inkább, hogy a lehető leghatározottabban elhatárolódjék a természetes teológiától, annak przywarai, liberális-szekularizált, de főként a faji ideológiától megfertőzött, eltorzított változatától – melyek Barth szemében végső soron mind egy töről fakadnak –, leplezetlen nyersséggel és kritikus hangnemben fogalmazott.²¹

Exkurzus: Megjegyzések Barthnak a przywarai *analogia entis* koncepcióval szembeni kritikájához

Hans Urs von Balthasar Barthról írt monográfiájában (1951) tesz néhány tisztázó, illetve kritikai észrevételt Barth *analogia entis* kritikájával kapcsolatban.²² Ezek közül hármat emeljünk ki!

Először: A bázeli katolikus teológus arra hívja fel a figyelmet, hogy Przywara *analogia entis* koncepciója nem azonosítható a katolikus teológia gondolkodásformájával, rendszerével vagy alapelvével. Így fogalmaz:

21 McCORMACK: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 104–108.

22 Balthasar mellett és részben rá hivatkozva Przywara védelmében még a következő írásokat érdemes említeni: CASARELLA, Peter: *Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara's Analogia Entis and the Problem of a Catholic Denkform*, in: White (ed.): *Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 192–209; BETZ, John R.: *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, 35–87.

„Bármennyire is meghatározott rendet követ a katolikus teológia a kinyilatkoztatás értelmezésében, mégsem beszélhetünk benne a filozófiai rendszerekhez hasonló rendszerről, s ezért »rendszeralkotó princípiumról« sem, amelynek kidolgozásával felépíthető lenne a rendszer. Az sem nevezhető a »katolikus gondolkodás és tanítás alapsémájának« (KD II/1, 658), amit Barth »az *analogia entis*ről szóló nagy hamis tanításnak« mond.”²³

Ahogy a protestáns teológiában, úgy a katolikusban sem létezik egyetlen rendszer, hanem a különböző teológusoknak és teológiai iskoláknak más-más típusú szintézise van. Még kevésbé azonosítható Przywara *analogia entis* koncepciója a Katolikus Egyház tanításával. Az Egyháznak nem rendszere van, hanem tanítói küldetése, melyhez hozzátartozik, hogy ha szükséges, állást foglaljon olyan gondolati rendszerekkel szemben, melyek a kinyilatkoztatás teljességét és minden emberi megértést felülmúló tartalmát csorbítják.

Másodszor: Balthasar arra is felhívja a figyelmet, hogy Przywara gondolkodásában is megfigyelhető fejlődés. Ennek során Barthhoz hasonlóan nála is arról van szó, hogy az eredeti alapgondolatok és szándékok fokozatosan tisztázódnak, kibomlanak, de úgy, hogy közben új szempontok is megjelennek, melyek új összefüggésbe helyezik az eredeti belátásokat. E fejlődést kétségtelenül ösztönözte Barth kritikája éppúgy, mint Söhngen bekapcsolódása a vitába. Barth Przywara korai írásait olvasta. Semmi jele annak, hogy ismerete volna az első alkotói korszakot lezáró *Analogia entis* című művét, mely 1932-ben, ugyanabban az évben jelent meg, mint a *Die Kirchliche Dogmatik* első kötete. Ez még inkább igaz a jezsuita filozófus későbbi műveire. Balthasar hangsúlyozza, hogy Przywara fejlődése az absztrakt-metafizikai gondolkodástól az egyre konkrétabb, teológiai szempontokat mindinkább érvényesítő gondolkodás felé halad. E tisztázó folyamatban egyértelműen Krisztus kerül a középpontba mint az *analogia entis* személyes, tökéletes és páratlan alakja. A jezsuita filozófus elutasítja a tisztán természetes erkölcs, vallás és filozófia hipotézisét; vallja, hogy egyetlen átfogó üdvrend van, melyet

23 BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 266.

Krisztus megtestesülése és megváltói műve határoz meg, s végső soron a hozzá való viszonyulás alapján nyeri el minden – a filozófiai gondolkodás is, mely vagy az áteredő bűn vagy a krisztusi megváltás jegyében áll – valódi minőségét és helyi értékét.²⁴ Ezzel párhuzamosan egyre inkább előtérbe kerül az *analogia entis* értelmezésében a negatív teológia szempontja, a „Deus semper maior” elve,²⁵ melyet Przywara a IV. Lateráni Zsinat tanítása alapján már kezdettel fogva szem előtt tartott.

Harmadszor: Balthasar szerint Barth kritikája legalábbis részben Przywara eredeti szándékának és az *analogia entis* koncepció alapvető funkciójának félreértésén alapul, melyről többek között az alábbi idézet is árulkodik az *Die Kirchliche Dogmatik* prolegomenájából: „Az itt kifejtendő analógiát, Isten és ember közötti hasonlóságot vagy azonos formájúságot (Gleichförmigkeit) pontosan nem az *analogia entis* értelmében fogjuk fel, vagyis nem úgy, mint a szemléelő szempontjából pontosan áttekinthetőnek és mélységében kifürkészhetőnek vélt, szintézisben megvalósuló analógiaként értett analógiát.”²⁶ Ezen értelmezéssel szemben Balthasar joggal idézi az Przywara *Analogia entis*ének kijelentéseit:

„Ezzel az *analogia entis* a legerősebb értelemben »teremtényi princípiumnak« mutatkozik, s ezért az átmenetben megvalósuló mozgás határtalan nyitottságában nyilatkozik meg. Ha olyasvalami lenne, mint a teremtényinek a formulája (következésképpen Isten és a teremtény közötti viszonyé is), úgy egy abszolút metafizika abszolút

24 Uo. 267–269.369–371. Balthasar hosszasan idézi Przywara következő két tanulmányát: *Philosophie* és *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*. Mindkettő az *Analogia entis* később összeállított, második részében jelent meg.

25 Balthasar Przywara fő művének a *Deus semper maior* című írását tartja, mely az *analogia entis* értelmezésében összeköti egymással a krisztológiai és az apofatikus teológiai nézőpontot. Vö. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 338. Az apofatikus elem dominál abban a lexikonszócikkben is, melyet Przywara az *analogia entis*-ről írt 1957-ben. Vö. PRZYWARA, Erich: „Analogie entis”, in: Josef Höfer – Karl Rahner (hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1., Freiburg i.Br., Herder, 1957, 470–473.

26 BARTH: KD I/1, 252.

kezdete lenne: belőle minden levezethető lenne egészen a legmélyebb teológiai misztériumokig. Ekképpen azonban csak annak kifejezése, hogy a gondolkodásnak mint gondolkodásnak az alapjában a teremtményi létezés teljes potencialitása fejt ki hatását (egészen a *potentia oboedientialisig*). Nem olyan princípium, amelyben a teremtményt megragadjuk s ezért kezelhetővé tesszük, hanem olyan princípium, melyben a teremtményi lét teljes potencialitásában akadálytalanul lebeg.²⁷

Amint az idézetből kiderül, Przywara nem egy mindent magában foglaló abszolút rendszer abszolút alapelveként értette az *analogia entis*, amely Isten létét és misztériumait vagy akár csak a Teremtő és teremtmény viszonyát pontosan ki tudná fürkészni, hanem a teremtményi létezés és gondolkodás szüntelen mozgásban létének s ezzel a Teremtő iránti engedelmes megnyílásának, önmagán túl, a Teremtőre mutatasának kifejezéseként. E jogos kritikai megjegyzéshez azonban hozzá kell tennünk, Przywara írásai valóban könnyen kelthették azt a benyomást, hogy egy mindent átfogó, Istent s a teológiát is magába kebelező rendszer megalkotására törekszik. Amikor ezt a félreértésre okot adó látszatot észlelte, tisztázni igyekezett *analogia entis* tanának valódi funkcióját, mely a teremtményt lényegileg felülmúló, „mindig nagyobb Istenre” való rámutatás. *Analogia entis* című könyvének 1962-es kiadásában ezért az eredeti alcímet is megváltoztatta, a „princípium” szó helyére az „eredendő struktúra” kifejezés került.²⁸ Ezzel is jelezni kívánta, hogy nem egy szigorú

27 PRZYWARA, Erich: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und Ur-Rhythmus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, 206. Balthasar az első kiadás alapján idézi a művet. Vö. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 267.

28 Az új kiadás előszavában Przywara ezt írja: „A félreértés, melyben a szerző sem véltén, annak köszönhető, hogy az első kötet címének a *princípium* szót választotta, de aztán kezdettől fogva ezt a *princípiumot* dinamikus és eredendő mozgásként értette. Ezért az új kiadásban most az 1932-es első kötet az *eredendő struktúra* alcímet kapja...”. PRZYWARA: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und Ur-Rhythmus*, 5. A jezsuita filozófus a mű új kiadásának záró soraiban még egyszer hangsúlyozza: „[Az analogia entis] semmiképpen sem *princípium*, ha ezen valami eredendően statikusát értenénk, *amelyből* minden egyéb levezethető vagy *amelyre* visszavezethető lenne.” Uo. 210.

értelemben vett princípiumról van szó, melyből minden levezethető és egy abszolút rendszer megalkotható lenne. Az *analogia entis* mint „eredendő struktúra” azt jelenti, hogy a teremtményi létben, az emberi gondolkodásban, valamint a Teremtő és a teremtett világ viszonyában a „benné–felette” alapszerkezet dinamikus polaritása észlelhető, ez az alapszerkezet valósul meg, de más-más módon.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a przywarai *analogia entis* koncepció barthi kritikája noha legalábbis kérdéses, hogy mennyiben találja el ténylegesen a jezsuita filozófus felfogásának alapszándékát és lényegi magját, mégis amennyiben reális veszélyekre hívja fel a figyelmet, katolikus szempontból „üdvös figyelmeztetésként” olvasható. Maga Przywara is komolyan vette ezt a figyelmeztetést, mely arra indította, hogy későbbi írásaiban az *analogia fidei* távlatában tovább tisztázza és sajátosan teológiai szempontok mind erőteljesebb bevonásával fogalmazza meg álláspontját.

3. Párbeszéd Barth és Söhngen között: termékeny befogadás és kritikus kérdés

Barth a *Die Kirchliche Dogmatik* prolegomenjában kérlelhetetlen határozottsággal utasította el az *analogia entis* przywarai koncepcióját, s helyébe az *analogia fidei* koncepcióját állította. Eszerint az Isten igéjét a kegyelem hatására hittel befogadó ember bizonyos értelemben hasonlóvá válik Istenhez:

„Isten igéjének értő befogadása nem tudna megtörténni, ha ezzel és ebben az eseményben nem valósulna meg a beszélő Isten és a meghalló ember között valami közös, egy analógia, hasonlóság az Isten és ember közötti különbséggel adott minden nem hasonlóság dacára, »kapcsolódási pont« – immár használhatjuk ezt a fogalmat is – Isten és ember között.”²⁹

Isten igéjének kegyelemmel történő hívő befogadása azt jelenti, hogy „minden nem hasonlóság ellenére az emberi döntés a hitben hasonló Isten kegyelmének a döntéséhez”.³⁰ A továbbiakban Barth beszél ugyan arról, hogy ennek a kapcsolódási pontnak, hasonlóságnak az Ige és a kegyelem általi létrehozása a hívő emberben azt is jelenti, hogy Krisztus a hívőben lakozik, ő pedig Krisztusban van, Krisztussal egyesül,³¹ de nem reflektál ennek a következményeire. Ha az Isten igéjét befogadó hívő Krisztusban részesedik, akkor a hasonlóság, a kegyelmi kapcsolódási pont nem pusztán a megismerés síkján jön létre, s nem pusztán külsődleges történés, hanem érinti, belülről alakítja a hívő ember létét. Az *analogia fidei*ben valamiféle léthasonlóság is létrejön. Barth ezzel a szemponttal a KD I/1-ben még nem vet számot. Majd *Gottlieb Söhngen* lesz az, aki felhívja rá a figyelmét.

Söhngen 1934-ben kapcsolódott be az analógiavitába a *Catholica* folyóirat hasábjain megjelentett tanulmányaival.³² Ezekben három szempontot kínál megfontolásra. Elsőként amellet érvel, hogy maga az *analogia fidei* is implikál egyfajta *analogia entis*t, amennyiben a hitben való kegyelmi részesedés egyben Krisztus fiúi létében, Ővele és Őbenne magának Istennek a létében való részesedést is jelent. A hit által megvalósuló megfeleléség Isten és az Isten igéjét befogadó hívő között nem pusztán a megismerés síkján létrejövő hasonlóság, hanem Krisztus istenismeretében és Isten önismeretében való részesedésként magának Krisztusnak és Istennek a létében, életében való részesedés. Innét nézve az *analogia fidei* nem szemben áll az *analogia entis*-szel, hanem magában foglalja azt. Ezért Söhngen úgy látja, hogy a *participatio fidei* teljes tartalmát a *participatio*

30 Uo. 252.

31 Uo. 253.

32 SÖHNGEN, Gottlieb: *Analogia fidei. Gottähnlichkeit allein aus Glauben?*, in: *Catholica* 3 (1934/3), 113–136; Uő.: *Analogia fidei. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in: *Catholica* 3 (1934/4), 177–208; Uő.: *Analogia entis in analogia fidei*, in: Ernst Wolf (Hrsg.): *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich, Evangelische Verlag, 1956, 266–271. Vö. PALAKEEL, Joseph: *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995, 131.

entis per fidem formulával lehetne visszaadni. Másodszor Söhngen arra hívta fel a figyelmet, hogy az *analogia fidei* nem kizárólagosan a protestáns teológia princípiuma, hanem jelen van a katolikus teológiában, sőt a magiszteriumi megnyilatkozásokban is (vö. DH 3283, 3546, 3016). Katolikus értelmezés szerint nem csupán az Isten ígéje és a hitaktus alanya közötti megfelelést, hanem ezenkívül még a következő területeken megvalósuló egységet mint megfelelést (koherenciát) is jelenti: (1) A Szentírás belső egysége és a bibliai könyvek jelentésének az egysége (pl. az ó- és az újszövetségi írások egysége). (2) A Szentírás ígéje és az Egyház igehirdetése közötti egység. (3) Isten tettei, üdvözítő cselekvései vagy másképpen az objektív hitgazságok (misztériumok) közötti egység. (4) A természet és a természetes megismerés, valamint a kegyelem és a hit közötti egység mint az engedelmisség egysége. Végül Söhngen az *analogia entis* metafizikai fogalmának teológiai értelmezését dolgozza ki, s ennek látószögéből igyekszik tisztázni az *analogia fidei*hez való viszonyát. Az *analogia entis* teológiai értelemben a Teremtő és a teremtmény viszonyát jelenti, mely Isten teremtői cselekvésében gyökerezik. Az *analogia entis* metafizikai fogalmát a katolikus teológia az *analogia entis creati et increati* fogalmára módosítja. Ez azt fejezi ki, hogy a teremtményi lét „mint *Istentől* teremtett és közölt, nem istenellenes lét nem mond ellent az isteni, teremtetlen létnek, hanem neki megfelelő. [...] ekképpen a teremtett létnek a teremtetlen léthez illőnek kell lennie minden meg nem felelés dacára. [...] S ha *Istentől eredő lét*, akkor egyúttal *Istenre irányuló lét* is.”³³ Mivel a teremtés Isten tette, teremtett művein keresztül tanúsítani tudja önmagát, de csak mint a teremtett lét végső forrását és célját. Söhngen hangsúlyozza, hogy ez az isteni öntanúsítás nem jelent szoros értelemben vett önkinyilatkoztatást és önközlést, hiszen a teremtés aktusában Isten nem saját létében részesíti a teremtményt, hanem csak létbe szólítja. Isten kegyelmi önkinyilatkoztatása és önközlése az üdvtörténeti tetteiben és szavában történik, mely levezethetetlen a teremtésből és a teremtés műveiből szerezhető istenismeretből, s

azt lényegileg felülmúlja. Az *analogia entis creati et increati* az *analogia fidei* szolgálatában és ez utóbbi végső mércéje alatt áll. Ugyanakkor Isten kegyelmi önkinyilatkoztatása előfeltételezi Isten teremtő cselekvését, a kinyilatkoztatás Istenéhez való hívő odatartozás a Teremtőhöz való teremtményi odatartozást. A teremtés (létközés) és a kegyelem (önközlés) isteni cselekvése, a teremtői öntanúsítás és a kegyelmi önkinyilatkoztatás, valamint ennek megfelelően a teremtésből szerezhető és a kegyelmi önkinyilatkoztatásban feláruló istenismeret közötti összetett viszonyt Söhngen a következő formulával igyekszik kifejezni: *analogia fidei sanans, elevans et assumans analogia entis*.³⁴ Lerövidített és egyszerűbb formában: *analogia entis in analogia fidei*.³⁵

Söhngen előbb vázolt analógiaértelmezése felkeltette Barth figyelmét. A KD II/1-ben hosszasan idézi és méltatja a katolikus teológus hozzászólását. Több ponton is egyetértését fejezi ki Söhngen tételeivel. Barth pozitívan fogadja a katolikus teológus (az 1Kor 15,12 és azt követő páli szakaszra utaló) neki címzett figyelmeztetését is, melyet a következőképpen idéz:

„Ha mármost azt hirdetjük, hogy az Ige valóban részesedett emberiségünkben, hogyan mondhatják néhányan közületek, hogy nem létezik valóságos létbeli részesedésünk Őbenne (hanem csupán csak az Ige és hallás síkján megvalósuló részesedés)? Ha mi emberek nem valóságosan részesedünk Krisztusban, akkor Krisztus sem részesedett valóságosan a mi emberségünkben. Hiszen éppen Isten hívása tesz bennünket Isten gyermekeivé. A *participatio fidei* nem állhat szöges ellentétben a *participatio entisszel*.³⁶

34 SÖHNGEN: *Analogia fidei*. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 207–208. A teremtésben megalapozott *analogia entis* és az *analogia fidei* viszonya tehát a következőket egyszerre jelenti: a természetes megismerés a hit szolgálatára áll; a teremtett természetet felemeli a kegyelem az isteni életben való részesedésre; a bűn által megsebződött természetet gyógyítja a kegyelem; a természet könyvét megvilágítja a kinyilatkoztatás könyve. Vö. PALAKEEL: *The Use of Analogy in Theological Discourse*, 136.

35 SÖHNGEN: *Analogia fidei*. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, 191.

36 BARTH: KD II/1, 89.

Söhngen értelmezésének fényében Barth később mutatkozott korábbi radikális *analogia entis* kritikáját visszavonni, s a katolikus teológus szempontjaival számot vetni saját álláspontja további kidolgozása során:

„Ha a római katolikus *analogia entis* tana ez lenne, akkor korábbi kijelentésemet, hogy az *analogia entis* az Antikrisztus találmányának tartom, vissza kellene vonnom. S ha ez lenne, ami e tan alapján a mi tételünkről elmondható, akkor ehhez csak annyit tehetünk hozzá, hogy magától értetődően jogos az a figyelmeztetés, amely az Isten kegyelmében és így a hitben megalapozott létrészesedésre, valamint a szubsztancia és aktualitás viszonyára vonatkozik, s tételünk helyes képviselése során nem mellőzhetjük, hogy számot vessünk vele.”³⁷

Úgy tűnik, Barth valóban komolyan vette Söhngen figyelmeztetését, és dogmatikájának soron következő kötetében folyamatosan számot vetett vele. *Keith L. Johnson* szerint Barth utolsó alkotói korszakát (1939–68) alapvetően a Söhngen által felvetett kritikai szempont határozza meg: a hit nem állítható szembe a léttel, a Krisztusban való részesedés valóságos részesedés a létben, nevezetesen Isten létében, életében Krisztus által.³⁸ A KD II/1 után Barth teológiájában észlelhető az a szándék, hogy saját *analogia fidei* koncepcióját az *analogia entis* megkerülhetetlen szempontjának a figyelembevételével értelmezze. Ha nem is feltétlenül Söhngen figyelmeztetése hatásának tulajdonítják, de azt más Barth-kutatók is elismerik, hogy az 1930-as évek végétől s egészen egyértelműen a *Die Kirchliche Dogmatik* II/2-nek az isteni kiválasztásról szóló kötetétől kezdődően (1942) új perspektíva jelenik meg Barth gondolkodásában. *Eberhard Jüngel* egyenesen „döntő újításnak” nevezi ezt Barth teológiájában.³⁹

37 Uo. 90.

38 SÖHNGEN: *Analogia fidei: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?*, 120.131–133. Vö. JOHNSON: *A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development and his Dialogue with Catholicism*, 20.

39 JÜNGEL, Eberhard: *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, in: u.o.: *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie; 9), Zürich – Köln – Gütersloh,

Ha nem is ilyen élesen fogalmazva, de McCormack is elismeri, hogy 1939-től új alkotói korszak veszi kezdetét Barth teológiájában, melyet a létanalógia protestáns változatának kidolgozására irányuló erőfeszítések jellemeznek. Szerinte ennek alapvetése a kiválasztás tana (KD II/2), további kifejtése a teremtésteológia (KD III), és végső formája a kiengesztelődésről szóló krisztológia (KD IV/1–3).⁴⁰

Az *analogia fidei*n belüli létanalógia barthi koncepciójának vezérmotívuma az Ef 1,4 gondolata: Isten Krisztusban kiválasztott miniket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte szeretetben. A teremtményi létet belsőleg és legmélyebben Istennek az a kegyelmi, kiválasztó döntése határozza meg, hogy szövetségre lép az emberiséggel Jézus Krisztusban és Krisztus által. Barth hangsúlyozza, hogy nem létezik olyan dolog teremtett természetként, melynek célja, léte vagy fennmaradása a kegyelemtől független lenne, vagy amelynek célját, létét vagy fennmaradását megismerhetnénk másként, mint a kegyelem által.⁴¹ A teremtés rendjét a szövetség belsőleg határozza meg, a teremtett világ a szövetség megvalósításának a tere. Barth a teremtésről szóló kötetében aszimmetrikus korrelációként értelmezi a teremtés és a szövetség viszonyát: a szövetség a teremtés belső alapja (a célkitűzés szempontjából), a teremtés a szövetség külső alapja (a megvalósítás szempontjából). A kiengesztelődés művéről szóló krisztológiai kötetében pedig így folytatja ezt a gondolatot:

„Nem arról van szó tehát, hogy Isten először akarja és létbe szólítja a világot és az embert, s aztán még az üdvösségre is rendeli. Hanem Isten annak az *elsődleges* végcélnek a kedvéért és azzal az *elsődleges* célkitűzéssel teremti, tartja meg és kormányozza az embert, hogy legyen egy tőle magától különböző létező, akit az üdvösségre, a beteljesedett létre, Isten saját létében való részesedésre rendel, mivel a

Benziger Verlag – Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, 210–232, itt: 212.

40 MCCORMACK: Karl Barth's Version of an „Analogy of Being”, 89–91.

41 Vö. JOHNSON: *A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development*, 22.

szabadon szerető Isten elhatározta, hogy üdvözítő kegyelmet gyakorol, és hogy üdvözítő kegyelmének legyen címzettje mint e kegyelem befogadója és az ő partnere.”⁴²

Ebben a megfogalmazásban tetten érhető Söhngen figyelmeztetésének szem előtt tartása, amennyiben az üdvösség tartalma úgy jelenik meg, mint az Isten saját létében való részesedés. A barthi analógia lényegileg *analogia relationis*. A kifejezés először a teremtésteológiai kötetben (KD III/1) bukkan fel az ember imágó léte értelmezése kapcsán, de gyökerei a kiválasztás tanába nyúlnak vissza. Barth hangsúlyozza, hogy Krisztus a tökéletes *imago Dei*, aki maradéktalanul engedelmes emberi életében megvalósítja az Isten által elgondolt és akart teljes emberséget, az Istennek való tökéletes megfelelést és a másik emberért élt létet. A hívő embernek ezt a mintát kell követnie, s így valósul meg benne is Krisztus által az Istennek megfelelés, mondhatnánk *analogia in fieri et actu*.

Ha a kiválasztástan és a teremtéstan szoros összefüggését szem előtt tartjuk, akkor a barthi *analogia relationis* végső soron úgy áll előttünk, mint relációk analógiájának, illetve analógiák és megfelelések relációjának a szövete. (1) Az örök szövetség relációja az Atya és a Fiú között: a Fiú tökéletesen *megfelel* az Atyának az üdvözítés művét vállaló örök alázata és szabad engedelmissége által, melynek terében megvalósul az Atya és a Fiú közös döntése a szövetség megkötésére és ennek céljából a világ és ember megteremtésére. (2) Krisztus, az istenember időben megvalósuló alázata és engedelmissége tökéletesen *megfelel* a Fiú örök alázatának és engedelmisségének, melynek terében maradéktalanul másokért élve üdvözíti az embereket. (3) A hívő ember a Szentlélek vezetésével alázatban, engedelmisségben és másokért élt életben *megfelel* Krisztus tökéletes alázatának és engedelmisségének. A trinitárius, a krisztológiai és az antropológiai-kegyelemtani relációban megvalósuló három megfelelés (analógia) között belső összefüggés és aszimmetrikus megfelelés (analógia) van. Mindegyik megfelelés tartalma az alázat

és az engedelmesség. Barth a kiengesztelődésről szóló krisztológiai kötetben (KD IV/1) hangsúlyozza, hogy Krisztusban az alázat és az engedelmesség nem új, idegen és a megtestesüléssel magára vett, mintegy antropológiai elem, hanem mint isteni akarral öröklé akart, magának szabadon választott engedelmesség és alázat a Fiú örök fiúi és isteni létének a lényege. Ez az a fiúi és isteni létmód, ami megjelenik és kinyilvánul Krisztusban, melyet Krisztus emberként is megél és élénk él a történelemben mint az emberlétnek is valódi tartalmát. Ha ez így van, akkor a hívő ember alázata és engedelmsége az Atya iránt nem egyszerűen a teremtmény hódolata és az igaz emberség megvalósítása, hanem ezzel együtt és ennél még mélyebb értelemben részesedés magának a Fiúnak a fiúságában, a Fiú isteni létében. Barth szemében ez a hitanalógián belüli létanalógia (az *analogia entis in analogia fidei*) – vagy McCormack megfogalmazásával élve a hitanalógia mint létanalógia – teljes és végső formája. Ugyanakkor a fiúság e teljes értelmű létanalógiájának látószögéből nézve új fény vetül magára a teremtésre is. Barth a következőképpen köti össze a krisztusi kinyilatkoztatás hívő elfogadása révén az Isten belső életében való részesedésként megvalósuló fiúi létanalógiát a teremtés művében felsejlő, távoli, az előbbinek csak visszfényként és csak innét észlelhető, de valóságos analógiával:

„Az Ő beszéde, cselekvése és működése *ad extra* abban a tényben áll, hogy az általa teremtett világnak és az embernek részt ad abban a történetben, amelyben Ő Isten, hogy először a teremtés művében Isten saját belső életének képe, a Teremtő és teremtmény kapcsolatában képe és hasonlatossága és az ember létezésének kettősségében ezen kép képe lehet.”⁴³

A teremtményi létanalógia és a kegyelmi fiúságban való részesedésként megvalósuló létanalógia közötti összefüggés alapján egyedül Krisztus az, aki ugyanazon Fiúként az egész teremtés és megváltás isteni művének egyetlen közvetítője. A hitanalógiának mint létanalógiának ez a koncepciója egészen közel kerül Söhngen s egyáltalán

43 BARTH: KD IV/1, 222.

a katolikus teológia értelmezéséhez, s ezzel kedvező talajt kínál a termékeny ökumenikus párbeszédre.

4. Párbeszéd Barth és Balthasar között: növekvő konvergenciák

Az a teológiai párbeszéd, mely a két bázeli teológus, Barth és Balthasar között az 1940-es évek elejétől kezdve elindult és majd három évtizeden át megmaradt, részben folytatása annak az eszmecsereinek, melyben katolikus oldalról előbb Przywara, majd Söhngen szerepelt Barth fő beszélgetőpartnereként. Folytatása, hisz egyfelől Balthasar Przywara tanítványa volt, aki – ahogy az előző fejezetben utaltunk rá – a Barth teológiájáról írt munkájában védelmébe vette mesterét Barth éles kritikájával szemben. Másfelől Balthasar Söhngen kritikai észrevételeit is felhasználta Barth-monográfiájában. Ezt a munkáját úgy is tekinthetjük, mint választ Barth abbéli kételyeire, hogy vajon a Söhngen által képviselt és a protestáns teológus számára is sok tekintetben befogadható álláspont mennyire tekinthető általános katolikus nézetnek, vagy pedig kivételes hang marad a katolikus teológiában. Balthasar monográfiájában annak kimutatására törekszik, hogy Söhngen felfogása nem elszigetelt és egyedi jelenség. Balthasar folytatni kívánta azt a párbeszédet Barhtal, mely német nyelvterületen az 1930-as évek végén kifulladásra jutott. Szükségesnek és ígéretesnek látta a katolikus számvetés folytatását Barth időközben új szempontokat is magába építő teológiájával, ahogyan az *Die Kirchliche Dogmatik* prolegomenáját követő kötetekben tetet öltött.⁴⁴

Ugyanakkor az a párbeszéd, mely Barth és Balthasar között megszületett, más természetű is volt, mint a korábbi eszmecserek. Egyrészt azért, mert a személyes ismeretség és jó barátság szellemi-lelki közegébe ágyazódott, mely évtizedeken keresztül megfelelő háttérrel biztosított a termékeny és tartós párbeszédnek. Az 1940-es évektől kezdődően Barhtnak Balthasar lett az első számú katolikus beszélge-

⁴⁴ Vö. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 9.35.371.

tőtársa, a vele folytatott párbeszéd jelentette a legfontosabb és folyamatos kapcsolatot a Katolikus Egyház és teológia felé. Másrészt azért volt más természetű ez a dialógus, mert nem vitával vagy vitairattal indult, hanem azzal, hogy Balthasar még a személyes megismerkedésük előtt írt *Apokalypse der deutschen Seele* című munkájának egyik kulcsfejezetében hosszasan elemezte és nagy jelentőségűnek értékelte Barth Krisztus-központú gondolkodását.⁴⁵ Minden bizonnyal ennek is volt köszönhető, hogy Barth szívélyesen fogadta az egykori Przywara-tanítvány ifjú jezsuitát, amikor 1940-ben Bázélbe érkezett egyetemi lelkészi szolgálatra.

A Balthasar és Barth között baráti légkörben zajló, folyamatos és termékeny párbeszéd gyümölcsként született meg Balthasarnak a Barth teológiájáról írt monográfiája 1951-ben. Balthasar könyvének jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. Ez volt az első átfogó, a barthi teológiát a végső alapelvei felől és történeti kibontakozása perspektívájából feltáró, egyszerre befogadásra nyitott, ugyanakkor kritikus értelmezés katolikus oldalon. Azzal az igénnyel íródott, hogy tovább közelítse egymáshoz az analógia katolikus és protestáns értelmezését, s ezen a területen az egyházakat szétválasztani látszó szellemi falak lebontásához hozzájáruljon. Ezért indítja művét Balthasar a „Szétszakadt egyház” fejezettel, s folytatja a gyümölcsöző „Felekezeti beszélgetés” szellemi, lelki, nyelvi, stílusbeli feltételeiről szóló megfontolásaival.⁴⁶ Könyve nem csupán tárgyilagos monográfia, hanem az egyház egységéért tenni akaró teológus „ökumenikus experimentuma”.⁴⁷ Azért választja beszélgetőpartnernek éppen Barthot, mert meglátása szerint „benne a valódi protestantizmus teljesen következetes alakját *először* nyerte el”.⁴⁸ Ezen azt érti,

45 BALTHASAR, HANS URS VON: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. III. Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg, Pustet, 1939, 316–391.

46 Ld. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 15–30.

47 Vö. CASARELLA: Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara's Analogia Entis and the Problem of a Catholic Denkform, 192–195.

48 Vö. BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 32.

hogy Barth az újprotestantizmustól kiindulva és azt bírálva nem pusztán a reformáció forrásszövegeiig jut el, hanem a megisztító kritika munkáját a reformátorok teológiáján is tovább folytatva a skolasztika és a patrisztika hagyományát is felfedezi és kamatoztatja. Így az a különleges helyzet áll elő, hogy „Barthnál mindkettőt megtaláljuk: a protestáns gondolkodás legerősebb érvényesítését és a katolikus gondolkodáshoz való legerősebb közeledést”.⁴⁹ Ebből következően Balthasar szemében a Barthtal folytatott párbeszéd egyszerűen a legnehezebb feladat és a legígéretesebb vállalkozás. Ebben a dialógusban saját álláspontját úgy határozza meg, mint egy katolikus teológus egyéni válaszkísérletét, aki azonban szemléletmódbeli egységben tudja magát a katolikus teológián belül azzal a jelentős mozgalommal, mely „a Karl Barthtal való párbeszédre kész és felkészült. Ez az a mozgalom, mely a saját előfeltevései alapján a teológiai Krisztus-központúság barthi alapszándékát magáénak vallja, és ennek érvényre juttatására törekszik, szigorúan megmaradva a katolikus gondolkodásmód logikáján belül. Ezen a területen a párbeszéd lehetséges, sőt lényegileg már elkezdődött és folyamatban van.”⁵⁰ Nos, Balthasar itt nyilvánvalóan a „nouvelle theologie” mozgalmáról beszél, mely a biblikus, patrisztikus, liturgikus és lelkiiségteológiai megújulás törekvéseit egy Krisztus-központi teológia keretébe helyezte. Miután bemutatta Barth teológiai gondolkodásának súlypontjait és fejlődését, s miután feltárta annak formai princípiumait, monográfiájának második részében Balthasar a megújuló katolikus teológia látószögéből fogalmazza meg a katolikus választ Barth kritikáira. Ennek fő területei: a természet fogalmának tisztázása; a természetes istenismeret kérdése; természet és kegyelem, természet és bűn kapcsolata; lét és tevékenység viszonya; az egyetlen krisztusi üdvrend, mely átfogja az egész üdvtörténetet a teremtéstől a beteljesedésig. Vizsgálódásainak mintegy végkövetkeztetéseként Balthasar így összegez:

49 Uo. 33.

50 Uo. 52.

„Nem formulák harcolnak egymás ellen – az *analogia fidei* az *analogia entisszel* szemben –, hanem Isten Krisztusban adott kinyilatkoztatása értelmezésének két módját mérjük egymáshoz. S ha a formulákat ennek a fáradozásnak az érdekében használjuk, akkor a következőt mondhatjuk. Az a mód, ahogy Karl Barth Istennek a teremtésben adott kinyilatkoztatását Krisztus felől értelmezi, *analogia fidei*ként tartalmazza az *analogia entis*t. Az a mód, ahogy a felsorolt katolikus szerzők Isten világra vonatkozó tervének Krisztus-központúságát értik, világossá teszi, hogy az *analogia entis* a maga konkrét formáját csak az átfogó (legtágabb értelmű) *analogia fidei*n belül nyeri el.”⁵¹

E lényegi konvergenciák megszüntetik a megmaradó teológiai különbségek egyházakat szétválasztó látszatát.

Végül azt is megállapíthatjuk, hogy Barth és Balthasar párbeszéde a hatás szempontjából is különbözött a korábbi eszmecserektől. Ebben az esetben ugyanis nem egy katolikus szerző, Balthasar teológija jelentett ösztönzést, formáló erőt Barth gondolkodására nézve, hanem éppen fordítva: inkább a protestáns teológus gyakorolt hatást a katolikus teológusra. Ennek fő okát egyszerűen abban kereshetjük, hogy a Balthasarnál (1905–1988) majd húsz évvel idősebb Barth (1886–1968) – a protestáns teológiai megújulás vezéralakjaként – már nyolc éve dolgozott a *Die Kirchliche Dogmatik* monumentális művén, és sorban jelentette meg annak testes köteteit, amikor Balthasar Bazelbe érkezett, és elkezdődött érdemi teológiai eszmecserejük.⁵² Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy Barth odafigyelt a katolikus teológus szempontjaira. Pozitívan fogadta és értékelt Balthasar róla készített monográfiáját. Söhngen tanulmányai mellett ennek a műnek is köszönhető, hogy Barth „elásta a csatabárdot”,⁵³ s dogmatikája későbbi kötetekben már nem intézett heves támadást az *analogia entis* koncepciója ellen, sőt nem is igen használta ezt a kifejezést. Barth elismerőleg nyilatkozott Balthasar könyvéről, olyan műként

51 Uo. 390.

52 WEBSTER: Balthasar and Karl Barth, 241.

53 BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Vorwort zur zweiten Auflage*, III.

üdvözölte, mint ami „krisztológiai reneszánsz” a modern katolikus teológiában, és „amelyben – ami a *Die Kirchliche Dogmatik*ban megkísérelt Jézus Krisztusra összpontosítást, valamint a valóság ebben foglalt keresztény felfogását illeti – összehasonlíthatatlanul mélyebb megértésre találtam, mint a rólam felhalmozott könyvtárnyi munka legnagyobb részében”.⁵⁴

Ami Barthnak Balthasar teológiájára kifejtett hatását illeti, eleendő felidézünk *Martin Bieler* személyes közlését egy Balthasarral folytatott beszélgetéséről: „A ’70-es évek közepén Bázelen az egyik beszélgetés alkalmával Hans Urs von Balthasar azzal a kijelentésével lepett meg, hogy ő valójában csak Barth számára írt.”⁵⁵ Ez a megnyilatkozás új és szélesebb perspektívába helyezi Balthasarnak Barthtal folytatott eszmecseréjét. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a katolikus teológus nemcsak akkor vet számot protestáns barátjának a gondolkodásával, amikor kifejezetten róla ír, vele vitatkozik vagy rá utal, hanem írásainak rejtetten jelenlévő címzettje mindig is Barth. A ’70-es évek közepén Balthasar akkor teszi a fentebb idézett meghökkentő kijelentését, amikor a *Teológiai esztétika* hét vaskos kötete után már a *Theodramatik* első kötetei is megjelentek, annak bevezető (Prolegomena, 1973) és második kötetének az első része (Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, 1975), valamint *A három nap teológiája* (1969), mely valójában a *Theodramatik* harmadik és negyedik kötetének előkészítése. Ráadásul a későbbi *Theologik* első köteteként megjelent mű (Wahrheit der Welt, 1985) *Wahrheit* (1947) címmel már ezeknél is korábban elkészült. Ha Balthasar meglepő kijelentése a ’70-es évek közepén mindezekre a műveire vonatkozik, akkor végső soron azt kell mondanunk, hogy a katolikus teológus saját teológiai szintézisének, egész trilógiájának a rejtett címzettje elsődlegesen Barth. A protestáns teológus gondolkodásával való számvetés tehát nem ért véget a monográfiában és a *Teológiai esztétika*

54 BARTH: KD IV/1, 858.

55 BIELER, Martin: Die kleine Drehung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch, in: Walter Kasper (Hrsg.): *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Ostfildern, Matthias-Grünwald Verlag, 2006, 318–338, itt: 319.

első kötetében,⁵⁶ hanem más formában folytatódott. Balthasar saját teológiai koncepcióját a Barthtal folytatott gyümölcsöző párbeszéd-ből is inspirálódva a barthi teológiára adott katolikus válaszként és alternatívaként dolgozta ki. Ez lényeges szempont lehet Balthasar trilógiájának értelmezéséhez, és új megvilágításba helyezi egész teológiai életművét.

56 Vö. BALTHASAR, Hans Urs von: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika. I. kötet. Az alak szemlélése*, Budapest, Sík Sándor Kiadó, 2004, 51–55.

BARTH ÉS A MAGYAR REFORMÁTUSOK *

Bölcskei Gusztáv



1. Bevezetés



A fenti felvétel Barth dolgozószobáját ábrázolja. Jól látható a nagyon puritán íróasztal, rajta a naptár. December 9. az a dátum, amelyen ő utoljára lapozhatott. És hogy mi köze van ennek az előbb elhangzott előadáshoz? Hála Istennek, a Barth-intézet kiadványai sorában olvashatjuk Barthnak az utolsó írásait, a legeslegutolsót is, mely aztán gyakorlatilag soha nem készült el. Még decemberben azon az előadáson dolgozott, amelyiket 1969. január 18-án tartott volna az

* A konferencián elhangzott előadás hangfelvétélről készült, szerkesztett és hivatkozásokkal ellátott változata (szerk.).

ökumenikus imahéten.¹ Arról beszél ebben az utolsó írásában, hogy hogyan lehet a péteri keresztyénség és a páli keresztyénség közötti párbeszédet úgy tovább folytatni, hogy abban benne legyen az elindulásnak, a visszafordulásnak, a megtérésnek, valamint a közös követésnek a lehetősége is. Azt gondolom, hogy Puskás Attila előadása nagyon szépen bemutatta azt az ívet, amelyiket Barth élete során a római katolikus teológiával folytatott párbeszéde során bejárta. Bár csak közöttünk – református teológusok között – is lennének olyanok, akik legalább ilyen behatóan tudnának foglalkozni meghatározó római katolikus gondolkodókkal, mert ez nem megszegényítené, hanem meggazdagítaná a mi teológiai gondolkodásunkat.

A következő felvétel – amely Barth íróasztala felett is látható – az a bizonyos Grünewald-féle oltárkép, amelyről Püsök Sarolta is említés tett az előadásában: az isenheimi oltárkép. Látható, Keresztelő Jánosnak egészen elképesztően nagyra nőtt a képen a mutatójaja, amelyikkel Krisztusra mutat. „Látványos” utalás is ez a kép. Barth mindig ezt tartotta szem előtt: a teológia és az egyház feladata, hogy Krisztusra mutasson.



És még egy fénykép, a Spiegel című hetilap címlapjáról. Nekem azért szimpatikus az a kép, mert Barthnak pont úgy lecsúszik a

1 BARTH, Karl: Elindulni – megfordulni – hitet vallani, in: uő.: *Utolsó bizonyosságtelemek* (ford. Ferencz Árpád) (KBKK 5), Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet, 2010, 37–42, itt: 44.

szemüvege, mint nekem. De azért valljuk meg, hogy ritkán fordult elő a 20. században is – és a 21. században még ritkábban –, hogy egy teológus egy nagyon ismert és elismert politikai-közéleti hetilapnak a címlapjára kerül.



2. Az 1936-os látogatás és a látogatás utóélete

Ez a néhány kép csak felvezető ahhoz a témához, amelyet a cím is jelöl: *Karl Barth és a magyar reformátusok*. Egy ilyen cím nagyon sokat megenged az előadónak. Mert ha csak a teljesség igénye nélkül elkezdeném felsorolni azokat a magyar református teológusokat, egyházi szereplőket, akikkel Barth kapcsolatban állt, akkor egyfelől nemcsak egy hosszú lista tárulna elénk, hanem – másfelől – az is nyilvánvalóvá válna, hogy nagyon különböző gondolkodású, mentalitású emberek voltak Barth magyar református beszélgető- és levelezőpartnerei. Mert – csak hogy a hely szelleméhez hűek maradjunk – amikor 1936-ban Barth ellátogat Sárosspatakra, hogy ott előadást tartson, és átvegye a tiszteletbeli tanár címet, akkor a

diákság egy igazi tisztességes tajtékipipával ajándékozta meg. És ezt a tajtékipipát egy *Rózsai Tivadar* nevezetű sárospataki diák adja át neki, aki úgy vonult be a magyar református egyháztörténetbe, mint Barth nagy ismerője és kutatója és mint a Debreceni Református Kollégium vallásánára. De említhetnénk *Vassady Bélát* is, aki Barth számára az 1936-os útja során a tolmácsolás feladatát ellátja, aki az egész utat szervezi, előkészíti, s akivel Barth nagyon hosszú ideig levelezést folytat. Ez a levelezés is megjelent intézetünk kiadványainak egyik füzetében.² Ugyancsak Vasady Béla az, aki elsőként lefordítja Barth *Hiszek*³ című művét, még mielőtt aztán *Pilder Mária* fordításában megjelenne a *Kis Dogmatika*⁴ és az *Evangélium és törvény*⁵ De folytathatnák a sort *Tavaszy Sándorral* Kolozsvár felé tekintve, vagy *Török Istvánnal*, *Ravasz Lászlóval*, *Révész Imrével*, és aztán ha kicsit a politika és egyházpolitika sűrűjébe tekintünk, *Bereczky Albert* és *Péter János* nevét is meg kell említenünk. Azt látjuk, hogy olyan személyiségek állnak kapcsolatban Barthtal, akiknek a megítélése nem egyöntetű, még az egyháztörténetírás keretében sem.

De lássuk konkrétan e kapcsolatok időpontjait, tartalmát és lényegét!

Barth 1936-ban jár először Magyarországon. Vassady Béla készíti elő az utat, és előre megegyeznek abban, hogy Barth négy előadást tart a predestinációról. 1936-ban predestinációról előadást tartani – véleményem és feltételezésem szerint – két nagyon fontos dolgot jelent. 1936. kerek évforduló, hiszen 1536-ban jelent meg Kálvin

2 Ld. FERENCZ Árpád (szerk.): *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vassady Béla levelezése* (ford. id. Fazakas Sándor és Ferencz Árpád) (KBKK 1), Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet, 2007, 81–181.

3 BARTH, Karl: *Hiszek. A dogmatika főkérdései az Apostoli Hitvallás alapján. Az Utrechti Egyetemen 1935 februárjában és márciusában elhangzott tizenhat felolvasás* (ford., előszóval és jegyzetekkel ellátta Vasady Béla), Debrecen, Városi Nyomda, 1936.

4 BARTH Károly: *Kis dogmatika* (ford. Pilder Mária), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, 1947.

5 BARTH Károly: *Evangélium és törvény* (ford. Pilder Mária), Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

*Institutió*jának első változata, és nyilván a 400 éves évforduló a reformátori örökséggel való foglalatosságot nagyon nagy mértékben előtérbe helyezi. Azaz a református örökséghez való viszonyulás kérdése az, amit első körben az évszám és az előadásom tematikája kapcsán itt tisztázni lehet.

Kinek tekintjük a reformátorokat? Olyan követendő példának, akik kijelentették az egyszer s mindenkorra érvényes igazságot, vagy olyan tájékozási pontoknak, akikkel lehet párbeszédet folytatni, és ebben a párbeszédben lehet valami új, sajátos felismerésre jutni? Azt gondolom, hogy Barthnak az Isten kegyelmi kiválasztásáról szóló előadásai egyszerre jelenthetik a múlttal való párbeszédnek és a jelenben való aktualitáskeresésnek a dokumentumait, arra való biztatást, hogy ez a reformátori örökség csak akkor lesz maradandó és élő, ha azt mi a magunk nyelvére, a magunk helyzetére le tudjuk fordítani. Ezért nem egyszerűen utánzásról van szó, és nem bálványgyártásról, mert amit Barth egyik híres vitairatában annak idején megfogalmazott, miszerint „a bálvány inog” (*Der Götze wackelt*⁶), az minden helyzetre és minden korra érvényes – a reformátorokra is. Soha nem szabad bálványt csinálni belőlük.

A másik szempont: 1936-ban vagyunk. Barth már túl van azon a nagy küzdelmes időszakon, amit a Német Hitvalló Egyház közösségével együtt folytatott az egyház szabadságának a megőrzése érdekében szemben azzal a romboló mítosszal, amelyet a Német Keresztyének mozgalma jelentett az egész német keresztyénségre nézve. Néhány héttel halála előtt az egyik nyugatnémet televíziós stáb interjút készít vele, és megkérdezik tőle: „Meg tudja-e fogalmazni Professzor úr, hogy mi vezetett a Hitvalló Egyház megalakulásához?” És akkor Barth azt válaszolja: „Igen, pontosan meg tudom mondani. Egy ember, Adolf Hitler.”⁷ Ugyanerre a kérdésre egy másik interjúban kicsit bővebben válaszol. A kérdés így szól: „Tudjuk, hogy 1935-ben a Bonni Egyetemen elveszítette a tanszékét a hitleri rendszerrel

6 Vö. BARTH, Karl: *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* (hrsg. von Karl Kupisch), Berlin, Käthe Vogt Verlag, 1961.

7 *Karl Barth – Ein Interview (1967)*, <https://www.youtube.com/watch?v=Rg-STyEPqmSY> (utolsó meglejtés: 2021. február 8.).

szemben való ellenállása miatt. Miért volt a hitlerizmus elleni harca ismét egy »-izmus« elleni küzdelem?» És akkor Barth azt válaszolja:

„Végső soron azért, mert láttam, hogy a kedves német nép ismét hamis istent kezdett imádni. Igazán elszomorító, lehetetlen dolog, hogy hirtelen olyan alak tört a magasba, mint Hitler! A képét némely helyen egyenesen az oltárra helyezték, s lelkiükben ezt mindenképpen megtették...”⁸

Adolf Hitler elvárásolta a német népet és a német keresztyénséget, és elvitte őket egy álomvilágba. És ebbe az álomvilágba nagyon hangosan és nagyon erősen bele kellett kiáltani: NEM! Nos, Barth ezen a tapasztalaton már túl van, ismeri ezeknek a buktatóit, ismeri a kísértéseket, és így jön Magyarországra 1936-ban. Magyarországon pedig nyilvánvalóan a meghatározó életérzés, a meghatározó téma így hangzik: „Trianon – ahol minket igazságtalanság, jogtalanság ért”. És nagyon sokan – egyházon belül és egyházon kívül egyaránt – úgy tekintetnek a magyar nemzetre, mint valamiféle különlegesen kiválasztott nemzetre a népek világában, amelyben – ha nem is olyan nagyon határozottan, olyan germán módon, ahogy az a német keresztyénségben vagy a német fajelméletben megfogalmazódik – az a meggyőződés ott van, hogy mi mégiscsak különbek vagyunk, mint a románok és tótok meg a többiek. Amikor Barth erről a témáról beszél, akkor számára mind a két aspektus fontos. Az úti beszámolóban le is írja, hogy igenis találkozott ezzel a mentalitással:

„...keserűen fakadt ki az idősebb lekipásztorok egyike: »Hát persze, ön német és nyugatról jött, hogyan is érthetné a helyzetünket itt keleten!« Hát nem ugyanezt hallhattuk egy másik alkalommal, kissé másképpen fogalmazva: »Ön, mint svájci és kálvinista, hogyan is érthetné a helyzetünket!« [...] Nagyon elgondolkoztatott minket ez a közjáték. Jó volt, hogy ilyen nyíltan mondták ki azt is, ami egész utunk során enyhe nyugtalansággal töltött el bennünket. A magyar

8 BARTH, Karl: Liberális teológia (Egy interjú), in: uő.: *Utolsó bizonyágátelek*, 21–29, itt: 26–27.

református egyház még mindig nem döntött, így döntés előtt áll. Az egyház mintha semmit sem sejtene, még mindig az állammal való egységben él, s ha nem csalódunk, előbb-utóbb a vagy-vagy fájdalmas döntése vár rá.”⁹

Ezt azért szeretném aláhúzni, mert ez nagyon makacs és nagyon hosszan tartó mentalitáselem, amikor valakik elkezdik mondani, hogy „lám, milyen helyzetben vagyunk – és ezért vagyunk ilyen helyzetben”. És ez nemcsak egyházon kívüli, hanem egyházon belüli vírus is, amelyik szerintem nem múlt el.

1938-ban ugyan nem utazik Magyarországra, de igen élénk levélváltás ideje ez az év. 1938-ban írja meg Barth azt a híres levelét a cseh teológiai professzornak, Hromádkának,¹⁰ amelyikben arról szól, hogy

„Minden cseh katona, aki majd akkor harcol és szenved, érettünk is – s ki kell mondanom fenntartások nélkül: Jézus Krisztus egyházáért is teszi [...]. Egy a biztos: amilyen emberi ellenállás csak lehetséges, azt ma Csehország határain teljesíteni kell...”¹¹

E sorok kiverik a biztosítékot nálunk, magyaroknál. Van, akinél szolidabban, mint például Vassady Bélánál, aki leírja, hogy nem érti, hogy lehet ilyet mondani. Aztán kiderül, hogy Vassady a levél rövidített változatát olvasta, nem a teljeset. Akkor Barth elküldi neki a teljeset, és ezzel az ügy többé-kevésbé a helyére kerül. De Barth ebben a levélváltásban arról is említést tesz, hogy éppen a napokban kapta meg negyven budapesti református teológus diák tiltakozó és elítélő levelét, amelyben kifejtik, hogy most aztán Barth professzor

9 VON KIRSCHBAUM, Charlotte: Levél keleti őszi utazásainkról (1936), in: Ferencz (szerk.): *Világok vándorai*, 19–59, itt: 53.

10 BARTH, Karl: An Josef L. Hromádka am 19. September 1938, in: Martin Rohrkraemer (Hrsg.): *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček, 1935–1968*, Zürich, Theologische Verlag, 1995, 53–55.

11 BARTH: An Josef L. Hromádka, 54.

olyanba ártotta bele magát, amihez semmi köze. Barth leírja,¹² hogy ő tudja, hogy nyilván az a negyven diák nem magától írta azt a levelet, hanem megvan az értelmi szerzője, aki minden valószínűség szerint Sebestyén Jenő, akinek amúgy is a történelmi kálvinizmus kapcsán voltak kifogásai Barhtal szemben.

Aztán jön egy következő évszám: 1944. Újra csak utalok a Barth-intézet kiadványaira. Nagyon nagy hálával tartozom *Eberhard Busch* professzornak, aki először írta le és mondta el azt a történetet, hogy miként kerül Barth kapcsolatba a magyarokkal 1944-ben, amikor tudomást szerez a magyar zsidók deportálásáról.¹³ Nincs nyilatkozat, nincs tiltakozás, nincs nagy felháborodás és újságcikk a részéről. (Ez azért fontos, mert majd elérkezünk oda is, hogy miért hallgatott Barth 1956-ban.) Viszont 1944-ben, amikor Barth tudomást szerez a dolgot állásáról, akkor azonnal levelet intéz a svájci kormány tagjaihoz, amelyben arra kéri őket, hogy biztosítsanak nagyobb felhatalmazást a svájci nagykövetnek, Carl Lutznak, aki már addig is nagyon sokat tett a zsidók mentéséért, és egyben arra kéri és arra buzdítja a svájci kormányt, hogy adja fel a híres semlegességét. Ami ebben az esetben azt jelentette, hogy egyetlen egy zsidó menekültet sem lettek volna hajlandók befogadni. Végül ennek a háttérmunkának is lett eredménye, mégpedig az, hogy 2.000 magyar zsidó bejutott Svájcba, és megmenekült a haláltól.

3. Barth második magyarországi látogatása: 1948.

Amikor Barth 1948-ban újra Magyarországra látogat, azt kéri tőle, hogy segítsen ebben az új helyzetben, s adjon útmutatást akkor, ami-

12 BARTH, Karl: An die Studenten der reformierten Theologie in Budapest am 9. November 1938, in: uő.: *Offene Briefe 1935–1942* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 36 – hrsg. von Dieter Koch,), Zürich, Theologische Verlag, 2001, 147–156

13 BUSCH, Eberhard: Barth és Magyarország 1944-ben, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia. Rekonstrukciós kísérlet* (KBKK 6), Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 9–19.

kor az egyháznak meg kell találnia a helyét egy új, megváltozott államrendben. Barth nagyon emberi és tisztességes módon válaszol erre:

„Én nem vagyok próféta, csak egy professzor, így hát bizonyosan nem vagyok Isten terveibe sem beleavatva. Így hát bizonyos, hogy nem leszek abban a helyzetben, hogy néhány nagyon is korlátozott mérlegelésnél és kitekintésnél többet nyújthassak.”¹⁴

Megjegyzem, hogy 1948-at úgy ismerjük, hogy ez a fordulat éve, az egyezmény éve – és egyes vélemények szerint „az átkos kárhozatra méltó egyezmény éve, és átkozott legyen mindenki, aki ennek az egyezménynek a megkötésében az egyház részéről közreműködött”. Azért is óvnék mindenkit az elhamarkodott kategorizálástól, mert nemrég került a kezembe *Éliás József* református lelkipásztornak – aki annak idején a második világháború idején a zsidómentésben nagyon aktív szerepet vállalt – a visszaemlékezése erről a korszakról: *Az egyezmény és a hozzá vezető út*.¹⁵ Én hitelt adok ennek a visszaemlékezésnek. Mi oka lenne, hogy mást mondjon, mint ami történt? A második világháború végeztével a magyar református egyházunk nagyon furcsa egyházjogi alapra került. Nevezetesen olyan helyzet állt elő, hogy semmiféle jogi dokumentum nem volt arra nézve, hogy milyen viszony áll fenn az állam és az egyház között. Az 1948-as egyezmény kezdeményezése nem az állam oldaláról történt, hanem a református egyház részéről. Azt mondták: szükségünk van egy olyan jogi alapra, amelyiken aztán meg tudunk állni, mert anélkül nem tudunk létezni. Éliás Józsefnek nagyon fontos szerepe volt ennek az előkészítésében, hiszen ő volt az, aki az akkori koalíciós pártok mindegyikéhez szabad bejárással bírt, azért, hogy rávegye őket arra, hogy kössék meg az egyezményt. Tudom, hogy ez nem von le semmit annak az igazságából, hogy ezt az egyezményt aztán az új államhatalom megszegte, nem tartotta meg, és beszorított helyzetbe került az egyház. De nem ez volt a kiindulópont.

14 VON KIRSCHBAUM, Charlotte: Tudósítás Karl Barth professzor magyarországi útjáról, Basel, 1948. április 17, in: Ferencz (szerk.): *Világok vándorai*, 61–80, itt: 62.

15 ÉLIÁS József: *Az egyezmény és a hozzá vezető út* (1983), [kézirat].

Barth megtartja 1948-as előadását Budapesten *A keresztyén gyülekezet az államrendek változása közepette*¹⁶ címen, és itt sem hazudtolja meg önmagát, mert soha nem az aktualitásnál ragadja meg a dolgot, nem ott kezdi el. Ide illik az az elhíresült mondata, amit 1933-ban Hitler uralomra jutása után mondott: „Továbbra is, mintha semmi sem történt volna”, talán kicsit emeltebb hangon, de direkt reagálás nélkül „teológiát, csak teológiát művelünk”¹⁷. Aki ebből azt a következtetést vonná le, hogy Barth politikai kérdésekben nem kívánt volna megnyilvánulni, az téved. Azzal kezdi a ’48-as magyarországi előadását, hogy egy pillanatra nyugodjunk meg. Ha keresztyének vagyunk, akkor tudnunk kell, hogy egyetlen igazi nagy változás van a világban, ez pedig a Krisztus keresztye és feltámadása.¹⁸ Minden más változás – hogy egy államrend változik, új jön helyette – ahhoz képest relatív. Azaz fel kell emelkedni egy olyan magaslatra, ahonnan nézve mindenkinek meg lehet lelteni és találni a szerepét – és itt jutunk el az elhíresült és aztán nyilván a későbbiekben megint félreértett és kihasznált és pervertált fogalomhoz: ez a „keskeny út”. A keskeny úton Barth azt értette eredetileg, hogy az egyháznak, amelyik ebben az új – akkor már világosan látható –, kétpólusú világrendben keresi a helyét, tudatosítania kell, nem keleten és nem nyugaton van a helye, hanem a kettő között.

Ezt a keskeny utat a Magyarországi Református Egyház hamar elhagyja. Erről tanúskodik Barth 1951-ben Bereczky Alberthez intézett levele, amelyikben azt írja:

„Ha korábbi, Magyarországra címzett leveleimre gondolok, felteszem magamnak a kérdést, hogy nem kellett volna-e sokkal hamarabb és egyértelműbben figyelmeztetnem Önöket arra a fordulatra, amely most körvonalazódni látszik. A magyar református egyházat

16 BARTH, Karl: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, in: *Evangelische Theologie* 8 (1948/49), 1–15.

17 Ld. BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978, 239. Vö. *Theologische Existenz heute*, 3.24.30.

18 BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 1–2.

elég erősnek gondoltam ahhoz, hogy elkerülje a most rá leselkedő lelki-szellemi veszélyeket; nem akartam rábeszélésekkel terhükre lenni, így korábban jelentkező aggódo benyomásaimat megtartottam magamnak. [...] De most nem tudom eléggé hangsúlyozni: a magyar egyház [...] az Ön vezetése alatt olyan kanyarban találja magát, amelyet – jelen ismereteim és tapasztalataim alapján – nem biztos, hogy be tud venni, és előbb vagy utóbb a kisodródás elkerülhetetlen lesz.”¹⁹

1948-ban még azt mondta Barth: az egyház útja a berendezkedő államszocializmus alatt keskeny út lesz. De ez nem jelenti azt, hogy ezzel igazolni lehetne mindazt, ami utána történt a Magyarországi Református Egyházban. Ezzel az „igazoláskísérlettel” (Barthra hivatkozva) az egyháztörténet-írás, illetve teológiatörténet-írás próbálkozott, mintegy pervertálva a tényeket. Ez – Ravasz László egy kifejezést használva, ahogy arról *A zsidókérdésről* című írásában fogalmaz – „pornográf egyházi történetírás”²⁰. A pornográfia a IX. parancsolat elleni véték. Mert a pornográfia legnagyobb jellemzője, hogy hazudik: olyasmit állít, ami hazugság. Nos, ilyeneket lehet olvasni az ’50-es meg ’60-as években, sőt, épp Barth halála kapcsán a megemlékezésekben is, olyan embereknek a tollából, akik magukat nagy Barth-kutatónak és -ismerőknek tartották. Nekem is volt egy ilyen professzorom, aki azzal dicsekedett nekünk, diákoknak: „Tudjátok, engem a „B” betűs teológusok ismerőjének tartanak: úgymint Barth, Bultmann és Gogarten”. Ennyit róla. Azaz itt érhető tetten, mennyire adósok vagyunk azzal, amit Barth a teológiai értékítélet módszerének tart: hogy mit jelent esetről esetre ítélni és dönteni, és megmondani, hogy ez most jó, ez pedig nem.

1956. Miért hallgatott Barth 1956-ban? Én erre a választ Barthnál találtam meg, aki 1958-ban ír egy levelet egy ismeretlen NDK-beli

19 BARTH, Karl: An Bischof Albert Bereczky am 16. September 1951, in: BARTH: *Offene Briefe 1945–1968* (Gesamtausgabe V, Briefe; 15 – hrsg. von Dieter Koch), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 274–289, itt: 288–289.

20 RAVASZ László: *Válogatott írások, 1945–1968* (szerkesztette, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította Bárczay Gyula), Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988, 358.

lelkésznek,²¹ aki előzetesen feltesz neki írásban néhány kérdést: hogy viselkedjen a létező szocializmusban élő egyház és keresztyén ember, mit tegyen, és mit nem? Barth ennek a válasznak a keretében tér ki erre, hogy rengeteg támadást kapott annak idején a német, svájci, amerikai, angol sajtóban: miért hallgat Karl Barth? Szerintem ugyanazért hallgatott, amiért hallgatott 1944-ben. Amikor azt mondta: ha én '56-ban odaadom a nevem egy nyilatkozathoz, azzal mit használok? Mindig is óvta és intette az egyházát – a sajátját és a mienket is –, hogy nem akkor kell nyilatkozni, mikor annak nincs semmi kockázata. Ilyenkor ugyanis könnyű nyilatkozni. De ugyanúgy, ahogy '44-ben, úgy '56-ban is megtalálta annak a módját, hogy közbenjárjon azoknak a bebörtönzött református lelkészeknek és egyháztagnak az ügyében, akik aztán ennek a közbenjárásnak is köszönhetően hamar kiszabadultak.

Tulajdonképpen azt lehetne mondani, hogy a történeti résznek a végére értünk. De vannak még levélváltások. *Pákozdy László Márton* debreceni professzor 1957-ben írt neki egy levelet, amelyikben azt kéri, hogy imádkozzon továbbra is értünk, és lásson bennünket, és kíséreljen figyelemmel. Amikor meghalt, a nekrológok között van olyan, amelyik azt mondja, hogy sajnos utána már nem nagyon tanított bennünket, pedig ha tanított volna, látta volna, hogy milyen szépen megtanultuk tőle a teológiát. Ezt azért kétlem, ez nem így van.

4. Összegzés

Barth és a magyar reformátusok kapcsolata, amely soha nem volt kritikától mentes, halála után is tovább tart. Az 1990-es évek közepén egy svájci református teológus, aki 1968 óta járt Magyarországra és Kárpát-medencébe, írt egy rövid kis írást, amelyikben arra próbálta felhívni a figyelmet, hogy az akkori magyar református egyház vezetése – immár a rendszerváltás után – túlzottan is szélsőséges,

21 BARTH, Karl: An einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, 1958, in: uő.: *Offene Briefe 1945–1968*, 401–439.

nacionalista irányzat követőjévé lett. Akik akkor éltek, azok talán emlékeznek a belső és külső vitára is: egyházpolitikai szerepvállalás, politikai párthoz való kapcsolódás kérdése állt a figyelem fókuszában. A zsinat akkori lelkész elnöke, egy végtelen gúnyos és végtelen megalázó zsinatelnöki beszédben utasította vissza az abszolút barthi teológia alapján álló barthi írást. Ennek a beszédnek a záradéka – utalva a svájci lelképásztor nevére, akit úgy hívtak, Andreas Hess – így hangzott: hess, madár. Mert minket senki nem ért meg, nekünk ne szóljon egy svájci hang, sem 1936-ban, sem 1995-ben. Azok a jelenségek, amelyek néha ma is felbukkannak a mi egyházi életünkben, azok bizony nagyon-nagyon rászorulnának arra a bizonyos korrektív szemléletre, amelyiket a barthi teológia felől tanulhatunk.

Nem sok idővel ezelőtt itt, a Díszteremben került sor az egyházkerületi közgyűlésre. Örömmel hallgattam a püspöki jelentésnek azt a részét, amelyekben a püspök elmondta, hogy manapság egyházon kívüli emberek veszik maguknak azt a bátorságot, hogy mindig a keresztyénségre hivatkozzanak, de ezt mindig szelektív módon, reduktív módon teszik, saját maguk igazolására. És az egyháznak az a feladata, hogy mindegy, hogy milyen oldalon állunk, de a társadalmi és politikai erőket az igazi, teljes, Krisztust követő keresztyén életformára emlékeztesse. Halleluja! – gondoltam magamban. De csak egy pillanatig, mert közvetlenül ezután a közgyűlés egy olyan határozati javaslatról döntött, hogy az egyházkerületi közgyűlés levélben mondjon hálás köszönetet a leköszönő – egyébként civilben református lelkész – miniszternek. Mi köze van a kettőnek egymáshoz? Ez szerintem nem az a prófétai szó – amelyik egyébként nagyon helyesen – felhívhatná a figyelmet a szelektív keresztyén érvelés tarthatatlanságára vagy a keresztyén fogalmak nem megengedett kihasználására.

A teológia korrektívkritikai oldaláról nézve *Eberhard Jüngel*, Barth egyik kiváló ismerője így fogalmaz: „A jó teológiát azt különbözteti az egyházkormányzattól, hogy nem hajlandó kompromisszumot kötni.”²² Tehát a teológia korrektív szerepe szerintem olyan üzenet,

22 „Eine ordentliche Theologie macht keine Kompromisse. Das unterscheidet

amelyikre ma is érdemes jobban odafigyelni, és bizony azt is megtenni, amit megint csak Barthtól meg lehet tanulni.

Ebben a tekintetben – és ez a záró megjegyzésem – egy kicsit értetlenül állok azzal a jelenséggel szemben, ami a mai magyar református könyvkiadásban észlelhető. Mintha elkezdődne a klasszikus Barth–Brunner-vitában egyfajta Brunner-rehabilitálás. Mégiscsak jobban kellene figyelni Brunnerre. Nem kívánok most ebbe a vitába belemenni. Szerintem Barthnak igaza volt, mert az a bizonyos nagyon kemény és nagyon szigorú „nem” – amelyet Barth egyébként akkor vont vissza, amikor megtudta, hogy Brunner halálos ágyán fekszik – annak idején jogos volt. Végül küldött Brunnernek egy levelet a kórházba, megkérve Peter Vogelsanger lelkészt, hogy tolmácsolja számára:

„Igen, mondja meg neki: az az idő, amikor azt gondoltam, hogy »nem«-et kell kiáltanom felé, régen elmúlt, hiszen valamennyien abból élünk, hogy a hatalmas és könyörülő Isten valamennyiünkre kegyelemteljes »igen«-t mondott.”²³

Barthnak akkor azért volt igaza, mert azt a brunneri teologizálást, hogy mégis csak van az emberi természetben, a teremtési rendekben, a nemzetekben olyan kijelentésszerű kapcsolódási pont, amelybe lehet kapaszkodni, ezt óriási és kitörő örömmel fogadta a Német Keresztyének mozgalma. Sorra, rendre jelentek meg róla a recenziók, hogy végre ez az igazság. Ezért nem örülök annak, hogy ha elkezdődik annak a hangoztatása magyar református körökben, hogy Brunner jobban megért bennünket, magyarokat. Szerintem

ihn von der Kirchenleitung und nicht nur von ihr.” JÜNGEL, Eberhard: Karl Barth, in: uő.: *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie; 9), Zürich – Köln – Gütersloh, Benziger Verlag – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982, 15–21, itt: 18.

23 BARTH, Karl: An Pfarrer Dr. Peter Vogelsanger am 4. April 1966, in: uő.: *Briefe 1961–1968* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 6 – hrsg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 1979, 326–327, itt: 327. Vö. *Yes to Us All: Karl Barth's Final Words to Emil Brunner*, <https://postbarthian.com/2014/06/20/yes-us-karl-barths-final-words-emil-brunner/> (utolsó megtekintés: 2021. 02. 08.).

jobban megértett és ért, és jobban javunkra van az a korrektív kritikusan szemlélet, amelyiket a 20. század egy „nagy kis” teológusától, Barthtól tanulhatunk.²⁴

24 Barth maga kifejezetten elutasította a „nagy” jelző használatát teológusokkal kapcsolatban: „Es mag große Juristen, Mediziner, Naturforscher, Historiker, Philosophen geben: es gibt aber – das gehört beiläufig auch zu den »Existentialien« der Theologie – nur kleine Theologen.“ Ld. BARTH, Karl: *Einführung in die evangelische Theologie* (1962), Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, ²1977, 63.

BARTH POLITIKAI ETIKÁJA

Fazakas Sándor



1. Bevezetés

1968. december 9-én, halála előtti este két telefonhívás szakította félbe Barthot egy előadás írása közben. A második hívás során a több mint 60 éve hűséges barát, Eduard Thurneysen jelentkezett, és a világhelyzetről, a világ fölött gyülekező nyomasztó, sötét fellegetről számolt be pályatársának, s ennek a beszélgetésnek a során fogalmazódtak meg Barth részéről az időközben elhíresült, hitvallásszerű szavak:

„Igen, a világ sötét. De ne csüggedjünk! Soha! Mert kormányoznak, nemcsak Moszkvában, Washingtonban és Pekingben, hanem egészen felülről, a menny felől. Isten ül a regimentben [a kormányruárdnál]. Ezért nem félek. Maradjunk bizakodók még a legsötétebb pillanatokban is.”¹

1919 szeptemberében egy kis türingiai helységben, Tambachban hangzott el a fiatal s még alig ismert safenwili lelkipásztornak ama

1 „Ja, die Welt ist dunkel. Nur ja die Ohren nicht hängen lassen! Nie! Denn es wird regiert, nicht nur in Moskau oder in Washington oder in Peking, aber ganz von oben, vom Himmel her. Gott sitzt im Regimente. Darum fürchte ich mich nicht. Bleiben wir doch zuversichtlich auch in dunkelsten Augenblicken!” BARTH, Karl: Gespräch mit E. Thurneysen (9.12.1968), in: uő.: *Gespräche 1964–1968* (Gesamtausgabe, Abt. IV, Gespräche; 28 – hrsg. von Eberhard Busch), Zürich, Theologischer Verlag, 1996, 562. Vö. BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, 515; TIETZ, Christiane: *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München, C.H. Beck, 2018, 414.

előadása, amely hirtelen nagyobb ismertséget szerzett számára, mint a néhány hónappal korábban megjelent Római levél-kommentárja. A vallási szocializmus svájci képviselője, Leonhard Ragaz helyett előadóként beugrott fiatal Barthot itt már nem exegétaként, nem írásmagyarázóként látjuk, hanem mint rendszeres teológust, aki olyan teológiai elemzőkészségről és módszerről tesz bizonyosságot, amely nem csak elkíséri őt egész további életműve során, de több mint 100 év után is inspiráló lehet. A *Der Christ in der Gesellschaft*² [A keresztyén a társadalomban] című tambachi előadás olyan hallgatóság előtt hangozott el, amelynek tagjai az első világháború utáni években különböző elvárásokkal, eltérő szellemi áramlatok elkötelezettjeként, de keresztyénként kívántak új utak iránt tájékozódni az egyházi és a politikai életben egyaránt.³ Egyes elemzések Barthnak ezt az előadását a 20. századi protestáns teológia legjelentősebb és legnagyobb hatású megnyilvánulásai között tartják számon, ami messze túlmutat a korabeli német teológiai gondolkodás határain.⁴

A két esemény, Karl Barth utolsó szavai és első olyan nyilvános előadása, amelyben a Krisztus-követés és az isteni hatalom jelenvalóságának dinamikáját keresi társadalmi-politikai kontextusban, emblematicusan foglalják keretbe a neves teológus politikai gondolkodását. A „politika” egyébként életének és teológiájának valamenynyí szakaszában meghatározó erővel bírt. Barthot mint *homo poli-*

2 BARTH, Karl: *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: uő.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (Gesamtausgabe, Abt. III, Vorträge und kleinere Arbeiten; 48 – hrsg. von Hans-Anton Drewes), Zürich, Theologischer Verlag, 2012, 546–598.

3 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 123; TIETZ: *Karl Barth*, 108.

4 WELKER, Michael: *Das Jahr 1919 im Leben und Werk Karl Barths Bahnbrechende Impulse für Kirche und Gesellschaft noch heute* [Az 1919-es év jelentősége Karl Barth életében és művében: ösztönzések a mai egyház és társadalom útkereséséhez] – Előadás „Az újreformátori teológia egy évszázad távlatából: 1919–2019” című Barth-emlékkonferencián, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben 2019. április 4-én, [Publikálatlan kézirat], 2. Vö. uő.: Barths »Tambacher Vortrag« und Bonhoeffers »tiefe Diesseitigkeit«. *Bahnbrechende Impulse für Kirche und Gesellschaft noch heute*, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hrsg.): *In der Kraft des Geistes. Kirche in gesellschaftlichen Umbrüchen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 159–176, itt: 159.

ticus-t látjuk lelkészként, a nemzeti szocializmussal szembeszegülő professzorként, majd a hidegháború feszültségében alkalmanként szenvedélyes állásfoglalások sodrában, máskor érthetetlennek tűnő hallgatásba burkolódzva.

2. Előzetes szempontok: Barth és a diszciplináris etika

Barth nem írt sem politikai etikát, sem pedig hagyományosan értelmezett (materiális) etikát diszciplináris értelemben. A *Die Kirchliche Dogmatik*-hoz, azaz egyházi dogmatikájához hasonló, átfogó módon kifejtett etikai köteteket hiába is keresnénk életművében. Egy többkötetes etika kifejtésével szemben elvi és módszertani fenntartásai voltak. Egy ilyen kísérlet, azaz egy önálló etika megalkotása – amint megjegyzi a dogmatika első kötetének írása közben – „a szubjektumok, nevezetesen Isten és az ember végzetes felcserélését”⁵ eredményezné, amely kijelentés, Szentírás és igehirdetés nélkül is elboldogulna, azt a benyomást keltené, hogy az Isten valósága és az ember valósága egy szintre kerülnek, köztük bárminemű koordináció lehetőségessé válna, és „az ember közreműködhetne Isten országának eljöveteleért”⁶. De ez által az etika meg is szűnne teológiai etika lenni. Mégis az etikai dimenziót és az etikai reflexiók igényét nem lehet elvitatni munkásságától. S bár a professzorságának a kezdetén keletkezett, Münsterben (1928/29-ben) tartott és Bonnban megismételt etikai előadásait,⁷ valamint az életút vége felé a keresztyén életéről szóló értekezéseit – a dogmatika negyedik kötetéhez szánt, de töredékesen maradt, 1959–1961 között keletkezett szövegeket⁸

5 BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik* (KD), Band I/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1938, 884.

6 Uo. 885.

7 BARTH, Karl: *Ethik I. 1928* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 2 – hrsg. von Dietrich Braun), Zürich, Theologischer Verlag, 1973; uő.: *Ethik II. 1928/1929* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 10 – hrsg. von Dietrich Braun), Zürich, Theologischer Verlag, 1978.

8 BARTH, Karl: *Das Christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente*

– ő maga nem rendezte sajtó alá, ez semmiképpen nem jelenti azt, hogy az etikai kérdésfelvetésekkel való foglalkozás fragmentális lenne Barth életművében. Épp ellenkezőleg: egyes, a keresztyén etika tárgykörébe tartozó részletek a dogmatika kötetében kerültek bedolgozásra, vagy ő maga szándékozott tovább írni és elmélyíteni őket.⁹

Barth legkorábbi írásaitól kezdve mindig szükségesnek tartotta, hogy korának erkölcsi kérdéseit illetően állást foglaljon. Nemcsak többkötetes dogmatikájában, hanem további tanulmányaiban, írásaiban és különböző előadások során igyekezett etikai reflexióit teológiaiilag megalapozni, ugyanakkor egyes etikai kérdésekhez hozzászólni. Viszont az etikának a dogmatikán belüli helyét illetően álláspontja változatlan maradt: az etika mint az emberi cselekvés elméleti alapvetése – Barth szerint – ott található, „ahol a teológiai dogmatika betölti a kritikai tudomány funkcióját”¹⁰, s ahol kérdései a tiszta keresztyén igehirdetés felől kerülnek felvetésre és megválaszolásra (természetesen a válaszkísérlet szintjén).

3. Barth politikai etikáját meghatározó tényezők

Barth etikájára, így politikai etikájára is legalább három egymással összefüggő, de jól megkülönböztethető tényező gyakorolt hatást: (1) életútjának tapasztalatai, (2) korának világpolitikai eseményei és (3) saját teológiai meggyőződése.

aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961 (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 7 – hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel), Zürich, Theologischer Verlag, 1976.

⁹ FAZAKAS Sándor: Ethik kompakt: Karl Barth, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (2018/3), 213–217, itt: 213.

¹⁰ BARTH: *Das Christliche Leben*, 1.

3.1. Az életút tapasztalatai és a szociális kérdések

A *szociális kérdések* iránti fogékonyságát életútjának meghatározó tapasztalatai és e tapasztalatokból szerzett impulzusok alakították. Származása, a felső középosztálybeli polgári család miliője és az azt meghatározó társadalmi közeg ellenmondásainak megtapasztalása korán felnyitották a szemét a társadalmi problémák iránt. Ez a körülmény viszont nem csak a családi háttértől való kritikus el-távolodáshoz vezetett. A safenwili lelkészi szolgálata során szerzett tapasztalatok, a munkássorsú gyülekezeti tagok szociális gondjainak megismerése, a helyi nagytőkés családokkal való konfrontációja egyre inkább munkálták benne a vallásos szocializmus mozgalma iránti nyitottságát, amelyet tovább mélyített Christoph Blumhardt-tal (1842–1919) való megismerkedése és szoros kapcsolata.¹¹ E tapasztalatok hatására 1915-ben még lelkészként lépett be a szociáldemokrata pártba, amiért külön kiérdemelte a „vörös lelkész” („der rote Pfarrer”) megbélyegző címet. A pártba való belépését a következőképpen indokolta:

„Mivel arra kényszerülök, hogy vasárnapról vasárnapra a végső dolgokról beszéljek, nem engedhetem meg magamnak, hogy mintegy a felhőkön lebegjek a gonosz világ felett, sokkal inkább most kell bizonyosságot tenni arról, hogy a Mindenhatóba vetett hit a [világ] tökéletlenség[e] miatti munkát és szenvedést nem zárja ki, [hanem van mondanivalója e kérdésekről.]”¹²

E tapasztalatok arra ösztönözték, hogy a szociális kérdések elől sem elméleti, sem gyakorlati szempontból ne térjen ki.¹³ S ha később

11 Christoph Blumhardt munkásságának és hatásának jelentőségéhez ld. HÜBNER, Jörg: Christoph Blumhardt. Impulsgeber damals und heute, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 65 (2021/2), 128–133.

12 BARTH, Karl: An E. Thurneysen am 5. Februar 1915, in: uő.: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. I: 1913–1921* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 3 – bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen), Zürich, Theologischer Verlag, 1973, 29–30, itt: 30.

13 Ld. BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 72–109. Az itt szerzett tapasztalatok ha-

maga mögött is hagyta a társadalmi összefüggések leegyszerűsített interpretációit, és nem értett egyet a keresztyénség és a szocialista munkásmozgalom nagy céljainak összemosásával, a „valóságosan létező szocializmus” iránti szimpátiáját egy életen át megőrizte. Így a második világháborút követően a szovjet típusú szocialista-kommunista társadalmak berendezkedésében (az egykori Kelet-Németország, Csehország és Magyarország esetén) a szociális problémák igazságos megoldásának nyomait vagy legalábbis törekvéseit vélte felfedezni – ahogy azt *Wolf Krötke* találóan megjegyzi.¹⁴ Ezért kortársai kíméletlen kritikával illették. Joggal vetették szemére, hogy nem hajlandó a kommunista országok esetén a totalitarizmus lényegi ismérveit felismerni és azokat elítélni, mint ahogy tette ezt a nemzetiszocializmus idején, akár személyes konfrontációt is vállalva az akkori német politikai rendszerrel. Ugyanakkor tény, hogy bár egy idő után átlátta, mégsem volt képes elhárítani azt a problémát, hogy egykori nyilatkozatait és írásait ezekben az országokban a társutas egyházi politikai szerepvállalás igazolására és alátámasztására használják. A rá való hivatkozás teológiáját gyakran a politikai ideológia támaszává tette, de legalábbis ilyen színben szerette volna feltüntetni¹⁵ – s ez olyan körülmény, amely mai napig meghatározza Barth

tására komolyan tanulmányozni kezdte a munkásokra vonatkozó törvényeket, biztosítási szabályokat, szakszervezeti mozgalmakat, hogy gyülekezeti tagjait tanácsolni tudja. Szemináriumokat szervezett számukra – nem azért, hogy a szocializmus eszméit velük megismertesse, vagy hogy burkolt misszió formájában megnyerje őket a templomlátogatás számára, hanem azért, hogy tisztában legyenek saját jogaikkal, hogy éljenek a választások adta lehetőségekkel, és legyenek szolidárisak egymással stb. E felvilágosító munka eredményeként a képzéseken részt vevők közül többen tagjai, sőt vezetőségi tagjai lettek a szociáldemokrata párt helyi szervezetének.

14 Vö. LINK, Christian – KRÖTKE, Wolf – McCORMACK, Bruce et al.: *Statt eines Nachwortes. Abschlußpodium. Karl Barth in Deutschland – Resümee und Perspektive*, in: Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland [1921–1935]. Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, 465–486, itt: 469. Vö. KRÖTKE, Wolf: *Karl Barth und der «Kommunismus». Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR*, Zürich, Theologischer Verlag, 2013, 12–13.54–57.

15 Részletesebben erről ld. FAZAKAS Sándor: *Karl Barth im Ost-West-Konflikt*,

életművének megítélését (főleg az általánosító és az életmű részleteit nem ismerő véleményalkotás függvényében).

3.2. *A világpolitikai események hatása*

Barth etikai munkásságának tükrében – amelyek dogmatikájában integrált módon vagy külön előadásokban kerültek kifejtésre – minden további nélkül felfedezhetők kora világpolitikai eseményei és konfliktusai. A 20. század meghatározó történései és társadalmi változásai – mint például az első világháború kitörése és annak fogadtatása, a háborút lezáró békeszerződések által kialakított új világrend, a politikai status quo visszaállítására irányuló törekvések (pl. az 1938-as müncheni egyezmény), a nemzetiszocializmus által okozott pusztítás Európában és a világban, ezzel összefüggésben a történelmi-társadalmi vétkek kérdése, az 1945 utáni világhelyzet, a Kelet és a Nyugat közötti feszültség, a keresztyénség és az egyházak számára kínáló „harmadik út” a frontok között, majd a hidegháborús fegyverkezési verseny stb. – teológiai, etikai és politikai értelemben inspirálták Barth munkásságát, gyakran heves vitákra és állásfoglalásokra ösztönözték. Kimondottan etikai jellegű értekezései az „Istenről szóló tan”-ban (a KD II/2-ben), valamint „a teremtésről szóló tan”-ban (KD III/4) feltűnő, ugyanakkor további elemzést érdemlő egybeesést mutatnak az ideológiailag megterhelt történelmi-politikai kontextus légkörével. Míg az előbbi, az istentan etikai konzekvenciái 1942-ben, a nemzeti szocializmus csúcspontjának idején kerültek véglegesítésre és kiadásra, addig a teremtésstanba

in: Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung.* Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1.–4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich, Theologischer Verlag, 2010, 267–286, különösen: 281–286. Magyarul FAZAKAS Sándor: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (Rekonstrukciós kísérlet)* (KBKK; 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézete, 2011, 100–121, itt: 116–121.

integrált etikai reflexiók az 50-es évek európai és globális politika feszültségeinek nyomait mutatják. A kiengesztelődésről szóló tanításhoz szánt, de befejezetlenül maradt speciális etika részletei¹⁶ gondolkodásának társadalomkritikai irányultságáról és elemző készségéről árulkodnak, ami nagyon tudatosan és határozottan kívánja szem előtt tartani a történések politikai, szociális, közéleti és kozmikus dimenzióit.

De akkor is a világpolitikai történésekre volt kénytelen reflektálni, amikor magyar,¹⁷ cseh¹⁸ vagy kelet-német¹⁹ teológusok és pályatársak kérték teológiai útmutatását, vagy amikor a berni egyház zsinati tanácsa készítette állásfoglalásra a Kelet és a Nyugat²⁰ feszültségét illetően. Mindezt jól dokumentálják alkalmi előadásai, tanulmányai vagy éppen kiterjedt levelezése.²¹

3.3. Etika a teológiai felismerések összefüggéseiben

Már az eddigiekből is kiderült, hogy az etikai reflexiók igénye Barth életművében szinte valamennyi műfajban fellelhető. E helyen csak nagyon vázlatosan utalunk azokra az alapvető teológiai összefüggésekre, amelyek az etikai mondanivaló kifejtésének alap-

16 BARTH: *Das Christliche Leben (1959–1961)*.

17 Ld. Barth 1948-as magyarországi látogatásának körülményeit, valamint a látogatás alkalmával megtartott előadását: BARTH, Karl: *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948. Vö. BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 367–370. FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségeiben, 100–101.108–109.

18 Ld. ROHKRÄMER, Martin (Hrsg.): *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček, 1935–1968*, Zürich, Theologischer Verlag, 1995.

19 BARTH, Karl: An einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik (1958), in: uő.: *Offene Briefe 1945–1968* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 15 – hrsg. von Diether Koch), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 401–439.

20 BARTH, Karl: Die Kirche zwischen Ost und West (1949), in: uő.: *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* (hrsg. von Karl Kupisch), Berlin, Käthe Vogt Verlag, 1961, 124–143.

21 FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségeiben, 119–120.

ját és feltételeit képezik.²² Már az 1928/29-ben Münsterben, majd az 1930/31-es tanévben Bonnban tartott etikakurzusain az emberi cselekvés minőségi megalapozására keresi a választ, és jut el annak az igénynek a megfogalmazására, hogy nem az ember mint ember, hanem az Isten kijelentett akarata által igénybe vett emberi cselekvés a keresztyén etika témája. Már itt megmutatkozik a dogmatika és az etika legszorosabb összetartozása Barth számára: az Isten kijelentett akarata tulajdonképpen a Szentháromság Isten kinyilatkoztatása az ember számára, amely ily módon – mint teremtő, megváltó és megszentelő Isten – az emberi egzisztencia valamennyi dimenzióját érinti és valamennyi kapcsolatát meghatározza. Ezáltal a „csak emberi cselekvés elméleti megalapozásaként értelmezett etika” behatárolásra kerül, hiszen minden erkölcsi cselekvés tulajdonképpeni szubjektuma Isten. Ennek az alapvető nézőpontnak szisztematikus kifejtésére majd a dogmatika kötetében kerül sor, a már említett Istenről (KD II/2) és a teremtésről (KD III/4) szóló tanítás kibontása során. Az Istenről szóló tanításban Isten törvénye mint a Krisztusban kiválasztott ember számára adott elkötelezés képezi az etika alapját, de úgy, ahogyan az az evangéliumokban közlésre kerül; ekkorra Barth már túl van azon a teológiai fordulaton (1935), amely a korábbi rendet megfordítva – a „törvény és evangélium” helyett – az „evangélium és törvény” sorrendiségéről beszél. Ez a fordulat még nagyobb teret enged számára az etikai mondanivaló kifejtésére, de immár a „háládatosság etikája” értelmében, a Heidelbergi Káté szellemében. A teremtéstan kifejtése során pedig Isten egyetemes üdvakarátának összefüggésében szemlélve kerül sor immár az etika konkrét és speciális területeinek tematizálására. A keresztyén életet Isten emberhez való kegyelemteljes odafordulása teszi lehetővé, az

22 Részletesen ld. erről MASSMANN, Alexander: *Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011; MEIREIS, Torsten: *Arbeiten zur Ethik*, in: Michael Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck (2016), ²2019, 251–257; FAZAKAS: *Ethik kompakt: Karl Barth* (2018), 213–217; MCKENNY, Gerald: *Ethics*, in: Paul Dafydd Jones – Paul T. Nimmo (eds.): *The Oxford Handbook of Karl Barth*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 482–495, itt: 483–487.

ember pedig mint teremtmény az Isten színe előtti szabadságát mint az életre való szabadságot élheti meg a közösségi életformákban (házasságban, családban, a nemzet tagjaként). De e keretek között rá van utalva az élet védelmére (ld. ölés tilalma), életvitelét pedig a felelősség megélésének területein (a hivatásgyakorlásnak, az élet tiszteletének, az emberi becsület, tisztesség és méltóság respektálásának terein) formálhatja. Barth terve, hogy a kiengesztelődéstan (KD IV/4) etikai vonatkozásai értelmében az etika speciális kérdéseinek további kifejtését elvégezze, sajnos csak töredék maradt. Szándéka az volt, hogy a keresztyén életet mint az Isten kegyelmi kiválasztására adott „szabad emberi választ” („freie menschliche Tatantwort”)²³ mutassa be, amelynek alapját a keresztség – a vízzel való keresztség és a Szentlélekkel való keresztség – adja meg. Az új élet, amely a hívő ember életében elkezdődik, nem egyszerűen az érület megváltozása intellektuális, erkölcsi vagy vallási értelemben, nem egy új életstílus vagy világnézet.²⁴ Itt az emberi életnek egy egészen új irányultságáról van szó, amely Isten műve – csoda, de amelyben az ember nem báb, hanem szabad alanya marad ennek a történéshöz,²⁵ s amelyben önálló és felelős döntésekre képes.

Ezt a megalapozást követte volna a keresztyén élet egyes konkrét és gyakorlati aspektusainak kidolgozása, méghozzá az Úri ima kérései alapján, hogy gondolatvezetését majd az úrvacsoráról szóló tanítás etikai következményeivel koronázza meg és zárja le. E töredékesen maradt rész – amelynek egyes darabjai 1959 és 1961 között keletkeztek, s amelyek később a Barth-összkiadás részeként a *Das christliche Leben*²⁶ címen kerültek publikálásra – még egyszer elmélyíti a keresztyén etika megalapozását: Isten gyermekeinek életét Isten hatalma alapozza meg, s ennek a találkozásnak (Isten és ember között) történésjellege van. Ennek a történéshöz keretén belül kerül sor – a Szentlélek hatalma alatt – a választottaknak a Krisztus jelenlétében

23 BARTH: KD IV/4, IX.

24 Uo. 153.

25 Vö. GERÉB Pál: *Barth Károly Dogmatikája*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2006, 668.

26 BARTH: *Das Christliche Leben (1959–1961)*.

való részesedésére, és jön létre az az élő közösség, amelyben egymásra talál Krisztus az övéivel, s amelynek megnyilvánulása a világban etikai relevanciával bír.

4. Barth politikai etikájának sajátos témái és fejlődése

4.1. Az állam rendeltetése és feladata

Az állam, illetve a politikai hatalom megítélésének kérdése Barth teológiájában világosan mutatja azt az ívet, amely a már említett kontextuális meghatározottság felől értelmezhető. A szociális kérdések megoldása iránti elköteleződés értelemszerűen vezette a fiatal professzort az állam szerepének tisztázásához a reformatori teológia hagyományainak szellemében. Ennek értelmében mind a münsteri, mind pedig a bonni etikaelőadásában kifejti: az államnak mint teremtési rendnek a feladata a közösségi élet lehetővé tétele a jogalkotás által, ennek érdekében a jogkövető magatartás kikényszerítése, a szegények és hátrányos helyzetűek védelme, az oktatás, a nevelés, a művelődés és tudományművelés feltételeinek és a gazdasági élet működésének lehetővé tétele, a vallás- és világnézeti közösségek jogainak elismerése – egyszóval a szabadság rendjének biztosítása.²⁷ Világosan kirajzolódik itt – a 20-as évek végén, a 30-as évek kezdetén –, hogy mire irányult ekkor Barth érdeklődése és figyelme: a demokratikus játékszabályok betartásának igényére, a jog uralmára és a hatalmi ágak elválasztására. Ez érhető is, hiszen a Weimari Köztársaság demokráciakrízisének jelei és a történelem horizontján gyülekező baljós fellegek egyre tisztábban kezdtek már megmutatkozni.²⁸ Ez a szemlélet viszont Barth életművének összefüggésében még a kezdeti stádiumot, jobb esetben is az átmenetet jelzi, hiszen a hatalom rendeltetéséről való értekezés metodikája és teológiai premisszái számára ekkor még az államnak a teremtési rendek, illet-

²⁷ BARTH: *Ethik II.*, 462–463.

²⁸ Vö. REUTER, Hans-Richard: *Ethik des Politischen*, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 397–398.

ve „szükségintézmények” („Notordnungen”)²⁹ felőli értelmezése a meghatározó. Ennek értelmében az államhatalom feladata a vétkek feltartóztatása, a gonosz erők visszafogása (a *katekhón* értelmében) és az élet, illetve a szabadság rendjének lehetővé tétele a földön.

Barth szemléletében és munkamódszerében a módszertani fordulatot az 1938-as év hozza el. Ekkor kezdi el politikai etikájának dogmatikai-krisztológiai szempontból való megalapozását a *Rechtfertigung und Recht*³⁰ (Megigazulás és jog) című munkájában. Alapkérdése így foglalható össze: van-e valamilyen kapcsolat Istennek a bűnös embert Krisztusban egyedül hit által megigazító cselekedete és az emberi jogrend között? Lehet-e ennek a jogrendnek – mint aminek feladata a béke és a szabadság rendjének garantálása – valami köze a keresztyén hithez, a keresztyén felelősséghez és a hit megváltáshoz?³¹ Barth úgy látja ebben a tanulmányában, hogy Isten Krisztusban kijelentett üdvakarata és az államhatalom isteni rendeltetése (*ordinatio*) közötti kapcsolatot a reformatori hagyomány kellőképpen nem tisztázta. Ezt a rést kívánja most bezárni Barth. Szerinte az Újszövetség a felsőbbtség kérdését a krisztológia területén szemléli. A páli meghatározás alapján – miszerint „nincs hatalom mástól, mint Istentől” (Róm 13,1) – az Írás nem arra indít, hogy a hatalom eredetét a természetből, a sors felől, a történelemből vagy a társadalmi együttélés rendjéből próbáljuk levezetni, hanem hogy úgy szemléljük, mint amely Istennek a Krisztusban kijelentett akaratába gyökerezik,³² a Kol 1,15–16 értelmében: „Ő a láthatatlan Isten képe, az elsősülött minden teremtmény előtt. Mert benne teremtett minden a mennyen és a földön, a láthatók és a láthatatlanok, akár trónusok, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok...”

29 BARTH: *Ethik I.*, 365.413.

30 BARTH, Karl: *Rechtfertigung und Recht* (1938), in: uő.: *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 8–51.

31 Uo. 8.

32 Uo. 24.

Mondanivalóját a továbbiakban a Krisztus Pilátus előtti jelenetből (Jn 18) kiindulva fejt ki. Pilátus itt – Barth szerint – a démonivá torzult hatalom reprezentánsa, mert Jézus perében a „jogállamiságnak” megfelelő semlegességét feladja, s engedi, hogy a zsidó vallási törvények képezzék Jézus elítélésének jogalapját. Egy ilyen demónizálódott állam nem tölti be rendeltetését – nem az a baj, hogy túlzottan is állam lett (mint túldimenzionálódott hatalom), hanem az, hogy alulmúlja önmagát („nicht [...] zu viel, sondern zu wenig Staat ist”).³³ Mégis, ebben a pervertálódott, legitimitását és relatív önállóságát feladó formájában akaratlanul is az isteni igazságosság szolgálatában áll. Miközben a pervertálódott jogrend képviselője engedi végrehajtani a halálos ítéletet Jézus felett, a mi megigazulásunkhoz járul hozzá. Ezáltal végképp Krisztus uralmának (*regnum Christi*) van alávetve. A krisztológia felől értelmezett államértelmezését azal kívánja alátámasztani, hogy az Újszövetség az eszkatológiai valóságot, az új *aion* rendjét politikai fogalmakkal írja le: például az „Isten királysága” (*basileia tou theou*) vagy „mennyei város” (*polis*) kifejezésekkel. De ez még az egyház (*ekklésia*) megnevezésére is igaz. Viszont az egyház számára a jövő perspektíváját nem önmaga földi tükörképeke s ennek meghosszabbítása, hanem a mennyei istenországnak eszkatológikus valósága képezi. De mivel mindkettő, mind az egyház, mind pedig az állam eszkatológiai meghatározottságú, földi idejük alatt egyfajta kölcsönösség kell hogy képezze ket-tejük kapcsolatát: az állam biztosítja az egyház számára a jogot arra, hogy szabadon hirdesse az evangéliumot, az egyház pedig imáadáságban hordozza a földi *polis* sorsát. Ennek a kölcsönösségnek és sajátos lojalitási viszonynak a keretei között – Barth értelmezésében – a keresztyének mint alattvalók (a Róm 13,1 értelmében) nem egyszerűen az állam isteni rendjének, hanem Isten általi rendeltetésének (nem az „Ordnung”-nak, hanem „Anordnung”-nak)³⁴ tartoznak engedelmességgel. Az 1Tim 2,1–2 értelmében imáadáságukkal hozzájárulnak ahhoz, hogy az állam betöltse feladatát, polgárai nyugodt és

33 Uo. 18.

34 Uo. 19.40. Vö. REUTER: Ethik des Politischen, 400.

csendes életet élhessenek teljes istenfélelemben és tisztességben, az ilyen hatalom pedig a maga részéről köteles biztosítani az igehirdetés szabadságát. Mindebből következik az állam polgárainak egyfajta fokozott felelősségfelvállalása is az államért, például az adózás terén vagy a hadkötelezettség esetén, amikor a jogállam megvédelmezése a tét. Az eskü, illetve a hűségfogadalom is megengedett, ha nem totális esküről van szó (ennek értelmében tagadta meg Barth Bonnban a Hitler iránti hűségeskü kimondását). Ezzel a gondolatvezetéssel Barth végképp maga mögött kíván hagyni egy absztrakt (csak) teremtési rendként értelmezett államfelfogást, hisz köztudott, hogy épp a teremtési rendként és metafizikai valóságként értelmezett államfelfogás képezte a német keresztyének érvelésének alapját, s eredményezte a Harmadik Birodalommal szembeni elfogadó-legitimáló magatartásukat.

Ebben az időben – 1938-ban – Barth még egy lépéssel tovább megy: a felsőbbségért, illetve az államért való könyörgés még akkor is kötelessége a hívő embernek, ha a politikai hatalom eltorzul. Így például a könyörgés a totálissá vált állam rendjéből (pl. a nemzeti-szocializmustól) való megváltás kérését is magába kell hogy foglalja. Bizonyos körülmények között pedig az aktív politikai ellenállás sem kizárt, mint ahogyan Hromádkához írt levelében (ld. 4.2. pont) vagy skóciai előadásai során (az ún. *Gifford Lectures* keretében) a *Skót Hitvallás* magyarázatában kifejti: „a zsarnokságnak ellen [kell] állani”³⁵.

Barth szerint a hívő, azaz a megigazulás kegyelmi valóságából élő ember és közösség csak a jogállamot akarhatja. Miközben az állam – jogállamiságának minimális jeleként – nem korlátozza az evangélium hirdetésének szabadságát, annak a lehetőségnek enged teret, hogy a megigazulásról szóló prédikáció által az emberi jogok megalapozását, fenntartását és helyreállítását készíti elő. Adott esetben viszont „az államot magával az állammal szemben is meg kell

35 BARTH, Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*, Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938, 213. Magyarul ld. Uő.: *Istenismeret és istentisztelet a reformátori tanítás szerint* (ford. Maller Kálmán), Budapest, Sylvester Rt. [1944], 173–175.

védeni³⁶ – ami azt jelenti, hogy itt már nemcsak teológiai döntésről, hanem politikai cselekvésről van szó. De az egyháznak ilyen irányú elköteleződése nem valamely általános államelméletből, nem is valamely direkt politizálási igényből fakad, hanem az evangéliumhirdetés indirekt és apolitikus gyakorlatából, amely a jog uralmának megőrzését, illetve helyreállítását szolgálhatja.

A második világháború után Barth tovább folytatja politikai etikájának krisztológiai megalapozását a *Christengemeinde und Bürgergemeinde* című írásában (1946).³⁷ Itt az állam már nem felsőbbtség, illetve hatalom, hanem emberek által alakított és az együttélést szolgáló közösség (Gemeinwesen).³⁸ Mind a keresztyén közösség, mind pedig a polgári közösség tagság alapú társulás, de különböző feladataik vannak. S bár a tagság között van átfedés, más-más funkcióval is bírnak, lényegük és szerepük a Krisztusban adott kijelentés felől világosodik meg. Az azonosság és különbség e dialektikus feszültsége koncentrikus körök formájában kerül szemléltetésre: az elsődleges kör jelöli a hívók körét, a keresztyén élet megvalósulását, amelyet bensőleg a hit, remény és szeretet megélése éltet, külsőleg a hitvallás, könyörgés és hálaadás, valamint az evangéliumhirdetésért való felelősség tart egyben. A további, szélesebb átmérőjű kör mentén minden polgár együtt él, konfesszióra való tekintet nélkül, de valamennyiük feladata a béke, az igazság és a szabadság feltételeinek biztosítása. Mindkét kör középpontja Krisztus – a hívók számára ez felismert valóság, a politikai közösség számára viszont nem feltétlenül nyilvánvaló.

A két kör, illetve a keresztyén közösség és a politikai közösség kapcsolatát „a megváltásra szoruló világban”³⁹ kölcsönösség kell hogy jellemezze. Egyrészt a polgári közösségnek szerepe van a keresztyén közösség számára, méghozzá kettős és pozitív értelemben: a vallási tolerancia alapján védelmet kell biztosítania működéséhez,

36 Uo. 43.

37 BARTH, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theologische Studien; Heft 20), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G., 1946.

38 Uo. 4.

39 Uo. 6. Itt a Barmenti Teológiai Nyilatkozat 5. tézisére történik utalás.

ugyanakkor felmutatja a polgári kormányzás modern jogelveit és jogintézményeit, amelyek formái „kölcönvehető” az egyház számára (pl. egyházi intézmények működése vagy az egyházjog terén) – úgy, ahogyan a keresztyénség is a politikai életből vette kölcsön az *ekkklesia* fogalmát. Kérdés, hogy e kereteket és mintákat az egyház mennyiben tudja lelki tartalommal megtölteni. Másrészt a keresztyén közösség szerepe a polgári közösség számára abban áll, hogy az egyház az evangélium hirdetésével mentesíti az államot attól, hogy az államnak kelljen világnézeti kérdéseket képviselnie, és döntenie arról, hogy mi a végső igazság és mi a dolgok értelme ebben a világban. Ennek az igénynek a *világnézetiileg semleges állam* felel meg. Továbbá a keresztyén közösség a polgári közösségben az isteni kegyelem és türelem rendelését (*ordinatio*, Anordnung)⁴⁰ ismerheti fel, amely megóv a kaosztól – ennek a feladatnak pedig a *jogállam* igénye felel meg. Ezért a keresztyén közösségnek, azaz az egyháznak részt és felelősséget kell vállalnia a megfelelő politikai rendszer kialakításában – nem azért, hogy saját álamelméletét érvényre juttassa, hanem azért, hogy segítsen a lehető legtárgyilagosabb és legigazságosabb politikai rendszer kialakításában. Ez az igény az egyház számára az Isten Országáé és a politika szférájáé közötti analógiák, megfelelések kategóriájában értelmezhető és érhető el: annak a hitnek, hogy Isten Krisztusban emberré lett a politika területén az emberi méltóság és jogok tiszteletben tartása kell hogy megfeleljen; a Krisztus-test valóságában való részesedés következményének (a társadalmi, vagyoni különbségek relativizálódásának) a minden ember törvény előtti egyenlősége feleltethető meg; és arra a bibliai üzenetre, hogy Isten az elveszettek megkeresésére és megmentésére jött el a világba a szegényekért, elnyomottakért való kiállás lehet a válasz.⁴¹

Ezek az analógiák, illetve megfeleltetések gyakran váltottak ki kritikát Barth személyével és gondolataival szemben, túl szubjektívnek, egyoldalúnak vagy szituációfüggőnek tartva etikai következtetéseit (például a kommunista diktatúrák elítélésétől való tartózkodása te-

40 Uo. 9.

41 Ld. uo. 22kk.

rén). Egyesek attól tartottak, hogy egy Krisztus-központú polgári közösség gondolata könnyen a politika klerikalizálásához vezet, az emberi jogoknak a vallás kizárólagosságigényéből való levezetése pedig feledteti a felvilágosodás érdemeit, és háttérbe szorítja a természetjog érvényességét, valamint a jog racionális megalapozásának igényét. Másfelől viszont megállapításai gyakran hatottak mobilizáló erővel, főleg a nyugat-európai protestantizmus politikai aktivizmusa terén, a hidegháború fegyverkezési versenyének elítélése kapcsán vagy éppen a teológia ideológiakritikai potenciáljának tudatosítása terén.⁴²

4.2. Az egyház szabadsága

Kezdetben Barth államhatalommal való szembenállása egyházpolitikai küzdelmek kontextusában fogant és személyes érintettség által is meghatározott volt. A *Német Hitvalló Egyház* mozgalmában való részvétele (1934-től), a *Barmeni Teológiai Nyilatkozat* előkészítésében való szerepvállalása (1934), bonni egyetemi katedrájáról való eltávolítása (a Hitler iránti hivatali hűségeskü megtagadása miatt 1935-ben) vagy a cseh teológusnak, *Josef L. Hromádkának* írt elhíresült levele (1938), de 1948-as magyarországi előadása is jelzi intencióját: a tét az egyház és a hívő ember lelkiismeretének szabadsága, a politikai hatalommal szembeni függetlensége. Viszont Barth teológiai éleslátását bizonyítja a figyelmeztetés, hogy ezt a szabadságot kettős fronton kellett és kell megvívni. Egyrészt a barmeni zsinaton elfogadott hitvalló nyilatkozat által nemet kellett mondani arra az „igazságra”⁴³ – és az utókor, magunkat is beleértve, erre emlékezik szívesebben –, amely a nemzetiszocialista eszmére hivatkozva a né-

42 Ld. REUTER: *Ethik des Politischen*, 401; NORDEN, Günther van: *Die Weltverantwortung der Christen neu begreifen. Karl Barth als homo politicus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997, 57–90.

43 Ld. erről részletesebben FAZAKAS Sándor: *Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után... Mennyire időszerű vagy korhoz kötött a 80 éves Barmeni Teológiai Nyilatkozat?*, in: *Theológiai Szemle* 57 (2014/3), 156–159, itt: 157–158.

met nép történelmi küldetését Isten akarataként kívánta feltüntetni, s amely ideológiát a Német Keresztyének teológiailag igyekeztek igazolni. E vallásos színezetű ideológia propagálói a „Führer-elv” által törekedtek ellenőrzésük alá vonni az egyházat, többek között ennek az elvnek az analógiájára épülő teljhatalmú birodalmi püspöki tiszt (Reichsbischof) bevezetése által. Másrészt viszont Barmenben azt is világossá kellett tenni, hogy az egyház belső szabadsága további értelemben is védelemre szorul. Krisztus egyedül kormányzó voltára való hivatkozás, illetve egy teljhatalmú „lelki vezető” elleni tiltakozás vagy éppen a politikai-ideológiai környezettől való elhatárolódás még nem mentesíti az egyházat attól, hogy saját rendjét, a tisztségek egymáshoz való viszonyát, egyes tisztségek létjogosultságát vagy a belső hatalmi-hierarchikus torzulásokat, valamint a tanítás tisztaságát időnként ne tegye újból az önvizsgálat tárgyává. Ha ugyanis a barmeni nyilatkozat 3. tétele szerint valljuk, hogy az egyház a maga rendjével is bizonyóságot tesz az evangéliumról a világban, akkor az egyház nem térhet ki rendjét, szolgálatát, teológiáját érintő kérdések elől, és nem fojthatja el saját kritikai potenciálját, nem lehetetlenítheti el a teológiai reflexiókat, és nem adhatja fel elvtelenül őrállói-prófétai tisztét. Barth e kérdésekre gyakran visszatért még a barmeni dokumentumot magyarázó és arra visszatekintő előadásai-ban, írásaiban is.⁴⁴

De vajon mi az ára az egyház szabadságának? Egyáltalán elérhető ez a szabadság minden körülmény között? 1934-ben Barth még azt kívánta nyilvánvalóvá tenni, hogy az állam elvétí küldetését, ha egyetlen és emberi életek feletti totális rendként értelmezi önmagát ahelyett, hogy emberi belátás és a neki adott hatalom józan alkalmazása által igyekezne gondoskodni a békéről és a jog uralmáról. Ahhoz, hogy az állam be tudja tölteni ezt a szerepét (a béke és a jog uralmának megteremtését) szüksége van az egyházra – arra az egyházra, amelyben Krisztus uralma érvényesül, és amely megőrizheti külső és belső szabadságát e világban. Ez az egyház ugyanis tükröt tarthat az állam elé, hogy az rendeltetését jobban betölthesse, emlé-

keztetve Isten törvényére, az igazságosság követelményére, a vezetők és vezetettek felelősségére. Konkretizálás tekintetében viszont adós maradt Barth ebben az időben: bármennyire precíznek is mondhatók az egyházzal való meghatározásai dogmatikai-krisztológiai értelemben, konkrét etikai és politikai következtetések vonatkozásában feltűnően visszafogott. Vagyis míg a barmeni nyilatkozat szövegezésében meg is fogalmazza tiltakozását a totális állammal szemben, ennek a totális politikának a megnyilvánulásait – pl. az 1933-as árja paragrafusok néven ismert faji diszkriminációs törvényeket – már nem nevesíti. Pedig a faji alapú megkülönböztetés és a bibliai egyházfogalom nem egyeztethető össze egymással, Izrael maradandó kiválasztásáról szóló bibliai üzenet (a Róm 11 értelmében) megvalósítása és a zsidóság melletti kiállítás természetesen módon kellene hogy összetartozzon az egyház számára. Barth maga is önkritikusan és kritikusan tekint vissza erre az időszakra: egyrészt 1934-ben már annyira kiélezett a saját konfliktusa az államhatalommal (a hivatali eskü megtagadása miatt), hogy személyét és jelenlétét nem kívánta oly módon előtérbe helyezni, hogy nyilatkozataival és fellépésével veszélyeztesse a barmeni hitvalló zsinat állásfoglalását; másrészt a zsinati konszenzuskeresés folyamatában – hogy a diktatúra szorító légkörében minél többen vállalni tudják a dokumentum elfogadásának kockázatát – bizonyos engedményekre kényszerültek, amelynek érvényesítése alól viszont Barth sem tudta kivonni magát.⁴⁵ Ezért marad meg a nyilatkozat „csak” az egyház autonómiájának követelése mellett. Kérdés, hogy az egyház szabadságának ilyen módon való féltése, mint ami Barmenben is történt, meghozta-e a várt ered-

⁴⁵ Így például az említett okok miatt Barth „a tiltakozunk az egyház állam általi kézi vezérlése” (*Gleichschaltung*) ellen című kitévelt törölni volt kénytelen a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tervezetéből. Ld. ehhez BRACHER, Karl Dietrich: Kirche in der Diktatur: Die deutsche Erfahrung von 1933/34, in: Ursula Büttner – Werner Jochmann (Hrsg.): *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Band I., Hamburg, Christians Verlag, 1986, 272–290; BETHGE, Eberhard: Barmen und seine Wirkungsgeschichte. Anmerkungen zum 40. Jahrestag der Barmer Erklärung (1974), in: uő.: *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*, München, Christian Kaiser Verlag, 1982, 140–147.

ményt. Ma már tudjuk, hogy nem, sőt 1938-ra a Hitvalló Egyház annyira szétzilálódott, ellenállása olyannyira megtört, hogy a magát hitvallónak tartó egyház és protestáns keresztyénség némán és tehetetlenül szemlélte a „kristályéjszaka” borzalmait, vagyis a zsidóellenes pogromsorozat fejleményeit.⁴⁶

1938-ban viszont Barth már egyértelműbben és határozottabban fogalmaz. Ez nemcsak azzal magyarázható, hogy ekkor már a semlegesnek mondható Svájc nyújt számára otthont. Nyilván ez sem mellékes, s mint tudjuk, innen is fokozott figyelemmel kísérte a Német Hitvalló Egyház helyzetének és a németországi fejleményeknek az alakulását. Ellenben erre az időre olyan teológiai tisztázódások történnek meg műveiben, amelyek egyértelműbb és létszerűbb konkretizálásokat követelnek. Barth továbbra is megmarad ama meggyőződés mellett, hogy az egyház csak és kizárólagosan az evangéliumnak engedelmességet – ebből következik, hogy hívő keresztyén ember nem tehet hűségesküit egy olyan hatalomnak, amely feltétel nélküli engedelmességet és belső, lelkiismereti elköteleződést követel maga iránt. Ennek jegyében tagadta meg a Hitler iránti esküt Bonnban, és ugyanezt tanácsolta a poroszországi lelkészek számára.⁴⁷ Viszont a *Rechtfertigung und Recht* című tanulmányában, valamint a Skót Hitvallást feldolgozó skóciai előadás sorozatában keresi annak elvi alapját és lehetőségét, hogy miként lehetne a (hűségesküre mondott) „nem”-en túllépni és – szükség esetén – az aktív ellenállást bevállalni. Vajon az Isten iránti engedelmesség adott esetben – egy vallásos színezetű, totális diktatúrában – nem egyenlő a hatalom iránti engedetlenséggel? A vezetettek felelőssége nem követeli meg az aktív ellenállást, illetve az erőszak alkalmazását az erőszakkal szemben, ha már a zsarnok megállítására nincs más mód?⁴⁸ Az egyháznak azért kell imádkoznia,

46 Vö. TÖDT, Heinz Eduard: Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 2 (1989), 14–37.

47 Ld. GRESCHAT, Martin: In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 430–436, itt: 433.

48 BARTH: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, 213.

hogy erre – az aktív és az erőszakot is igénybe vevő ellenállásra – ne kerüljön sor, de ha mégis elkerülhetetlen, „szomorú lenne, ha épp a keresztyének nem akarnának férfiaknak bizonyulni”⁴⁹.

Ez a teológiai háttér teszi érthetővé Barth 1938-ban Hromádkának írt elhíresült levelét, amelynek háttérében az egyértelmű teológiai premisszák ugyan felismerhetők, fogadtatása mégis a meg nem értett barthi megnyilatkozások sorát gyarapítja. A levél legnagyobb értetlenséget kiváltó mondata így hangzik:

„Minden cseh katona, aki majd akkor harcol és szenved, érettünk is – s ki kell mondanom fenntartások nélkül: Jézus Krisztus egyházáért is teszi [...]. Egy a biztos: amilyen emberi ellenállás csak lehetséges, azt ma Csehország határain teljesíteni kell...”⁵⁰

A levelet nemcsak a magyar református kortársak fogadták csalódással, de Németországban, Svájcban és Hollandiában is botránkozást váltott ki. A kritika nagy vonalakban arról szólt, hogy Barth egy politikai akciót – a Szudéta-vidéknek a hitleri Németországhoz való visszacsatolása elleni tiltakozást – kever össze Jézus Krisztus ügyével, és egy katonai-politikai ellenállást Isten iránti engedelmséggéként aposztrofál, holott ez nemcsak a Barmeni Teológiai Nyilatkozattal áll szöges ellentétben, hanem magával Barth teológiájával is.⁵¹ A valóság viszont az, hogy Barth itt nem egy az első világháborút lezáró békeszerződések következményeként létrejött országnak, nevezetesen Csehszlovákiának kívánt gesztust tenni, nem arról van szó, hogy összetévesztette volna a cseh kérdést Isten ügyével, vagy hogy ne látta és ismerte volna fel, hogy a trianoni békeszerződés igazságtalan állapotokat teremtett. Sokkal inkább sajátosan teológiai érvelést látunk nála, amely az állam felelősségét kívánja számonkér-

49 Uo. 216.

50 BARTH, Karl: An Prof. Dr. Josef L. Hromádka, Prag, 1938, in: uő.: *Offene Briefe 1935–1942* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 36 – hrsg. von Diether Koch), Zürich, Theologischer Verlag, 2001, 107–133, itt: 114–115.

51 A kritika bemutatását ld. FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, 102–106.

ni, nevezetesen azt, hogy az állam felelőssége a szabadság, a béke és a jogbiztonság feltételeinek megteremtése polgárai számára egy totális-zsarnoki hatalommal szemben – polgárai és igen, az egyház számára is. Ezt a célt szolgálhatja az aktív ellenállás ügye a zsarnoksággal szemben.⁵² A probléma viszont az volt, hogy Barth teológiai-lag érvelt, bibliai-reformátori kritériumok értelmében az állam rendeltetésére apellált – a kortársak pedig (egyháziakat és teológusokat is beleértve) társadalmi, történelmi és politikai kategóriákban, illetve érzelmi szinten viszonyultak az 1938-as müncheni egyezmény döntéséhez, valamint az ezzel látszólag ellentétes barthi megközelítéshez, ami egyébként érhető is volt az akkori politikai-történelmi közhangulatban. De míg a Hromádkának írott sorok ellen tiltakozók geopolitikai kategóriákban gondolkodtak és az akkori Európa térképre figyeltek, addig Barth egy másik *határra* kívánta felhívni a figyelmet, amelynek mentén már nem politikai rendszerek feszülnek szembe egymással, hanem „az antikrisztusi mítosz” (Hitler és az árja ideológia) jelenti be totális igényét a teljes ember és az élet minden területe iránt, és amely az egyház bizonyágtételét is lehetetlenné teszi. Ezen a határon *a politikai kérdés teológiai kérdéssé válik*,⁵³ és itt már nem egyszerűen egy nép szabadságáról és belső integritásáról van szó, hanem az egyház és a lelkiismeret szabadságáról. Barth tehát teológiai-lag kívánt reflektálni egy politikai kérdésre, és

52 Ennek jeleként ő maga is fegyveres katonai kísérettel szolgáltra jelentkezett 1940 áprilisában, vállalva az időnkénti őrszolgálatra való beosztást a Rajnánál vagy Basel város stratégiai pontjainál (pl. víztározónál), egy esetleges támadás elhárításában való részvétel érdekében. A fegyveres ellenállás a zsarnoksággal szemben, így a hívő ember számára is – indoklása szerint – állampolgári kötelesség. Vö. BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 319.

53 FAZAKAS: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, 271. E következtetésem helytálló voltát többen is osztják, így pl. THEISSEN, Henning: *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christ: Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013, 484–485; ETZELMÜLLER, Gregor: Karl Barth als Europäer und europäische Theologie, in: Irene Dingel – Christiane Tietz (Hrsg.): *Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 51–78, itt: 70.

nem a politikai állapotokat vagy a *status quo ante*-t vallási-teológiai értelemben legitimálni, a politikai teológiák gyakorlata szerint.

Tíz év múlva viszont más politikai kontextusban, másképp érvel Barth, de úgy, hogy az alappremissza – az egyház és a lelkiismeret szabadságának igénye – ugyanaz marad. Mert míg 1938-ban a Hromádka-levéiben az egyház és az állam közötti szolidaritást s ha kell, az állam zsarnoki agresszióval szembeni aktív ellenállását hangsúlyozza, többek között az egyház szabadságának megőrzése érdekében is, 1948-ban a magyar reformátusok esetén az „ellenállás és alkalmazkodás” közötti „keskeny út”-at tekinti az egyház számára lehetséges megoldásnak.⁵⁴ Az egyház útja – szerinte – a szocialista állam útjával párhuzamosan kell hogy haladjon, de úgy, hogy közben az egyház egyrészt lemond korábbi kvázi államegyházi hatalmi pozíciójáról, másrészt megőrzi magát az új ideológiával való azonosulás (Gleichschaltung) kísértésétől. 1948-as magyarországi látogatása során elhangzott, „A keresztyén gyülekezet az államrendek változásában” című előadásában hangsúlyozza:

„a keresztyén gyülekezet az államrendek változásaival szemben éppen azáltal független, hogy [...] egyetlen régi vagy új államformában sem láthat többet, mint egy tökéletlen, ideiglenes és veszélyeztetett emberi megoldást, amelynek kényéért és kedvéért nem adhatja fel a maga küldetését.”⁵⁵

Az egyház szabadságának minden áron való megőrzése érdekében azt követeli az egyházvezetéstől a még nehezen belátható társadalmi fejlemények közepette, hogy ne „taktikailag és stratégiailag, hanem lelki módon gondolkodjon, ítéljen és döntsön”⁵⁶. Ha lelki módon

54 BARTH, Karl: An ungarische reformierte Christen, 1948, in: uő.: *Offene Briefe 1945–1968* (Gesamtausgabe, Abt. V, Briefe; 15 – hrsg. von Diether Koch), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 139–147, itt: 143. Magyarul: BARTH Károly: Nyílt levél a magyarországi református egyházban élő barátaimhoz (1948), in: *Debreceni Protestáns Lap* 68 (1948/12), 41–43.

55 BARTH, Karl: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, in: *Evangelische Theologie* 8 (1948/49), 1–15, 7.

56 BARTH: An ungarische reformierte Christen, 143.

dönt az egyház, akkor „saját ügyére” figyel, és nem politikai-diplomáciai mérték alapján tájékozódik. S ha ez így történik, akkor számára – és a magyar keresztyének számára – nem marad más választás, mint hogy „a falhoz szorítva ugyan, de Isten ingyen kegyelméről szóló evangéliumáról tegyen bizonytságot, és legjobb lelkiismeretével és tudásával ennek alapján cselekedjék”⁵⁷. Ugyanakkor aggodalmát is kifejezi magyarországi barátaihoz írt levelében, hogy a magyar egyházvezetés túl messze megy „az új rend előtti meghajlás”⁵⁸ irányába.

Az már a barthi gondolatok sajátos recepcióját és e recepció utóéletét jelzi, hogy e levél első magyar fordítása Barth intelmeit és aggályait még közli,⁵⁹ de a későbbi idézések már nem, s az ilyen módon szelektíven idézett levél később valóban a társutas református egyházpolitika hivatkozási alapjává vált.⁶⁰

Az egyház szabadságának igényén nyugvó lehetséges magatartást ajánlja a későbbiekben is Barth a létező szocializmus országaiban élő keresztyén számára, mint az az egy NDK-ban élő lelkésznek írt 1958-ban kelt levelében is olvasható. Szerinte egyfajta lojalitás elvárt és megengedhető a szocialista államhatalommal szemben, de „a gondolkodás ideológiával szembeni szabadságának” és annak az igénynek a fenntartása mellett, hogy ha szükséges, az egyház legyen képes a „hatalommal szembeni ellentmondás és ellenállás” gyakorlására is.⁶¹ Nem véletlen, hogy 1948 után éppen a szocializmussal szembeni látszólag megengedőbb magatartása miatt érte Barthot

57 Uo. 144.

58 Uo. 146. – A levél első magyar fordítása a teljes szöveget közli (DPL 1948. június 15, 41–43), a későbbi hivatkozások és értelmezések viszont egyszerűen elhallgatják Barth intelmeit és végkövetkeztetéseit – Lásd: JÁNOSSY, I.: Barth Károly politikai bizonytságtétele: a második világháború végétől haláláig, in: *Theológiai Szemle* 20 (1977), 274–283.

59 BARTH: Nyílt levél a magyarországi református egyházban élő barátaimhoz, 43.

60 Barth '48-as magyarországi előadásának, érvelésének és a látogatás utóéletének körülményeit ld. részletesebben FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, 106–121.

61 BARTH: An einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, 429. Vö. KRÖTKE: *Karl Barth und der »Kommunismus«*, 39–40.

a legtöbb támadás, különösen azért, mert nem volt hajlandó a kommunizmust ugyanazzal a vehemenciával elítélni, mint egykor a náciizmust. Ennek több oka is van, amelyek kifejtésére részletesen nem kerülhet sor, csupán jelezzük a lehetséges okokat: *egyrészt* a kommunizmus elítéléséhez hiányzott a személyes érintettség és tapasztalata (ellentétben a 30-as évek konfliktusaival); *másrészt* nem kívánta az amúgy is kiélezett nemzetközi helyzetben a nyugati antikommunista propaganda malmára hajtani a vizet (s ezzel tovább nehezíteni kelet-európai barátainak sorsát); *harmadrészt* nem kívánt további lehetőséget adni arra, hogy írásaira, állásfoglalásaira szelektív módon hivatkozzanak különböző politikai-egyházpolitikai opciók alátámasztása végett. De hogy nem volt teljesen naiv e kérdésekben, azt bizonyítja számos személyes visszaemlékezése, megjegyzése és levelezése (többek között Bereczky Alberttel való levélváltása is⁶²). A tudományos tisztesség viszont megköveteli, hogy e kérdéskörnek további kutatást szenteljünk, ha nem kívánjuk a jelenség kontextuális meghatározottságát és komplexitását le redukálni. Egy viszont bizonyos, az időnként információhiányos, később saját maga által is kritikusan szemlélt politikai következtetésein túl számára mind a nyugati-polgári, mind pedig a keleti típusú szocialista demokrácia revízióra szoruló politikai intézménynek minősült: a demokratikus berendezkedés éppen adott állapota nem azonos minden további nélkül a kellő állapottal. Ez utóbbi érvényesíthetőségét kell keresni minden körülmény között – ugyanis egy a hatalmi ágak szabályozott elválasztásán és hitelesített jogrenden nyugvó demokratikus állam képezheti a legmegfelelőbb strukturális feltételeit annak, hogy a jog, a szabadság és a béke egyensúlya érvényre jusson.⁶³

62 BARTH, Karl: An Bischof Albert Bereczky (1951), in: uő.: *Offene Briefe 1945–1968*, 274–289.

63 Vö. BEINTKER, Michael: Prägungen – Politik, in: Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, 177–182, itt: 180.

4.3. A kiengesztelődés etikája: helyzetelemzésen alapuló társadalomkritika

Barth életének utolsó harmadában még inkább elmélyül teológiájának politikai problémák iránti érzékenysége. A kommunizmus elítélésének tárgyában említett feltűnő hallgatása, illetve visszafogottsága csak az érem egyik oldala. A másik az, hogy Barth ebben az időben – mintegy 1949-től kezdődően – „egy szabad, egy harmadik saját utat járó Európa”⁶⁴ mellett érvel a keleti blokk országai és az Egyesült Államok által dirigált, saját hibái iránt vak nyugati világ helyett. Ez a meglátása összhangban volt számos nyugat-európai értelmiségi és akkor még csak éppen formálódó kelet-európai ellenzéki gondolkodó várakozásával (akik a szocializmus reformját és valamely kiutat kerestek), akik nem érték be a tervgazdálkodás és piacgazdaság rivalizálásával és szembeállításával.⁶⁵

Ebben az időben Barth egyre inkább a keresztyén közösség politikai felelősségének teológiai tartalmát igyekszik megfogalmazni. Ezt – mint korábban említésre került – a kiengesztelődéstan kifejtése (KD IV/4), valamint a fragmentálisan maradt, keresztyén életről szóló (*Das christliche Leben*) előadás-töredékek keretében kívánja megalapozni és konkretizálni. A cél itt az élő Istennel való (történeljes-jellegű, eseményszerű) találkozás etikai konzekvenciáinak feltárása. Az általános várakozással ellentétben Barth viszont nem az Isten általi megragadtatást, átlelkesedést, vezetést passzív módon fogadó embert látja maga előtt, hanem éppen fordítva: a Krisztussal való egység, az *unio cum Christo* által meghatározott emberi egzisztenciát,⁶⁶ azt a szabad erkölcsi szubjektumot, amely szabad elhatározás alapján engedelmeskedik (Istennek) és cselekszik. Ez a keresztyén élet nem valamely megtérésélmény által meghatározott és kegyességi elhatárolódásban érdekelt élet, hanem *in actu* lét – cselekvésben, aktivitásban, mozgásban való lét, amelynek állandó jellemzője az

64 BARTH: *Die Kirche zwischen Ost und West*, 142.

65 Vö. BEINTKER: *Prägungen – Politik*, 181.

66 Vö. BARTH: *KD IV/3*, 618–636.

Atya megszólítása és segítségül hívása. Vagyis: a keresztyének számára, „miközben Atyám!-at kiáltanak, őt megszólítják, sóhajtanak, énekelnek, ujjonganak, az Atyát dicsérik, neki hálát adnak, és őt kéri”⁶⁷, sajátos cselekvési perspektíva nyílik. Ennek konkretizálását az Úri ima kéréseinek magyarázata kapcsán kívánja kifejteni. Isten keresztyének általi megszólítása és segítségül hívása ugyanis „eminens módon *szociális*, méghozzá *nyilvánosan* szociális, [...] *politikai* és *kozmosz* ügy”⁶⁸.

A második kérdés, a „jöjjön el a te országod” aktualizálása kapcsán például reprezentatív módon mutatja ennek az etikának közéleti és politikai relevanciáját azáltal, hogy a keresztyén ember és közösség a világgal való kritikus szembesülésre, ugyanakkor szolidaritásra hívattatott. Barth itt meg is nevezi azokat a „gazdátlan hatalmakat” (*herrenlose Gewalten*), vagyis az emberi együttélést meghatározni akaró hatalmasságokat, amelyeknek az a törekvése, hogy megkerülhetetlenek, nélkülözhetetlenek, abszolút érvényűnek tűnjenek. Ilyenek az állam mitikus jellege, a pénz megfellebbezhetetlen hatalma és vonzereje, az ideológiák és az olyan csodálatot kiváltó, rabul ejtő jelenségek, mint a divat, a technika, a mobilitás, a sport.⁶⁹ Szemléletesen írja le például az államhatalom torzulását: „ha a hatalom leválik a jogról, [...] a politika démonizálódik”⁷⁰, az állam állam volta megy tönkre, úgy, ahogy a „Leviatán nyilvánult meg szadzunk úgynevezett totális vagy diktatúráknak nevezett államaiban, a fasizmusban, a nemzetiszocializmusban és a sztálinizmusban”⁷¹. (Mint látjuk, ilyen szempontból Barth már nem tesz különbséget a 20. századi diktatúrák között.)

Amikor a politika démonivá válik, s a további „hatalmak” – ahelyett, hogy az emberi élet kiteljesedését szolgálnák, a szabadság, béke és jobbiztonság feltételeit garantálnák – önállósodnak, egyének feletti és ember által már nem kontrollálható realitásokká

67 BARTH: *Das Christliche Leben*, 84.

68 Uo. 154.

69 Uo. 373–396.

70 Uo. 374.

71 Uo. 377.

válnak, függőséget teremtenek, és végső soron az ember szabadságát veszélyeztetik – viszont aki tud Isten Országá eljövetelért imádkozni, az előtt felsejlik e hatalmasságoknak a kérdésessége, abszolútumra való igényük nevetségos volta, ugyanakkor feltárulnak az imádkozó ember előtt a szabad mozgásterek körvonalai is. Ez a szabadság viszont nem kötetlenséget, nem meghatározhatatlan nyitottságot jelent (mint valamely libertinista értelmezés szerint), hanem az Isten *saját szabadságában* való részesedést, illetve az Isten által kijelölt szabadság keretei között való hálás életvitel lehetőségét. Másképp fogalmazva: Isten az *embernek ajándékozza* a maga szabadságát azáltal, hogy az embert elhívja, s a kiválasztott ember a kegyelemnek ebben az aktusában magát Isten teremtményeként, a vele való szövetség partnereként és az ő gyermekeként ismerheti fel. Az Istennel való élet ajándéka a szabadulás, s ennek az életnek természetes tartozéka az imádság, Isten igéjének a hallgatása, az embertárshoz való odafordulás. Következésképpen pedig e szabadság konkrét helyzetekben való megéléséről való bizonyoságtétel és az erkölcsi döntésekről való számadás.⁷²

Barth olvasatában az ember szabadságát veszélyeztető hatalmak önállósodása és abszolutizálódása az Istentől való elfordulás következményeként jelenik meg. Nem feltétlenül szándékoltan kerülnek ezek ilyen formában kialakításra, de emberi döntések és cselekvések individuumok feletti, saját dinamikára szert tevő erőknek bizonyulnak. „Pseudoobjektív realitásjellegük”⁷³ viszont varázstalanításra, mitológiátlanításra kerül Barth szerint, a szabadság megélésének – fentebb értelmezett – aktusában.

Nem nehéz felfedezni, hogy Barth itt a teológiai érvelésen túl valamilyen módon hasznosítani igyekszik saját korának társadalom-

72 Vö. BARTH, Karl: *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik* (1953), in: Hans G. Ulrich (Hrsg.): *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik* (Theologische Bücherei; 86), Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1993, 336–362, itt: 336; HOFHEINZ, Marco: *Ethik – reformiert!* (Forschungen zur Reformierten Theologie; 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 153–158.

73 BARTH: *Das Christliche Leben*, 363–368.

kritikai módszerét és eredményeit is, amelyek a társadalmi rendszereknek és funkcióknak – mint a politika, a gazdaság, a kultúra, a természet leuralása – az embert rendeltetésétől elidegenítő szerepéről beszélnek. E rendszerek kritikus szemlélése a teológia számára is elengedhetetlen. De a „hatalmasságok” beazonosítása és elemzése viszont már meghaladja a teológiai valóságértelmezés eszközeit és határait, s maga Barth sem rendelkezik ehhez az empirikus tudományok ma ismert eszköztárával (de nemcsak ő, hanem kortársai sem). A teológia, illetve a teológiai megalapozású etika erre az elemzésre önmagában – tekintettel a jelenség komplexitására – képtelen; erre csak a szociológia, szociálfilozófia és további tapasztalati tudományok eredményeivel együtt lehet képes, interakcióban és keresve a partnertudományok kérdésfelvetéseivel és munkamódszerével való párbeszéd lehetőségét, nem elhallgatva vagy feladva a saját valóságértelmezés sajátosságát. Barth etikája viszont ebben előremutató és úttörő jelentőségű.

5. Összegzés

Barth politikai etikája – említett határai és időnként egyoldalúságai ellenére – ma is inspiráló lehet. Előremutató és példaértékű munkamódszere azáltal, hogy szigorúan krisztológiai megalapozású etikai reflexiói által visszautalja a profán szférába azokat az életterületeket, amelyek önmaguk abszolutizálására és szakralizálására törekednek, mint például az állam, a politika, a gazdaság, a jog stb. világa, és beállítja őket a józan ész vizsgálatának mértéke alá. Az Isten jelenlétének és vezetésének realitása az isteni szabadítást megtapasztaló keresztyén embertől viszont konkrét felelősségvállalást követel az élet valamennyi területén – de abban az értelemben is józanságra int, hogy ennek a világnak rendje végső soron nem egyedül és kizárólagosan az ember felelősségvállalásától függ. Miközben Isten cselekvését és a Krisztusban kijelentett kegyelmét tartja szem előtt, tudatosítania kell, hogy ez a világ mégiscsak a bűn realitása

által meghatározott és még meg nem szabadított, azaz megváltásra ráutalt világ. Ebben az összefüggésben szemlélve Barth politikai etikájának nem véltelenül tulajdonítható bizonyos „lelkigondozói jelleg”⁷⁴: a tudat, hogy Isten gondviselő Isten, a keresztyéneket bátorítással, vigasztalással s ha kell, az ellenállás szellemiségével és nem utolsó sorban humorral vértézheti fel. (Ez a körülmény is magyarázza, miért adhatott Barth teológiája vigaszt és kitartásra biztató bátorítást a kisebbségben élő egyházak vagy a vasfüggöny mögött élő keresztyének számára.)

A barthi etika, s ezen belül a politika etika határait és korlátait már történt az imént utalás: átfogó társadalomanalitikai eszköztár hiányában a szociális, politikai és gazdasági szférák interakcióartományában tapasztalható dinamikák és az embert megvető struktúrák törvényszerűségeit nem láthatta át teljességében – ezért megálapításai és következtetései gyakran váltottak ki értetlenséget vagy éppen heves kritikát, amit adott esetben a saját érintettségének és tapasztalatainak hiányai is fokoztak. Ez a hiányosság viszont kortársaira is igaz. Mégis a teológiai elemzőképessége, az etika teológiai megalapozására való törekvése, a keresztyén élet kontextuális meghatározottságának komolyan vétele, a dolgok „esetről estre”⁷⁵ való megvizsgálásának igénye nemcsak tudatosíthatja bennünk a reformatori teológia ideológiakritikai potenciálját, hanem közelebb segíthet minket az önálló, árnyalt és felelős erkölcsi ítéletalkotás elsajátításához és gyakorlásához. (S napjainkban ez igencsak szükségesnek bizonyul.) Ezért Barth etikájának kutatása és munkásságának elemzése továbbra is ígéretes és megtérülő foglalatosságnak bizonyul a teológiai tudományművelés számára.

74 BEINTKER, Michael: Karl Barth und die Politik. Sondierungen auf einem komplizierten Terrain, in: uő.: *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth* (hrsg. von Stefan Holtmann und Peter Zocher), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 220–230, itt: 230; FAZAKAS: Ethik kompakt: Karl Barth, 216.

75 BARTH, Karl: An Prof. Dr. Emil Brunner, Zürich, 1948, in: uő.: *Offene Briefe 1945–1968*, 148–166, itt: 159.

AZ IMÁDSÁG HELYE ÉS JELENTŐSÉGE KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁBAN

Németh Tamás



1. Bevezető gondolatok

Az imádság, az Isten felé fordulás, az egyedül szentnek a megszólítása mindig jelen volt az ember életében, mert mindenkit megérint annak a szívét szorító szüksége, hogy felülről való segítséget kérjen és kapjon, Istennel kapcsolatban maradjon, és ez a kapcsolat legyen az életének, létének és tetteinek meghatározója. „Várva vártam az Urat, és ő lehajolt hozzám, meghallotta kiáltásomat” – mondja a zsoltáríró (Zsolt 40,1). Kerestem, vártam, és lehajolt hozzám. Nem azt mondja, hogy kértem Tőle, és megadta. Mi keressük az Istennel való kapcsolatot, de amikor létrejön, azt látjuk, hogy Isten talált meg minket, és nem mi Őt.

Augustinus egyházatyja arra mutatott rá, hogy imádkoznunk kell, mert felszólításunk, parancsunk van arra, hogy Istent segítségül hívjuk (Lk 11,9; Jn 16,23; Zsolt 50,15; 2Móz 20,7). Felszólításunk van arra is, hogy Őt dicsőítsük, Neki hálát adjunk, nevét magasztaljuk ugyanúgy, mint arra, hogy kitárjuk a szívünk panaszát, keserűségét, vagy más emberért könnyörögjünk (Gal 6,2). Jézus arra buzdít, hogy az Ő nevében kérjük az Atyát (Jn 16,23), és az Atya megadja nekünk, persze meg kell gondolnia az embernek, hogy mit kér Jézus nevében.¹ „Jelen életünk elmélkedésének Isten dicséretében kell lennie, mivel jövőendő életünk örök örvendezése Isten dicsérete lesz.”²

1 KECSKÉS Pál (szerk.): *Szent Ágoston breviárium*, Budapest, Szent István Társulat, 1960 (reprint: Budapest, Kairosz, 1998), 388–390.

2 KECSKÉS: *Szent Ágoston breviárium*, 393.

A keresztyén ember, amikor leborul, és imára kulcsolja a kezét, mindig nyitott ajtót talál, amelyben az Isten egyszülött Fia, Jézus áll.

Kálvin az imádkozóról azt mondja, hogy aki „segítséget keres, amely ínségéből megmentse, ki kell lépnie önmagából és egyebütt kell azt megtalálnia”³. Az igazi imádság szabályait pedig így határozza meg:

„a magunk dicsőségének minden gondolatáról le kell mondanunk, a magunk méltóságáról való minden képzelődést le kell vetköznünk, a magunkba vetett minden bizakodással fel kell hagynunk, és a magunk elvetettségének és nyomorult voltának tudatában minden dicsőséget az Úrnak kell adnunk, amint erre a próféta tanítása int (Dán 9,18–19)”⁴.

Ezután Kálvin azt hangsúlyozza, hogy nemcsak parancsunk van az imádkozásra, hanem ígéretünk is a meghallgatásra („Kérjetelek és adatik néktek, keressetek és találtok, zörgessetek és megnyitattik nektek”, vö. Mt 7,7–8; Lk 11,9–10; Jn 16,23–24; Mk 11,23). Tehát nem az imádság módja vagy az imádkozó érdeme szerez meghallgatást, hanem a meghallgatás reménye, amely az isteni ígéreteken nyugszik.

A meghallgatásra hittel készül fel az ember. „Hit nélkül pedig senki sem lehet kedves Isten előtt, mert aki Istenhez járul, annak hinnie kell, hogy ő van és megjutalmazza azokat, akik őt keresik.” (Zsid 11,6) Ha pedig valakinek nincs erős hite, kérje Istentől, ahogyan a tanítványok kérték, vagy ahogyan Jairus kérte. A kéréseinkkel egy időben meg kell szólalnia a meghallgatásért mondott hálaadásnak, Isten magasztalásának. „A hálaadásban az Ő irántunk való jótéteményeit ismerjük el és valljuk meg dicsérettel, az Ő jóvolta ajándékának tulajdonítva mindent, ami jó csak van az életben.”⁵ Kálvin véleménye az, hogy Isten áldása nélkül semmiben nem boldogulhatunk, ezért

3 KÁLVIN János *Institutioja* (1536) (ford. Victor János – Református egyházi könyvtár; 19), Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1936 (reprint: Budapest, Stichting Hulp Oost Europa, 1995), 98.

4 I. m., 99.

5 I. m., 104.

naponként az Ő kegyelmébe kell helyeznünk az életünket. Idézi Pál apostol szavait, aki biztat minket, hogy szüntelen imádkozzunk, és meg ne restüljünk (1Thessz 5,17; 1Tim 2,1), de hozzáteszi, hogy legyen mégis az imádságnak meghatározott alkalma, mind az egyéni kegyességben, mind pedig a gyülekezet közösségében.

Amit mi, az új szövetség népe kérünk, Jézus Krisztus nevében kérjük. Az Atyával való kapcsolatunk ereje a Jézussal való kapcsolatunk függvénye. Jézus vállalta, hogy közbenjárónk lesz, nekünk pedig tudatosan az Ő nevében kell az Atyához fordulni.⁶

Mit szabad kérnünk? Mindent. A *Heidelbergi Káté* (116–118) azt mondja, hogy minden testi és lelki szükségünk megelégtetését, amelyet Jézus befoglalt abba az imádsága, amit Ő maga tanított nekünk. Mindent, de mégis az alázattal elmondott imádságainkban tudjuk meg, hogy mennyi mindenre nincsen szükségünk. Az imádságot úgy is felfoghatjuk tehát, mint ahol szaván fogjuk az ígéretet tevő Istent. Mégis bátorításra szorulunk, mert aki ismeri önmagát és ismeri Isten kijelentett ígését, reszkető lélekkel mer csak elébe állni.

2. Az imádság teológiája Barthnál

Karl Barth kapcsolódik más teológusok, közöttük Friedrich Schleiermacher imádságról mondott tanításához is, aki Jézusnak az Atyával való közössége zavartalan átélésében határozta meg az imádság lényegét, és hozzákapcsolta az egyház ismertetőjeleihez a Jézus nevében elmondott imádságot. Kálvinnal együtt pedig leszögezi Barth, hogy az ember semmivel sem magasztalhatja és dicsőítheti jobban Istent, mint azáltal, hogy Tőle hittel kéri és hálával fogadja el mindazt, amit neki szeretetéből adni akar. Az imádság nála is az Isten ismeretén és az ember önismeretén alapszik. Imádságai gyűjteményének első imájából ez egyértelművé lesz.

6 Vö. KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (ford. Buzogány Dezső – Református egyházi könyvtár; Új folyam 7/2), II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, 23–78 (= Inst. 3.20.1–52).

„Te jól tudod, hogy kik vagyunk: [...]. Te jól tudod, hogy honnan jövünk: [...]. És íme, most mindannyian előtted állunk, [...] kegyelmed nélkül [...] kivétel nélkül elvesztettek vagyunk. Azért vagyunk együtt, hogy téged magasztaljunk.”⁷

Barth maga vall arról, hogy fiatal korában ellenszenves volt számára „minden kultikus ünnepélyesség”, s a liturgiában ügyetlenül mozogva csak az igehirdetésre koncentrált. A belső szoba, az Úr elé állás (*coram Deo*), az Úrral való közösség volt számára fontos, amely csak az imádkozóra és a meghallgatójára tartozik (Mt 6,5). Egy dolog bizonyos, hogy Barth teológiai gondolkodásában kezdettől fogva központi szerepe van az imádságnak. Már diákként, 1906-ban *Die ursprüngliche Gestalt des Unser Vaters* címmel a Miatyánk szövegkritikai feldolgozásáról tartott előadást a berni akadémia protestáns egyletében.⁸ Azonban még évek múltán sem volt önálló teológiai látása az imádságról, illetőleg kezdetben csak Schleiermacher és Kálvin hatása mutatható ki nála. Hosszú folyamat eredménye az, hogy Barth eljutott odáig, hogy „a teológiával való foglalkozás első és alapvető lépése az imádság”, és a *credo ut intelligam* útja az imával kezdődik, ugyanis

„a hit nem lenne hit, ha nem lenne imádság. Mert imádkozni mindig azt jelenti: a magasságba és a jövőbe tekinteni. [...] Imádkozni azt jelenti, hogy Istent arra kérjük, ne szűnjék meg szuverenitásával és gondoskodásával hozzánk közeledni. Az imádságban transzcendálódik a hit, több lesz hitnél, várakozássá lesz.”¹⁰

7 BARTH, Karl: *Ötven imádság* (ford. id. Fazakas Sándor), Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 9.

8 BARTH, Karl: *Die ursprüngliche Gestalt des Unser Vaters* (1906), in: uő.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909* (Gesamtausgabe, Abt. III, Vorträge und kleinere Arbeiten; 21 – hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 1992, 126–147.

9 A mondat Barthatnak 1962-ben elmondott amerikai előadásában hangzott el: „the first and basic act of theological work is prayer.” Ld. BARTH, Karl: *Prayer* (1962), in: uő.: *Evangelical Theology (an Introduction)*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1963, 159–170, itt: 160.

10 BARTH, Karl: § 42. *Der Schöpfer und seine Offenbarung*, in: uő.: *Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische

Abban az Istenben hiszünk, aki a „szentek imáit hallja és meghallgatja. [...] Éppen azért az Isten jelenvaló színe előtt, a credo ellenére, de a credo erejéért és állandóságáért, hogy igaz legyen az, hogy *credo ut intelligam*, pontosan ezért kell imádkozni.”¹¹ Imádkoznunk kell azért, hogy tudjuk, kinek hittünk, és ismerjük, amit velünk az Úr meg akar ismertetni.

Ezután már nem véletlen az, hogy Barth teológiájában mélyen misztikus és praktikus, titokzatosan megmagyarázhatatlan és mégis egyértelmű az imádság, amely a hit alapja, a teológiai gondolkodás eredője, a keresztyén etika ethosza. A *Die Kirchliche Dogmatik* 53. §-ban szól Barth az embernek Isten előtti szabadságáról, amely szabadságnak közege a közösség, az együtt átélt ünnep, a szívvel és szájjal elmondott vallástétel, illetőleg az imádság. Ahogyan már utaltunk rá, Barth gondolkodásában a kérő és könyörgő imádság is magasztalás, mert „az ember semmivel sem *magasztalhatja és dicsőíteti* jobban Istent, mint azáltal, hogy Tőle kéri és fogadja el mindazokat a javakat, amire szüksége van”¹². Az imádság Isten ismeretén alapul, mert Isten ismerete elfogadó ismeret, azt fogadja el, amit az Úr kijelent, amit az Úr ad. Ezt nevezi az imádság *belső* oldalának, ami az imádkozóra és az imádságban megszólított, magasztalt Istenre vonatkozik (Mt 6,5).

Az imádság megszólítja Istent, aki megelőzi ezt a megszólítást azáltal, hogy maga Krisztus van segítségünkre, aki megtanít kérni (Miatyánk), és maga a Lélek van segítségünkre, hogy jót és jól kérjünk (Róm 8,26; Ef 3,20).

Werke; 50 – hrsg. von Hinrich Stoevesandt und Michael Trowitzsch), Zürich, Theologischer Verlag, 2014, 19–318, itt: 160.

11 BARTH, Karl: *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 14 – hrsg. von Gerhard Sauter), Zürich, Theologischer Verlag, 1982, 134.

12 GERÉB Pál: *Barth Károly dogmatikája*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2006, 487. Vö. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik* (KD), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1950, Bd. III/4, § 53. Freiheit vor Gott.

- Az imádság Barth teológiai gondolkodásában az emberi szabadsághoz kapcsolódik, amely szabadságra isteni felszólításunk van. Kérj valamit, hogy adjak neked (1Kir 3,5) – tehát imádkozunk, mert parancsunk van rá és ígélet fűződik a meghallgattatáshoz. Isten szeretetteljes kegyelmének az a célja, hogy kapcsolatát helyreállítsa az emberrel. A *coram Deo* állapota, tehát az imádság állapota paradicsomi állapot, nem véletlenül kapcsolja Barth a teremtés céljához, hiszen a teremtéssel elkezdődött Isten és ember szövetségi viszonya, s ennek a szövetségnek legbelső megnyilvánulása az imádság (Zsolt 50,15; Ézs 55,6; Jer 29,12; 33,3; Mt 7,7; Jn 16, Fil 4,6; Júd 20).¹³ Az új szövetség népének Jézus Krisztus nevében, a Szentlélek által lehet és kell imádkoznia. Jézus Krisztus nevében, aki közbenjáró imát mondott értünk, és aki tanított minket arra, hogy Istent Atyánknak szólítsuk, Hozzá imádkozzunk. Az Isten segítségül hívása a lelki életünk (*geistliches Leben*) megnyilvánulása, közvetlen közössége az emberi léleknek és az Isten Lelkének (*unmittelbare Gemeinschaft zwischen „menschlichem Geist“ und „Gottes Geist“*).¹⁴
- Az imádságot a reformátori hitvallások úgy értelmezik, hogy lényeg szerint kérés, amely magasztalja Isten jóságát, aki nem fordít hátrat egyetlen kérésünknek sem.¹⁵ Barth tagadja azt, hogy az igazi imádsághoz magunkat valamiféle áhítatos hangulatba kellene hozni vagy meditatív koncentrátságra trenírozni. Erre nincs szükség, hiszen magunkat megalázva állhatunk csak Isten színe elé, akiknek kérését ismeri az Úr, s akiknek csak kérése van, mert mindenestől kegyelemre szorulnak. Ebből következik tehát, hogy az imádság mindig hála, a kérés tulajdonképpen a hála helyes kifejezése. Mert a hála-

13 Vö. GERÉB: i. m., 488.

14 CHAN, John: *Gebet als christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der »analogia fidei« Karl Barths* (Arbeiten zur systematischen Theologie; 10), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 201. Vö. BARTH: KD III/2.

15 Vö. *Heidelbergi Káté* 116. és 117. kérdés-felelete.

adás és dicsőítés nem egy elvont istenfogalom magasztalása, hanem a kegyelmes Istennek szól, akinek kegyelmét naponta tapasztaljuk, akit Jézus Krisztusban megismertünk. Az imádság formája a kérés és könyörgés, de mint kérés és könyörgés is mindig hálaadás és magasztalás. Ha az imádság középpontja a kérés, amely egyúttal hálaadás is, el kell ismernünk azt, hogy nem tudjuk, hogy mit és hogyan kellene kérnünk (Róm 6,26; Jak 4,2–3). De azt is tudnunk kell, hogy Isten még a mi legemberibb kérésünket is meg tudja tisztítani és szentelni.

- Anélkül, hogy Barth tagadná az egyéni imádság érvényességét, hangsúlyozza azt, hogy mindig mi kérünk. Ez a *mi* az, ahol Jézus Krisztus testének tagjai vagyunk, egyenként pedig ajándékainak részesei, tehát az egyház. Ezen a ponton Barth az Úri imádságot tekinti alapnak: „Az Úri imádságban helye van az ember kérésének is, mert hiszen Isten a Jézus Krisztusban magáévá tette a mi ügyünket. Őbenne Isten dicsősége és az ember üdve egy.”¹⁶
- Az imádságban megjelenik a reménység. A meghallgatásban biztos reménység. Ennek a reménységnek alapja abban van, hogy Isten felveszi kéréseinket a maga tervébe. Példa erre Ezékiás király könyörgése (2Kir 20,1–6). Ez a legnehezebb és egyúttal a legcsodálatosabb lehetsége az imádságnak. Az imádság bizonyossága az, hogy Isten, aki parancsolja nekünk az imádságot, komolyan veszi azt, ezért reménységgel imádkozhatunk (Zsolt 91,14; Mt 7,7; Jak1,5; HK 129). Az új szövetség népe számára egyetlen bizonyosságunk van, hogy Jézus Krisztus velünk együtt imádkozik, mert mi az Ő nevében imádkozunk (Mt 18,19; Jn 14,13; 16,23). Emellett az a kérdés is felvetődik, hogy akkor is meghallgatást nyerünk-e, ha Isten terve más. Erre igennel kell válaszolnunk, mert Ezékiás története erre jogosít fel.

16 GERÉB: i. m., 489.

- Szót kell ejtenünk még az imádság formájáról, amelyről Barth azt mondja, hogy az imádság jellege kérés, továbbá az imádság az egész keresztyénség imája Jézus Krisztusban, amelynek bizonyos a meghallgatása. Továbbá az imádság egymásért való könyörgés (Jn 17; 2Kor 1,11). Végül Barth felhívja a figyelmünket arra, hogy mind a magánjellegű imádságban, mind a közösségben elmondott imában kell lennie egy bizonyos fegyelemnek. Ez a fegyelem annak a felismeréséből adódik, hogy ki vagyok én, aki Istent megszólítom, és főként abból, hogy ki Isten, akit megszólítok, mert az isteni szeretet megismerése készlet alázatra és fegyelmezett imádkozásra.

3. Az imádság jelentősége Karl Barth teológiájában

Ezt a témát többféle nézőpontból elemezték a teológusok. *Kenneth Schmidt* és *Hyungoo Jeong* az ökumené jegyében gondolta végig. Schmidt azt a kérdést veti fel, hogy vajon egyeztethető-e Barth reformátori tanítása a katolikus imádság kontempláció jellegével. Anélkül, hogy kétségbe vonná Barth krisztologikus koncentrációjú imádságtanítását, szükségesnek látja kiegészíteni a kontemplatív aspektussal. Nézete szerint a helyes barthi álláspontot, amely az imádság centripetális mozgását dolgozta ki, még ki kell egészíteni egy szubjektív, kontemplatív, azaz pneumatológiai aspektussal, amely az imádság centrifugális mozgását, mozdulatát jelenti.¹⁷ Schmidt végül is nem lát ellentétet Barth és a katolikus imádságértelmezés között, csak két aspektust lát megjelenni az eltérő értelmezésben. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy élete utolsó évtizedeiben Barth kereste a párbeszédet kora katolikus teológusaival. Bár a nagy keresztyén egységnek még nem látta a lehetőségét, de minden tőle telhetőt megtett azért, hogy a keresztyén felekezetek egymás teológiáját, így az imád

¹⁷ SCHMIDT, Kenneth L.: *Karl Barth's Theology of Prayer* (Ph.D. diss.), Princeton, NJ, Princeton Theological Seminary, 1987, 135–168.

ságról szólót is jobban megértsék, és készen állt a közös teológiai gondolkodás alapjainak a kidolgozására.

Hyungoo Jeong 2001-ben írt disszertációja Karl Rahner és Karl Barthot hasonlítja össze. Amit hiányolt Schmidt, azt Jeong megtalálja, tudniillik a spiritualitást a barthi imádságértelmezésben. Mert ő az Isten és ember kapcsolatának tapasztalására, annak szubjektív oldalára, az imádkozó spirituális tetteire teszi a hangsúlyt, amely természetesen az objektív Krisztus jelenlétén és a róla szóló meditáción nyugszik. Az imádságban ott van Krisztusnak mint közbenjárónak az objektív jelenléte, és ott a szubjektív emberi tapasztalat. „Barthnak az imádságról szóló tanítása eddig csak a klasszikus imasémákban volt tárgyalt. A kérdés azonban az marad, hogy mi az imádság valójában Barth számára, és milyen jelentőséggel bír teológiájában.”¹⁸ Erre azt válaszolhatjuk, hogy Barth számára Krisztus jelenléte objektív tény, enélkül az imádság közbenjáró nélkül maradna, viszont a szubjektív tapasztalat elsegít ahhoz a lelki élményhez, hogy Istent, a Teremtőt és Mindenhatót szólítottuk meg mi, porból vett emberek, és Ő, a Teremtő válaszra méltatott minket.

Dennis Okholm, Barth imádságértelmezéséről írt tanulmányában az imádság isteni meghallgatását taglalja, és a klasszikus imádságértelmezést bontja ki újra a *Die Kirchliche Dogmatik* III/3 és III/4 alapján. Az ima meghallgatása – nézete szerint – Isten szuverenitásának *in actu* és az ember imádságban megjelenő szabadságának harmóniája. Ezért a kérés Okholm számára „asking for change” értelmezett. Okholm azt is hangsúlyozza, hogy az imádság alapvetően hálaadás. Ha ezt szembe állítjuk a kérő imádsággal, akkor a hálaadó abban különbözik a kérő imádságtól, hogy a hálaadó az isteni akarat feltétlen elfogadója, akceptálója. Ugyanis az imádságban nemcsak arra kell az embernek törekednie, hogy az isteni akaratot megváltoztassa, hanem arra is, hogy az örök akaratot mint saját akaratával egyezőt elfogadja.¹⁹ Az imádságban a kérés azzal kezdődik, hogy „legyen

18 JEONG, Hyungoo: *Paradigms of Piety. Models of Christian Prayer in Karl Barth and Karl Rahner* (Ph.D. diss.), Nashville, TN, Vanderbilt University, 2001, 298–299.

19 Vö. CHAN: *Gebet als christliches Sein Leben und Tun*, 16.

meg a te akaratod”, és ha végiggondoljuk a Miatyánkot, erről is szól. Isten akarata az, hogy megadja a mindennapi kenyerünket (Mt 6,27–33), hogy a megvallott bűneinket megbocsássa, gondviselő kegyelmében a gonosz ellen megtartson.

Azonban az „ember kér, az Isten uralkodik”. Tehát ahogyan Augustinus vallja, úgy gondolkodik Barth is, nevezetesen, hogy az ember szabad akaratának az isteni szuverenitáshoz alkalmazkodnia kell, illetőleg az ember szabad cselekvésének bele kell helyezkednie Isten meghatározó akaratába.²⁰ A Jézus Krisztus által és a Szentlélek segítségével hívásával elmondott imádság Isten önmagát meghallgató akarata tehát. Okholm fejtegetése sajnos nem tisztázza Barth teológiájában az *opus Dei* és az *opus hominis* feszültségét, amit Barth a *Die Kirchliche Dogmatik* III/2 44. §-ában, a 2. és 3. pontban tárgyal, melyet az embernek Istennel való kapcsolatában értelmez, kiemelve az ember felelősségét, szabadságát és a szabadságban megnyilvánuló hálaadását. „Az ember csak Istennek való hálaadásában igazán ember.”²¹ Barth ezt a gondolatot a III/4 53. §-ában teremtésitkai szempontból az imádság és a szabadság kontextusában, amint már kitértünk rá, külön is részletezi.

Az etika és imádság kapcsolatát Barth teológiájában *Mark Husbands* 2005-ben írt disszertációja elemzi.²² Ezt a témát *Eberhard Jüngel* már korábban érintette, aki híres tanulmányában arra hívta fel a figyelmünket, hogy az Isten segítségül hívása a keresztyén cselekvés alapethosa.²³ Ugyanis a „legyen meg a te akaratod” önfeladása mellett a keresztyén etika kérdésfeltevése mindig azzal a kérdéssel lép to-

20 OKHOLM, Dennis L.: *Petitionary and Providence in Two Contemporary Theological Perspectives. Karl Barth and Norma Pittenger* (Ph.D. diss.), Princeton, NJ, Princeton Theological Seminary, 1986, 173.

21 BARTH: KD III/2, 203.

22 HUSBANDS, Mark: *Barth's Ethics of Prayer. Study in Moral Ontology and Action* (Ph.D. diss.), Toronto, University of St. Michael's College (Canada), 2007.

23 JÜNGEL, Eberhard: Anrufung Gottes als Grundethos des Christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths, in: Helmut Weber – Albert Biesinger (hrsg.): *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1980, 208–224.

vább, hogy mit akar Isten, hogy cselekedjem. A keresztyén élet alapja tehát az Isten segítségül hívása, amely az emberi cselekvés bázisát az isteni parancs relációjában értelmezi mint a kiengesztelésből következő erkölcsi alapmagatartást. Husbands véleménye szerint „nem maga az imádság a genuin etikai tett, hanem ez csak a keresztyén megbékélés alapvető bázisa”²⁴. Husbands úgy véli, hogy Barth az ember vezetésre szorultságát hangsúlyozza, s az imádságaink kéréseit ebben az értelemben nevezi egyfelől konkrét morális tettek, másfelől ennél sokkal többnek, a keresztyén engedelmesség alapjának. Teológiailag ez a tanulmány is hagy némi tisztázatlanságot abban a tekintetben, hogy az *opus Dei* és az *opus hominis* viszonyát csak és kizárólag etikai szempontok szerint vizsgálja.

Barth imádságértelmezését próbálja kibontani a vallás és a keresztyéniség kapcsolatában *Okko Herlyn*.²⁵ Herlyn az imádságnak az emberi oldalát, az *opus hominis*-t hangsúlyozza annak feltétele alatt, hogy már benne élünk az *opus Dei*-ben. Mert az imádság különlegessége nem az ember vallásos magatartásában, az imádság rítusában keresendő, hanem Isten Jézusban megmutatott „különlegességében”. Mert Jézus különleges imája „az imádság”, az emberek imádságai ennek az „egyetlen imádságnak” a részét képezik. Ebben az értelemben az imádság, amelyre Jézus Krisztus maga tanított minket, a keresztyén élet alapja. Herlyn a keresztyén életet és az emberi cselekvést az imádság alá rendeli, hangsúlyozva az *ora* elsődlegességét, amelyből következik a *labora*.²⁶ Barth teológiájából arra következtet, hogy az általános keresztyén tettek „különlegessége” a megelőző istenkapcsolatból, az imádságból és az imádságban kapott felelősségből adódik. A lét, az élet és a tett kapcsolódik össze. Lét Jézus Krisztusban, élet *coram Deo*, tehát imádságban és tettek, amelyek Isten parancsának örömmel engednek.

24 HUSBANDS: *Barth's Ethics of Prayer*, 309.

25 HERLYN, Okko: *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein „religionsloses Christentum”*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.

26 HERLYN: *Religion oder Gebet*, 81–82.

Még egy szerzőt, *Christine Svinth-Verge Pödert* meg kell említenem, aki Barth imádságértelmezésének fundamentális-teológiai jelentőségét vizsgálja meg.²⁷ Pöder a barthi imádságdialektikát abban ragadja meg, hogy az imádság teológiai válasz Isten ajándékára, amely Jézus Krisztusban van, de abban a dialektikus feszültségben, hogy megjelenési formája mégis a kérés. Ezek a válaszkérések teszik lehetővé Isten megismerését és az ember egzisztenciális megvalósulását, teológiai értelemben a *homo renatus*:

„Ennek megfelelően az ember imádsága, amely egyszerre kérés és hálaadás, az önmagára kérdés és átadottság miatti önmagáról elfelejtkezés dialektikájában, amely a távolodás és közellét tapasztalásában jelenik meg, és amely Barth teológiájában mint alapvető dialektika a leplezés és leplezés [Verhüllung und Enthüllung] tapasztalásának felel meg.”²⁸

Azonban van egy gyengéje ennek a logikának és az értelmezés menetének, így a szerző maga is kénytelen bevallani: „ezt az egzisztenciális dialektikát Barth sehol sem fejtette ki”²⁹. Pöder mégis az imádságnak ebben az egzisztenciális megvalósulásában, amely csak rejtetten van meg Barth teológiájában, látja annak a mondatnak igazságát, hogy *a teológiával való foglalkozás első alapvető lépése az imádság*.

4. Összegzés

A fenti nézeteket és Barth imádságról szóló tanítását – amelyet a kegyelmi kiválasztáshoz (KD II/2, *Erwählungslehre*) és a teremtés és gondviselés teológiájához (KD III/1–4, *Schöpfungslehre*) kapcsolódva fejtett ki, illetőleg etikai aspektusból tárgyalt, továbbgondolva közben

27 SVINTH-VÆRGE PÖDER, Christine: *Doxologische Entzogenheit. Die fundamental-theologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009.

28 I. m., 174.

29 Uo.

azoknak az elődöknek tanítását is, akik az imádságról teológiai értelmezést adtak – felfedezhetjük az imádságnak a vallás fogalmával való kapcsolatát, valamint az imádságnak az egyház és az egyén életében betöltött szerepét. Az ember számára mind az egyéni, mind pedig a közösségi imádság minden további tettet alátámaszt és kísér, mert ez az alap és a támasz.³⁰ Barth mindig tiltakozott az ellen, hogy prédikációi a hozzájuk írt imádságok nélkül jelenjenek meg. Amint mondja: „E tekintetben a következő szempontok vezettek: az istentiszteletet a teljes gyülekezeti élet, a gyülekezet centrumaként mint egy egészet, és pedig mint a kegyelmes Isten megszólításának egészét kell látnunk.”³¹ Az imádság „act of continuous prayer”, mert keresztyének lenni és imádkozni egy és ugyanaz. Karl Barth teológiájában, ahogyan *John Chan* kifejti, az imádság teológiája újbóli átgondolását jelenti az *analogia entis* és az *analogia fidei* megértésének és egymáshoz való viszonyának. Az *analogia fidei* válasz Isten kegyelmes tetteire úgy, hogy kérés marad, mert a bűnös ember képtelen méltóképpen megfelelni, hacsak maga a Szentlélek nem jön segítségére. Az *analogia fidei* és a *potentia oboedientialis*, azaz a hit analógiája és az engedelmesség képessége az imádság kontextusában értelmezhető és értelmezendő. A lét analógiájának és a hit analógiájának egybevetése végül a lét és tett kontinuitásának kérdéséhez vezet. Nem véletlenül találunk annyi utalást a lét, élet és tett kontinuitására a *Die Kirchliche Dogmatik* lapjain (KD II/2, 376; II/2, 639; IV/1, 5–6; IV/1, 18; IV/2, 696). Barth számára Jézus Krisztusban jelent meg az élet, a lét és a cselekedet elválaszthatatlan egysége, aki Isten Fia és Emberfia, az isteni és az emberi lét hordozója. Az ember számára Jézus Krisztus léte, élete és cselekedete alapján jöhet létre a kegyelmi szövetség, amely által a keresztyén gyülekezet és a keresztyének mint emberek saját keresztyén létüket, életüket és cselekedeteiket megvalósítják.³² A kegyelemből önmagát közlő Isten átformáló hatalmában ismerjük meg Őt és Jézus Krisztus által saját létünket, életünket és engedelmes tetteinket.

30 Vö. BARTH: KD III/4, 97.

31 BARTH: *Ötven imádság*, 6.

32 CHAN: *Gebet als christliches Sein, Leben und Tun*, 26.

Ha Jézus Krisztusban az isteni és emberi teljes harmóniáját szemléljük a lét és tett területén – az Atya akaratával teljes harmóniában – azt látjuk, hogy a lelki ember (*pneumatikosz antróposz*) és az újjászületett ember (*homo renatus*) az, aki válaszol imájában Isten önmagát kijelentő kegyelmes tetteire. A „legyen meg a te akaratod” akarásával teljesíti Krisztus követését, amely egész életére vonatkozik. Ebben és ennyiben ábrázolódik ki benne Krisztus, s felel meg a keresztyén névnek. Alapvető lépés tehát az imádság, amelyben a létezésünk oldódik meg, és Isten létének folyamatos kegyelmes felénk fordulása jelentetik ki, valamint Isten megismerése lesz lehetséges.

KRISZTUS VAGY BUDDHA? AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ VALLÁSTEOLÓGIA KÉT REFORMÁTUS DOGMATIKUS, ERŐSS LAJOS ÉS KARL BARTH MUNKÁSSÁGÁBAN

Kovács Ábrahám



1. Bevezetés

Az összehasonlító vallásteológia mindig is szerepet játszott a keresztyén dogmatika kialakulásának történetében.¹ Az apologéták, Jusztin Mártír, Tatiánosz vagy éppen Órigenész, hogy csak egy párat említsek, mindig válaszoltak a kortárs világnézetek, az őket körülvevő világ vallásainak és filozófiáinak kihívásaira.² Az ő tevékenységük inkább apologetika, azaz „védekezés” volt. Nemcsak az ókorban, a korai egyházban, hanem a már kialakult, zárt társadalmi és politikai rendszerekben is kialakuló középkori keresztyénségben is megjelent a kérdés: hogyan viszonyuljon a keresztyén hit más vallások hívő emberéhez.³ A földrajzi felfedezések, Francis Xavier, Matteo Ricci és sokan mások a keresztyén misszió, azaz a keresztyén hit terjeszkedése során már az inkulturáció kérdésével is szembesültek.⁴ Írásom témájának két olyan református teológust választottam, akiket egyrészt

1 BARNES, Michael: *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 3–28.

2 PARVIS, Sarah: Justin Martyr and the Apologetic Tradition, in: Sarah Parvis – Paul Foster (eds.): *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, 115–128.

3 BOSCH, David: *Paradigmaváltások a misszió teológiában*, Budapest, Harmat – PMTI, 2005, 409–417.

4 KOVÁCS ABRAHÁM: The Challenge of post-Christendom Era: the Relation of Christian Theology to World Religions, in: Stephen R. Goodwin (ed.): *World Christianity in Local Context: Essays in Memory of David A. Kerr*, Vol. 1, London – New York, Continuum, 2009, 3–23.

sajátos módon összeköt a konzervatívnak nevezhető hagyomány, mivel Karl Barth és Eröss Lajos munkássága egyaránt az ortodoxia új irányzatához tartozott. Másrészt mindkettőjükről elmondható hogy bár különböző helyen és időben éltek, mindketten szemben álltak a liberális teológiával. Eröss az 1880-as évektől kezdve, Barth pedig pár évtizeddel később végezte teológiai munkásságát. Míg Barth neve jól ismert a debreceni teológián, Eröss, bár debreceni dogmatikus volt, szinte teljesen ismeretlen még nálunk is. Nemcsak a neve, hanem munkássága is feltáratlan és a feledésbe merült. Pár-huzam pedig bőven van a két teológus közt.

Ebben a munkában csak egy témára kívánok koncentrálni, miután Eröss és Barth is foglalkozott összehasonlító vallásteológiával a rendszeres teológia keretén belül. Ennek ellenére munkásságuk ezen része ismeretlen a magyar teológiai és egyházi közéletben. A tanulmány először Eröss Lajost mint elfelejtett dogmatikust mutatja be, majd röviden kitér a buddhizmusról alkotott véleményére. Ezután előadásom Karl Barth buddhizmusról alkotott véleményét elemzi abból a célból, hogy tisztázza: Barth véleménye mennyire felel(t) meg az összehasonlító vallástudományon vagy éppen a rendszeres teológián belül művelhető összehasonlító vallásteológia módszertanának. A jelen munkának nem célja, hogy a két teológus buddhizmussal kapcsolatos álláspontját összehasonlítsa. Inkább a két teológus más vallásokhoz (*teologia religionum*) való keresztyén dogmatikai hozzájárulását elemzem és vizsgálom kritikailag.

2. A debreceni újortodoxia és a barthi neoortodoxia teológiai intenciója közötti hasonlóságok

2.1. Első hasonlóság: a liberális teológiával való szembenállás

A magyar református teológiai gondolkozás számára fehér folt a hosszú 19. század rendkívül gazdag hazai irodalma. Igen szembe-tűnő, hogy a hazai rendszeres teológiai gondolkodás nagyrészt és alapvetően egyoldalúan német orientációjú volt. Igaz, ez egyrészt

a német teológia óriási szellemi teljesítményének tudható be, illetve annak a ténynek, hogy a hazai teológusok angolul nem igazán tudtak, franciául pedig még kevésbé.⁵ Szép kivétel erre Balogh Ferenc dogma- és egyháztörténész munkássága, aki a latin és német mellett még két modern nyelvet bírt, és angolul valamint franciául publikált is rangos folyóiratokban. Meg kell említeni, hogy a német mellett még a holland teológiai hatás is meghatározó volt, csak hogy két nevet említsek: az itthon szintén alig ismert nagyenyedi dogmatikus és vallástörténész Kovács Ödönt⁶ a 19. századból, valamint a Budapesten rendszeres teológiát oktató Sebestyén Jenőt, aki már jóval ismertebb.⁷

Az emlékezettörténet érdekes észrevételezése, hogy általában két vagy három generációig terjed vissza az emlékezet. A teológiai gondolkodás történetében sincs másként. Németh Pál kiváló kezdeményezése a 20. század magyar református teológusainak írásait gyűjtötte egybe.⁸ A munka rátekintést ad az elmúlt évszázadra. Azonban a hosszú 19. század (1789–1914) magyar nyelvű teológiai irodalma ismeretlen számunkra. Koncz Sándor és Márkus Mihály kezdték feltárni a már akkor 2-3 generációval korábbi teológiai tanárok munkásságát az 1930-as években.⁹ Sajnos a második világháború és a

5 Ld. HÖRCSIK Richárd: *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*, [Kézirat a New College könyvtárában], Theses, HOR I, fol. 1–54; Kovács Ábrahám: Két kálvinista centrum egymásra találása: a skóciai ösztöndíj létrehozása, in: Gaál Sándor (szerk.): *En Christo. Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére*, Debrecen, Fábíán Nyomda, 2004, 177–186.

6 Ld. KOVÁCS Ábrahám: A liberális teológia és a vallástudomány: Kovács Ödön vallásbölcsestet kézikönyve, in: Hoppál Mihály – Kovács Ábrahám (szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010, 106–130.

7 Ld. LADÁNYI Sándor (szerk.): *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*, Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1986.

8 Ld. NÉMETH Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Budapest, Kálvin kiadó, 1997.

9 Vö. KONCZ Sándor: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai* (Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segédtudományai köréből); 6) Debrecen, Csuka Nyomda, 1942; MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.

kommunizmus ateista világa nagymértékben rányomta a bélyegét a teológiai gondolkodásunkra, és a lehetőségek is igen korlátozottá váltak. Ebből is fakadhatott az, hogy a lélekszámban, erőben megcsappant teológiát művelni tudó réteg már nem csatolt/csatolható vissza az előzményekhez. Itthon kialakult egyfajta egyoldalú Barth-kultusz. Ez egyrészt hitvallási szempontból áldásos volt, de nagyon egyoldalúvá is vált a teológiai orientáció sok teológusnál és teológián. Ez a szemlélet a második világháború után is megmaradt az igencsak korlátok közé szorított teológiai közéletünkben, amely szigorú kontroll alatt működött. Meglepő, hogy Barth hatásának feldolgozása csak részben történt meg a teológiai irodalmunkban még a rendszerváltás utáni időben is.¹⁰ Összegzőként elmondható, hogy elsősorban inkább a 20. századi magyar teológiai irodalomra van alaposabb rálátásunk. Azonban itt elsősorban arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy a magyar református teológiai gondolkodásban egyáltalán nem volt ismert a 19. század igen gazdag teológiai irodalma, vagy ha igen, akkor is csak felületesen. Ezt a hiátust az újabb kutatások szépen lassan és szisztematikusan igyekeznek megszüntetni.¹¹ Az említett század meghatározó hatása nem kérdőjelezhető meg, és a 20. század teológiája igazán csak abból érthető meg. Klasszikus példa Barth teológiája, amelyet sokan úgy tekintenek, igaz jogosan, hogy leegyszerűsített válasz a 19. század liberális teológiájára. A történetkritikai módszerek, az akkor kialakuló liberális, itthon vallástudományinak is nevezett teológia olyan mértékben átírta a teológiai gondolkodást, mint amire csak a patrisztika körében volt példa.¹² Magyarán a nem ortodox teológiai nézetek újra

10 Ld. FERENCZ Árpád: *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumäniens*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005. Sajnos Barth életműve a mai napig nincs teljesen lefordítva magyarra. E tekintetben a holland, skót vagy éppen a koreai teológiával nagyon szembetűnő a lemaradásunk.

11 Kezdeményezésemre Baráth Béla Levente professzor kollégával 2014-ben elindítottunk egy évenkénti teológiatörténeti műhelykonferenciát és egy könyvsorozatot is a L'Harmattan Kiadó és a Partiumi Keresztyén Egyetem sorozataként.

12 Ld. KOVÁCS Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 230.

bekerültek a teológiai diszkurzusba. Bár a konzervatív és evangéliumi irányzatok néha ezeket herezis és tévtanítás vádjával illették, a modern teológia polgárjogot nyert.

Ahhoz, hogy Barthot megértsük, igen jól kellene ismerni egyrészt a német liberális teológiát, másrészt pedig illene a saját magyar teológiánkat is ismerni az adott korszakra vonatkozóan. Nagyon igaz az a tétel, mely szerint Barth egész teológiáját csak úgy érthetjük meg, ha ismerjük azt a gondolkodást, ami kiváltotta a reakcióját. A neves teológus maga is írt egy kiváló munkát a 19. századi német teológiai gondolkodás történetéről.¹³ Itt azonban nem is Barthról kívánok értekezni, hanem arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Barth neoortodoxiája és a hasonló elnevezésű holland irányzat előtt volt egy *magyar* nyelvű újortodoxia, amelynek éppen a debreceniek adták a szellemi teret. Vezetője id. Révész Imre és Balogh Ferenc volt. Ez az irányzat szinte teljesen ismeretlen volt a 20. század második felétől a hazai teológiai tanárok előtt. Amit esetleg tudtak róla – ha egyáltalán olvasták –, az annyi, amit a nagy egyháztörténeti összefoglaló munkák írtak róla.¹⁴ Az, hogy valójában miről is szólt a hazai újortodoxia irányzata, azt többéves ku-

13 BARTH, Karl: *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (trans. by Brian Cozens and John Bowden), Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, Eerdmans Publishing Company, 2002. Ez megjelent angolul, és érdemes lenne lefordítani magyar nyelvre. Azonban azzal is adós a magyar református teológia, hogy a *Die Kirchliche Dogmatik*ot lefordítsa magyar nyelvre. Az pedig olcsó hivatkozás, hogy olvasson eredetiben a köznép. A teológiai tanároktól elvárható az idegen nyelvek kiváló ismerete, de ahhoz, hogy ne csak egy pár személy privilégiuma legyen a teológiai diszkurzus, nagyon is fontosak a fordítások. Közvetett haszna meg az is lehet, hogy kiderülne, vajon az egyes „tudós” teológus professzorok jól értelmezik-e Barthot.

14 Vö. WARGA Lajos: *A keresztyén egyház történelme* (szerk. Zoványi Jenő – Református Egyházi Könyvtár; 2) Sárospatak, 1908; BÍRÓ Sándor: *A szabadságharcról az első világháborúig 1849–1914*, in: BÍRÓ Sándor – Szilágyi István (szerk.): *A Magyar Református Egyház története* (Egyháztörténeti Tanszék Kiadványa), Sárospatak, 1949 (repr. Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 1995), 368–373, 383–402. Nagyon szembeűnő, hogy ez a monográfia szinte alig ír valamit az igen jelentős debreceni újortodoxiáról. Az ébredési mozgalmakat Budapest-központúan írja meg. Ezt kezdte korrigálni igen helyesen ifj. Révész Imre után Csohány János, Anne-Marie Kool és különösen Hörcsik Richárd.

tatómunka során sikerült feltérképezni. Természetesen a jelenlegi Kárpát-medencei teológiai tanárok mindegyike ismeri a Barthnak tulajdonított és időnként hitvallásnak nevezett *Barmeni Teológiai Nyilatkozatot*,¹⁵ de igen sokan nem ismerték az 1875-ös debreceni hitvalló nyilatkozatot, a *Debreceni Hitvallást*, amelyet a szélsőséges hazai liberális teológiával szemben fogalmazott meg a debreceni teológiai tanári kar.¹⁶ Engedtessek meg, hogy röviden értékeljem a saját magyar hagyományunkat. Mind Balogh Ferenc, mind pedig Karl Barth a liberális teológia kihívásaira adtak válaszokat. A debreceni újortodoxia képviselői, bár egy szereplője sem állított fel teológiai rendszert úgy, mint Barth, mégis komoly, közérthető válaszokat adtak a Ballagi Mór-féle liberális teológia számára, amely a protestáns unióban tömörült, és ott fejtette ki tevékenységét legszembetűnőbben. A debreceni újortodoxia hitvédelemben, azaz az apologetikában játszott szerepe rendkívül jelentős. Ehhez hasonlóan egy fél évszázaddal később német anyanyelvi területen Barth is szembefordult a liberális teológiával, és még az elnevezésében is a magyar irányzathoz hasonló teológiai vonal kialakulását idézte elő. A *Debreceni Hitvallás* és a *Barmeni Teológiai Nyilatkozat* bár eltérő kontextusban és időben, de mégis a liberális teológiával, illetve annak „továbbfejlődésével” kerültek szembe védelmezve a keresztyén hit alapvető igazságait.

2.2. Második hasonlóság: mind a két dogmatikus evangéliumi talajon művelte a teológiát

Koncz Sándor az egyházas kálvinizmushoz sorolja az újortodoxia második generációját, amely tagjainak nagy többsége Balogh Ferenc tanítványa volt, és az általa elindított Hittanszaki Önképző Egye-

15 Vö. FEKETE Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 163.

16 Ezt még a mai debreceni teológiai tanárok sem ismerték. Lásd személyes interjúk. Kéziratok a szerzőnél.

sületben bontogatta szárnyait.¹⁷ Ide tartozik a debreceni gyakorlati teológia professzora, Csíky Lajos, Nagy Károly, Molnár Albert, Kecskeméthy István¹⁸ és Eröss Lajos tiszántúli püspök. Ebben a fejezetben utóbbira, a szintén alig vagy egyáltalán nem ismert nagy formátumú püspök és dogmatikus munkásságára kívánok rámutatni. A második párhuzam Barth és a magyar hitvalló teológia között Eröss munkássága volt. Mindkét rendszeres teológus egyházas dogmatikát művelt. Azonban az, ahogy ezt a teológiai vállalkozást végezték, nagyon eltérő volt. Barth inkább „magas” és magvas teológiát művelt, s dogmatikai munkáit, amelyekben értékes gondolatokat fogalmazott meg, csak a magasan képzett olvasók tudták követni. Ezzel szemben Eröss a hétköznapi ember számára igyekezett lefordítani saját teológiai gondolkodását szinte minden írásában. Barth egy életen át alkotott, Eröss igen rövid ideig. Mind a ketten, bár eltérő kontextusban, az új-, illetve a neoortodoxia, azaz a hagyományos hit elkötelezett hívei voltak.¹⁹

Sajnálatos, hogy Eröss Lajos neve sem mint dogmatikaprofesszor, sem mint püspök (1908–1911) nem (volt) ismert még a debreceni teológiai tanári karban sem az elmúlt évekig, ellentétben a 20. századi nagy nevekkel, mint Ravasz László, Makkai Sándor,²⁰ ifj. Révész Imre stb.²¹ Pedig olyan kiváló teológusról van szó, aki úgy művelte a dogmatikát, hogy az mindig az egyházi élet aktuális kérdéseire válaszolt.²²

17 Ld. Kovács Ábrahám: A teológiai oktatás és nevelés a Debreceni Református Kollégiumban 1850–1912, in: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2019, 17–100.

18 Ld. TUNYOGI Lehel: *Life and Work of István Kecskeméthy Csapó*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2008.

19 Természetesen itt most részletesebb elemzésre nem vállalkozhatunk, hiszen tetten érhető a különbség is.

20 Ld. FEKETE Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debrecen, DRTA, 1997.

21 Révész élete még mindig komoly feldolgozásra vár.

22 Ld. PETROV Anita: Eröss Lajos (1857–1911) élete és munkássága, in: *Református Szemle* 111 (2018/3), 287–305.

Magyarán nem elefántcsonttoronyban művelte a rendszeres teológiát, hanem mindig azt nézte, hogy a dogmatika hogyan fordítható le egyrészt az egyszerű nép, az egyház tagjai számára, másrészt, mivel tudatában volt, hogy a társadalom elitjét is el kell érni az érthetővé tett, kontextualizált evangéliummal, az értelmiséget is megcélozta. Munkásságának egyik legkiválóbb, de nem egyetlen eredménye az *Apologetika* című fő műve.²³ Ilyen könyvet rendszeres teológiai katedráról nemigen adtak ki sokszor a magyar honban, a Kárpát-medencében. Miért is érdekes ez a mű? Mert kortárs kérdésekre református dogmatikai válaszokat ad. Eröss foglalkozik a világnézetekkel (materializmus, idealizmus, teizmus), természettudományokkal (darwinizmus, csillagászat), filozófiával (ontológia, kozmológia, tér és idő), szociológiával és antropológiával is, igaz sajátos megközelítéssel, valamint a korban divatos liberális teológiával (vallásfogalom, kijelentés, krisztológia, feltámadás stb.), végül pedig, és ez roppant izgalmas számunkra, összehasonlító vallástudománnyal. Könyvének egyik alcíme: *A keresztyén vallás viszonya más nevezetesebb vallásokhoz*. A rövid felsorolásból is jól látható, hogy Eröss nagyon pragmatikus szemmel végezte teológiai tanári működését a dogmatika katedrájáról, amely szimpatikussá is tette őt a református közegyház előtt. Ez a tény is közrejátszott, hogy később püspökké is választották! Még egy igen lényeges dolog kívánczik ide, hogy ismerjük meg saját magyar elődeinket, akik szinte teljesen feledésbe merültek. Eröss szinte minden évben megjelentetett egy több száz oldalból álló könyvet, illetve tankönyvet tanárként.²⁴ Ez még ma is igen ritka teljesítmény. Sajnos aztán – ahogy sok-sok ígéretes, akár mai rendszeres teológusról is elmondható – elmozdult egyházpolitikai irányba.²⁵ Erössst kilenc év tanári munka után, 1908-ban megválasz-

23 ERÖSS Lajos: *Apologetika*, Debrecen, Városi Nyomda, 1905.

24 Ld. PETRÓCZINÉ PETROV *Anita*: A hitvallások szerepe Eröss Lajos dogmatikájában, in: Kovács Ábrahám (szerk.): *Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia*, Budapest – Nagyvárad, L'Harmattan, 2015, 213 kk.

25 Jó példa erre a 19. századból a debreceni dogmatikus, Tóth Sámuel helyzete, de a 20. és 21. században is bőven van erre példa. Ld. ZOVÁNYI Jenő: *A Tiszántúli Református Egyházkerület története*, 1. kötet, Debrecen, Nagy Károly Grafikai

tották püspöknek. A hihetetlen munkabírás és világos teológiai látás kiváló és ismert teológiai tanárrá tette volna őt még az elkövetkezendő nemzedékek számára is. Azonban igen korai halála (1911), az első világháború és a trianoni történések talán még saját kortársai idejében is elhomályosították érdemeit, nemcsak mint dogmatikusát, hanem még püspöki munkáját illetően is, még ha akaratlanul is történt mindez.²⁶ Összegezve, Eröss Lajos úgy művelte a dogmatikát, hogy igyekezett a kortárs kérdésekre érthető válaszokat adni, és nem bonyolódott bele egy saját, szép, veretes teológiai rendszer kiépítésébe, hanem mindenkor az egyház valós, hétköznapi élete lebegett a szeme előtt. Írásából ezt a törekvést is jól ki lehet venni.

2.3. Harmadik hasonlóság: vallásteológiai „kitekintés” a buddhizmusra

Ha szokatlan összehasonlítással élhetünk, akkor van azonban egy nagyon érdekes, közös vonás is a két dogmatikus, Eröss Lajos és Barth között. Mind a ketten a buddhizmussal foglalkoztak leginkább, amikor kimerészkedtek a teológia elefántcsonttornyából, és mertek hitvalló alapon összehasonlító vallásteológiát művelni. Eröss ezt az *Apologetika* című munkájában teszi, míg Barth, meglepő módon ott, ahol legkevésbé várjuk, az igencsak ortodox művében, a *Die Kirchliche Dogmatik* első kötetében tesz meg egy olyan lépést, ami erősen szokatlan vállalkozás egy, a liberális teológiával sajátos diszkurzust folytató teológus részéről. Mindazonáltal igen élvezetes a híres fejezetnek (KD 1/2, 17. §) az elolvasása. Mindkét teológus rámutat, hogy a világvallások közül éppen a buddhizmus az, amely leginkább párhuzamba állítható a keresztyénséggel. Elemzésükben nem a vallástörténeti módszert (a történelemtudomány eredményei, mint például szent hely, idő, tér, tárgyak, szokások mikéntje, szer-

Műintézete kiadása, 1939.

²⁶ Baltazár Dezső munkája sokkal ismertebb. Ld. BARÁTH Béla Levente: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...” *A Tiszántúli Református Egyházkerület története Baltazár Dezső püspöki tevékenységének tükrében, 1911–1920* (Nemzet, egyház, művelődés; 10), Sárospatak, Hernád Kiadó, 2014.

tartások menete, részvetők stb.) és még csak nem is az Max Müller-féle összehasonló nyelvtudomány módszertanát követik, hanem vallásteológiát művelnek. Magyarán a teológiai gondolkodás tartalma kerül összehasonlításra. Erősst annyira érdeklí a buddhizmus, hogy még egy buddhista kátét is lefordított magyar nyelvre.²⁷ Barhtól viszont nagyon kevesen várhatták azt, hogy a liberális teológiára jellemzően a „vallástudományi” megközelítések valamelyik irányába elmerészkedik. Legkevésbé azt, hogy éppen összehasonlításba bocsátkozik, ahogy az részletesebben be is lesz mutatva.

2.4. Negyedik hasonlóság: mind a két teológus állásfoglalása belül van az adott valláson. Ez interpretációs determináltságot jelent az összehasonlító vallásteológia művelésekor

Mielőtt az elemzésbe, illetve Eröss esetében a rövid bemutatásra rátérnék, engedtessek meg egy pár fontos megjegyzés. Először is mindkét teológus egyházas álláspontból kiindulva vizsgálódik, és az adott vallás, az ő esetükben a keresztyénség kerületén és területén belül végzik az összehasonlítást. Ezt a módszert a mai modern vallástudomány elvetné, hiszen az „insider” hogyan is hasonlíthatna össze,²⁸ s mennyire lenne az összehasonlításnak elfogadható a tartalma. Más szóval mind Eröss, mind pedig Barth módszertani szempontból kimondottan szubjektív látásmódot jelenítenek meg, de ezt tudatosan és nyíltan felvállalják. Véleményem szerint ez is lehet érvényes és minőségi összehasonlítás. Kérdés „csak” az összehasonlítás hogyanja, milyensége és minősége. Ők nem kívántak fellépni a pozitívista történettudomány objektivitását hirdető mítoszával, amelyet

27 Ld. ВНКСЧУ, Subhadra: *Buddhista katekizmus. Bevezetés a Gótamo Buddha tanába* (ford. Eröss Lajos), Debrecen, Hegedűs és Sándor Könyvk., 1906. Ez a fordítás valójában német nyelvből lett átvittetve magyarra.

28 Ld. McCUTCHEON Russell: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (Controversies in the Study of Religion), New York, Continuum, 1999. Nagyon fontos a teológiai tudományosság számára, hogy más szorosan kapcsolódó tudományterületek munkáira és alapkérdéseire rálásson.

szinte minden bölcsészet- és természettudomány magának vindikált a korszakban. Így tett a liberális teológia is. Nagyon érdekes, hogy ez a mítosz igen szívós, vagyis az abszolút értelemben vett objektív kutatásba vetett hit még ma is sok tudományterületen tartja magát. Történik mindez annak ellenére, hogy már sokan szétszedték, olyanok, akik az episztemológiában kicsit is látással rendelkeztek. Sőt igen imponálóak azon tudósok, akik akár saját tudományterületüket is meg merték kritizálni, mint például Polányi Mihály vagy Jáki Szaniszló²⁹, hogy csak két világhíres magyar tudóst említsek.³⁰ Barth és Eröss is tudatosan felvállalták azt, hogy objektivitásra törekedve, de saját hitvallási szemléletükön át megszűrve elemzik a buddhizmus vonatkozó tanításait.

Eröss *Apologetikájában* így ír a buddhizmusról:

„A *buddhaizmus*. Egyike a három világvallásnak (keresztyénség, buddhaizmus es mohamedanizmus). Követőinek lélekszámát teljes bizonyossággal még ma sem tudjuk meghatározni; aminek fő oka az, hogy Khinaban és Japánban meglehetősen össze vannak vegyülve a konfucianizmus, taoizmus es schintoizmus híveivel. Ugyanaz a japán, vagy khinai, aki a Buddha templomait látogatja, szorgalmasan eljár a Konfuciuséiba is; míg Tibetben és a mongolok földén az egész vallásos rendszer főként a »Dalai-Láma« vagyis azon buddhista »papkirály« személyiségében domborodik ki, akinek birodalma az európaiak szeme elől még ma is meglehetősen el van zárva.»³¹

A debreceni teológus szerint a legnagyobb kihívást a keresztyénségre mint vallásra és az akkori még keresztyénnek tartott európai kultúrára a keleti vallások közül éppen a buddhizmus jelentheti. Kissé prófétainak is szánt véleményét le is írta az említett munkájában:

29 JÁKI, Stanley L. (Jáki Szaniszló): *The Absolute beneath the relative and other essays*, Lanham, MD, University Press of America, 1988.

30 POLANYI, Michael: „Stability of Beliefs”, in: *British Journal for the Philosophy of Science* 11 (1952), 217–232.

31 ERÖSS: *Apologetika*, 343.

„Annyi azonban bizonyos, hogy az emberiség történetében ez a vallás igen nagy szerepet játszik s ha egyáltalán van a 'világon' vallás, mely a keresztyénségnek a jövőben meg sok gondot okozhat, úgy a buddhaizmusra nem minden aggodalom nélkül gondolhatunk.”³²

Mint ortodox teológus, ő nem válik Cornelis Petrus Tieléhez vagy éppen Max Müllerhez hasonló liberális teológussá, illetve liberális keresztyénné, aki az üdvösség hasonló mértékű kijelentését látná a buddhizmusban. Erőss szóhasználata is magáért beszél:

„Különben a buddhaizmust minden, pogány vallások között kétségen kívül, a legelső hely illeti s *Szent Hilaire*; amaz ismeretes mondasát, hogy a vallásalapítók között a *Krisztus*-on kívül egy sincs, aki rokonszenvünkre es szeretetünkre annyira méltó volna, mint *Buddha*.”³³

Mindehhez azt a megjegyzést teszi,

„hogy a világon levő összes pogány vallásokban (kivéve, a párszizmust!), együtt véve is alig van annyi józan elem, mint *Gotama Buddha*-nak [...] az egykori királyi hercegifjúnak ama vallásában, melynek alapja és forrása a szenvedő emberiség nyomora felett érzett őszinte, mély érzés vala.”³⁴

Ezek után igen elismerően nyilatkozik a buddhizmusról. Szinte az az érzésünk, hogy esetleg túlságosan is szimpatizált ezzel a világvalással. Azonban nem ez a helyzet nála, hiszen a buddhizmus tanításait sohasem helyezte a keresztyénség felé.

„Olyan igazságokkal s arany szabályokkal, teljes ez a vallás, melyek méltó helyet foglalhatnak el a legfelségesebb evangéliumi tanok mellett s joggal vindikálhatják a maguk számára az emberiség teljes elismerését és tiszteletét.”³⁵

32 Uo.

33 Uo.

34 Uo.

35 Uo.

Ezek után nem kis tájékozottsággal Eröss rámutat arra, hogy számos vallástudós és teológus, mint például Max Müller, Arthur Lillie, Karl Robert Eduard von Hartmann és Johan Hendrik Caspar Kern³⁶ meg sokan mások arra a következtetésre jutottak, hogy a kereszténység és a buddhizmus között „félreismerhetetlen rokonsági viszony áll fent, és annak, mint az időben különben is később jelentkező világtörténelmi nagy üdvintézménynek a forrásai emebben fakadtak fel”³⁷. Ki is fejti, hogy e kutatók egy igen merész hipotézist állítottak fel. Eszerint a názáreti *Jézus* azalatt az idő alatt, mikor az evangéliumok nem tesznek róla említést (12 éves korától 30 éves koráig), egy buddhista kolduló barát tanítványa volt. Az elmélet aztán így folytatta:

„Amikor hazájába visszatért a baráttól eltanult tanokat kezdte el hirdetni, összevegyítve ezeket holmi ótestamentomi, tehát sémita jellegű tradíciókkal. És ez a hipotézis némely keresztény körökben annyira kedvező hitelre talált, hogy azóta hol itt, hol ott olvasunk olyan társulatokról és szövetkezetekről Európában is, melyeknek tagjai maguk elé célul a buddhaizmus gyakorlatát és propagálását tűzték ki.”³⁸

Eröss mértékadó nyitottsággal meg is jegyzi, hogy mindenkinek az egyéni meggyőződését tiszteletben kell tartatni. Sőt „ezeknek az embereknek vallásos hitét háborgatni nem akarja”³⁹. Azonban kritikát gyakorol a grandiózus, tetszetős elméletek felett: a „tudomány és igazság nevében sietünk kijelenteni, hogy ennek az elméletnek semminemű komoly alapja nincs s az egész feltevés jól kifundált mese a hiszékeny és nyugtalan kedélyek szórákoztatására”⁴⁰. Eröss ezek után részletesen össze is hasonlítja a két vallást, de erre most nem térnek ki, hiszen Barth vallásteológiai elemzését kívánom inkább górcső alá

36 Érdemes lenne kikutatni, hogy a fenti szerző hol mondott ilyet, vagy pedig Eröss adja-e ezeket az érveket a fenti szerzők szájába!

37 Uo. 344.

38 Uo.

39 Uo.

40 ERÖSS: *Apologetika*, 344.

venni. Annyi azonban elmondható, Eröss elveti annak bármilyen lehetőségét, hogy a buddhizmus direkt vagy akár indirekt módon is hatást gyakorolt volna Jézus tanítására, viszont készségesen elismeri a tanításukban, különösképpen az erkölcsre vonatkozó elmékedésekben található hasonlóságokat, valamint hogy valóban vannak párhuzamok, egyezések a két „vallásalapító, Krisztus és Buddha életkörülményei között”⁴¹ is. Mindezek figyelembevételével azonban fenntartja a keresztyénség, illetve a jézusi tanítás egyedülállóságát. Ahogy látni fogjuk, Barth is ezt teszi.⁴²

3. Az összehasonlító vallásteológia legmeglepőbb helye: a *Die Kirchliche Dogmatik*

Mint már utaltam rá, Barth egy nagyon izgalmas összehasonlító vallásteológiába vág bele ott, ahol legkevésbé várná a kutató. Az eddigi Barth-kutatás figyelmét évtizedekig elkerülte ennek a szakasznak a vallástudományi és teológiai tartalma, illetve annak a vizsgálata.⁴³ Hogy ez a furcsa helyzet miért alakult ki, az további kutatásokat igényelne. Ahhoz, hogy Barthot megérthessük a vallásteológiája művelését illetően, a következőket kell leszögeznünk. Egyrészt a svájci teológus gondolkodása a vallás értelmezésében folyamatos változást mutat, illetve eltérő jelentéstartalommal használja azt kontextustól függően. Másodsorban megállapíthatjuk, hogy kitapinthatóak bizonyos alapvonások a vallásdefinícióival kapcsolatosan. Úgy vélem, módszertanilag rendkívül fontos megpróbálni meghatározni, hogy Barth mikor és milyen értelemben használja a vallás szót. Harmad-

41 Uo. 346.

42 Vö. Kovács Ábrahám: Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz, in: Nagy Antal Mihály (szerk.): *Napkelettől Napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok*, I. kötet (Nemzetközi Theológiai könyv; 43), Budapest, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 1999, 34–51.

43 Ld. WALDROP, Charles T.: Karl Barth and the Pure Land Buddhism, in: *Journal of Ecumenical Studies* 24 (1987/4), 574–594. Ez az egyik legalaposabb tanulmány e területen, de azóta sem sok ilyen munka lelhető fel angol nyelven.

részt meg kell érteni Barth teológiai terminusainak saját fogalmi tartalmát és keretét. Magyarán mikor beszél a vallásról mint vallásosságról, mikor tekinti a vallást emberi képződménynek, mikor tekinti a keresztyénséget is vallásnak vagy pedig egyenlőnek a Kijelentéssel (Jézus Krisztussal), mikor érvel filozófiai-teológiai alapon és mikor pedig csak rendszeres teológusként igen ortodox álláspontból. Ezek fényében válhat majd érhetővé, hogy mely esetekben sorolja és miért a keresztyénséget a vallások közé, és e lépésével bizonyos értelemben ugyanúgy elfogadja az összehasonlíthatóság tényét, mint a liberális teológusok. Máskor pedig a Szentírásban és Jézusban megjelenő kijelentés egyenlő lesz az igazi keresztyénség tartalmával, és így Barth megint sajátos értelemben használja a vallás szót. Ekkor azonban kiemeli azt az összehasonlíthatóság rendszeréből, és külön és magasabb platformra helyezi azt. A neves svájci teológus gondolatainak megfejtése a fenti megállapítások miatt is igencsak nehéz feladat, de érdemes próbálkozni a gondolatainak értelmezésével.

Főművében, a *Die Kirchliche Dogmatik*ban sem fejt ki egészen részletes vallásteológiát – hasonlóan a *Römerbrief*hez (mindkét műben csak érinti a kérdést, illetve az Isten-ember kapcsolat kérdéskörében tárgyalja a vallás problematikáját). A témában megfogalmazott gondolatai itt is inkább a vallásról mint emberi mechanizmusról, szokásról, vallási rendszerről beszélnek, s a keresztyénségnek más világ-vallásokkal való kapcsolatáról csak közvetetten szól.⁴⁴ Azonban Barth – ahogy erre már korábban utaltunk – egy igazán nem várt lépésre, összehasonlító vallásteológiai elemzésre szánja rá magát.⁴⁵ Először bemutatja saját vallásfogalmát, majd a liberális teológia vallásfogalmát, és végül zseniális módon rámutat, hogy éppen az utóbbi lényegét támadja alapvetően két világszemlélet: a misztika és az ateizmus. Rendkívül igényesen kifejti, hogy éppen ezért is elégtelen azok vallásfogalma. Végül a bibliai, Jézus Krisztusban megjelent

44 Ld. BARTH, Karl: *Church Dogmatics* (CD), Vol. I/2, Edinburgh, T & T Clark, 1956, 297–361.

45 Vö. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniel: *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1897) (Begründet von Chantepie de la Saussaye, hrsg. von Alfred Bertholet und Edward Lehmann), Tübingen, J. c. B. Mohr, 1925.

kijelentést mint igaz vallást tárgyalja (bár ennek explicit kimondását igyekszik elkerülni, és inkább körülírja azt, amit gondol), de annak sajátosságait összeveti egy ázsiai világvallás, a buddhizmus egyik japán reformációs irányzatával, a *Tiszta Föld* buddhizmussal. Ennek a ténynek a tudatában is kell vizsgálni Barth vallásfogalmát. *Wolf Krötke*vel egyetértve elmondhatjuk, hogy vallásteológiai gondolkodásában komoly potenciál lehetőségre van.⁴⁶

Barth először az Isten Igéjéről szóló tanításba ágyazva foglalkozik a vallás kérdésével. Sajátosan és teológiai szempontból teszi ezt, hiszen a 17. § fő témaköre „Isten kinyilatkoztatása mint a vallás eltörlése”⁴⁷. Már ez is előrevetíti, hogy a keresztyén kinyilatkoztatás abszolút fogalomként jelenik meg nála, amely a vallás fogalmát, bármilyen is legyen az, majd elveti, és így a vallást is helyteleníti. Az adott szakaszban három fő témakört bont ki egymás után. Először a keresztyén vallás teológiában jelentkező problémáját tárgyalja, majd a vallást mint hitetlenséget tárgyalja, végül pedig az igaz vallást mutatja be.

Elsőként a vallás teológiában jelentkező problémáját mutatja be Barth:

„A mi alapvető feladatunk az, hogy a kinyilatkoztatás és a vallás fogalmait rendezzük, értelmezzük, miszerint a kettő közötti kapcsolat ismét úgy legyen nyilvánvaló, mint amely azonosítja azt az eseményt Isten és ember között, amelyben Isten Isten, azaz az ember Ura és Mestere, aki Önmaga ítél, és egyedül ő igazít és szentel meg, és az ember Isten embere, azaz az ember mint akit Isten magáé-
vá fogadott, és elfogadott az Ő komolyságában és jóságában. Mivel emlékezünk, és alkalmazzuk az *assumptio carnis* krisztológiai

46 KRÖTKE, Wolf: Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barths, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007/3), 320–335, itt: 320.324.

47 Itt az *Aufhebung* fordítása körül nagy vita van az angolszász világban. Magyar nyelven Geréb Pál Barth dogmatikájának összefoglalása során a következőképpen fordít: „Isten kijelentése mint az emberi vallások megítélése”. Ld. GERÉB Pál: *Barth Károly Dogmatikája*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2006, 6.133.

doktrínáját, úgy beszélhetünk a kinyilatkoztatásról, mint amely a vallás eltörlését jelenti.”⁴⁸

Ebben a szakaszban a Rómabeliekhez írott levél magyarázatokor kifejtett gondolatokat ismétli meg. Ezután a vallást mint hitetlenséget tárgyalja, ahol az alapprobléma három témakört érint: a vallás mint bálvány, a miszticizmus és az ateizmus kérdéseit. Barth alap állítása, melyre az egész vallásteológiáját építi, így hangzik: „A vallás hitetlenség; a vallás [...] az istentelen ember ügye.”⁴⁹ Ez igencsak megdöbbentően hangzik azok számára, akik sohasem olvassák el Barth művének vonatkozó részeit, és kontextusból kiragadva lobogtatják ezt a mondatot. Munkáját elolvasva még mindig el lehet utasítani álláspontját, de ezt a komoly teológus csak azután teheti, ha a teológiai fejtegetését elemezte, megértette, és a kontextust figyelembe vette.

Barth a kérdést először a teológiai antropológia szempontjából közelíti meg. Kijelenti, hogy a vallást és a vallásokat értékelő teológiai vizsgálódásnak az embert teljesen komolyan kell vennie mint a vallás alanyát. A keresztyén teológus mint tudós és egyházat szolgáló ember azt azonban nem teheti, hogy az embert Isten nélkül vizsgálja. Ezért az emberért Jézus Krisztus született, meghalt és feltámadott. Az emberhez szól Isten Igéje. Ennek az embernek Krisztusban Ura van. „A kinyilatkoztatás kiválasztja az egyházat mint az igaz vallás *locusát*.”⁵⁰ Ebből az állításból két dolog következik: először is ez „nem jelenti azt, hogy a keresztyén vallás mint olyan az emberi vallás természetének beteljesítője”⁵¹. Ezzel Barth nyílt kritikával illeti a liberális teológia kedvenc tételét, miszerint Jézus (itt nincs feltámadott Krisztusról szó) a vallás, illetve a vallási piramis csúcsán helyezkedik el.⁵² Másrészt – érvel tovább Barth – „nem jelenti azt,

48 BARTH: CD I/2, 297.

49 „*Religion ist Unglaube; [...] die Angelegenheit des gottlosen Menschen*”. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik* (KD), Bd. I/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 327.

50 BARTH: CD I/2, 298.

51 Uo.

52 Vö. KOVÁCS Ödön: A vallástudomány története és részei I., in: *Protestáns*

hogy a keresztyén vallás az igaz vallás, mely alapvetően felette áll minden más vallásnak”⁵³. Itt azt próbálja hangsúlyozni Barth, hogy a társadalmi, kulturális formában megjelenő, szervezetté váló egyház (római katolikus, református stb.) sem kerülheti el azt, hogy torzítsa a kijelentés megjelenését e világban. De ez igaz nemcsak a külső, hanem a tartalmi teológiai kérdésekre is, hiszen mindig a véges emberi elme igyekszik megfogalmazni a keresztyén kinyilatkoztatás tartalmát, azaz a helyes és jó vallást. Bár ez a próbálkozás elkerülhetetlen, de sohasem elégséges. Ezért is mondja Barth alázatosan, hogy a kinyilatkoztatás kegyelem. Zseniálisan jó, eredeti meglátás az, amikor akként érvel, hogy emiatt önmagában a keresztyén vallás⁵⁴ sem igaz, csak a kinyilatkoztatáshoz való viszonyában – csak azért, mert önmagán kívüli kegyelemből él. Ezért nem szabad dicsekednie a keresztyénségnek sem más vallásokkal szemben. Sőt, épp ebből kiindulva állapítja meg Barth, hogy „Bölcs Nátán” problémája teológiai szempontból érdektelen, mivel a keresztyénnek, a zsidónak és a mohamedánnak nincs mivel dicsekednie a másikkal szemben, és nincs mit a másik szemére vetnie.⁵⁵ Ez a gondolat is nagyon eredeti, és teljesen más szempontból mutatja be az egész kérdéskört. Barth érveléséből logikusan következik, hogy ezért minden vita hiábavaló, mert az csak fanatizmusra vezet, ebből pedig nem misszió, hanem propaganda származik.

Az isteni kinyilatkoztatás ítéletet mond minden vallás felett.⁵⁶ Itt Barth gondolhatott egyaránt a világvallásokra (hinduizmus, judaizmus, iszlám, konfucianizmus, taoizmus stb.), valamint – egy esetleges tág vallásértelmezés jegyében, ami nála feltehető – az új vallási mozgalmakra, a vallásként megjelenő ideológiákra (ateizmus)

Tudományos Szemle 1 (1869. július 11/14), 209–213. Ld. ehhez Révész kritikáját: Révész Imre, id.: „A Protestáns Egyletről”, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3 (1873. július 7), 297–345, itt: 313.

⁵³ BARTH: CD I/2, 298.

⁵⁴ Barth itt nem általános, hanem egy sajátosan alkalmazott vallásfogalomról beszél.

⁵⁵ Ld. BARTH: CD I/2, 298.

⁵⁶ Ld. uo. 300.

és spirituális irányzatokra (miszticizmus). Ahhoz, hogy Barth a fentieket mind egy kategóriaként kezelje, kell azon sajátos látásmód, mely szerint az ember alkotja a vallást, bármilyen formát is öltjön az. És természetesen ebből kiemelendő számára a sajátosan értelmezett keresztyén vallás/keresztyénség, amelyet azonban a kettő viszonyában mindig kijelentésnek nevez, hogy értelmezhetővé tegye mondandóját. A kinyilatkoztatás jelentése Isten önmegmutatása és önátadása. A kinyilatkoztatás szembesíti az embert azzal az előfeltétellel és azon megerősített ténnyel, hogy „az ember kísérlete Isten megismerésére, saját szempontjából, teljesen és egészen hiábavaló”⁵⁷. Az ember nem tudja önmaga erejéből megismerni Istent, csak Isten ismertetheti meg Önmagát az emberrel. A vallás ezzel szemben arra törekszik, hogy Istent önerőből megismerje, így a kinyilatkoztatás egyben a vallással való szembenállás is.⁵⁸ A vallásban az ember elhagyja és elhatárolja magát a kinyilatkoztatással szemben, mivel egy helyettesítőre támaszkodik, és már előbbre helyezi azt a dolgot, amit Istennek kell megadnia.⁵⁹ Barth saját teológiai nyelvén alapvetően a feuerbachi és marxi gondolathoz hasonló valláseméletet mutat itt, de más következtetéseket von le abból.⁶⁰ Erre a jelenségre rámutat *Glenn A. Chestnutt* is.⁶¹ Barth szerint a vallásban „az ember elképzeli és feltételez valami egyedülállót, végső valóságot és meghatározót, amely saját egzisztenciája mögött vagy éppen abban van”⁶². Erre példákat is felhoz, többek közt az Ószövetségből (Jer 10,1–16 és Ézs 44,9–20), amelyek alapján nyilvánvaló „hogyminden pogány vallásban eredetileg maga az ember alkotja a saját isteneit”⁶³. Az idé-

57 Uo. 301.

58 LIPTAY, Lothar: *A keresztyénség viszonya más vallásokhoz*, Pozsony, Kalligram Kiadó, 2005, 89.

59 BARTH: CD I/2, 303.

60 Vö. McGRATH, Alistar E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába* (ford. Zsellengér József), Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 399.

61 CHESTNUTT, Glenn: *Challenging the stereotype. The Theology of Karl Barth as a Resource for Inter-religious Encounter in a European Context*, Oxford [ao.], Peter Lang, 2010, 18.

62 BARTH: CD I/2, 302.

63 BARTH: CD I/2, 303.

zet is rámutat arra, hogy Barth állásfoglalása körülbelül az exkluzivista inkluzivizmussal írható le leginkább.⁶⁴ Így jut el Barth arra a következtetésre, hogy a vallás ilyen módon azonosítható a bálvány fogalmával. A bálványok között azonban Isten sohasem tett különbséget. Nem mondta, hogy ez vagy az a bálvány kevésbé, a harmadik viszont jobban hasonlít Őhozzá, hanem mindegyik csak bálvány. Ezért sem lehet a vallások között különbséget tenni, mind bálvány ugyanis. Ilyen bálványok még: a filozófiai rendszerek végső elvei, a misztikus vallások világképei, az iszlám isteneszméje, az ó- és újkor szellemi áramlatai.⁶⁵ Itt Barth, ahogy korábban jeleztük is, sajátosan tág kategóriába emel be minden világvallást, ideológiát, világnézetet és vallásosságot, illetve vallásinak nevezhető/tartott jelenséget. Ezzel a sajátos lépéssel Barth radikálisan a Jézus Krisztusban megjelent kinyilatkoztatáshoz, azaz a keresztyénséghez, mégpedig – ahogy látni fogjuk – annak reformátori teológiájához köti a gondolatait. Úgy érvel, hogy az igaz hit, azaz az igazság csak az igazság útján (saját teológiai nyelvezetében értsd: a kinyilatkoztatás által) jöhet az emberhez. Ha az ember maga próbálja megragadni az igazságot, melléfog. Az ember a vallásról beszél ahelyett, hogy Isten Igéjére figyelne, s ő maga vesz ahelyett, hogy elfogadná a felé nyújtott ajándékot. A vallás tehát megelőzni akarása és kikerülése Istennek, hitetlenség, ami az ellentéte a hitnek. Amit az ember így elér, az nem az Isten ismerete, csak elképzelés.

Gondolatmenetét tovább fűzve újból amellet érvel, hogy a kinyilatkoztatás Isten önatadása és önmegmutatása: „A kinyilatkoztatás az a cselekedet, amely által az ő kegyelme megbékélteti az embert önmagával kegyelemből.”⁶⁶ Az ember nem igazíthatja meg magát. Itt is egy klasszikus keresztyén teológiai premisszát húz alá. Az ember bűnös, megromlott, megváltásra szorult, de Isten által. Ez a gondolatiság áll Barth érvelése mögött. Az ember azonban mégis maga akarja megszentelni és megigazítani magát – a bűn gyökere ez,

64 Ld. Kovács: Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz, 34–51. Ld. a Barthra vonatkozó elemzésem.

65 Vö. BARTH: KD I/2, 329.

66 BARTH: CD I/2, 307.

az emberi autonómia, az Istentől való függetlenség. Ez hitetlenség, illetve az önmagában való hit – ez a hit pedig maga a vallás. Más-képpen fogalmazva Barth ezt így mondja: „A hitetlenség mindig az ember hite önmagában.”⁶⁷ Roppant találóan összegzi Barth a saját maga által felépített értelmezési keretrendszerben az amúgy zseniális meglátást, amit ugyan már Pál, Ágoston és Kálvin is megfogalmazott! Így teremti meg az ember a vallást, a hitetlenség hitét. Ezt az ítéletet magunktól azonban nem mondhatjuk ki. Csak a Szentírás, a kinyilatkoztatás mondhatja ezt ki. Barth teológiai kiindulópontja ebben az értelemben tehát nem az antropológia, még kevésbé a liberális teológia optimista emberképe. Ő Isten felől közelít.⁶⁸ Barth inkább egy reális antropológiát mutat be, a krisztológiából és istentantból kiindulva olyat, amely nagyon komolyan veszi az ember felelősségét, ami ijesztő módon megmutatkozott az első világháborúban és abban, ahogy a liberális vagy épp tradicionális teológiák nemzeti istent faragtak az egy igaz Istenből.⁶⁹

Barth rámutat, hogy a vallás az ember tükörképe. Itt a svájci teológus a kortárs tudományok felismeréseit fogalmazza meg saját fogalomrendszerébe illesztve. A vallást meghatározzák a környezeti hatások (éghajlat, gazdaság, kultúra, politika stb.).⁷⁰ Az ember azonban változik, a környezete is változik – a vallásnak is változnia kell, különben elavul –, így azonban az örök állandóságát veszíti el. Ez a vallások gyengesége. A végkifejlet az, hogy az ember csalódik a vallásban – visszavonul, nem külsőleg, hanem belsőleg, kifejezést nem nyerve él tovább. Az ember önmagában hordozza tovább az önmegvalósítást, az önigazolást. Ezzel a tétellel Barth a liberális teológiát is kritizálja, és szembefordul az immanens vallásfogalom általa fel-

67 BARTH: CD I/2, 314.

68 Módszertanilag azonban felmerülhet a szakemberben az a kérdés, honnan tudhatja biztosan a teológus azt, hogy Isten mit gondol? Itt egyértelműen egyfajta roppant magabiztosság érhető tetten.

69 Itt nagyon érdekesekek a két világháború közti írások, amelyeket Czeglédi Sándor, Török István, Bodoky Richárd és sokan mások írtak.

70 Ez Barthnál természeti, társadalmi és szociológiai alapról kiinduló következtetés, amelynek teológiai kicsengése lesz.

használt jogosultságával a teológiára nézve, amely nem lehet vallásfilozófia vagy vallástudományi teológia, ahogy azt sokan hirdették. Azonban itt nem ebbe az irányba viszi tovább az érvelését. Roppant izgalmas Barth tétele, miszerint a vallást „két mozgalom kérdőjelezi meg, amely gyökerét tekintve végeredményben csak egy: egyrészt a miszticizmus, másrészt pedig az ateizmus”⁷¹. A miszticizmus tagadja a külső dolgokat, és mindent a belsőre helyez. Ezzel a dogmatikát és az etikát, a külső dolgokat kérdőjelezi meg. Mi lenne ezek nélkül a misztikával? – kérdezi Barth.⁷² Az ateizmus is – hasonlóan a miszticizmushoz – az ember Isten nélküli, a kinyilatkoztatást mellőző önmegvalósítását jelenti. Ez már nem áll olyan békés viszonyban a vallással, mint a miszticizmus. Itt a belső, elfojtott vallásosság egy új dolgot hozott elő: a modern ember vallásossága ugyanis a vallás kiirtása, a vallás külső megnyilvánulásainak eltörlése – ez az ateizmus. Barth rendkívül egyedi és eredeti eszmefuttatása révén arra a következtetésre jut, hogy ilyen értelemben az ateizmus is vallás – állapítja meg róla *Vincent Geoghegan*.⁷³ Az ateizmus megpróbálja eltörölni a vallást, de sohasem sikerülhet neki, legfeljebb előkészítheti egy másik vallás előretörését, amely az előző helyébe állva igyekszik eltörölni azt. Két ok miatt azonban nem tudja eltörölni a vallást. Két kérdésre nem tud válaszolni:⁷⁴ egyrészt arra, hogy hova vezet a vallás transz-

71 BARTH: CD I/2, 314–315.

72 Uo. 320.

73 GEOGHEGAN, Vincent: Religion and Communism: Bloch, Marx Feuerbach, in: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 9 (2004/5), 585–595, itt: 589. Barth itt nagyon érdekes módon Marx érveléséhez hasonlóan mond! Marx szerint az ateizmus is a vallás létezésének elismerése, ahogy erre Geoghegan is rámutatott. Ehhez hasonló érvrendszere van *John E. Smith*nek, aki viszont továbblép Paul Tillich érvelése alapján mint volt tanítványa, és kijelenti, hogy a marxizmus is kvázivallás. Ld. SMITH, E. JOHN: *Quasi-religions. Humanism, Marxism and Nationalism*, London, Palgrave MacMillan, 1994. Érdemes itt még összevetni ezt a gondolkodási struktúrát Hamvas Béla (A bor filozófiája) igen sajátos puritán fogalmával, ahol annak két eltérő „arcát”/megjelenítését veszi azonosnak, ami elsőre meglepőnek tűnhet: a pietistát és az ateistát. Mivel mind a kettő mögött ugyanaz a „vallásos” pszichológiai és fenomenológiai struktúra van, sajátos értelemben a kettő nagyon is hasonló.

74 Barth zsenialitása itt jól érezhető, de mint zseni hajlamos a saját kiválónak

cendens voltának tagadása, másrészt arra, hogy hogyan lehet az új és a hamis (álcázott) vallások megjelenését hathatósan megakadályozni. Barth találóan mutat rá arra, hogy mind a miszticizmus, mind az ateizmus léte nagyon szorosan hozzá van kötve a valláshoz.⁷⁵ Meggyőződése szerint a vallás mindig ott lesz az emberi létben, és a vallás valódi krízise akkor köszönthet be, ha Isten kinyilatkoztatása megjelenik.⁷⁶ Ehhez még azt is hozzá lehet tenni, hogy miközben az ateizmus populáris változata, a kommunizmus küzdött a vallással szemben, maga is intézményes vallássá vált.⁷⁷

Barth ebben a részben magát a keresztyénséget is kritikával illeti, és ugyanazt a kritikát alkalmazza rá, mint bármelyik más vallásra. Ezzel sajátosat alkot, és még vallástudományi szempontból is nagyon szimpatikusnak tűnik ez a lépés. Azonban a kegyelemre való utalással – s itt a klasszikus teológiát alkalmazza – mégiscsak kiemeli a keresztyénséget a kritikából fakadó következtetések egyikéből, mely szerint minden vallás képes a bálvány alkotására és imadására, a helytelen vallásosság, a hitetlenség még a keresztyénségben is ott van.⁷⁸ A kinyilatkoztatás Isten kegyelméből a keresztyénségben jelenik meg, és ebből fakadóan azt mégis igaz vallásnak tekinthetjük a többi hamis kortárs vagy görög-római és kánaáni vallással szemben.

tartott, ragyogó gondolatainak a jegecsítésére, az abszolutizálásra. Így abból hideg, jéghideg, megdönthetetlen barthi és nem bibliai axiómák keletkeznek. Majdnem egy újfajta barthi vallás, keresztyénség születik itt meg.

⁷⁵ Ld. BARTH: CD I/2, 323.

⁷⁶ Uo. 324–325.

⁷⁷ Ld. Kovács Ábrahám: A Remedy of the World: An Eschatological Dimension of a quasi-religion, Communism and its application in Central Europe, in: *Korean Journal of Religious Studies* 74 (2014/2), 121–148. Ebben a cikkben egy tág vallásfogalmat használva amellet érvelek, hogy a marxizmus gyakorlatba átültetett kommunista ideológiája a Ninian Smart-féle kritériumoknak megfeleltethető. Magyarán a marxizmus „majdnem olyanná” vált, mint a tradicionális értelemben vett vallás.

⁷⁸ A szöveget így is lehetne fordítani: „A kegyelemre utalás okán a keresztyénséget kevésbé illeti az a bíráló, hogy bálványimádó.” Részben persze a keresztyénség is ismeri a bálványozást és a hitetlenséget. Barth bizonyos értelemben tudatosan mozgott műfajok közt. Más a vallástudomány módszertana, és más a tradicionális teológiáé.

Láthattuk, hogy Barth az ó- és újszövetségi kor vallásait, majd a miszticizmust és az ateizmust is bírálja, és feljük helyezi a keresztyéniséget még akkor is, ha a keresztyéniséget is mint vallást a kritika tárgyává teszi. E tekintetben nagyon is hasonlít Barth megoldási kísérlete a liberális teológia állásfoglalásához. Nála az Ige, a kijelentés áll mindenek felett, a liberális teológiában pedig a jézusi vallás áll a vallási piramis csúcán. Magyarán egyfajta exkluzivizmus mind a két teológiai rendszerben benne rejlik. Természetesen óriási a különbség a liberális teológiák istenképe és a hagyományos teológia közt. Ez látható a következő barthi érvelésből is. A kijelentés és annak keresztyén nevet nyert vallása mégiscsak felette áll a vallás bármely elégtelen formájának, legyen az ókori, illetve modern kori vallás, miszticizmus vagy ateizmus, sőt bármely olyan formának, amely az ún. világvallásokban vagy új vallási mozgalmakban jelenik meg. Ezt a radikális exkluzivista álláspontját legvilágosabban a következő részben az *Igaz vallás*⁷⁹ címmel fejt ki.

Az Isten Igéjéről szóló második rész, a 17. § harmadik témája az „igaz vallás” kérdéssel foglalkozik. Itt Barth amellet érvel, hogy a vallás önmagában sohasem lehet igaz: „nincs igaz vallás”⁸⁰. „Isten kinyilatkoztatása tagadja, hogy bármely vallás igaz lenne.”⁸¹ Csak abban az értelemben beszélhetünk „igaz” vallásról, ahogy „a megigazult bűnösről”⁸². Isten a kinyilatkoztatás által teremt kapcsolatot az emberiséggel, amely független minden vallástól. A kinyilatkoztatás nem kapcsolódik az emberiség vallásaihoz, hanem tőlük függetlenül jelenik meg a világban. A kinyilatkoztatásra Jézus Krisztusban kerül sor.

Barth „nem a többi vallást kritizálja, hanem a vallást általában” – írja McGrath.⁸³ Szerintem a szöveg kontextusát és érveléstechnikáit tanulmányozva itt a már említett igen tágran értelmezett barthi vallásfogalom jelenik meg, amely azért több, mint amit az oxfordi teoló-

79 BARTH: KD I/2, 356kk.

80 BARTH: CD I/2, 325.

81 Uo.

82 Uo. 326.

83 McGRATH: i. m., 399.

gus állít. Meglátása részben igaz, mert miután Barth a „vallás mint törvény” és a „vallás mint vallásosság” témakörét jól körüljárta és elítélte, a vallás fogalmát mint olyat saját logikai fejtegetése alapján mégiscsak áttemeli, alkalmazza a keresztyénség és világvallások viszonyára is, és így más vallások viszonyát minősítő megállapításokra is eljut, ahogy látni fogjuk.

Bár amellet érvel – épp az „igaz vallásról” szóló részben, amikor a „vallást mint hitetlenséget” tárgyalja –, hogy ő nem a keresztyénség és a világvallások témakörét kívánta tárgyalni, mégis ezt (is) teszi. Egy példán keresztül éppen ő maga mond ellent korábbi állításának, amikor a *Mahájána* buddhizmus Japánban kialakult formáját, a *Dzsódó Sinsút* veszi összehasonlító vallásteológiai elemzés alá, és veti össze a keresztyénség európai formájával. A kelet-ázsiai buddhizmus egyik legnépszerűbb hagyománya ez, amely az Amida Buddha kultuszára épül.⁸⁴ Ez az összehasonlító mozzanat nagyon meglepő, de rendkívül értékes lépés Barhtól, aki tőle egészen szokatlan módon idegen területre kalandozik.⁸⁵

A két buddhista reformer, Genku és Sinran „japán protestantizmusa” komoly vizsgálódásra szólít fel – mondja. Barth e vallás létét a „gondviselés rendeltetésének” tartja: „nem szabad még csak egy pillanatra se meglepődnünk annak párhuzamosságával a keresztyénség igazságát illetően, hanem hálásnak kell lennünk azért a leckéért, amit az oly bőségesen és nyilvánvalóan tanít”⁸⁶. Pontosabban szólva azért a tanulságért, hogy a keresztyén vallás még a reformátorok által megfogalmazott formájában sem egyedüli birtokosa az igazságnak. Vajon milyen módon tárgyalja Barth az összehasonlításra elővett buddhista irányzatot? Mit is ért a fenti állítás alatt?

84 Vö. KÜNG, Hans – BECHERT, Heinz: *Párbeszéd a buddhizmusról*, Budapest, Palatinus Kiadó, 1997.

85 GREEN, Garrett: Challenging the Religious Studies Canon. Karl Barth's Theory of Religion, in: *The Journal of Religion* 75 (1995/4), 473–486.

86 BARTH: CD I/2, 342.

Először *Karl Adolf Florenz* német származású japanológus írására támaszkodva Barth részletesen ismerteti a két japán buddhista reformmozgalmat. Florenz egyik tanulmányát használja itt Barth.⁸⁷ Genku mint „reformátor” jelent meg Japán vallási térképén, hogy a zen buddhizmus korábbi formáit megújítsa. Elemzése szerint a kortárs japán vallási irányzatok „tiszteletre méltóak és igazak, de túlságosan szigorúak voltak az embertömegek számára, és ennél fogva elérhetetlenek”⁸⁸. Azt kívánták, hogy az ember önmagát váltsa meg saját erőfeszítéseivel, azaz vágyakoztak egy magasabb moralitásra, misztikus feloldódásra és elmélkedéssel megszerzett tudásra a „szentség ösvényén”. Genku ehelyett egy alapvetően sokkal könnyebb üdvösségre vezető utat kívánt látni.

E célból az Amida Buddha központi helyett foglalt el nála. Ő egy Kínában és Japánban is prédikált istenről beszél (nesztorianus kapcsolatok is feltételeznek), akit „végtelen világosságnak” vagy „végtelen életnek” neveztek. A hétköznapi ember számára ő a legfőbb és személyes Isten volt. „Ez az Amida volt, ahogy tanították, a Teremtő és a Paradicsom Ura, azon helyé, amely tiszta ország (*Dzsódó*) Nyugaton.”⁸⁹ Az ember életének kérdése az ottani újraszületés, a vágy, hogy a halál után eljusson a nirvánába.

Hogyan is érkezett meg az ember ezen újraszületésbe? Genku válasza szerint nem saját erejéből, így emiatt élesen szemben áll más buddhista irányzatokkal. Egy kínai szövegre hivatkozva elmondja, hogy Amida Buddha esküt tett arra, hogy addig nem kíván eljutni a teljes megvilágosodásra (Buddha-állapot), amíg minden élőlény, aki őszintén hisz benne és tízszeresen kívánja az ő újraszületését az ő országában, részesül e kívánság beteljesülésében.

Genku tanítása szerint „1, Minden bizodalmunkat nem a saját erőnkbe kell helyeznünk, hanem ebbe a másikba, Amidába. 2, Csak azt az egy feltételt kell teljesítenünk, amelyet ő hozzátett az üdvösség

87 Ld. FLORENZ, Karl A.: Die Japaner, in: Alfred Bertholet – Eduard Lehmann (Hrsg.): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Band 2, Tübingen, Mohr, 1925, 382–400. Idézi: BARTH: CD I/2, 340.

88 BARTH: CD I/2, 340.

89 Uo.

elnyeréséhez. 3, Benne kell hinnünk, és ahogy ezt tesszük, minden jótéteménye és érdemszerző cselekedete beáramlik a mi ajkunkon, és sajátunkká válik, úgy, hogy a mi érdemünk Amida érdeme, és nincs különbség ő és mi közöttünk. 4, Ezt a »föhászzkodást« olyan gyakran kell megtennünk, amilyen gyakran csak tudjuk. 5, Különösen halálunk meghatározó órájában kell megbizonyosodnunk afelől, hogy Amida nevét hívjuk segítségül, aki még a legnagyobb (elvetemültebb) bűnösöket sem veti el, hanem a paradicsom, amely a nirvána előcsarnoka, egyik szegletében helyet ad nekik.”⁹⁰

Barth megjegyzi, hogy Genku teológiájának érdekessége, hogy a kételkedőknek is helyet biztosít az üdvösségre. Ezt mondja: „azok, akik segítségül hívják őt, de titokban kételkednek, 500 évig a lótuszvirág kelyhébe lesznek bezárva a paradicsom valamelyik sarkában”⁹¹. Különösen jelentős, hogy azoknak, akik nem hagytak teljesen a hitre – mert gyakorolták az érdemszerző cselekedeteket és vallási gyakorlatokat is végeztek –, ez a vallási elképzelés lehetőséget biztosít az üdvösségre, és „találni fognak egy előzetes hajlékot a messze távoli Nyugaton”⁹². Így világos, hogy nemcsak a hit által lehet üdvözülni, hanem a cselekedeteknek is van szerepe Genku hitrendszerében. „A paradicsom bőségesen tele van mennyei élvezetekkel, énekléssel, táncsal és játékkal. A purgatórium nyilvánvalóan az oktatásnak a helye, mert innen fognak eljutni a legfőbb áldások mezeire.”⁹³

A *Tiszta Föld* buddhizmus Genku-féle értelmezésének bemutatása után Barth így foglalja össze a véleményét az általa „japán protestantizmus”-nak elnevezett irányzatról: „minden a könyörületes megváltó Amida elsődleges ígéretén nyugszik, és az ő benne való hitben”⁹⁴. Ez az állítás első olvasásra önmagában egyértelműen és nagyon hasonlít a keresztyénség egyik teológiai gondolatához, amelyet Barth is jól ismert. A teológus ezután bemutatja és magyarázza a japán vallási fejlődést. Az új vallási irányzat reformátora, Genku

90 BARTH: CD I/2, 340.

91 Uo.

92 Uo.

93 Uo.

94 Uo.

még nem vetette el az érdemszerző cselekedeteket, de utóda, Sinran teljesen tagadta azok érvényességét. „Sinran úgy vélte, hogy minden a szív hitén nyugszik. Túlságosan is benne vagyunk a test szerint vágyakozásban ahhoz, hogy ki tudjuk szabadítani magukat az élet és a halál romlott körforgásából bármilyen saját magunk által végzett cselekedettel.” Itt tetten érhető a buddhista reformáció radikalizálódása. Az írja Barth:

„Az Amidába vetett hit megváltó jelentőségének nincs semmi köze a szív öröméhez vagy az érzésekhez, még az üdvösség után való vágyakozás erejéhez sincs. Természetesen van útja a hitre ébredésnek és a hitbeli megerősödésnek. Például mi nekünk ki kell használnunk azt a lehetőséget, hogy a szent dogmára (tanításra) oktassanak. Elmélnünk kell annak jelentése felől. Rendszeresen beszélgetéseket kell tartanunk a vallásosan gondolkodó barátainkkal. Csendes hangon ismételnünk kell az Amida-imádságot. Teljes bünyösségünk tudatában meg kell erősítenünk magunkat azzal a csodálatos gondolattal, hogy az eredeti ígéret szerint mi nem vagyunk elvetve. Azonban azt is tudnunk kell, hogy ezen eredeti ígéretben való hit is végeredményben Isten ajándéka. Sőt a hit mindenkié, még a nőké is – a buddhizmusban eddig ismeretlen újítás ez.”⁹⁵

Ezzel valóban meglepő párhuzam áll fenn a buddhizmus eme ágának vallásfilozófiai reflexiója és a reformátori tanítás között.

Barth rámutat arra, hogy „nem szabad meglepődjünk azonban, hogy a *Dzsódó Sinsú* nem ismeri a könyörgő imákat, a mágikus formulákat és cselekedeteket, amuletteket, zarándoklatokat, a vezekléseket, a böjtöt és másféle aszketizmusokat, szerzetességet”⁹⁶. Barth egész listát sorol fel a buddhista vallási élet gyakorlásához szükséges külső kultikus tárgyakkól, cselekményekből és szertartásokból, amelyek nagyon hasonlítanak a középkori katolicizmusra. Ezzel is arra kívánt utalni, hogy milyen sok a hasonlóság a latin keresztyénségben létrejött reformátori tanítás és a *Mahájána* buddhizmus *Tiszta*

95 BARTH: CD I/2, 341.

96 Uo.

Föld irányzatának japán reformációja közt. Hogy a japán protestantizmus mennyire elveti az olyan elemeket, mint amelyeket a középkori katolikus egyházban látunk, a svájci teológus a következő felsorolásokat teszi:

„A kultikus tárgy a gazdag templomokban egy egyszerű Amida-kép vagy -szobor. A papoknak nincs közbenjáró szerepük. Szertartási ruhákat csak a templomban hordanak. Étkezési törvényeknek vagy cölibátusnak nincsenek alávetve. Az oktatásbeli, prédikátori és népszerű irodalmat teremtő szerepük nagy hangsúlyt kap. Az Amidába vetett hit hatása, amelyet a laikusokba beleoltanak: az élet moralitása a család, az állam és a hivatás keretén belül.”⁹⁷

A papoknak és a követőiknek „önfegyelmet kellett tartaniuk, békeességben élni másokkal, a törvényt meg betartani, a nemzeti törvényeknek engedelmessé válni, és mint jó állampolgároknak az állam jólétét elősegíteni”⁹⁸. Bár itt még Barth csak felsorolja ezeket a dolgokat, de egyértelműen tetten érhető a párhuzam. Florenz nyomán rávilágít további hasonlóságokra is, mint például arra, hogy a *Dzsidó Sinsú* mozgalom más buddhista irányzatokkal ellentétben szorgalmazta az állam és egyház szétválasztását. Ez is egy olyan párhuzam, amely a reformációs irányzatokban is megjelenik. Megjegyzi, nem is meglepő, hogy Xavéri Ferenc, Japán első misszionáriusa a „lutheránus eretnokséget” vélte felfedezni benne.

Észrevehető a Barth által az összehasonlításra kiemelt vallási témákból, hogy sok rokon vonás került bemutatásra, amely felfedezhető az evangéliumi protestantizmusban is. Először a teológiai, vallásfilozófiai tartalmat, az úgynevezett belső dolgokat, azaz a tanításbeli hasonlóságokat láttatja, és kiemeli az egyedül hit általi üdvösség közös vonását, hogy tudniillik ezt csupán a megváltóba, Istenbe, Krisztusba/Amida Buddhába mint legfőbb üdvözítőbe vetett bizalom által lehet elnyerni. Ebből egy másik szembeűnő párhuzam következik: az érdemszerző cselekedetek teljes elvetése. Az összeha-

97 Uo.

98 FLORENZ: *Die Japaner*, 397. idézi BARTH: CD I/2, 341.

sonlításának érdekes vonása, hogy explicite a fentieket nem írja le sohasem Barth, azaz hogy Krisztus mint megváltó és Amida Buddha mint személy párhuzamba állíthatók volnának. Inkább a hozzájuk kapcsolódó teológiai tartalmat, a két „vallás” között fellelhető szoteriológiai párhuzamot írja le.

Ezek után Barth az új japán vallási irányzat külső megjelenési formáit is görcső alá veszi. Nem véletlen, hogy leíró módon mutatja be a hasonlóságot. Az új japán vallási reformirányzatban – hasonlóan a keresztyén reformációhoz – a középkori katolicizmusra jellemző vonások mind elmaradnak. Továbbá a papságról, valamint az állam és egyház kapcsolatáról elmondottak miatt nagyon kézenfekvőnek tűnik a párhuzam. Ezt így, ahogy mi tettük, Barth nem írja le, csak néha enged meg egy-egy olyan megjegyzést magának, mint például: „az Amidába vetett hit megváltó jelentőségének nincs semmi köze a szív öröméhez vagy az érzésekhez, még az üdvösség után való vágyakozás erejéhez sincs”⁹⁹, vagy éppen értékeli a progresszív, a vallásba nőket is bevonó felfogást.

Barth egyedül csak Genku és Shinran „japán protestantizmusát” tartja érdekesnek összehasonlító vallásteológiai szempontból. Így érvel: „amikor azt állítottam, hogy annak [*Dzsódó Sinsú*] léte a gondviselés rendelése, ez alatt az értettem, hogy nem szabad még csak egy pillanatra se meglepődnünk annak a keresztyén igazsággal való szembetűnő hasonlóságán, hanem hálásnak kell lennünk azért a tanításért, amelyet gazdagon és nyilvánvalóan tanít”¹⁰⁰. Következtetése az, hogy „abban a történeti formában, mint ahogy a dogma értelmezési keretében megjelenik az élet és a törvény, a keresztyén vallás nem lehet az egyetlen, amelyhez az igazság *per se* [önmagában] tartozik – még annak református formája sem”¹⁰¹. Ezzel arra hívja fel a figyelmet roppant önkritikusan, hogy a keresztyénségnek még a kálvini formája sem bizonyul vitathatatlanul eredetinek. Ezek után azonban amellet érvel, hogy értelmetlen lenne bárkinek is arról ál-

99 BARTH: CD I/2, 341.

100 Uo. 342.

101 Uo.

modoznia, hogy a keresztyén és a japán „protestantizmus azonos”, mert – mint érvel – „a gyakorlatban két természeti vagy történeti forma sohasem ugyanaz”¹⁰².

Ezt a következőkkel indokolja. Rámutat a tanításbeli különbségekre, továbbá más tényezőkre. Először is – érvel a svájci teológus – „a *Dzsódó* mozgalom azért jött létre, hogy a tömegek számára egy könnyebb és egyszerűbb út nyíljon az üdvösségre”¹⁰³. Sajnos ezt a gondolatot nem boncolgatja itt tovább Barth, így szerintem az összehasonlító vallásteológiai vállalkozása e tekintetben eléggé befejezetlen maradt.¹⁰⁴ Másodszor meglátása szerint a *Dzsódó* vallásban „a reformátori eszméktől eltérően nincs semmiféle tanítás Amida törvényéről, szentségéről vagy haragjáról: úgy tűnik, hiányzik ennek az istenségnek a jóságából és könyörületességéből valami kiemelkedő magasztosság, s így az ő embert megváltó tetteiből valami drámaiság, a felmerülő gondok tényleges megoldására irányuló karakteresség”¹⁰⁵. Ha Amidát behelyettesítjük a keresztyén istenkép Barth által felállított és rá vonatkoztatott képével, akkor válik érthetővé, értelmezhetővé a teológus állásfoglalása. Itt megjegyezhetjük, hogy Barth a saját, reformátori igazságon alapuló teológiai rendszerét akarja normatív mérceként használni, és annak a gondolkodási referenciarendszernek megfeleltetni kívánja a japán buddhizmus sajátos tanításait.¹⁰⁶ Ez a megközelítése a teológiai módszertan szempontjára

102 Itt nem teljesen világos, hogy Barth a természetit és a történetit milyen értelemben használja.

103 BARTH: CD I/2, 340.

104 Egyes vallástörténetekben és teológusokban felmerült az a kérdés, hogy ez nem lenne-e elmondható a reformáció korabeli keresztyénségre is, ha valaki külső szemlélőként írna arról. Ezzel szemben maga Barth mondja, hogy sem Lutherre, sem Kálvinra nem érvényes, hogy az üdvösség egyszerűbb útját keresve jutottak el az egyház reformjának eszméjéhez. Ha eszünkbe vesszük Luther szerzetesi-aszkéta múltját és Kálvin genfi rigorizmusát, akkor ez igaz is.

105 BARTH: KD I/2, 375. Ezt a német szöveg alapján készült fordításbeli pontosítást köszönöm Juhász Tamás kollégámnak.

106 Barth nem a saját rendszerét, hanem a reformátori igazságot teszi mércévé. Azt az igazságot, amely szerint Isten szentsége és jósága, igazságossága és kegyelme nem zárja ki egymást.

ból elfogadható, azonban a vallástudomány vitathatja állásfoglalását, hiszen a keresztyén vallás a judaizmusból kiindulva a törvény kérdése körül forog, amit nem lehet elvárni a buddhizmustól. Magyarán módszertanilag Barth ezen lépése ebből a szempontból nemcsak megkérdőjelezhető, hanem elégtelen is, mert az alábbi különbségre neki fel kellett volna hívnia az olvasó figyelmét. Itt azt a tendenciát érhetjük tetten, hogy Barth a „nyersanyagot” úgy interpretálja, hogy az céljainak megfeleljen. Harmadszor pedig ezt írja:

„a *Dzsódó* vallásban mint antitézisben a kultikus-etikai igazságosság elnyerése érdemével szemben hiányzik annak a küzdelemnek a hangsúlyozása, hogy Isten dicsősége szemben áll az ember önkényességével és dicsekvésével, amelyet helyesen hangsúlyoz Pál, később a reformátorok, különösen Kálvin. Ebben az esetben, teljesen a pasztorális figyelmen alapszik, amely mint olyan nyilvánvalóan vitathatatlan. [...] A dzsódóizmus és a buddhizmus az ember viharos vágyakozása egy olyan megváltásra, amely belső erejének és érvényesülésének megsemmisülése által valósul meg, hogy belépessen a nirvánába, amelyhez az egyedül hit által elérhető *Tiszta Föld* még csak az előcsarnok a Buddha-állapothoz, azon tökéleteséghez, amelyet még Amida isten se ért el.”¹⁰⁷

Barth legtalálhatóbb érvelése a két vallás eltérő teológiai gondolkodását illetően – a hasonlóságok kimutatása mellett – az, hogy a „*Dzsódó* vallásban nem Amida vagy a belé vetett hit, hanem [maga] az emberi vágyakozás [mint] cél az, amelynek valóban ellenőrző és meghatározó ereje van. Amida és a benne való hit valamint a *Tiszta Föld*, amelyhez a hit a belépő, ehhez a célhoz kapcsolódnak mint eszközök a cél eléréséhez”¹⁰⁸. Egy alaposabb vizsgálódás elvégzése után emiatt van jelentős immanens különbség a japán és a keresztyén „protestantizmus” között. Majd amellet érvel, hogy egy még közelebbi vizsgálódás „megmutatná, hogy azok a különbségek még

107 BARTH: CD I/2, 342.

108 Uo.

nagyobbak és mélyebbre hatóak, mint ahogy be lettek mutatva”¹⁰⁹. Sajnos éppen ez az igazán izgalmas rész marad el a neves teológus részéről, és összehasonlító vallásteológiai vállalkozása e tekintetben mintha torzó maradna.

Az alábbi megjegyzéssel igyekszik védeni magát: „de nem ezen különbségek kimutatása a meghatározó elem”. Vajon mire is gondolhatott itt? A különbségekben rejlő „tünetek” azok, „amelyek az igaz és hamis vallást” különbségét megmutatják. „A keresztyén-protestáns kegyelem vallása nem azért az igaz vallás, mert a kegyelem vallása [...]. Egyetlen egy dolog igazán meghatározó az igazság és tévedés közti megkülönböztetésre. Ez az egy *Jézus Krisztus neve*.”¹¹⁰ A dzsódóizmus pedig „gondviselészerű elrendelés”¹¹¹, mert jelenléte éppen erre az egy különbségre világít rá.

A *Die Kirchliche Dogmatik* vonatkozó részét olvasva kissé csalódott az ember, hiszen vannak eredeti és jó megállapítások Barth részéről, amikor összehasonlít, azonban a vállalkozás kidolgozottsága messze elmarad attól, amit az ember várna.

4. Összegzés

Összegezve elmondhatjuk, hogy összehasonlító vallásteológiát művelve Barth először is rácsodálkozott, hogy milyen sok a hasonlóság az európai keresztyénségben és a japán buddhizmus reformációjában mind tartalom, mind vallási szertartások megléte, illetve eltörölni kívánása között. Ez a „rácsodálkozás” minden korszak teológusának sajátja. Így volt ez Eröss Lajos esetében is, aki jóval Barth előtt élt. Barth külön tárgyalta a két vallási irányzat, az evangéliumi protestantizmus és a dzsódóizmus közötti hasonlóságokat a dogma és az etika terén, azonban rögtön utána alá is húzta a különbségeket és azok jelentőségét. Elismerte, hogy nagyon közeli a párhuzam a két

109 Uo.

110 Uo. 343.

111 Uo.

vallás fő teológiai tanításait nézve, különös tekintettel a megváltás-tanra. A következtetéseiben azonban többszörösen aláhúzza: két vallás sohasem ugyanaz, különbözik, sőt végeredményben ragaszkodik a keresztyénség, pontosabban a Jézus Krisztusban kijelentett igaz vallás egyedülálló.¹¹² Természetesen ennek külső megjelenési formája a keresztyénség és nem a buddhizmus, amelyet néha rejtetten, máskor explicite megfogalmaz. Ez utóbbira példa az, amikor kijelenti, hogy a keresztyénség legtisztább formája az evangéliumi kálvinizmus. A különbségek igazán akkor válnak világossá és lesznek jól megalapozva, ha a Jézus Krisztusba vetett hit folyamatosan rávilágít azokra.¹¹³ Azonban pont e teológiai állásfoglalás mögötti gondolati tartalom nincs alaposan bemutatva. Így a következő konklúziója is kissé lóg a levegőben:

„Ezért a keresztyén vallás igaz és lényegileg különbözik a nem keresztyén vallásoktól. Karakterét mint az igaz vallás szembenállását a tévedésével csak az a tény vagy esemény igazolja, amit a Szentírás tanít, hogy az egyház Jézus Krisztusra hallgat, és senki mást mint a kegyelmet és igazságot, sohasem lankadva, hanem mindig örömmel hirdeti, és hisz Őbenne, örömet találva önmaga átadásában, minthogy megígérte a néki felajánlott szolgálatot...”¹¹⁴

Itt Barth saját körkörös érvelési módszerét követi, amely egy szép és tetszetős rendszer. Azonban amikor külső normatívákat, kritériumokat is elkezdett használni az összehasonlításra, akkor el kellett volna magyaráznia, miért is váltott az érvelési technikák, valamint a módszertani megközelítés közt egy-egy szakaszon belül. Ezzel Barth

112 A speciális kijelentés ebben a vallási formában való megjelenése miatt mégis csak a keresztyénség az, ahol az igaz vallás kiteljesedhet. Barth folyamatosan azzal küszködik, hogy a formát és a tartalmat úgy választja szét, hogy az teljesen el legyen különülve. Ez azonban csak elméleti síkon kísérhető meg, és annak a jogosultsága is csak bizonyos mértékben fogadható el. Abban az esetben, ha a gondolatot célzatosabban kifejti. Azonban ahogy ezt megtette, rögtön érvényesül az is, hogy a megértéséhez hozzá tartozik a tartalom és a forma szoros vagy bármiféle más egysége.

113 BARTH: CD I/2, 344.

114 Uo.

adós maradt. Mivel az utóbbit Barth nem igen tette meg, a svájci teológus az összehasonlító vallásteológia és vallásfilozófia területéről elmozdult egy sajátosan keresztyén, azaz egy protestáns teológiai gondolkodás és nyelvezet irányába és területére, ahol csak az önmagába visszatérő érveléssel és igazolással tudta fenntartani állásfoglalásait. Egy ilyen felvezetésből majd eltérő következtetésből jól érzékelhetjük, hogy eltérő tudományos vállalkozások keveredése érhető itt tetten.

A barthi „tanulmányt”, azaz a következtetését így fogalmazhatjuk meg másként saját szavainkkal teológiai szempontból: Jézus Krisztus neve az, amely teljesen elválasztja az igaz és a hamis vallást.¹¹⁵ Bár Barth a keresztyénség protestáns formájának a japán *Tiszta Föld* buddhizmussal való összehasonlító vallásteológiai elemzése során arra jut, hogy annak vallásbölcseleti (teológiai) tanításában, valamint a vallás külső formáit és jelenségeit elemezve (vallásfenomenológia) igen sok a hasonlóság, mégis a keresztyénségben megjelent, az evangéliumi protestáns keresztyénségben megfogalmazott hitet tartja egyedül igaz vallásnak.¹¹⁶ Az, amit Barth Jézus Krisztus nevével jelez, csupán a Jézus Krisztus (mint közbenjáró) egyedüliségét és kizárólagosságát fogalmazza meg. Ebből fakadóan sem az akár legprotestánsabb tantételekben megjelenő hit, sem pedig a kálvinista protestantizmus nem tekinthető az egyedül igaz vallásnak. Ki is mondja, hogy amit mi ezekben (kegyelemtan, eredendő bűn, elégtétel, megigazítás, lelki ajándékok, hálaadó élet stb.) elértünk, felismertünk vagy fel tudunk mutatni, arra a dzsódóizmus, a bhaktizmus vagy akár más pogány vallás is eljuthat, sőt, meg is előzhet ezekben minket vallásról szóló reflexiójában. Azonban a megváltó személyéhez való kötöttséget axiómaként kezeli, és ezzel normatívát is vezet be. Érthető Barth konzervatív és tradicionális alapon álló teológiájából, hogy Jézus Krisztus kizárólagosságát feladni pedig –

115 WALDROP, Charles T.: Karl Barth and the Pure Land Buddhism, in: *Journal of Ecumenical Studies* 24 (1987/4), 574–594, itt: 575.578.

116 BARTH: CD I/2, 343.

– nyilván – egyetlen hitvalló keresztyén sem akarhatja. Barth sem kívánta azt feladni. Sőt!

A klasszikus összehasonlító vallásfilozófia vagy a vallási jelenségeket vizsgáló vallástudomány a görcső alá vett vallásokat ugyanolyan módszerrel, eszközökkel és kritériumokkal vizsgálja, és jó esetben módszertani felvezetést is ír a tárgyalandó témához. Ezzel szemben Barth összehasonlító vallásfilozófiát, vallástörténetet és vallásfenomenológiát is egyszerre művelt, amelyet mi sajátos formájú összehasonlító vallásteológiának nevezünk. A hitvalló Barth saját vallásfogalmi (teológiai) szótárát, gondolatiságát, teológiai rendszerének egészét tette meg normatívvá egy másik vallással szemben. Barth képes volt pártatlanul elemezni a vallásfilozófiai hatásokat, a párhuzamokat éles szeműen meglátni és leírni a vallástörténeti és vallásfenomenológiai párhuzamokat, valamint az eltéréseket is szépen megrajzolni. Azonban a keresztyén teológiai axiómájából következően, amely Jézus Krisztus személyéhez és a kijelentés teológiai gondolatához kapcsolódik, egyértelmű volt, hogy csak egyféle konklúzióra juthatott így el. Az összehasonlításának kellős közepén a vallásfenomenológiai és vallásbölcseleti módszer mellé új szempont, az ő hitvallásos konzervatív teológiai szemlélete került be az elemzésébe, vagyis a hit normatív igazsággá emelése, annak szép, de sajátosan leszűkített, egyedi református, de még egyénibb, barthi formájában. E módszertani váltásnak nem meglepő következménye, hogy Barth akár a *Tiszta Föld* buddhizmus összehasonlító vallástörténeti és teológiai elemzésénél, akár más archaikus (görög-római vagy épp kánaáni) vallások tárgyalásakor bizony mindig csak oda jut, hogy a Jézus Krisztus nevében hirdetett kijelentés *kizárólagos* hordozója a keresztyén egyház.

BARTH MOZARTRÓL

Kovács Krisztián



1. Bevezetés

„Meg kell vallanom, ha egyszer a mennyországba kerülök, Mozart felől érdeklődnék először, s csak azután Augustinusról és Aquinói Tamásról, Lutherről, Kálvinról és Schleiermacherről...”¹ – írja Karl Barth 1955-ben a *Neue Zürcher Zeitung* hasábjain. Az azóta szál-lóigévé vált kijelentése jól karakterizálja Barth Mozarról alkotott véleményének summáját. S ez a meglátás jóval több volt egyfajta zsrnalisztikus véleménynél, egy zenekedvelő teológus aforizmájánál. A szeretet, rajongás és zeneértés éppúgy kapcsolta össze Barthot Mozarral, mint a megfontolt és több szempontból kifejtett teológiai értékelés. Életét szinte az utolsó pillanatig elkísérte a mindennapi Mozart-hallgatás, reggel az igeolvasás és hírek átfutása mellett, és este a nap lecsengetéseként. Így volt ez az utolsó pillanatig. Felesége „reggel talált rá a férjére, és nem vette észre, hogy halott lenne, olyan természetesen feküdt, kezeit esti imára kulcsolva. Feltett neki egy Mozart-hanglemezt, és várta, hogy majd hamarosan kilép a szobájából...”² – emlékezik vissza *Eberhard Busch* Nelly Barth elbeszélése alapján Karl Barth halálának reggelére.

Barth Mozart-interpretációja, valamint a református teológus katolikus zeneszerző iránti lelkesedése olyan szelete Barth életének és életművének, amely egyszerre enged bepillantást Barth mindennap-

1 BARTH, Karl: Bekenntnis zu Mozart, in: uó.: *Wolfgang Amadeus Mozart*, Zürich, Theologischer Verlag, ¹⁵2006, 7–8, itt: 8.

2 BUSCH, Eberhard: *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 692.

jaiba, személyes rajongásába, teológiai munkásságának és gondolkodásának sokszínűségébe, s egyben utat nyit egy másik „kreatív elme”, Wolfgang Amadeus Mozart életművének teológiai értékeléséhez is. Barth és Mozart kapcsolatát érdemes hármás megvilágításban tárgyalni. Először is mit lehet tudni Barth és a zene kapcsolatáról, másodsor hogyan lehet teológusként megközelíteni Mozart művészetét és életművét, s harmadszor hogyan jelent meg a zenész Mozart a teológus Barth olvasatában.

2. A zenész Barth

A Mozartnak szóló köszönőlevélben úgy tünteti fel magát Barth, mint aki sem nem zenész, sem nem zenetudós, és egy hangszeren sem játszik.³ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Barth ne tudhatott volna zenei múltat és zenei képzettséget maga mögött. Karl Barth egy olyan kor szülötte, amely még nem ismeri igazán a gramofont, s a zenei impulzusok élő zene formájában, mindenekelőtt családi körben vagy hangversenytermekben érik az embert. Így volt ezzel a gyermek Barth is, aki több ízben emlékezik vissza Mozarttal való első találkozására, amikor is édesapja zongorázott a *Varázsfuvolá*ból.⁴ Barth apja (Johann Friedrich Barth) nagyon muzikális ember hírében állt, különösen Mozartot, Bachot és Händelt kedvelte. Gyakran énekelt otthon Mozart operáiból, így a Barth gyerekek valóban már otthon magukba szívták Mozart zenéjét.⁵ S nemcsak az apa énekelt, hanem később maga Barth is édesapja zongorakiséretével – akár egy-egy Papageno- vagy Sarastro-áriát a *Varázsfuvolá*ból⁶ (tizenhét évesen állítólag színházi énekes akart lenni!), majd később,

3 BARTH, Karl: Köszönőlevél Mozartnak, in: *Barth breviárium* (ford. Ablonczy László), Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1993, 49–51, itt: 50.

4 BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978, 27.

5 BUSCH: *Meine Zeit mit Karl Barth*, 730.

6 I. m., 431.

safenwili évei alatt közreműködött egy *Máté-passió* előadásban is.⁷ Barth gyermek- és ifjúkorában hegedülni is tanul, s amennyiben a visszaemlékezések nem tévednek, egészen messze eljutott zenei fejlődésében, amit mi sem bizonyít jobban, mint hogy Bach *E-dúr hegedűversenyét* játszotta. Később feleségével közösen is tartottak házi muzsikálásokat,⁸ illetve a bonni években (1930–1935 között) – amennyiben szabadideje engedte – „egy brácsás diszkrét funkciójában” egy vonósnégyesben is közreműködött.⁹ Korai diákéveiben rajongott a zenéért, a későbbi Barhtól idegen lelkesedéssel beszélt Wagner *Tannhäuseréről*, amelyet egy erőteljes ígéhirdetéshez hasonlított, a színházlátogatást pedig olyannak találta, mint egy istentiszteletet. Vagy éppen Mozart és ismételtén Wagner zsenijét egyenesen isteninek ismerte el.¹⁰ Azonban az élő zene helyét egy idő után átvette a gramofon hallgatása, s egyre több – mindenekelőtt természetesen – Mozart-lemez lett a teológus gyűjteményének része. Barth dolgozószobájában egy magasságban lógott Mozart és Kálvin képe, s a Mozart-lemezekből álló gyűjteményét is előkelő helyen tartotta: Luther műveinek weimari kiadása (Weimarer Ausgabe) alatt.¹¹ Barth nemcsak szerette, hanem jól is ismerte Mozartot, amely egyértelműen kiderül akkor, amikor nem csupán a zeneszerző jelentősebb és az átlag zenehallgató és koncertlátogató előtt ismert műveire hivatkozik, hanem a kevésbé ismert és talán kevésbé népszerű alkotásokat is említi. Mozart iránti tisztelete egészen addig ment, hogy legszívesebben kezdeményezte volna a pápánál Mozart boldoggá avatását. S arra a kritériumra, miszerint a boldoggá avatáshoz legalább két csodára van szükség, annyit mondott volna: Mozart annyi csodát tett, ahány száma van a Köchel-jegyzéknek.¹²

Miközben Barth a 20. század megkerülhetetlen egyházi és teológiai alakja, aközben ő maga semmiféle érdeklődést nem mutatott a

7 I. m., 314.

8 I. m., 632.

9 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 233.

10 I. m., 41.

11 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 376.

12 BUSCH: *Meine Zeit mit Karl Barth*, 161.

kortárs művészetek iránt. Az előadóművészet nagyjait ismerte, hallotta – többek között Clara Haskilt –, de a modern zenével nem tudott mit kezdeni. Többek között magával Paul Hindemithtel is összeismertették, de ez sem változtatott azon a tényen, amit maga Barth így fogalmazott meg: „...sajnos semmi szenzorom nincsen a modern művészetekhez. [...] Talán majd megnyílik számomra a mennyországban az, ami most még rejtve van előttem.”¹³ Jóllehet nem kell rossz néven venni Barth idegenkedését a kortárs művészetrel kapcsolatban, de fel lehet tenni a münsteri ószövetségi professzor, *Jörg V. Sandberger* kérdését, miszerint nem állt-e összefüggésben Barth számára a modern teológia iránti elutasító véleménye magával a modern zene iránti fenntartásával.¹⁴ Ugyanakkor a Mozartról való vélekedése alapján úgy tűnik, hogy itt sokkal inkább esztétikai kérdésről van szó, s nem pedig ideológiai meggyőződésről. Mozart zenéje egyértelműen és klasszikus értelemben szép, míg a 20. század kortárs zenéje esztétikája és befogadhatósága már sokkal árnyaltabb.

2. A teológus Mozart

Wolfgang Amadeus Mozart korszakváltó zeneszerző volt. A salzburgi hercegek kötelékében lévő biztos megélhetést és egzisztenciát garantáló állását hátrahagyva, gyakorlatilag szabadúszóként ment Bécsbe, s ezzel szakított azzal a hagyománnyal, amely szerint a kor muzikusai vagy az egyház kötelékében, vagy világi udvarokban vállalva állást tudtak biztos egzisztenciát teremteni maguknak és családjuknak. Jóllehet Mozart lépése és egyben kilépése nem volt minden előzmény nélküli. Gyermekkorát csodagyerekként élte meg, akivel apja, Leopold Mozart – látva fia tehetségét s annak a kibontakoztatásában rejlő anyagi lehetőséget – gyakorlatilag végigkoncerteztette Európát, ráadásul némi vallásos felhanggal: hogy „megmutasson a

13 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 425–426.

14 SANDBERGER, Jörg V.: Theologische Existenz angesichts der Grenze und auf der Grenze. Karl Barth über Mozart und Paul Tillich über Bildende Kunst, in: *Theologische Zeitschrift* 47 (1991/1), 66–86, itt: 81.

világnak egy csodát, amelyet Isten Salzburgban engedett megszületni”¹⁵. A fejedelmi udvarok, egyházi méltóságok, színházak és koncerttermek arisztokrata és nagypolgári közönségének ovációja és elismerése után minden bizonnyal jóval impulzusokban szegényebb és kevésbé inspiráló volt újra beállni Salzburgban a mindennapi egyházi szolgálatba. Így Mozart felvállalta az alkalmi megélhetés egzisztenciális kiszámíthatatlanságát, amely azonban a növendékeknek, koncerteknek és rangos zenemű-megrendeléseknek köszönhetően semmiképpen sem jelentették azt, hogy Mozart lett volna a szegény művész prototípusa, még akkor sem, ha időnként anyagi nehézségei adódtak.¹⁶ Egy korszak határán élt, amelyet azonban nem feltétlenül a kívülről jövő politikai változások határoztak meg számára, mint pl. az 1789-es francia forradalom, hanem sokkal inkább az a belső meggyőződés, amely Mozart művészet- és önértelmezéséből fakadt.

A római katolikus Mozart első megítélésre nem tartozna azon zeneszerzők közé, akit éppen vallásos meggyőződése és keresztyén elköteleződése mentén lehetne vizsgálni. Jóval alkalmasabb és eredményesebb vállalkozásnak tűnne – többek között – Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn vagy később Liszt Ferenc vallásos portróját megrajzolni. Azonban ez nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Mozart életművének vallásos dimenziójáról lehessen beszélni. A szintén katolikus *Hans Küng* közelmúltban megjelent monográfiájában Richard Wagner és Anton Bruckner mellett éppen W. A. Mozarton keresztül vizsgálja a zene és a vallás kapcsolatát. Küng – egyébként a zenetudós Wolfgang Hildesheimer mellett – éppen Karl Barth teológiai értékelése alapján keresi a választ arra, hogy milyen mértékben alakította Mozart személyiségét és életművét katolikus hite. Mind ezt hét pontban világítja meg: miként értelmezhető Mozart teológiailag mint római katolikus (1), vallásos (2), isteni (3), emberi és túlzottan emberi zeneszerző (4), vagy milyen következményei lehet-

15 BARTH, Karl: Mozarts Freiheit. Ansprache bei der Gedenkfeier im Musiksaal in Basel am 29. Januar 1956, in: uő.: *Wolfgang Amadeus Mozart*, Zürich, Theologischer Verlag,¹³2006, 31–46, itt: 31.

16 SADIE, Stanley: *Mozart* (Grove monográfiák), Budapest, Zeneműkiadó, 1987, 111–112.

nek életműve teológiai értékelésekor az öt övező titokzatosságnak (5), áldott és szerencsés voltának (6), illetve hogyan lehet felmutatni a transzcendens nyomait művészetében (7).¹⁷

Küng több ponton is rámutat a téma egyértelműsítésének nehézségeire. Végső soron azonban megállapítja, hogy Mozart római katolikus szocializációjában lényeges szerepet játszott édesapja, aki 12 éven át nevelkedett a jezsuitáknál, s rövid ideig teológiát is tanult. Leopold Mozart vallásosan nevelte gyermekeit, s apai autoritását a vallásgyakorlást illetően felnőtt gyermekei esetében is érvényre kívánta juttatni, buzdítva – mindenekelőtt fiát – a misén való minél gyakoribb részvételre.¹⁸ Mozart katolikussága azonban leginkább az isteni gondviselésbe vetett mély hitében gyökerezett és teljesedett ki. Ezt legérzékletesebben szülei halálával kapcsolatosan lehet szemléltetni, hiszen életművében nem okozott törést szeretett anyjának vagy később apjának elvesztése, mert nem a fatalizmust és véletlenszerűséget látta a halálban, hanem a gondviselő Isten akaratát.¹⁹ Ahogyan apjának írja egy levelében: „Istent mindig szemeim előtt látom, mindenhatóságát elismerem, félek haragjától; de elismerem teremtményei iránti szeretetét, szánalmát, irgalmát, azt, hogy sosem hagyja el az ő szolgálát.”²⁰

Ugyanakkor Mozartban a vallás külső struktúrája – azaz a római katolikus egyház hierarchikus és tekintélyelvű felépítése – nem keltett tiszteletet: alig érintkezett egyházi kegyeskedőkkel, és ki nem állhatta – saját szóhasználatával élve – a „csuhásokat”.²¹ Mindez érthető egy a szabadkőművesség, felvilágosodás, szabadság, testvériség

17 KÜNG, Hans: Wolfgang Amadeus Mozart – Spuren der Transzendenz, in: uő.: *Musik und Religion*, München – Zürich, Piper, 2006, 21–88, itt: 24–53.

18 I. m., 42.

19 I. m., 43.

20 Mozart levele apjának, 1777. október 23/25, in: GÄRTNER: *Mozart und der „liebe Gott“. Genie zwischen Gläubigkeit und Lebenslust: Die Geschichte seiner Kirchenmusik*, München, Langen Müller, 1997, 53. Laza – mai szóhasználattal élve – népegyházi vallásossága abban is megmutatkozott, hogy – egy az anyja által írt levél szerint – nem szívesen utazott együtt olyanokkal, és nem mutatott bizalmat azok iránt, akik nem mutatkoztak vallásosnak (KÜNG: i. m., 29.).

21 KÜNG: i. m., 29.

és egyenlőség iránt nyitott művésztől, mint amilyen maga Mozart is volt.²²

Mozart és a vallás kapcsolatának vizsgálatakor és a zeneszerző életművének teológiai értelmezésekor elsősorban nem a személyes indíttatás és intenció, s nem is a vallásos neveltetés felnőttkori kiteljesedése és foganatosítása a mérvadó, mint például Bach esetében, hanem egy teljesen más út kínálkozik lehetőségként.

Mozart életművében az „isteni”, a transzcendens jelenléte nem kizárólag egyházzenei alkotásaiban, sőt elsősorban nem is azokban realizálódik vagy lesz kitapinthatóvá, hanem éppen hangszeres alkotásiban és operáiban.²³ S ezen a ponton kapcsolódik be Karl Barth Mozart-recepciója a zenetörténeti és a teológiai-zenetudományi interdiszciplináris párbeszédbe.

3. A zenész Mozart a teológus Barth olvasatában

Karl Barth Mozart-recepciójának alapját mindenekelőtt négy írás képezi az 1955/56-os évekből, tehát Mozart születésének 200. évfordulójának esztendejéből: *Hitvallás Mozarról*; *Köszönőlevél Mozartnak*; *Wolfgang Amadeus Mozart*; valamint *Mozart szabadsága*.²⁴ Ezek a rövid lélegzetű, de annál személyesebb írásokon túlmenően azonban Barth későbbi Mozart-recepciójában még három jelentős részlet kerül megnevezésre – a leveleken és életrajzi beszámolókon túl: a *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (49–53.); a *Die Kirchliche Dogmatik* (KD) III/3 kötete (337–339) és egy rádióbeszélgetés lejegyzett változata, a *Zenés vendégség* (*Musik für einen Gast*).

S hogy milyen szempontból tartotta Barth különösen is értékesnek és teológiailag is értékelhetőnek Mozartot? Mindenekelőtt

22 I. m., 28.

23 Többek között: KÜNG: i. m., 52.

24 Bekenntnis zu Mozart (1955); Dankbrief an Mozart (1955–1956); W.A.M. (1956 – Zwingli Kalender); Mozarts Freiheit (1956. jan. 29.) (Valamennyi németül, ld. BARTH, Karl: *Wolfgang Amadeus Mozart*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006.)

metodikailag kell közelíteni a kérdéshez. Barth számára nem az a lényeges Mozart interpretációja szempontjából, hogy hogyan fejezi ki Mozart – egyházi zenéjével – a teológiai tartalmakat,²⁵ mint azt például Bach Máté-passiójával kapcsolatban vizsgálja,²⁶ hanem az, hogy miként lehet magát a mozarti zenét mint egészet teológusként értelmezni, és bizonyos értelemben (de nem a kijelentés értelmében!) teológiaként hallgatni. Kiindulási pontként leginkább a KD III/3 50. §-a kínálkozik a legkézenfekvőbbnek. A *Gott und das Nichtige* [Isten és a Semmis] fejezetben belül a *Die Verkenning des Nichtigen* [A Semmis félreismerése] alfejezetben ír néhány oldalas apró betűs exkurzust Mozarról.²⁷ Barth ezen a helyen óv attól a tévedéstől, hogy a teremtéshez tartozó árnyoldalt vagy a teremtett világ negatív aspektusát a Semmissel (Nichtigen) azonosítsuk. A teremtett világ, a teremtés eleve magában hordoz egyfajta kettősséget, amely a fény-árnyék, nappal-éjszaka, szárazföld és vizek ellentétében realizálódik,²⁸ de éppúgy része a teremtés árnyoldalának a halál és a mulandóság is.²⁹ S ennek a kettősségnek hiteles megszólaltatójaként látja Barth Mozartot, annak ellenére, hogy „sem egyházatyaként, sem különösebben buzgó keresztyénként nem lehet számon tartani – ráadásul még katolikus is volt, és ha nem dolgozott éppen, akkor – fogalmaink szerint – könnyelmű életet élt”³⁰. Barth szerint:

25 SANDBERGER: i. m., 70.

26 Barth a következő kritikai észrevételeket írja Bach Máté-passiójáról: „A [passió] tisztán zenei nagysága felől semmi kétség. De a mű a Máté 26–27 magyarázata kíván lenni. Ám mint ilyen, a hallgatóit mind félrevezeti. Nem más, mint egy egyetlen majdnem megszakítás nélküli moll, jóllehet a sóhajok, panaszok és vádak csodálatosan hullámszó felhőtengere. [...] A hűsvéti történet nem határozza meg, és határt sem szab neki. Jézus, a győztes teljesen néma marad benne.” BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik* (KD), Bd. IV/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1955, 280.

27 BARTH: KD III/3, 337–339.

28 I. m., 334–335.

29 SANDBERGER: i. m., 69.

30 BARTH: KD III/3, 337.

[Mozart] „hallotta [...] a teremtés harmóniáját (összhangját), amelyhez a homály [Dunkel] is hozzátartozik, de amelyben a homály nem sötétség [Finsternis], a fogyatékoságot, amely nem hiba, a szomorúságot, amely nem vezethet kételkedéshez, a komorságot, mely nem fajulhat tragédiává...”³¹

Azaz Mozart zenéje úgy fejezi ki a teremtett világ dialektikáját, hogy – minden ellentét és árnyoldal ellenére – fenntarthatók a teremtés jó és szép jelzői. Ugyanezt a dogmatikai összefüggést szólaltatja meg Barth abban a személyes hangvételű köszönőlevelében, amelyet Mozart 200. születésnapjára írt 1956-ban:

„Amit Önnek köszönök, egyszerűen az, hogy amikor csak Önt hallgatom, az engem egy jó és rendezett világ küszöbére helyez, amelyben van napfény és zivatar, nappal és éjjel, és akkor, mint a huszadik század embere bátorsággal /nem göggel/, tempóval /nem túlhajtott tempóval/, tisztasággal /nem valami unalmas tisztasággal/, békességgel /nem valami békességgel/, megajándékozottnak érzem magam. Az Ön muzikális dialektikájával a fülében lehet az ember fiatal és öreg, dolgozhat és kipihenheti magát, lehet megelégedett és szomorú, röviden: élhet.”³²

Vagy ahogyan a Mozartról írt esszéjében fogalmaz Barth:

„...ez teszi oly felzaklatóvá és megnyugtatóvá zenéjét: egészen egyértelműen olyan magaslatról száll felénk, ahonnan látható a létezés jobb és bal oldala, az öröm és a fájdalom, a jó és a rossz, az élet és a halál, mindkét dimenzió a maga valóságában, de határoltóságában is.”³³

Azaz: „Mozart a valóságos, a kettősség szabdalta életet foglalta zenébe, ennek ellenére azonban Isten jó teremtésének talaján...”³⁴

31 I. m., 338.

32 BARTH: *Köszönőlevél Mozartnak*, 50–51.

33 BARTH: *Wolfgang Amadeus Mozart*, 11. Magyarul ld. BARTH, Karl: Wolfgang Amadeus Mozart (ford. Görföl Tibor), in: *Vigília* 72 (2007/1), 8–19.

34 Uo.

Mozart tehát nem sajátítja ki a teremtett világ, a kozmosz egyik vagy másik oldalát – akár a pozitívát, akár a negatívát –, hogy művészetének egyetlen témájává tegye, hanem a kozmoszról s annak a harmóniájáról mint égeszről ír.³⁵

Barth különösen nagyra értékeli tehát Mozart egyetemességét. S ebben – úgy tűnik – ismét a dialektika teológusa fedezi fel a zeneszerző dialektikáját. Míg Barth számára Isten megragadása tétel és ellentétel formájában lehetséges, hiszen Istent semmi más módon, mint csak kettősségben ragadhatjuk meg, abban a dialektikus kettősségben, amelyben az egynek ketté kell válnia, hogy így a kettő valóban eggyé lehessen,³⁶ valamint úgy beszél Istenről, hogy minden pozitív tételt kiegészít egy vele szemben álló negatív megállapítással,³⁷ s ugyanilyen elv mentén vélekedik Mozarról is:

„Nem győzünk csodálkozni azon, mi minden szóba kerül nála: a menny és a föld, a természet és az ember, a komédia és a tragédia, a szenvedély minden egyes formája és a legmélyebb belső béke, Szűz Mária és a démonok, az egyház emelkedett liturgiája, a szabadkőművesek különös ünnepélyessége és a táncterem...”³⁸

Az egész kozmosz egységben látása és egységbe komponálása révén Mozart – Barth szerint – „a teodícea kérdést illetően is magáénak tudhatta Isten békességét, amely magasabb minden dicsérő, dorgáló, kritikai vagy spekulatív értelemtől”.³⁹ Ez a *complexio opposito-*

35 HAMMER, Karl: *W. A. Mozart – Eine theologische Deutung. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1964, 285kk.

36 ZÁHRNT, Heinz: *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a XX. században*, Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997, 26. Vö. BARTH, Karl: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1 (Theologische Bücherei; 17), München, Chr. Kaiser, 1966, 197–218, itt: 212–218.

37 ZÁHRNT: i. m., 26.

38 BARTH: *Wolfgang Amadeus Mozart*, 11.

39 BARTH: KD III/3, 337–338; Vö. BUSCH, Eberhard: Musik, in: Michael Beintker (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 171–176, itt: 174.

rum⁴⁰ (az ellentétek összefonódása) egy olyan mozarti megoldássá is lesz, amely a diszharmóniát harmóniává konvertálja, s amely révén Mozart akár a halált, minden diszharmóniák diszharmóniáját is az élet közepébe állítja, s az élet harmóniájának a kérdését helyezi a csúcusra, s ezzel együtt láttatja az élet három ultimátumszerű dolgát: a szeretetet, a halát és Istent – állapítja meg *Ulrich Dannemann*.⁴¹ Ugyanakkor ezzel támasztja alá Mozart azt a hittételt, ami Barth számára is fontos lesz, hogy az Isten teremtése – a negatív aspektusok realitásának ellenére is – jó teremtés.⁴² S ugyanezen meglátás mentén beszél Mozart egyetemességéről – amint azt az egyik legteljesebb teológiai Mozart-értelmezéssel foglalkozó monográfiában *Karl Hammer* megállapítja –, amikor azt írja: „...Mozart ugyanazt a szerepet tölti be a mi korunkban, mint Goethe a költészetben, ugyanis azt, hogy »az egész legyen«, az univerzális géniusz”⁴³.

Mozart azonban ezt „a kozmoszról mint egészről való bizonyágtételt” úgy teszi, hogy nem akar sem dogmatikai fejtegetésekbe, sem spekulációkba bocsátkozni, mint azt például Bach tette,⁴⁴ nem akar kijelentéssé sem válni, s nem is lesz olyan komponistává, akire a kijelentés gyanúja vetülne – legfőképpen nem Barth értelmezése felől. Mozart teológiai olvasata nem a kikérdezhető dogmatikában áll – ahogyan az Barth álmában is megjelenik⁴⁵ –, hanem egy olyan egzisztenciális tudásban, mely szabadságot hordoz önmagában arra nézve, hogy függetlenítse saját magát minden önmagára vonatko-

40 HAMMER: i. m., 74.

41 DANNEMANN, Ulrich: Dem Zeitgeist des 21. Jahrhunderts Richtung und Linie geben. Karl Barth, Mozart und die Aktualität des 18. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 25 (2009/1), 42–62, itt: 49.

42 TROWITZSCH, Michael: *Karl Barth heute*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 337. Vö. BARTH: KD III/3, 337.

43 HAMMER: i. m., 287.

44 Ld. többek között SCHWEIZER, Albert: *J. S. Bach*, Leipzig, Breitkopf & Härtel Musikverlag, 1954, 398–425.

45 BARTH: Köszönőlevél Mozartnak, 50. Vö. SCHILDMANN, Wolfgang: *Karl Barths Träume. Zur verborgenen Psychodynamik seines Werkes*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006, 213–228,

zatástól és reflexiótól” – írja Sandberger.⁴⁶ Ez alapozza meg Mozart szabadságát, hogy nincs benne semmiféle görcsösség és kényszeresség a tekintetben, hogy valamit – legfőképpen valami dogmát – kifejezzon. S talán nem véletlen, hogy Barth Mozarról szóló álmában éppen erről van szó:

„Képzelve el, a múlt héten komolyan álmodtam Önről, és pedig azt, hogy nekem Önt [...] vizsgáztatnom kellett volna, de szomorúságomra [...] arra a kérdésemre, hogy mi lehet a dogmatika és a dogma, a miséire való legbarátságosabb utalásom ellenére – semmiféle feleletet nem kaptam Öntől.”⁴⁷

Másrészt a zeneesztétika felől közelítve Mozart teológiai értelmezésekor nem lehet figyelmen kívül hagyni a mozarti harmónia és a szellemi rend, valamint a harmónia és a teremtés közötti összefüggést. „Nem egy esetleges és nem is egy önkényes harmóniáról és rendről van szó Mozart zenéjében, hanem egy olyan harmóniáról, amely a természet képmása, analógiája, hasonlósága akar lenni. Jóllehet mindez úgy realizálódik, hogy maga Mozart nem válik teremtővé, és zenéje sem lesz teremtéssé” – írja Hammer, majd idézi: „Mozart művészetének birodalma egy másik világgá lesz, mely létező és valóságos, mint az első” – írja a költő Franz Grillparzer 1842-ben.⁴⁸

De nem csupán a dogmamentes zene vonzó Barth számára, hanem a zeneszerző életrajzi meghatározottságától független objektivitása is.⁴⁹ Hiszen alig lehet találni olyan alkotást Mozarttól, amelyből egyenesen és egészen bizonyosan le lehetne vezetni az életút valamilyen eseményét vagy történést.⁵⁰ S éppen ez lesz rendkívül megkapó Barth számára is. „Bach zenéjével ellentétben – akit Barth Keresztelő Jánosnak tartott – Mozart muzsikája nem hirdet üzenetet, és Beethoventől eltérően – akit Barth Origenesnek, sőt egyenesen

46 SANDBERGER: i. m., 69.

47 BARTH: *Köszönőlevél Mozartnak*, 50.

48 HAMMER: i. m., 288–289.

49 BARTH: KD III/3,338. Vö. SANDBERGER: i. m., 69.

50 KÜNG: i. m., 35.

Hermász Pásztorának titulált⁵¹ – nem is életvallomást fejez ki. Mozart nem tantételeket önt zenébe, és végképp nem saját magát.”⁵² Így Barth szerint nem lehet igazából mozarti metafizikáról sem beszélni. Ami egyaránt vonatkozik arra, hogy ne keressünk összefüggést a *Figaro házassága* és a francia forradalom eszméi, a *Don Giovanni* és az örök kéjenc mítosza között, vagy ne tulajdonítsunk a *Cosi fan tutte*-nek egyfajta mozarti filozófiát.⁵³ Ez a tárgyszerűség abból ered, hogy a zeneszerző egész életével szolgálta a művészetet,⁵⁴ s nem pedig élete lett művészetének ihletésévé vagy inspirációjává. Barth számára tehát nagyon hangsúlyos és lényeges Mozart művészetéből az a tény, hogy Mozart „csupán” hallott. „Mozart semmit sem akar mondani: Mozart csak énekel és hangokat szólaltat meg”, még csak Isten dicséretét sem akarja zengeni – írja a Mozart-esszéjében,⁵⁵ illetve hasonlóan nyilatkozik a rádióriportban: „Mozart [...] nem zenét szerzett először, hanem hallott.”⁵⁶ Ám ezzel a hallásával tette hallhatóvá a teremtés hangját az emberek és a hangszerek hangján.⁵⁷ Barth „meghallása” szerint Mozart tehát „halló ember volt”, akinél minden egy hallomás volt, s nem pedig produktum.⁵⁸ Ugyanúgy, ahogy Goethét látó embernek mondta, vagy ahogyan máskor Mozart fülét Botticelli szemével hasonlította össze Barth.⁵⁹ Érdemes ezen a ponton a magyar zenetörténeti kutatás egyik legjelentősebb alakját, *Szabolcsi Bencét* idézni, aki Mozarttról írt tanulmányában éppen erre a mozarti sajátosságra utal:

51 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 376.

52 BARTH: *Wolfgang Amadeus Mozart*, 13.

53 BARTH: *Mozarts Freiheit*, 39.

54 SCHILDMANN: *Karl Barths Träume*, 213.

55 BARTH: *Wolfgang Amadeus Mozart*, 13.

56 BARTH, Karl: Zenés vendégség (Egy rádióadás), in: uő.: *Utolsó bizonysgtélétek* (ford. Ferencz Árpád) (KBKK 5), Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet, 2010, 7–19, itt: 9.

57 BARTH: KD III/3, 338. Vö. SANDBERGER; i. m., 76.

58 BUSCH: *Meine Zeit mit Karl Barth*, 27.

59 BUSCH: i. m., 27–28.194–195.

„Mozartban nem volt út a gondolat-megjelenéstől a megformálódásig: a forma, megjelenítés és kifejezés külön külső kategóriája Mozartban ismeretlen. Itt természetes és természeti jelenség, hogy ami lehetséges, már végérvényesen megjelent, és ami megjelent, már úgy fejeződött ki, hogy még egyszer meg nem formázható.”⁶⁰

Barth nem tudja kivonni magát Mozart zenéjének esztétikai élvezete, s így értékelése alól sem. Úgy látja, hogy Mozart zenéjét nem lehet eléggé szépnek mondani, hiszen a „szép” nem tűnik Barth számára a megfelelő szónak Mozart zenéjével kapcsolatban.⁶¹ És ezen a ponton kapcsolódik Barth Mozart-interpretációja a 18. és 19. század értékeléséhez. Mert éppen a zene lesz az, ami hallhatóvá válik, pontosabban hallható marad abból a korból: „Nem éppen ebben a formában [a zene által] tudna a legbensőségesebben hozzánk szólni egy elmúlt korszak?”⁶² De ugyanakkor a kor művészetét a képesség és a készség felől értelmezi Barth, miszerint sokkal inkább a kézművesekhez hasonlítja a kor komponistáit, mintsem ahhoz a művésztelmezéshez, ami Barth korára volt a jellemző. Így tehát érthető a megjegyzése, miszerint

„a komponálás a kisebb szerzőknél, éppúgy mint a nagyobbaknál ebben az időben csupán a muzsikálásnak az alkalmazásaként, kisleléstéseként és elmélyítéseként értelmezhető, tehát egy olyan szakmákként, amely a befejezett képesség bizonyítékaként érthető, [...] s nem pedig érzésként, élményként vagy misztikaként”⁶³.

Talán azt a természetességet akarta érzékeltetni ezzel Barth, amely ismét mentes mindenféle kényszeres akarástól, s amely a zenélést összefüggésbe hozza a játékkal. „A 18. század zenéje, az abszolutizmus zenéje játszik, és éppen ezért nem csupán a nagy, hanem

60 SZABOLCSI Bence: Mozart, in: Wilhelm András (szerk.): *Szabolcsi Bence válogatott művei*, Budapest, Typotex, 2003, 9–33, itt: 10.

61 BARTH: KD III/3, 337. Vö. TROWITSCH: *Karl Barth heute*, 337.

62 BARTH, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946, 49.

63 I. m., 50.

a szerényebb képviselőinél is különös módon szép zene⁶⁴ – írja. Ez az esztétikai megközelítés aztán ismét teológiai narratívává válik, amennyiben a szépség Isten szentségének területéhez tartozik – állapítja meg a KV 195-ös litániával kapcsolatban *Hans Urs von Balthasar*ral együtt, aki szintén nagy Mozart-rajongó volt.⁶⁵ De ez az esztétikai interpretáció kapcsolódási pont lehet magához a zeneesztétikához is, amely az esztétikai kontemplációt áhítatként értelmezi, és összefüggést lát a zene és a vallás között, akár Bach művészetéből kiindulva, akár Schleiermacher vallásértelmezése felől nézve, mely utóbbinál maradván „a zene azért lehet szent, mert a szent, ahogyan azt Schleiermacher érti, a zenében is képes manifesztálódni”⁶⁶.

Viszont Mozartnál nem önmagában áll a szépség, hanem a humorral és a játékkal együtt lesz olyan triádává, amely egyrészt összefüggésbe kerül a munka etikájával, miszerint „az igazi játékot csak akkor lehet megérteni, ha tudjuk, milyen az igazi munka”⁶⁷. Másrészt megláttat valamit Mozart és Barth emberi arculatából. Barth szerint „Mozart sokat nevetett, de egyáltalán nem azért, mert olyan sok oka lett volna rá, hanem mert mindennek ellenére lehetősége és szabadsága volt a nevetésre”⁶⁸. De éppen Mozart hallgatása közben tudott maga Barth is önfeledten *homo ludens*, játészó ember lenni. Barth számára Mozartban realizálódik a játék művészete. Azonban úgy, mint egy rendkívül komoly dolog. S akárcsak a játék, Barth számára – mint ahogy az életrajzi feljegyzésekből egyértelműen kiderül – Mozart is hozzátartozik a mindennapi kenyérhez.⁶⁹ Eberhard Busch visszaemlékezése szerint Barth a *Haffner szerenád* (KV 250) negyedik, rondó tételét találta rendkívül vidámnak, s különösen

64 I. m., 52.

65 Ld. KRENSKI, Thomas: „Er schleppt II/1 seiner Mappe herum wie eine Katze ihr Junges”. Ein biographisches Panorama zu Hans Urs von Balthasars Barth-Buch, in: Wolfgang W. Müller (Hrsg.): *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006, 27–69, itt: 45–49.

66 DAHLHAUS, Carl: *Az abszolút zene eszméje*, Budapest, Typotex, 2004, 92–93.

67 BARTH: *Zenés vendégség*, 9.

68 BARTH: *Wolfgang Amadeus Mozart*, 11.

69 BARTH: *Bekentnis zu Mozart*, 8.

szórakoztatónak, egy saját farkával játszó macska tréfás képe jelent meg előtte.⁷⁰ S erre a zenére jól illik Barth humorról írt meg látása:

„A humort az teremti meg, ha belátjuk és tetteinkben mindig tudatában maradunk annak a létezésünkben feszülő ellentmondásnak, hogy egyszerre létezőnk Isten gyermekeként. A humor azt jelenti, hogy egy nagy zárójelbe tesszük a jelen komolyságát. Humor csak ott van, ahol küzdünk a jelen komolyságával.”⁷¹

Barth összefüggést lát tehát a humor és az eszkatológia, valamint a humor és a művészet között, s ezt minden erőltetés nélkül alkalmazni lehet Mozart interpretálására is:

„Isten jövője jelentkezik abban a bizonyos mosolyban a könnyek között, abban az örömben, amellyel a jelent hordozzuk, és a zárójelen belül komolyan tudjuk venni, hiszen már magában hordja a jövőt.”⁷²

De nemcsak Mozart zenéjére nézve igaz ez a barthi megállapítás, hanem a zeneszerző életére tekintve is. Hans Küng éppen az emberi Mozarttal kapcsolatban utal a zeneszerző élete és művészete közötti ellentmondásokra. A szabad szájú Mozartot, aki leveleiben, de akár kisebb kompozícióiban (KV 231 [382c]), minden további nélkül illetlen szavakat és kifejezéseket használt, egyaránt lehet infantilis-regresszív személyiségnek beállítani,⁷³ ugyanakkor olyan egyéniségnek is láttatni, aki gyermekként sosem játszhatott – mert éppen művészi karriert futott, és koravén volt –, s ezért felnőttként

70 BUSCH: *Meine Zeit mit Karl Barth*, 201.

71 BARTH, Karl: *Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31* (Gesamtausgabe, Abt. II, Akademische Werke; 10 – hrsg. von Dietrich Braun), Zürich, Theologischer Verlag, 1978, 444. Az idézet ld. BARTH, Karl: *Szemvillanások. Elgondolkodtató szövegek* (válogatta Eberhard Busch, ford. Zámboné Tóth Emese), Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 13.

72 BARTH: *Ethik II*, 444. (idézet: BARTH: *Szemvillanások*, 13.)

73 Ld. ehhez: HILDESHEIMER, Wolfgang: *Mozart*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1985, 99–105.

is mindig gyerek maradt,⁷⁴ akinek valóban játék volt a művészet.⁷⁵ Játék, és ismételten nem erőlködés.

Barth számára még egy fontos ponton rajzolódik ki a művészet jelentősége, méghozzá az eszkatológia témáján belül. Itt együtt látja Barth a művészet és a humor összefüggését, miszerint „a művészetben és a humorban az a közös, hogy mindkettőre szigorúan és pontosan véve csak Isten gyermekei képesek. A művészet és a humor az ember szívesen véghez vitt, önkéntes, örömmel tett, ön-maga szükségével szemben engedelmes cselekedetét jellemzik. Így az ember a maga eszkatológikus valóságának beható fény sugarára alá kerül”.⁷⁶ Eszerint a művészet nem a teremtéssel, nem is a megbékéléssel, hanem elsősorban a megváltás témájával kerül kapcsolatba. Barth ráadásul nem idegenkedik attól, hogy Mozart zenéjét összefüggésbe hozza a mennyek országaról szóló jézusi példázatokkal. 1956-ban, amikor Barth intenzíven fordul Mozart felé (ekkor keletkeznek a kisebb Mozart-írásai), kezd a dogmatika előadásokon a mennyek országaról szóló példázatokkal is foglalkozni.⁷⁷ Nyilvánvalóan összecseng ez a meglátás a KD IV/3-ban leírtakkal,⁷⁸ mely szerint Jézus Krisztuson kívül is lehetnek olyan hangok, amelyek a mennyek országaról szólnak, s ez – többek között Eberhard Busch szerint – Mozart hangja is lehet. Vagy ahogyan *Michael Trowitzsch* fogalmaz a művészet és az eszkatológia kapcsolatát illetően: „A művészet szépségét igénybe lehet venni az Isten dicsőségének sajátos példázataként.”⁷⁹ Ez persze semmiképpen nem jelenti azt, hogy Mozart Barth olvasatában a kijelentés gyanújába keveredne, vagy árnyékot vetne a középpontra (Mitte). A középpont Barth számára Jézus Krisztus marad. Mozart „csupán” olyan valaki lesz Barth számára,

74 KÜNG: i. m., 35. Lényegében ez az infantilis Mozart-kép jelenik meg Miloš Forman *Amadeus* című filmalkotásában is.

75 Uo.

76 BARTH: *Ethik II*, 438. Vö. TROWITZSCH: *Karl Barth heute*, 470.

77 BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 425.

78 BARTH: KD IV/3, 128.

79 TROWITZSCH: *Karl Barth heute*, 472.

aki utal erre a középpontra.⁸⁰ Ugyanakkor Barth figyelmét nem kerülte el Mozart halálértelmezése sem. Nyilván ez a tudatosság motíválta Barthot arra, hogy a KD III/4-ben, amikor az ember haláláról (azaz a mi halálunk elkerülhetetlenségéről) ír, éppen egy Mozart-levél részletét idézze, amit apjának írt 1787-ben.

„Mivel a halál (szigorúan véve) életünk igazi végcélja, pár év óta oly jól megismerkedtem az embernek ezzel a valódi, legjobb barátjával, hogy képe nem hogy nem rémít meg többé, hanem inkább megnyugtat és vigasztal! Köszönöm Istenemnek, hogy méltatott eme boldogságra, alkalmat adván (ért engem, ugye?) arra, hogy a halált mint igazi üdvösségünk kulcsát ismerhessem meg. Soha nem fekszem le úgy az ágyamba, hogy ne gondolnék arra: másnap talán (bármilyen fiatal vagyok is) már nem leszek többé – mégsem mondhatná senki, aki ismer, hogy társaságban mogorva vagy szomorú lennék – s ezért a boldogságért mindennap köszönetet mondok teremőtömnök és szívőből kívánom minden embertársamnak.”⁸¹

A komoly Mozart barthi interpretációja még akkor is figyelemre méltó, ha időközben a zenetudomány Mozart levele mögött Moses Mendelssohn *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) című írását véli felfedezni, s azt a tényt láttatja, hogy Mozart csupán azt írta le, amit apja olvasni szeretetett volna tőle,⁸² így egy ellentmondás keletkezik Barth kerügmatis Mozartja és a zenetudomány történeti Mozartja között – mint arra Sandberger is utal.⁸³ Ezen a ponton szétfeszítené a dolgozat keretét Barth halálképének értelmezése, de mindenképpen ismét meg kell erősíteni azt, ami KD III/3 Mozart-exkurzusának teológiai summája, miszerint a halál komolysága éppúgy része az élet dialektikájának, mint a játék és a humor.

80 BUSCH: *Musik*, 176.

81 MOZART levele apjának, 1787. április 4. in: *Jelenkor* 34 (1991/12), 981–982, itt: 981.

82 HILDESHEIMER: i. m., 172kk.

83 SANDBERGER: i. m., 82–83.

4. Összegzés

Karl Barth és Wolfgang Amadeus Mozart mind az időbeli távolság, mind a vallási hovatartozás, mind a felekezeti elköteleződés szempontjából, nem is szólva a tudományterületek eltérő metodikáját tekintve és objektíven szemlélve valóban messze voltak egymástól. De ez a távolság Barth teológiájában és Mozart iránti rajongásában lerövidült. S itt nem csupán egy református teológus zenei ízlése és teológiai érdeklődése a konszenzus alapja, hanem az a tény – s ezt nagyon jól meg lehet tanulni Barth Mozart-recepciójából –, hogy az első hallásra vagy olvasásra relatív egymástól messze eső dolgok mégis közel kerülhetnek egymáshoz. S ez a pont a középpont, ez a „Mitte”, az az Isten báránya, akiről Mozart szerint a protestánsok keveset tudnak,⁸⁴ s amelyet Barth meggyőződése szerint Mozartnak ott a mennyeorszámban már jobban megtanítottak.⁸⁵ S ha folytatnánk Barth Mozarthoz írt személyes hangú levelének terminológiaiáját, most azt is el lehetne mondani, hogy most már talán Barth is többet tud erről a középpontról, miközben – saját víziója szerint – az angyalok saját maguk között Mozartot játszanak.

⁸⁴ Mozart 1789-ben Lipcsében találkozott a Tamás-templom akkori kántorával, Johann Friedrich Dolesszel, akinek a szájhagyomány szerint ezt mondta: „ezek a felvilágosult protestánsok nem sokat értenek meg abból, hogy mit is jelent az Agnus Dei”. Ld. KÜNG: i. m., 30.

⁸⁵ BARTH: *Köszönőlevél Mozartnak*, 50.

KRISE UND GNADE

Wirkung und Relevanz der Theologie Karl Barths heute (Zusammenfassung)



Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer Konferenz, die anlässlich des 50. Todestages Barths im Dezember 2018 in Debrecen als gemeinsame Veranstaltung des Karl-Barth-Forschungsinstituts der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, der Sektion Systematische Theologie des Collegium Doctorum der Reformierten Kirche in Ungarn und des Arbeitskreises für Religionswissenschaft und Theologie der Sektion Debrecen der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstaltet wurde.

Im Jahr 2008 gründete unsere Universität das Karl-Barth-Forschungsinstitut mit dem Ziel, die Wirkung Barths in Ungarn und Ostmitteleuropa zu untersuchen. Die sechs Hefte, die kurz nach der Gründung in der Betreuung des Forschungsinstituts erschienen, markieren den Beginn der aktiven Arbeit. Von Berichten über Barths Reisen in Ungarn, über Barths Calvininterpretation, über den Briefwechsel zwischen Barth und Bultmann oder die Veröffentlichung seines letzten Interviews bis hin zum Material der Vorträge der ersten Barth-Konferenz von 2010 bieten diese Publikationen einen Einblick in die für die zeitgenössische Barth-Forschung in Ungarn relevanten Fragestellungen.

Im Eröffnungsvortrag der Konferenz bzw. im ersten Beitrag des vorliegenden Bandes führt uns *Sarolta Püsök* zurück in Barths Studienzeit und in die Werkstatt des jungen Theologen. Es stellt sich heraus, dass sich der angehende Pfarrer und Theologe auf der Suche nach einem neuen Weg nicht nur mit Entdeckungsfreude in die Fundgrube literarischer und philosophischer Werke stürzte, die ihm für seine Auslegung der Botschaft des Evangeliums dienen sollten,

sondern auch lernte, die Heilige Schrift neu zu lesen. Und obwohl die philosophischen Einflüsse, vor allem die von Kierkegaard, ihn sein ganzes Lebenswerk lang begleiten werden, adaptiert Barth philosophisches Gedankengut, um die theologische Botschaft zu entfalten, nicht unkritisch, sondern stellt die Perlen der Geschichte der Geisteswissenschaften als „Korrektive“ für die Entfaltung der kerygmatischen Botschaft zur Verfügung.

Imre Peres berichtet über seine Eindrücke aus der Perspektive der wissenschaftlichen neutestamentlichen Exegese, die er während der „Re-Lektüre“ von Barths Kommentaren zum Römerbrief gewonnen hat. Es liegt auf der Hand, dass Barths Werke zur Schriftexegese nach einem Zeitraum von etwa 100 Jahren nicht mehr den methodischen Kriterien der heutigen wissenschaftlichen Exegese unterworfen werden können, aber es lässt sich nicht leugnen, dass Barths Ideen inmitten der Veränderungen der historischen und gesellschaftlichen Kontexte einen inspirierenden Einfluss hatten und bis heute haben, wenn es um die geistige und intellektuelle Erneuerung der Kirche und ihre Wirkung auf ihre Umwelt geht. Bei dieser Suche ist jedoch die biblische Orientierung für alle theologischen Disziplinen unverzichtbar; der Ertrag der neuesten Erkenntnisse der Bibelwissenschaft ist für eine relevante Verkündigung der kirchlichen Botschaft im Kontext gegenwärtiger Lebensführung unerlässlich, aber auch umgekehrt: wenn die theologische Wissenschaft nicht in der Lage ist, die Botschaft der Bibel in den Kontext des zeitgenössischen menschlichen Lebens zu übersetzen, werden alle neuen Erkenntnisse auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft nur ein bloßer Nachtrag zu den Bibliotheken der Altertums-, der Sprach- und der Literaturwissenschaften bleiben. In dieser Hinsicht bleibt Barth unser Vorbild für die Erforschung der relevanten Botschaft des Evangeliums.

Attila Puskás untersucht die Beziehung Karl Barths zu drei zeitgenössischen römisch-katholischen Theologen (Erich Przywara, Gottlieb Söhngen und Hans Urs von Balthasar) in drei Perioden seines Lebenswerkes aus der Perspektive der römisch-katholischen

Theologie. Der Dialog mit allen drei Theologen hatte einen fruchtbaren Einfluss auf Barths theologische Entwicklung. Obwohl jeder Austausch seinen eigenen Charakter hatte, lässt sich der spezifische Bogen und die Dynamik dieses Dialogs über mehrere Jahrzehnte nachzeichnen: von kritischer Konfrontation und Ablehnung über produktive Rezeption bis hin zu einem Dialog wachsender Konvergenzen. Puskás argumentiert überzeugend, dass dieser Dialog in Barths Lebenswerk eine nicht unbedeutende Rolle spielte, von der Herauskristallisierung der Krisentheologie und des dialektischen Ansatzes bis zur Ausarbeitung der Lehre von der *analogia fidei*. Die Interaktion konnte aber auch in umgekehrter Richtung fruchtbar gemacht werden: Hans Urs von Balthasars Monographie über Barths Theologie wurde zum Beispiel mit dem Ehrgeiz geschrieben, die römisch-katholischen und protestantischen Interpretationen des Analogiebegriffs einander näher zu bringen. Zugleich gibt die Studie einen Anstoß für weitere Forschungen zum Verhältnis von Barth und der römisch-katholischen Theologie.

Der Vortrag von *Gusztáv Bölcskei* will eine Bilanz der Besuche Karl Barths in Ungarn (1936, 1948) und des besonderen Nachlebens dieser Besuche ziehen. Die Besonderheit dieses Kapitels besteht darin, dass der Autor teilweise nicht nur Zeit- und Augenzeuge der Rezeption der Barth'schen Theologie in Ungarn und der kirchenpolitischen Ereignisse war (besonders vor der Wende 1989), sondern auch ein guter Beurteiler von Themen, die oft nicht frei von emotionalen oder unzureichend begründeten Argumenten waren (z.B. Barths Schweigen im Jahr 1956). Aus der historischen Perspektive betrachtet, werden im Laufe der Studie bisher unbekannt Details ans Licht gebracht (z. B. József Éliás' Darstellung der Umstände des Abschlusses des Abkommens zwischen Staat und Kirche von 1948). Sie warnt vor voreiligen Kategorisierungen und versucht gleichzeitig, den kritisch-korrektiven Charakter der reformierten Theologie zu betonen, den die Kirche in allen Epochen und in allen gesellschaftlichen Kontexten braucht, unabhängig von politischen oder ideologischen Narrativen.

Im engen Zusammenhang mit dem voranliegenden Beitrag über Barths Beziehungen nach Ungarn steht die Auseinandersetzung mit Barths politischer Ethik, Gegenstand des Beitrags von *Sándor Fazakas*, die aber nicht nur im ungarischen, sondern auch im internationalen Horizont und im Kontext des Gesamtwerks von Barth untersucht wird. Drei eng miteinander verknüpfte und untrennbare Bedingungen von Barths ethischen Überlegungen werden vorgestellt, nämlich die Entwicklung seiner Biographie und Eigenart seiner kirchlichen Erfahrungen, die weltpolitischen Ereignisse seiner Zeit und die eigene grundlegende theologische Erkenntnis. Und obwohl klar sein wird, dass Barths politische Positionen und Aussagen (oder deren Fehlen) keineswegs unumstritten waren, kann seine politische Ethik im Hinblick auf seine theologische Methode auch heute noch inspirierend sein: die theologische und christologische Grundlegung seiner Ethik, die Wesensmerkmale der Freiheit des Christenmenschen und die kritische Auseinandersetzung mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Größen und Zusammenhängen seiner Zeit können auch heute noch Impulse für die Formulierung einer ethischen Urteilsfindung auf der Grundlage einer konkreten Situationsanalyse und einer theologischen und ethischen Fundierung geben.

Tamás Németh untersucht den Ort und die Bedeutung des Gebets in der Theologie Barths. Indem der Autor die Vorläufer von Barths Gebetskonzeption und ihre Anknüpfungspunkte (Calvin, Schleiermacher) überprüft, führt er den Leser Schritt für Schritt auf den von Barth selbst beschrittenen Weg, in dessen Verlauf die Gebetsüberzeugung des renommierten Theologen im Kontext der Darlegung der Erwählung aus Gnade und dann der Schöpfungslehre vertieft wird. Für Barth ist das Gebet (auch) eine Besonderheit der Existenz des christlichen Glaubens und des gottesdienstlichen Lebens, aber darüber hinaus ist es das Fundament, der erste und unverzichtbare Schritt im Lebensweg des Theologen. Das Gebet ist unverzichtbar für die Erkenntnis der Offenbarung Gottes, aber ohne das Gebet als Grundethos des christlichen Lebens ist die Exis-

tenz eines wiedergeborenen Menschen in voller Harmonie mit dem Willen Gottes, die Harmonie der Existenz und der menschlichen Existenz als Antwort auf Gottes Handeln, nicht denkbar.

Ábrahám Kovács stellt in einer komparativ-theologischen Herangehensweise an die Religion zunächst die Religionsauslegung von Karl Barth dem Werk von Lajos Erőss, einem prominenten Vertreter der Neuorthodoxie in Debrecen, gegenüber und präsentiert dann, nach einer kurzen Einführung in die Barth'sche Religionsauslegung, die Analyse des Buddhismus durch den renommierten Theologen im Vergleich zum protestantischen Christentum. Er kommt in Übereinstimmung mit Wolf Krötke zu dem Schluss, dass das Potenzial Barths für die Theologie der Religionen noch weitgehend ungenutzt ist. Er kommt zu dem Schluss, dass Barth in der Lage war, philosophische Einflüsse auf die Religion zu analysieren, Parallelen und Divergenzen in der Geschichte und Phänomenologie der Religionen mit scharfem Blick zu sehen und zu beschreiben, aber er sich weigerte, sein theologisches Axiom aufzugeben, nämlich dass die christliche Kirche die alleinige Trägerin und Verkünderin der Offenbarung in Jesus Christus ist.

Schließlich weist *Krisztián Kovács* auf einen weniger bekannten, aber umso wertvolleren Aspekt von Barths Leben hin: seine Liebe zur Musik, einschließlich seiner Leidenschaft für Mozarts Musik und seinen theologischen Zugang zu ihr. Der Vortrag führt nicht nur in den Alltag des renommierten Theologen ein und liefert neue biografische Details, sondern bereichert unser Verständnis seiner Theologie und seines Denkens durch Barths Interpretation von Mozart. Und obwohl die musikwissenschaftliche Interpretation von Mozart und die kerygmatische Beurteilung von Musik durch einen Theologen ganz unterschiedliche Wege gehen und zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen und Arbeitsmethoden gelangen, ist die Lehre, die aus dieser Studie gezogen werden kann, dass die Schönheit der Kunst zur Ehre Gottes genutzt werden kann.

Der Herausgeber und die Autoren dieses Bandes stellen erfreut fest, dass die Arbeit unseres Forschungsinstituts nach einer kurzen Pause mit der Veranstaltung dieser Konferenz, der Herausgabe des Bandes, der systematischen und gezielten Erwerbung weiterer Fachliteratur, der unterstützenden Haltung der Leitung der Reformierten Theologischen Universität Debrecen und der Ermutigung durch namhafte Vertreter der internationalen Barth-Forschung neuen Schwung erhalten hat. Es bleibt zu hoffen, dass das vorliegende Arbeitsmaterial dieser Tagung die Notwendigkeit und Relevanz der Barth-Forschung in unserem Kontext auch heute wieder überzeugend aufzeigt. Wie die einzelnen Studien zeigen, sollte sich diese Forschung nicht auf eine historisierende Rekonstruktion von Barths Werk beschränken, sondern uns helfen, zu theologischen Entscheidungen zu gelangen, die im Kontext unserer eigenen Zeit, unserer eigenen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen begründet sind und die uns zu entsprechenden theologischen Reflexionen verhelfen können. Für ihren wertvollen Beitrag zu diesem Prozess gilt der Dank den Autoren und allen, die in irgendeiner Weise zur Veranstaltung der Tagung und zur Veröffentlichung dieses Bandes beigetragen und sie ermöglicht haben.

(Sándor Fazakas)

INHALT

<i>Sándor Fazakas</i> Vorwort.....	5
<i>Sarolta Püsök</i> Die Wirkung Kierkegaards in der Entwicklung der Theologie Karl Barths	15
<i>Imre Peres</i> Die Römerbrief-Kommentare neu gelesen	27
<i>Attila Puskás</i> Barth und die römisch-katholische Theologie	49
<i>Gusztáv Bölskei</i> Barth und die Reformierten in Ungarn.....	79
<i>Sándor Fazakas</i> Die politische Ethik Karl Barths	95
<i>Tamás Németh</i> Ort und Relevanz des Gebetes in der Theologie Karl Barths	125
<i>Ábrahám Kovács</i> Christus oder Buddha? Vergleichende Religionstheologie im Werk von zwei reformierten Dogmatikern, Karl Barth und Lajos Eröss	139
<i>Krisztián Kovács</i> Barth über Mozart.....	175
Zusammenfassung der Vorträge und Inhaltsverzeichnis	195
Szerzők / Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	203

SZERZŐK
*VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND
AUTOREN*

Bölcskei Gusztáv

tanszékvezető egyetemi tanár,
Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Dogmatikai Tanszék
*Professor für Systematische Theologie,
Reformierte Theologische Universität
Debrecen*

Fazakas Sándor

tanszékvezető egyetemi tanár,
Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Szociáletikai és Egyház-
szociológiai Tanszék
*Professor für Systematische Theologie
und Sozialethik, Reformierte Theologische
Universität Debrecen*

Kovács Ábrahám

egyetemi docens,
Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Dogmatikai Tanszék
*Dozent für Systematische Theologie,
Reformierte Theologische Universität
Debrecen*

Kovács Krisztián

egyetemi adjunktus,
Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Szociáletikai és Egyház-
szociológiai Tanszék

*Oberassistent für Systematische Theologie
und Sozialethik, Reformierte Theologische
Universität Debrecen*

Németh Tamás

egyetemi tanár,
Pápai Református Teológiai Akadémia,
Szisztematikus-történeti Intézet
*Professor für Systematische Theologie,
Reformierte Theologische Akademie in
Pápa*

Peres Imre

tanszékvezető egyetemi tanár,
Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Újszövetségi Tanszék
*Professor für Neues Testament, Reformierte
Theologische Universität Debrecen*

Puskás Attila

tanszékvezető egyetemi tanár,
Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
Hittudományi Kar, Dogmatika Tanszék
*Professor für Dogmatik, Katholische
Péter-Pázmány-Universität, Fakultät für
Theologie, Budapest*

Püsök Sarolta

egyetemi docens,
Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Református Tanárképző és
Zeneművészeti Kar, Kolozsvár
*Dozentin für Systematische Theologie,
Babeş-Bolyai-Universität, Fakultät für
Reformierte Theologie und Musik,
Klausenburg/Cluj-Napoca*