

FAZAKAS SÁNDOR
(szerk.)

SZENVEDÉLLEL
AZ EVANGÉLIUM
SZABADSÁGÁÉRT
Karl Barth és az 1934-es év

Debrecen
2024

Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 8.

Sorozatszerkesztő:

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 – Amerikai Egyesült Államok),

Dr. Hans-Anton Drewes (Basel – Svájc)

HU ISSN 1789-0721

ISBN 978-615-5853-72-2

Szerkesztette: Fazakas Sándor

A szöveget gondozta: Bálint Ágnes, Reinhold Becker, Fazakas Sándor, Koós Mátyás

Műszaki szerkesztő: Szilágyiné Asztalos Éva

Borítóterv: Miklósiné Szabó Monika

Nyomda: Kapitális Kft.

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Fazakas Sándor</i> Előszó.....	5
<i>Michael Beintker</i> „Az egyház megbízatása, amelyen szabadsága alapszik” <i>Tükröződések Barth gondolkodása</i> <i>és az 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat között.....</i>	13
<i>Árvavölgyi Béla</i> A hiányzó hetedik tézis <i>Barmen, Barth és a zsidókérdés – változások a 20–30-as években.....</i>	31
<i>Fazakas Sándor</i> „Kijelentés, egyház, teológia” <i>Karl Barth 1934-es párizsi előadásai</i>	51
<i>Borsi Attila János</i> Látható egyház – látható az egyház? <i>A tanúság és kegyesség teológiai problémája</i> <i>az egyházértelmezésre vonatkozóan és annak mai relevanciája</i>	77
<i>Czapp József</i> Karl Barth keresztségértelmezése az isteni kiválasztás fényében	107
Zusammenfassung der Vorträge und Inhaltsverzeichnis	127
Szerzők / Verzeichnis der Autoren.....	139

ELŐSZÓ



Az 1934-es év különös jelentőséggel bírt Karl Barth életében és teológiai munkásságában. A 48 éves egyetemi professzor, teológiai tanár ekkor már kétségtelenül kimagasló szakmai tekintélynek számított, ismert volt nemcsak a német nyelvű teológiai és egyházi körökben, hanem francia, angol és magyar nyelvterületen is. Egyetemi oktatói munkásságára egykori tanítványai úgy emlékeznek vissza, mint aki nemcsak hihetetlen érzékenységgel észlelte és reflektálta kora történéseit, de végtelenül szolidáris volt az egyetemi hallgatók iránt. Ugyanakkor a hallgatókkal való intenzív kapcsolata, előadásai és szemináriumai, a kérdések és a válaszok közös keresése inspirálta tovább egyre terjedelmesebbé váló szakirodalmi munkásságát. S bár kimagasló szakmai tekintélynek örvendhetett, személye és tanítása nem állt vitán felül. Gyakran volt kénytelen a konfrontációkat is felvállalni mind egyházi-teológiai berkekben, mind pedig politikai síkon.

Az igazságot szenvedélyesen kereső, kérdező, az olcsó teológiai kompromisszumokat hevesen elutasító életút számára – utólag értékelve is – valóban szimbolikus az 1934-es év. Ebben az évben került megfogalmazásra a Német Hitvalló Egyház által elfogadott, az egyházi életet kisajátítani akaró nemzetiszocialista eszméiség elleni tiltakozásként a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, amely lényegében Barth kézjegyét hordozza magán. Ugyancsak ebben az évben került sor Barth és Brunner között az elhíresült vitára az ember istenképűsége és a természeti teológia kérdésében, valamint olyan meghatározó előadásokra, amelyek a barthi életmű eddigi eredményeit összegezték. Ugyanakkor ebben az évben veszítette el bonni

egyetemi katedráját, mert az egyetem alkalmazottjaként – quasi állami hivatalnokként – nem hajlandó felesküdni a Führerre. De a zsarnoksággal való szembesülésnek ezen éveiben olyan teológiai felismerésekre is jutott, amelyek későbbi munkásságát is meghatározták, mint például a kegyelmi kiválasztás, az Isten gyermekeinek szabadsága, az isteni és emberi szabadság közötti megfelelés, a keresztyén élet alapja vagy éppen az egyház lényege és küldetése tekintetében. Milyen következményekkel jártak e történelmi tapasztalatok és teológiai reflexiók személyes életére és ebből fakadóan teológiai munkásságára nézve, a barthi életmű egészét szem előtt tartva, és miként váltak ismertté e gondolatok a magyar református teológia számára? Hogyan csapódtak le ez események a nemzetközi teológiai és egyházi közgondolkodásban? Milyen előzmények vezettek Barth 1934-es megnyilatkozásaihoz, és hol fedezhetők fel a későbbi életműben ennek az időszaknak tapasztalatai, teológiai meglátásai? Mi lehet az aktualitása Barth teológiai felismeréseinek 90 évvel a történelem után? Mennyiben segítheti ma Barth életműve teológiai ítéleteinket, igehirdetésünket, egyházi szolgálatunkat – akár 90 év távlatából is?

E kérdések megfogalmazásának és a lehetséges válaszok keresésének jegyében került sor arra a nemzetközi konferenciára, amelynek a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Kelet-közép-európai Karl Barth Kutatóintézete adott otthont, és amelyre „Szenvedéllyel az evangélium szabadságáért” címen került sor 2024. április 24-én. A szakmai nap a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézete és Doktori Iskolája, az MTA DAB Vallástudományi Munkabizottsága, valamint a Doktorok Kollégiuma Rendszeres Teológiai Szekciója és a Lelkésztovábbképző Intézet közös szervezésében valósult meg.

Jelen kötetben az előadások szerkesztett változatát adjuk közre a Barth Kutatóintézet gondozásában az érdeklődők számára.

A nyitóelőadást *Michael Beintker*, neves Barth-kutató, többek között az egyetem díszdoktora és a Barth Intézet tudományos tanácsának tagja tartotta. Előadása a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tételei-

nek előzményeit mutatja be, egyrészt a korabeli társadalmi-politikai, illetve egyházi kontextus, másrészt – de az előbbitől nem függetlenül – Barth teológiai gondolkodásának összefüggésében. Mindaz, amit a kijelentés elsőbbségéről, az egyház lényegéről és szabadságáról, küldetésének alapjáról és világban megjelenő formájáról olvasunk a barmeni hitvalló zsinat bizonyosságtételében, programszerűen jelenik meg és következik Barth korábbi írásaiból, a reformátori keresztyén hit lényegét, a teológiai egzisztencia kérdéseit, az egyház alakját és formáját illetően. De a háborút követően, 1947-es előadásai felől is megvilágítja Barth a hitvalló zsinat nyilatkozatának helyes felismeréseit, és egyúttal jelzi azokat a teológiai megfontolásokat is, amelyek a történelmi helyzetet és az eltérő politikai kontextusokat meghaladó módon is érvényesek: az egyház szabadságát nemcsak külső, diktatórikus államrendek, mitologikus világnézeti eszmék fenyegetik. E szabadság veszélyeztetettsége belülről is felmerül ott, ahol az egyház a külső körülményekhez való alkalmazkodás igyekezetében meghamisítja az evangéliumot. Vagyis valami tetszetőst és népszerűt kíván szólni a közhangulat megnyugtatóására. Ezzel szemben fel kell mutatni – és ebben rejlik az egyház hermeneutikai felelőssége – az Isten szabad kegyelméről szóló örömhírt, és az örömhír meghallásának következményeit.

Karl Barthnak a zsidósághoz való teológiai viszonyulása vagy épp e viszonyulás állítólagos hiánya az egyik legvitatottabb kérdés a Barth-recepcióban – mint ahogyan arra *Árvavölgyi Béla* tanulmánya rámutat. Egyes elemzések szerint Barth minden kétséget kizáróan osztotta számos kortársa fenntartásait a zsidósággal szemben. Vélhetően erre utalnak azok a jelek, miszerint a zsidóságot nem tartotta dialóguspartnernek, és a döntő, 1933 és 1935 közötti években – ellentétben az e tekintetben idealizált Dietrich Bonhoefferrel – nem foglalt állást nyilvánosan a náci állam zsidóellenes politikájával szemben. Barth később ezt bűnbánattal ismeri el. Ugyanakkor más elemzők, mint például Eberhard Busch, Friedrich-Wilhelm Marquardt és Bertold Klappert úgy tartják számon Barthot, mint aki rámutatott és felhívta a figyelmet a zsidóság teológiai jelentő-

ségére, és a „bűnbánat és megújulás” úttörőjeként indíttatást adott a reformátori egyházak számára, hogy újragondolják a zsidósághoz való viszonyulásukat a holokauszt után. A tanulmány nyomon követi Barth vonatkozó meglátásainak fejlődését a safenwili konfirmációi oktatásától kezdve zsidó értelmiségekkel való kapcsolattartásán, majd a 30-as évek megnyilatkozásain keresztül a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megfogalmazásáig, végül a hitvalló egyház e nyilatkozatának utólagos, Barth által is kritikusan és önkritikával elismert hiányosságáig. Utalva a francia protestánsok 1941-ben a barmeni nyilatkozat hatására megfogalmazott pomeyrol-i téziseire, a tanulmány a „hiányzó hetedik tézisre” irányítja a figyelmet, amely Barmenben elmaradt, de épp azon állami törvények ellen irányulhatott volna, amelyek a zsidóságot az emberi közösségből kizárni igyekeztek. E tézis elmaradásának lehetséges okait mérlegelve végül azokat az elvi, tudományos és gyakorlati impulzusokat veszi számba a tanulmány magyar vonatkozásban, amelyek a zsidó–keresztény párbeszéd terén elért eredményeket tovább erősíthetik.

Összegző, áttekintő, bizonyos teológiai megfontolások tekintetében pedig megelőlegező módon mutatják be Barth munkásságát 1934-es párizsi előadásai *Kijelentés, egyház, teológia* (Offenbarung, Kirche, Theologie) címen, amelyeket *Fazakas Sándor* elemzése tár elénk. Kétségtelenül mutatja e három lényegre törő előadás keletkezésük kontextuális jellegét, ugyanakkor jelzi azokat a kritikai teológiai és normatív szempontokat, amelyek relevanciával bírnak minden helyzetben társadalmi-politikai és történelmi meghatározottságokat meghaladó módon. Ilyen normatív, kontextusok feletti, minden egyházi és társadalmi összefüggésben érvényes szempontok lehetnek a kijelentés szuverenitásának felmutatása mindenféle természeti teológiával vagy történelemértelmezéssel szemben, az egyház szabadságának kényes kérdése a mindenkor külső társadalmi elvárásoknak való megfeleléskényszerekkel szemben, valamint a teológiai tudomány művelésének kritériumai a tudomány- és felsőoktatás-politika tendenciáival szemben. Ez utóbbit nem lehet elvonatkoztatni az előzőktől: ami a teológiát megkülönbözteti

a vallástudománytól vagy a történetfilozófiától – sajátos tárgyán, kérdésfelvetésein, ismeretelméleti módszerein és interdiszciplináris irányultságán túl –, az a körülmény, hogy a teológia nem tetszőleges térben, hanem a Szentélek által életre hívott egyház terében minősül igazán teológiának, és csak ilyen formán tudja betölteni „kritikai funkcióját” és „őrálói szerepét” az egyház és a világ számára. Barth párizsi előadásainak gondolatai csakúgy, mint ebben tükröződő jellegzetes teológiai felismerései nem voltak ismeretlenek a kortárs magyar református teológusok előtt. Hatástörténetük tekintetében pedig – amint a tanulmány utal is rá – megalapozott kutatásigénnyel állunk szemben a magyar református kontextusra tekintettel.

Még ugyanebben az évben, a Keresztyén Diákok Világszövetségének (World Student Christian Federation, WSCF) nyári konferenciáján Svájcban, 1934. augusztus 7-én megtartott *A keresztyén mint tanú* (Der Christ als Zeuge) című Barth-előadást *Borsi Attila János* ismerteti meg a mai olvasóval. Nemcsak a geopolitikai helyzetre adható hitvalló keresztyén válasz érződik az előadás tartalmán (azaz, a Barmeni Teológiai Nyilatkozat közelsége), hanem az a körülmény is, hogy Barth igyekezett tekintettel lenni hallgatóságának nemzetközi összetételére, vagyis az egymástól meglehetősen eltérő egyházi, teológiai és kegyeségi tradíciókra, amelyek a keresztyén hit alapigazságainak elementarizálását tették szükségsszerűvé. Borsi Attila Barth előadástéziseinek bemutatásával, összefüggésekbe állításával és továbbgondolásával az olyan kérdéseket állítja újra Barhtal együtt érdeklődésünk középpontjába, hogy mit jelent keresztyénnek lenni, miben áll a keresztyén tanúságtétel, ez miként viszonyul Isten saját tanúságtételéhez, az egyház ügyéhez és ahhoz a világhoz, amelyben ennek a bizonyoságtételnek meg kell szólalnia. Mind a hívő keresztyén ember, mind pedig az egyház tanúságtétele akkor lehet hiteles, ha teljes egészében ráhagyatkozik az evangéliumra és Krisztusra, élete és munkája pedig nem csupán a születés és a halál terében, hanem a keresztség és az úrvacsora által behatárolt térben valósul meg. Ily módon lehet az egyház az elhívottak látható és egyre láthatóbb közössége (de nem külső elvárásoknak való megfelelési kényszer alap-

ján), a hívő-tanúságtévő lét pedig kegyes, azaz bizonyágtévő élet.

A zsarnoksággal való szembesülés ebben az időben Barth teológiai nézeteinek változásait mélyen meghatározta, olyan témák tekintetében is, mint például a keresztség megértésének és értelmezésének kérdése. Ez leginkább Isten kegyelmi kiválasztásának összefüggésében érhető tetten: a nemzetiszocializmus „kiválasztott” „vezére”, aki gyilkos módon uralkodik mások kárára, és a „magasabb rendű”, „kiválasztott tömeg”, amely az egyént szinte mechanikus módon felelőtlen fogaskerékké teszi a gyilkos gépezetben, „pontos fordítottját” testesíti meg annak, mint amit az isteni kiválasztás jelent. A fény, amely a zsarnokság sötétségében mégis vigasztalást adhat, az a körülmény, hogy Isten szabadsága az ember szabadságát nem kizárja, hanem éppenséggel lehetővé teszi és megalapozza. A szuverén Isten és a felelős ember szabadságának korrespondenciája lesz az az összefüggés, amely Barth teológiájában a keresztség sákramentumának átgondolását is szükségessé teszi. S bár a váltoállítást és e kérdés új megvilágításba helyezése már a 30-as évektől elkezdődik munkásságában, végső kifejtésére majd csak a töredékesen maradt kiengeszteléstan (KD IV/4) keretében kerül sor. *Czapp József* tanulmánya éppen ennek a sokat vitatott és gyakran félreértelmezett barthi gondolatvezetésnek a mélyére vezet, amely szembesít egyrészt a vízzel való keresztség egyházi hagyományokból származó automatizmusával és reflektátlanságával (és az újszövetségi alapokat gyakran nélkülöző gyakorlatával), másrészt felmutatja a Szentlélekkel való keresztség és a vízzel való keresztelés elválaszthatatlan összefüggését. A látszólagos ellentmondás csak akkor oldható fel – és ebben segít a jelen tanulmány –, ha Barth gondolatvezetésének elmélyült tanulmányozása és megértése elvezet a felismeréshez, miszerint a vízzel való keresztelésnek csak a Szentlélekkel való keresztséghez viszonyítva van jelentősége. Az előbbi, a vízkeresztség nem az egyház titokzatos-csodatevő, önmagától ható szertartása, hanem a Jézus Krisztus iránti engedelmesség és a benne való reménység kifejeződése, amelyben az ember elnyeri igazi szabadságát, azaz szabadon lép be Isten és emberek szolgálatába. A tanulmány végül eljut annak szemléltetésére, hogy Barth

a keresztséget nem egyszerűen az imádság összefüggésében szemléli, hanem mint imádságot. Ez ahhoz a teológiai meggyőződéshez vezet, hogy az imádságként értelmezett keresztség a Szentlélek munkájában gyökerező emberi válasz Isten kegyelmi kiválasztására – de nem egyszerűen másodlagos emberi cselekedet, akció, hanem részesedés a Lélek munkájában és annak a jelenlétében, a Krisztusban, aki maga a „megtestesült imádság”.

Barth személyes emberi helytállása és teológiai munkásságának fejlődésvonala nem volt ismeretlen a magyar református teológiai közgondolkodás előtt a 30-as években és azt követően. Nyilván, ez a „receptió” – Barth teológiájának elmélyült és reflektált ismeretén túl – nem volt mentes a kritikától és vitától, de gyakran a leegyszerűsítésektől és politikai-egyházpolitikai fogantatású, negatív leértékelésektől sem. A megalapozatlan vagy érdemi-tartalmi kritikát nélkülöző elmarasztaló ítéletekkel szemben ajánlja Barth egyik korabeli tisztelője és ismerője: „Az ad fontes elve minden igazi theológiának is egyetlen jogos kritériuma” (Vasady Béla). Ebben a vonatkozásban ez azt jelenti, hogy a felelős teológia és egyházi közgondolkodás nem elégedhet meg azzal, hogy melyik teológusról mit mondanak – ma sem! Olvasni kell őket, elmélyülni munkásságukban a „vissza a forrásokhoz” elve alapján, ahhoz hogy komoly és értékelhető teológiai ítéletalkotáshoz jussunk – ami nem kritikán felüli, de megalapozott, tárgyilagos és építő. Meggyőződésünk, hogy konferenciánk és e most közreadott konferenciakötet valóban közelebb visz a forrásokhoz: bevezet és beavat Barth teológiai gondolkodásának mélyrétegeibe, ezen keresztül a Kijelentés mélyebb ismeretébe, ugyanakkor segít feltárni azokat a nagyon megalapozott, biblikus és reformátori teológia jegyében fogant kritériumokat, amelyek jelen egyházi helyzetünkben is megfontolásra érdemesek. Ennek érdekében a szerkesztés során törekedtünk megtartani a szövegek előadásjellegét és ezzel együtt a személyesebb hangvételt, azzal a szándékkal, hogy a szerzők és előadók Barth teológiája iránti szenvedélye némiképp érzékelhető legyen az olvasók számára. A primér Barth-szövegek

elsősorban az elsődleges források alapján kerülnek idézésre, vagy a hivatkozott művek, első nyomtatott kiadványok (pl. Theologische Existenz heute – TEH) vagy a később szerkesztett összkiadás (Karl Barth-Gesamtausgabe – GA) alapján. Ott, ahol nem volt fellelhető magyar nyelvű fordítás, a szerzők saját fordításban közlik az idézeteket. Ezek minden esetben összevetésre kerültek a primér szövegekkel, nem utolsósorban a Barth Kutatóintézet egyre gazdagodó gyűjteményének köszönhetően is. Egyébként a szerzői kör valamennyi tagja valamilyen formában kötődik a Barth Kutatóintézethez, hiszen az intézet munkája, könyvállománya, szakirodalmi ellátottsága, infrastruktúrája számos esetben segített és segíti a kutatást, illetve tudományos értekezések és közlemények megszületését.

Örömmel és köszönettel állapítjuk meg, hogy a Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a fenntartó egyházkerület vezetésének támogató hozzáállása, valamint nemzetközi partnereink inspiráló biztatása révén újból bizonyításra kerülhetett: a magyar református Barth-kutatásnak van létjogosultsága. Ennek újabb dokumentuma ez a kötet, amelynek kiadásáért illesse köszönet a szerzőket, a támogatókat és mindazokat, akik értékes munkájukkal hozzájárultak ahhoz, hogy e kiadvány segítségével Barthot olvassunk, Barthot kérdezzük és Barhtal kérdezzünk...

2024 adventjében

Fazakas Sándor

„AZ EGYHÁZ MEGBÍZATÁSA, AMELYEN SZABADSÁGA ALAPSZIK”

*Tükröződések Barth gondolkodása
és az 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat között*

Michael Beintker



1. Teológiai egzisztencia – 1933

Amikor Karl Barth 1930-ban Münsterből Bonnba érkezett, Németországban tudományos karrierjének csúcán állt. Előadásai és szemináriumai révén a bonni teológiai kar példátlan módon felvirágzott, fiatal értelmiségiek sorát vonzotta az egyetemi városba. De 1935 nyarán elbocsátották és kiutasították Bonnból.

Drámai idők voltak ezek az évek. Az 1929 és 1933 közötti éveket beárnyékolta a gazdasági világválság. Sokan nyomorogtak és szenvedtek szükségletet. A munkanélküliségi adatok soha nem látott csúcsokat értek el. A weimari alkotmánnyal (1919) létrehozott fiatal német demokrácia egyik kormányváltásból a másikba sodródott, hol a kommunisták, hol pedig a nemzetiszocialisták léptek fel erőszakosan. 1933. január 30-án Adolf Hitlert nevezték ki birodalmi kancellárnak, aki a német lakosság nagy részének támogatásával néhány hónap alatt az igazságtalanság és az elnyomás totalitárius rendszerét hozta létre. 1933 tavaszán még forradalomról is beszéltek; a német társadalmat minden eszközzel a felfordulás hektikus hangulatába juttatták, és ezt hangosan és egy addig ismeretlen, hatalmas propagandagépezet segítségével hangszerelték.

Az egyházak nemzetiszocialista átszervezésének mozgatórugói a Német Keresztyének voltak. Ők 1932-ben alakultak „hitmozgalom-má”. A keresztyén-vallási eszméknek a nacionalista ébredési pátozsszal, radikális jobboldali jelszavakkal, antiszemitizmussal és hangsúlyozottan antidemokratikus elvekkel való sajátos összeegyeztetése révén biztosak lehettek Hitler és pártjának támogatásában. Követeléseik némelyike azok számára is észszerűnek tűnt, akik egyébként távolságot tartottak tőlük. A cél a protestáns egyház átfogó reformja volt. Ki állíthatná komolyan, hogy a protestáns egyház nem szorul reformra? Reformköveteléseiket – mint például a népegyház megújítására irányuló törekvéseiket, az egyházba való [erőltetett] belépési mozgalmat, a munkásság és az egyház közötti szakadék áthidalását, a német protestantizmus szervezetének racionalizálására és a bürokrácia leépítésére irányuló igyekezetüket, modern egyházalkotmány kidolgozását központi döntéshozó szervek erős hatáskörével, püspöki hivatalok bevezetését, a német protestáns keresztyénség központi képviselői hivatalának létrehozását ún. birodalmi püspökség formájában, a meggyőző prédikálást, valamint az evangéliumnak a kor központi kérdéseire és kihívásaihoz való odakapcsolását – figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni azt, hogy miért jutottak 1933 nyarán a Német Keresztyének olyan gyorsan a befolyásgyakorlás csúcsára.

Barth elkötelezettsége az egyház nemzetiszocialisták általi elidegenítése és újjászervezése ellen még meglehetősen feltűnésmentesen kezdődött. Ehhez a kezdő felütést a *Mit jelent protestánsnak lenni?* (*Was heißt evangelisch sein?*) kérdéssről szóló kis vázlata¹ jelentette 1933 májusában. Ezt követték a düsseldorfi² és az elberfeldi tézisek³, valamint két tézissorozat a protestáns egyházról. Ezekben a keresz-

1 BARTH, Karl: Was heißt evangelisch sein?, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (GA 49 – hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher), Zürich, Theologischer Verlag, 2013, 242–248.

2 BARTH, Karl: Eine theologische Erklärung zur Gestalt der Kirche, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, 249–259.

3 BARTH, Karl: Forderungen zur Gestalt der Kirche, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, 265–270.

tyén egyház formájának, illetve alakításának teológiai alapelveit változta fel kortársai számára. Összehasonlító elemzés alapján azonban feltárulnak azoknak a gondolatoknak az első körvonalai, amelyek aztán 1934 májusában a Barmeni Teológiai Nyilatkozat néven kerültek elfogadásra. Az ezt követő, 1933 nyarán lezajlott tisztázó folyamatokat a következő markáns mondat jellemezte: „Az egyház kizárólag abból él, hogy Ura nap mint nap újból elhívja és hordozza, vigasztalja és vezeti.”⁴ Ez azt jelenti, hogy nem engedheti meg magának, hogy más „urak” hívják el, vigasztalják és kormányozzák, és főleg nem más vezetők – lelki vezetője „egyedül Jézus Krisztus” lehet.⁵ Egy ily módon intonált reformációs *solus Christus* képezi majd Barth összes, az egyház helyzetéről szóló kijelentésének teológiai gerincét.

De aztán 1933 júniusában, a nyári szemeszter közepén, lélegzetelállítóan rövid idő alatt, mindössze tíz nap alatt született meg az a vitairat, amely korabeli kontextuális színezetétől függetlenül valószínűleg a 20. század egyik legfontosabb teológiai értekezésévé vált. A címe: *Teológiai egzisztencia ma! (Theologische Existenz heute!)*⁶ S bár Barth érvei teológiaiak és nem politikaiak voltak, szövegét mégis ellenzéki állásfoglalásként olvasták. Az akkoriban svájci száműzetésben élő Thomas Mann író augusztus végén a következőket jegyezte fel naplójába:

„Esténként rendkívüli rokonszenvvel olvastam Karl Barth »Teológiai egzisztencia ma« című írását. Micsoda bátor, rettenthetetlen és lelki ember! És mennyire szimbolikus, mennyire nem csak teológiai minden, amit mond!”⁷

És néhány nappal később:

4 BARTH: Eine theologische Erklärung zur Gestalt der Kirche, 256.

5 I. m., 257.

6 BARTH, Karl: Theologische Existenz heute!, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, 271–363.

7 MANN, Thomas: *Tagebücher 1933–1934*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1977, 163.

„az egyetlen vigasz, amikor mindenki hasra veti magát [Thomas Mann itt sok német polgár nemzetiszocializmushoz való készséges alkalmazkodására utal – M. B.], a teológus Barth írása [...]”.⁸

Gyakran feltették a kérdést, hogy ez az írás valójában mennyire volt politikai. Joggal mondhatjuk, hogy Barth meggyőzően bizonyította, a koncentrált teológiai érvelés bizonyos feltételek mellett kiemelkedő politikai hatásra tehet szert, még a „teológiát és csakis teológiát művelni”⁹ maximájának érvénye mellett is.

A vitairat címe, *Teológiai egzisztencia ma!* valójában program. A teológiai egzisztenciáról és annak elvesztésének veszélyéről szóló gondolataival egy május 30-án megtartott homiletikai gyakorlat során elhangzott beszédben találkozunk, amelyben Barth bonni diákjainak fejtette ki nézeteit arról, hogyan kellene a teológusoknak viselkedniük az elmúlt hetek egyházpolitikai felfordulásaival szemben.¹⁰ Nyilvánvalóan a diákok arra voltak kíváncsiak, hogyan értékeli Barth az adott helyzetet. A „jelenlegi zaklatott, mozgalmas időkben, amelyek így vagy úgy mindannyiunk részvételét megkövetelik”¹¹, Barth kifejti számukra, hogy a keresztyén emberekre általában és a teológusokra különösen az a veszély leselkedik, „hogy megfeledeznek saját egzisztenciájukról, és talán el is veszítik azt”¹². Majd hangsúlyozta: „Nem szabad, hogy most valahogyan elveszítsük *teológus* egzisztenciánkat! Bármit is jelentsen ez a különös idő – a mi elhívásunk legfőképpen arra irányul, hogy egyház legyünk.”¹³ Különösen akkor fontos, „hogy [Németországban] megmaradjon Krisztus egyháza”¹⁴, amikor az ember teljes mértékben benne találja magát abban, ami most a népet és a hazát érinti. Majd így folytatja:

8 I. m., 167.

9 BARTH: Theologische Existenz heute!, 280.

10 Vö. BARTH, Karl: Ansprache [in der Homiletischen Übung], in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, 260–264.

11 I. m., 262.

12 Uo.

13 Uo.

14 Uo.

„A legjobb szolgálatot akkor tesszük az egyháznak, ha csendben, közösen és őszintén dolgozunk most is! Most van itt az ideje, hogy tárgyilagosak legyünk, hogy olvassuk a Bibliát, a dogmatika történetét – hogy dogmatikával foglalkozzunk, ami csak később lesz hatékony a nép és az egyház számára, de akkor lesz a legjobb.”¹⁵

Ez olyan határozott teológiai és egyházi kiállás volt, amely nem hagyja magát külső elvárások által formálni és irányítani, amely megőrzi a neki adott szabadságot, és hagyja, hogy igehirdetésének témáit kizárólag az az ügy vezérelje, amely mellett teológiaként és egyházként elkötelezte magát. Már érzékelhetjük a hatodik barmeni tézis hangnemét, amely előadásom címéül is szolgál:

„Az egyház megbízatása, amelyen szabadsága alapszik, abban áll, hogy Krisztus helyén, tehát az ő tulajdon Igéjének és munkájának szolgálatában, a prédikáció és a sákramentum által, az Isten szabad kegyelméről szóló üzenetet minden népnek átadja.”¹⁶

Valódi teológiai munkát nem lehet másképp végezni, mint koncentrált tárgyyszerűséggel. Csak így válhat a teológiai munka aktuálisá a jelen számára, csak így bontakoztathatja ki inspiráló erejét, és csak így erősítheti meg szükség esetén az ellenállás bátorságát. Barth programadó írásában ez így fogalmazódik meg:

„Ami most semmilyen körülmények között nem történhet meg, az az, hogy teológiai egzisztenciánkat elveszítsük valamiért való lelkesedésünkben, amit jó ügynek tartunk. Teológiai egzisztenciánk az egyházban való létünket jelenti, mégpedig az egyház elhívott prédikátoraiént és tanítóiként.”¹⁷

15 BARTH: *Ansprache* [in der Homiletischen Übung], 263.

16 HEIMBUCHER, Martin – WETH, Rudolf (Hg.): *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 72009, 42. [Magyarul FEKETE Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 111. A továbbiakban a nyilatkozat szövegrészeit magyar nyelven e kiadvány alapján idézzük – a szerk.].

17 BARTH: *Theologische Existenz heute!*, 283.

Teológiai egzisztenciánk az Isten Igéjéhez való kötődésünkől él,¹⁸ pontosabban: Jézus Krisztushoz, mint ennek az Igének a megtestesítőjéhez való kötődésünkől. De mi is pontosan ennek az Igének a tartalma? Barth nagyon elemi módon válaszol erre a kérdésre, amikor az Apostoli Hitvallás utolsó artikulusára utal: „a bűnök bocsánata, a test feltámadása és az örök élet”¹⁹. A teológiai egzisztencia kérdése tehát abban áll, hogy a hitvallás e három pontját érthetővé tudja-e tenni a teológia önmaga és az emberek számára, vagyis hogy *helyesen tudjon* beszélni az üdvösségről. Ha arra gondolunk, milyen gyakran kiáltották akkoriban a „Heil”-t, nevezetesen a „Heil Hitler!”-t, akkor ma már a hitvallás záradékára való utalás kapcsán a rejtett provokációt is halljuk: az egyház és a teológia az állam *határait* jelentik. A hitvallás tézisei „a nép üdvösségére szolgálnak, *arra* az üdvösségre, amelyet sem az állam, sem az egyház nem tud megadni, de amelyet az egyház hivatott hirdetni”²⁰.

A *Teológiai egzisztencia ma!* című írás eredetileg „Az egyházpolitikától az egyházig” címet kapta volna.²¹ Ennek oka az volt, hogy az egyházra leselkedő valódi veszélyt nem csupán a külső beavatkozás jelentette. A kívülről jövő fenyegetésnek egy belülről jövő fenyegetés felelt meg, és Barth nem hagyott kétséget afelől, hogy a belülről jövő fenyegetettség még veszélyesebb az egyházra nézve, mint a kívülről támadó veszély. Ez a fenyegetettség nagyon gyakran abból fakadt (és fakad), hogy az egyházpolitika kiszorította a teológiai irányultságot, és átvette a teológia helyét. Ez 1933-ban leginkább abban nyilvánult meg, hogy nemcsak egy új egyházi alkotmány elszetett kidolgozása, hanem egy Németországban addig ismeretlen birodalmi püspöki tiszt létrehozása számára engedett volna teret az egyház, amely tisztség a protestáns egyházvezetés esetén a politikai szinten ismert Führer-szerepnek felelt volna meg.

¹⁸ I. m., 284.

¹⁹ BARTH: Theologische Existenz heute!, 362.

²⁰ Uo.

²¹ Vö. BARTH, Karl: Theologische Existenz heute! II (Entwurf), in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, 325.

2. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat

A *Teológiai egzisztencia ma!* című vitairat egyszersmind tükrözi Barth alapvető meggyőződését az egyház és a teológia cselekvési lehetőségeire nézve a kor konfliktusainak horizontján. Így szól: „Barátom, gondolkodjunk *lelkileg*, és ugyanakkor hadd gondolkodjunk *reálisan*!”²² A teológiai reflexiónak mindig meg kell előznie a politikai vagy egyházpolitikai stratégiák kérdését. Ez 1934 májusának végén az első barmeni tézis *Solus Christus*ában találta meg mindent meghatározó középpontját:

„Jézus Krisztus, ahogy nekünk róla a Szentírás bizonytságot tesz, Istennek egyetlen Igéje, akit nekünk hallgatnunk, akiben életünkben és halálunkban bízunk és akinek engedelmeskednünk kell.”²³

E tézis szerint az Ige szolgálata ennek az *egyetlen* Igének, azaz Jézus Krisztusnak a szolgálata. Ez kizárja azt a nézetet, hogy

„az egyház igehirdetése forrásaként, Istennek ezen az egy Igéjén kívül és emellett még más eseményeket és hatalmasságokat, alulkulatokat és igazságokat is Isten kijelentésének lehetne és kellene ismernie.”²⁴

1934 a szabad zsinatok éve volt Németországban is. Ezeken a zsinatokon a saját hitvallásokon tájékozódó keresztyének és gyülekezetek gyűltek össze, és szerveződtek alternatív, bátor ellenmozgalommá a nemzetiszocialista dominanciájú egyházak zsinataival szemben, amelyek Hitler és pártja által 1933 nyarán támogatott regionális egyházi választásokra vezették vissza legitimációjukat.

Az egész januárban kezdődött: Barth valójában a reformátor Zwingli Ulrich méltatására készült, akinek 450. születésnapja épp

22 BARTH: *Theologische Existenz heute!*, 363.

23 HEIMBUCHER–WETH: *Die Barmer Theologische Erklärung*, 37. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 1. tétel, FEKETE: i. m., 46.].

24 Uo.

1934. újév napjára esett. Ez a körülmény 1933/34-es karácsonyi ünnepek alatt rendkívül munkaigényes előkészületeket eredményezett Barth és a rövid idő alatt összehívott barmeni szabad református zsinat számára. Január 4-én mutatta be Barth a *Nyilatkozat a reformatori hitvallások helyes értelmezéséről a jelenkori német protestáns egyházban*²⁵ című írását. A Zwingli méltatására készült *Isten akarata és a mi kívánságaink*²⁶ című előadása pedig egyfajta teológiai-lelkipásztori értekezéssé változott „a nagy szorongás és zűrzavar idején”²⁷.

A református egyház esetén pedig ez az első barmeni zsinat volt az előzménye az ezt követő szabad zsinatoknak. És meghatározó bevezetése volt a leghíresebb szabad zsinatnak: a Barmeni Hitvalló Zsinatnak, amely 1934. május 31-én fogadta el a Barmeni Teológiai Nyilatkozatot. Barth volt e nyilatkozat tervezetének fő szerzője is. Az 1934 áprilisában Párizsban tartott *Kijelentés, egyház, teológia* című előadások²⁸ tisztázták a döntő teológiai előfeltételeket. Ez a párizsi előadásciklus, amelyben Barth a francia közönségnek bemutatta gondolkodásának alapjait, ma is kiváló bevezetésnek tekinthető Barth gondolkodásába.

Természetesen a Barmeni Teológiai Nyilatkozat egy 139 tagból álló zsinat közös nyilatkozata volt. De az előkészítő teológiai bizottságban a döntő megfogalmazást Barth végezte. Ebből a szempontból a nyilatkozat kiváló bizonyíték arra, hogy az egyház képes konszenzusra jutni olyan kérdésben, amely Barth gondolkodásának középpontjában állt. Barth teológiáját a Barmeni Teológiai Nyilatkozat elveinek kifejtéseként is lehet olvasni.

25 BARTH, Karl: Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche in der Gegenwart, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935* (GA 52 – hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher), Zürich, Theologischer Verlag, 2017, 65–83.

26 BARTH, Karl: Gottes Wille und unsere Wünsche, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935*, 84–110.

27 I. m., 90.

28 BARTH, Karl: Offenbarung, Kirche, Theologie, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935* (GA 52 – hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher), Zürich, Theologischer Verlag, 2017, 169–217.

Az első tézis tehát a János 14,6 és 10,1.9 szentírási szavain alapul, és Jézus szavainak értelmezéseként kell értelmezni: „Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, csakis általam” (János 14,6).²⁹ „Jézus Krisztus, ahogy nekünk róla a Szentírás bizonyosságot tesz, Istennek egyetlen Igéje, akit nekünk hallgatnunk, akiben életünkben és halálunkban bízunk és akinek engedelmeskednünk kell.”³⁰ Semmilyen más ígének nincs akkora tekintélye, mint ennek az egyetlen szónak. Semmilyen más ígében nem lehet bízni és engedelmeskedni életben és halálban. A Heidelbergi Káté első kérdése az egyetlen vigasztalásról életben és halálban köszön itt vissza – a reformátusok számára félreérthetetlenül. A második tézis pedig bűneink bocsánatának ígéretét helyezi Isten egész életünkre vonatkozó igénye elé.³¹ Ez kifejezi az evangéliumnak elsőbbségét a törvénnyel szemben, ahogyan azt Barth is hangsúlyozza. Hasonlóképpen ellentmond a keresztyén hit és politika dualizmusának és az úgynevezett „öntörvényűségek” létjogosultságának az a körülmény, hogy a második tézis elutasítja azt a hamis tanítást, mintha „életünknek volnának olyan hatáskörei, amelyekben nem Jézus Krisztusnak, hanem más Úrnak tulajdonai volnánk”³².

Ez a tézis politikai élt ad a nyilatkozatnak, hiszen ez a mondat azt a felismerést sugallja, hogy senki sem lehet a diktátor vagy az ő szolgáinak követője. Az egyház és a politika feladatai közötti különbségtétel természetesen megmarad. Az ötödik tézis pedig a kettős kormányzás, illetve két birodalom elvének konstruktív formáját képviseli, amely tagadja az állam egyháziasítását, valamint az egyház államszerűvé tételét. A még meg nem váltott világban, amelyben az egyház is él, az államnak „emberi belátás és emberi képesség mértéke szerint, fenyegetéssel és a hatalom gyakorlásával a jogról és a békéről”³³ kell hogy gondoskodjék. Azt pedig „hamis tanításként” utasít-

29 HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 37.

30 Uo. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 1. tétel].

31 Vö. HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 38 [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 2. tétel, FEKETE: i. m., 57.].

32 Uo.

33 HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 41. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 5. tétel, FEKETE: i. m., 91.].

ják el, hogy „az államnak különleges megbízásán túl az emberi élet egyetlen és totális rendjévé kellene és lehetne lennie, és így az egyház rendeltetését is be kellene töltenie és be is tölthetné”³⁴.

A Német Keresztyének a reformátori egyházakat a nemzetiszocializmus eszméjének megfelelően akarták átszervezni. Aki az útjukba állt, bármennyire is intenzíven érvelt Jézus Krisztus evangéliumával, szemükben mindig konfliktust provokált a Német Keresztyének mögött álló erőkkal és az állam hatalmi apparátusával, amelyre támaszkodtak. Ebben a tekintetben a német keresztyén egyházi rendszerrel szembeni ellenzéknek még akkor is robbanásveszélyes politikai töltete volt, ha „csak” Jézus Krisztust vallotta Isten egyetlen Igéjének. Az egyházon belüli hitvallásért folytatott küzdelem politikai bomlasztó tényezővé vált, amelyet politikai eszközökkel is igyekeztek megállítani, például a Barth által kiadott *Theologische Existenz heute* című folyóirat számainak ideiglenes elkobzásával, beszéd- és utazási tilalmakkal, egyházi hivatalok elfoglalásával, később a Hitvalló Egyház képzési központjainak bezárásával, Barth esetén pedig az ő egyetemi szolgálatból való eltávolításával.

A nemzetiszocializmus rendszerével való látens konfrontáció az egyháznak az államhoz való viszonyulásában érhető tetten. A január 4-i szabad református zsinat Barth által megfogalmazott nyilatkozatában az egyház

„Isten Igéjének tanítása alapján felismeri az államban az isteni parancs és az isteni türelem rendjét, amelynek alapján az ember megkísérelheti és meg kell kísérelnie, hogy a józan értelem és a történelem megértésének keretei között, a minden urak Ura iránti felelősséggel [...] igazságosságot találjon, és ha kell, azt kényszerítő erővel is de megteremtse és fenntartsa.”³⁵

Arról van tehát szó, hogy Isten előtti felelősségében az államnak meg kell találnia és érvényesítenie kell a jogot. Az egyház ezt nem teheti meg az állam helyett. Ugyanakkor

³⁴ Uo.

³⁵ BARTH: Erklärung, 81.

„saját tisztségét sem az államtól kapja; nem engedheti, hogy üzenetét és formáját az állam határozza meg. Küldetéséhez híven, alapvetően szabad egyházzá kell hogy legyen, és szabad kell hogy maradjon egy olyan államban, amely ugyanolyan szabaddá és a küldetése iránt elkötelezetté kell hogy legyen, mint ő.”³⁶

Olyan kijelentés ez, amely egyértelműen visszaköszön a Barmeni Teológiai Nyilatkozat ötödik tézisében. Az államnak tehát meg kell maradnia profanitásában, és az állami politika nem igényelhet magának szoteriológiai jelleget. El kell hárítani minden olyan kísérletet, amely által az állam az egyház küldetését kívánná meghatározni, vagy a maga küldetését az egyház küldetésével akarná felcserélni. A református barmeni zsinat 1933. januári, államra vonatkozó tézise így zárul:

„elutasítjuk azt a nézetet, hogy az állam lenne a látható-időbeli történelmi valóság legmagasabb vagy akár egyetlen (»totalis«) formája, amelyhez az egyháznak a maga üzenetével és formájával »asszimilálnia«, magát alárendelnie kellene.”³⁷

Az állami befolyás ilyen offenzív korlátozása és az evangélium szabadságterének ebből következő érvényesítése messze túlmutat az egyház belső önrendelkezésének igényén – ez pedig, *nolens volens*, politikai kérdés.

Az ötödik barmeni tézis így teológiaiilag megalapozott hozzájárulássá vált az állam mitológiátlanításához, feladatának funkcionálisához, azaz a rend és béke megteremtésére való redukálásához, és így a nemzeti állam totalitarizmusának közvetlen elutasításához. Az Ige szolgálatának politikai dimenziója van; minél totálisabban és radikálisabban burjánzanak a politikai igények, és minél intenzívebben párosulnak a politikai célok az üdvösség ígéretével és az átnevelő intézkedésekkel, annál inkább érvényt kell szerezni az Igének. Az autoriter típusú társadalmi rendszerek hajlamosak elnyomni és üldözni

³⁶ Uo.

³⁷ BARTH: Erklärung, 81.

minden olyan eszmét és gondolatot, amely kívül esik az általuk előre meghatározott állami doktrínán. Ez a 20. század totalitárius rendszereire éppúgy érvényes, mint korunk azon államaira, amelyek egy adott világnézetet vagy vallást kizárólagosan állami doktrínává kívánnak emelni. Az ilyen konstellációkban az Ige szolgálatának azonnal az ellenállás aktusává kell válnia.

3. Barmen és az egyház szabadsága

Az egyház Jézus Krisztushoz való odafordulása az egész Barmeni Teológiai Nyilatkozat nagy témája. Az egyház létét rendkívüli módon fenyegető helyzetben világossá vált, hogy kihez tartozik az egyház, honnan kapja az életét, és milyen módon lesz részese annak a folyamatnak, amely által Krisztus az emberiséget bevonja a kien-gesztelődés valóságába.

A Krisztus iránti elkötelezettség garantálja a szabadságot, míg a sikerfüggő, a tetszerősségre és népszerűségekre való törekvés az egyházat rabságba kényszeríti. A hatodik tézis az egyház szabadságának kulcsát kínálja. A feltámadt Krisztus ígérete: „Íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig (Mt 28,20)”³⁸ húsvéti és egyben pünkösti bizonyossággal hirdeti ennek a szabadságnak a létjogosultságát. Az egyház nem egy rábízott örökséget művel, hanem az élő Úrról tesz tanúságot. Küldetése nem egy vezér utasításán, hanem a szabadság mindent fenntartó tanításán alapul. Még egyszer:

„Az egyház megbízatása, amelyen szabadsága alapszik, abban áll, hogy Krisztus helyén, tehát az ő tulajdon Igéjének és munkájának szolgálatában, a prédikáció és a sákramentumok által, az Isten szabad kegyelméről szóló üzenetet minden népnek átadja.”³⁹

Az egyház szabadsága, amely az Isten szabad kegyelméről szóló üzenetnek köszönhető, abban áll, hogy hagyja magát teljesen az Úr által

38 HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 42.

39 Uo. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 6. tétel, FEKETE: i. m., 111.].

meghatározni, és ezért eltekinthet azoktól a külső előírásoktól, mint például az állam politikai elvárásai (vö. 5. tézis), külső szerep- és feladatmegosztások, társadalmi küldetésének meghatározása és ehhez hasonlók. Jézus Krisztus egyháza semmilyen körülmények között nem lehet „kívülről irányított”. A megbízatásában adott szabadsága nem engedi meg, hogy küldetésétől idegen érdekek játékszerévé, emberi vágyak és célok foglyává váljon. Másrészt a másik fenti szentírási szakasz 6. tézise szerint „Isten Igéje [...] nincs bilincsbe verve” (2Timóteus 2,9)⁴⁰, ami azt jelenti, hogy Isten igéje nincs annyira megkötözve, sőt megláncolva, mint a 2Timóteus levél szerzője, aki prédikálásáért börtönbe került, és még mindig börtönben ült, amikor ezt a vigasztalást írta. Azonban minél totálisabbá válnak az [egyén szabadságának megfosztására irányuló] emberi vágyak és célok, annál érezhetőbbek lesznek a konfliktusok, amelyekre az egyháznak számítnia *kell* és kellett is. Semmiképpen sem szabad figyelmen kívül hagynia, hogy „Krisztus helyett” cselekszik ebben a világban. Ez vonatkozik arra a kritikára és elutasításra is, amellyel Krisztus iránti elkötelezettsége miatt kénytelen szembesülni.

A hatodik barmeni tézis szempontjából az egyház szabadságát, miközben végzi az igehirdetés szolgálatát, a szűklátókörűség és alkalmazkodás kényszere teszi próbára. Krisztus igéjének és művének szolgálatában az evangéliumnak az emberekért kell szólnia. Amikor az egyházba jönnek, fel kell ismerniük, hogy Isten ingyen kegyelmének címzettjei. Azok, akik ezt „Krisztus helyett” mondják az embereknek, ennek az üzenetnek a tolmácsolói és értelmezői. Ügyelni kell arra, hogy az üzenetátadás mikéntjét mindig ahhoz a mértékhez mérjék, amelyre megbízást kaptak. Krisztus igéje és műve változatlanul el akar jutni a címzettekhez. Csak ha ez sikerül, akkor szabadulhatnak fel az emberek, akkor újulhatnak meg, és akkor kaphatnak ösztönzést arra, hogy az evangéliummal való találkozásuknak megfelelően cselekedjenek. Ellenkező esetben az igehirdetés csak helyben hagyja az elidegenedettség által jellemzett világot, és minden maradna a régiben.

40 Uo.

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat főbb ekkleziológiai alapelvei a 3. tézisben találhatók:

„A keresztyén egyház testvérek gyülekezete, amelyben Jézus Krisztus az Igében és a sákramentumokban a Szentlélek által, mint Úr, jelenvalóan cselekszik. Az egyháznak hitével éppúgy, mint engedelmességével, üzenetével éppúgy, mint rendjével, a bűnös világ közepette mint a megkegyelmezett bűnösök egyházának arról kell bizonytságot tennie, hogy kizárólag a Krisztus tulajdona, kizárólag az ő vigasztalásából és az ő útmutatásából, az ő megjelenésének várásában él és óhajt élni.”⁴¹

Tehát az egyház a bűnösök egyháza. Tekintettel az ezekben a kijelentésekben rejlő összefüggések gazdagságára, amelyekről egész könyveket lehetne írni,⁴² csupán néhány szempontra kívánok szorítkozni. A következőket szeretném kiemelni:

Először is, azonnal nyilvánvaló, hogy az egyházat a gyülekezet felől érthetjük meg, azaz az egyházra úgy tekintünk mint gyülekezetre. A gyülekezet olyan testvéri *közösségeként* (*communio*) mutatkozik meg, amely az evangélium Igében és szentségekben való hirdetése által él és növekszik. A tisztségviselőknek a gyülekezet tagjaival szemben semmilyen fölérendelt szerepe nem lehet, és ezt a 4. tézis kifejezetten el is utasítja is. Az egyházat nem egy adott kiváltságos tisztség tesz egyházzá, hanem Jézus Krisztus, aki a gyülekezet nevében cselekszik.

Ezért az egyház cselekedeteinek tényleges alanya maga Jézus Krisztus. Ő, az egyház jelenvaló Ura cselekszik rajta és benne az Ige és a sákramentumok, illetve a Szentlélek által. Az egyház egyedül (*sola!*) az ő tulajdona, és erről nyilvánosan tanútságot kell tennie. Ezen túl egyedül (*sola!*) az ő vigasztalásából (evangéliumból) és az ő tanításából (parancsolataiból) él, és akar élni. Az Ige és a sákramentum azok

41 HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 39. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 3. tétel, FEKETE: i. m., 69.].

42 Vö. BURGMÜLLER, Alfred et al. (Hg.): *Kirche als „Gemeinde von Brüdern“*. *Barmen III*. Band 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union / Band 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1980/1984.

az elemi lépcsőfokok, amelyeken keresztül az élő Úr eljut a gyülekezethez. Krisztus cselekvésének ez az Igére és sákramentumra való irányultsága megfelel a reformáció általános meggyőződésének, ahogyan azt klasszikusan az Ágostai hitvallás 7. cikkelye megfogalmazza számunkra.⁴³

Továbbá a harmadik tézis kétségtelenül túlmutat az Ágostai hitvallás 7. tételén, amennyiben megfelelést állít fel Krisztus cselekedetei és az egyházi élet alapvető formái között. Az egyháznak földi megnyilvánulásában is felismerhetőnek kell lennie, hogy Urának a tulajdona. Ez konstruktív kapcsolatot tár fel az egyház alapja és formája között.

Továbbá a „bűn világára” való utalás megvilágítja azt a helyzetet, amelyben Krisztus bizonyágtétele megszólal. Krisztus meg akarja szüntetni az Istentől való elidegenedést, amely mélyen megterheli világunkat és az általa okozott katasztrófát. Ezért az egyház nem bagatellizálhatja el a bűn által okozott helyzet súlyosságát. A kegyelem megtapasztalásában ez láthatóvá vált. Ugyanakkor továbbra is a „kegyelemben részesülő bűnösök egyháza” marad. Az önteltség, az önelégültség és az önigazság minden formája tilos számára. Az egyház tévedhet, vétkezhet, belegabalyodik a bűn és a kegyelem elmentébe, mindig egyszerre a kegyelem és a bűnösök egyháza. Nem hívhat bűnbánatra anélkül, hogy ő maga ne fordulna újra és újra Krisztushoz. Eléje megy Urának, benne reménykedik, s mindezt a világ érdekében teszi.

Végül a 3. és a 6. tézisnek a szabadság megvalósítására irányuló pontjai átfedik egymást. Az egyház szabadsága a küldetésében és így a küldetésében megvalósuló meghatározottságában rejlik – a 6. tézis szerint. Az egyház üzenetének tartalmát és rendjének formáját nem teheti saját elképzelésétől vagy a mindenkor uralkodó világnézeti és politikai meggyőződés változásaitól függővé – a 3. tézis elítélő

43 Vö. DINGEL, Irene (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 103. Kálvin számára is ott válik az egyház élővé és kézzelfoghatóvá, ahol Isten igéjét hirdetik és hallgatják (*syncere praedicari et audiri*), és ahol a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáztatják ki (vö. Institutio IV,1,9).

mondata szerint.⁴⁴ Ez nemcsak hallatlan kibontakozási lehetőségeket, hanem konfliktuspotenciált is jelent az egyház számára a vele szemben támasztott nyilvánvaló vagy rejtett elvárások függvényében. Az az egyház, amelyik a konfliktusok elkerülése érdekében mindenkinek igyekszik megfelelni és engedni, hogy nyilatkozataiban az vezérelje, ami másnap az újságokban róla megjelenhet, az az egyház – ha akaratlanul is – elárulja, hogy döntő kérdésekben nem Ura kizárólagos tulajdonának tekinti önmagát. Lehet, hogy így népszerűbb lesz, de valójában nem lehet komolyan venni, és a kritikus helyzetekben ennek a hatását meg fogja érezni.

4. A küldetés megtartása mint a jövőre vonatkozó ígéret

A Barmeni Teológiai Nyilatkozatban megfogalmazott felismerések egy iránytűhöz hasonlíthatók, amely az egyházat helyes irányban tartja, és biztosítja, hogy el ne veszítse a tájékozódását és türelmét, és végül el ne vesszen. Szerencsére a mai Európában nem kell az egyházat fenyegető külső veszélyekről beszélnünk. Barmenben más volt a helyzet. És ismét más volt a kommunista elnyomás és annak az egyházba való beszivárgása idején. Ma mindenekelőtt az egyház *belső* fenyegetéséről beszélünk. Ez abban áll, hogy könnyen hajlamosak vagyunk szem elől téveszteni Jézus Krisztust. Természetesen állandóan róla beszélünk. De amit értünk tett, és amit tőle várhatunk, nevezetesen „a bűnök bocsánata, a test feltámadása és az örök élet”⁴⁵ furcsán halovány és homályos marad. Gyakran nem jutunk túl a formulákon, és a valós életre való utalásuk aztán elsorvad a hermeneutikai fantáziátlanság árnyékában. Pedig Isten szabad kegyelmének üzenetével olyan ígét bíztak ránk, amely magában hordozza az evangélium eleven kibontakozásának minden lehetőségét.

44 Vö. HEIMBUCHER–WETH: Die Barmer Theologische Erklärung, 39. [Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 3. tétel, FEKETE: i. m., 69.].

45 Vö. Barth utalását a Credo fináléjára. BARTH: Theologische Existenz heute!, 362.

Utólag visszatekintve valószínű, hogy a legfontosabb előadás, amelyet Barth Barmenben tartott, éppen azokra a lehetőségekre vonatkozott, amelyeket mi többnyire alábecsülünk. 1947 júliusában és augusztusában Barth a hatodik barmeni tézist fejtette ki Barmenben, Frankfurtban és Stuttgartban *Isten szabad kegyelmének üzenete* témakörben.⁴⁶ Mivel Isten kegyelme *szabad* kegyelem, az egyház üzenete „nem alapulhat semmilyen emberi szükségleten, aggodalmon, gondon és problémán, és nem engedheti, hogy ezek irányítsák életét”⁴⁷. Inkább „Isten tiszteletét, nevét, dicséretét kell hirdetnie, ügyét, igazságát, bölcsességét, országát kell dicsőítenie mindenkinek”⁴⁸. Mivel Isten kegyelme *szabad* kegyelem, teremtő és megújító hatással lehet mindazon katasztrófák közepette, amelyeket az emberek „ostoba és gonosz szívükkel” okoztak.⁴⁹ Barth a háború utáni európai időszakban kapcsolatban kiélezi kijelentéseit: a kegyelem nem tartóztatható fel a „világ ostobasága és gonoszsága, közönye és sekélyessége, ateizmusa és idealizmusa, a tízparancsolat áthágása, tolvajok és szénrablók, régi és új nácik és bármi más által”⁵⁰. Rá kell ébresztenünk az embereket: „Istené vagy! Olyan biztosan, mint ahogy mi magunk is tudjuk, hogy mi Istenéi vagyunk.”⁵¹

Az Egyház azért van, hogy tanúságot tegyen erről az ingyen kegyelemről az egész világnak. Ezért nem kell feltennie azt a kérdést, hogy a neki adott tanúságtétel megfelel-e még a kornak, hogy egyáltalán még aktuális-e az üzenete, hogy nem túlságosan pedagógiátlan-e, vagy talán nem túlságosan veszélyes-e.⁵² Küldetését úgy kell teljesítenie, „mint ahogy a postás kézbesíti a küldeményt”⁵³. Arról van szó, hogy továbbadja Urának üzenetét. Minél kevésbé „hagyja rajta

46 BARTH, Karl: Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. These 6 der Barmer Erklärung, in: Martin Rohkrämer (Hg.): *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2004, 137–157.

47 I. m., 139.

48 Uo.

49 I. m., 143.

50 I. m., 144.

51 I. m., 145.

52 Vö. I. m., 152–154.

53 I. m., 151.

a saját ujjlenyomatát, minél egyszerűbben adja tovább, amit kapott, annál jobb”⁵⁴. Barth hangsúlyozza, hogy ennek az üzenetnek a hatékonyságáért nem az egyház a felelős: „A felelősség azé, aki megalapította és elküldte [egyházát], és aki továbbra is megalapítja és elküldi”⁵⁵.

Néhányan elgondolkodnak azon, hogy hol van itt az egyház hermeneutikai felelőssége. Barth erről másutt is ír, és tesz fontos megállapításokat. Mindenesetre a hermeneutikai felelősség mindenekelőtt abban áll, hogy az egyházra bízott üzenetet figyelmesen meghallgatjuk. Itt arról van szó, hogy felismerjük, hogy a postás, aki kézbesíti a küldeményeket, nem írhatja át a rábízott levelet, nem módosíthatja tartalmát a címzettek reakciójától való félelmében, sőt nem cserélheti fel azt a saját maga által írt levélre. Az Isten ingyen kegyelméről szóló üzenet eredetiségét nem szabad eltékozozni. Van mondanivalója az ember számára, de olyan mondanivaló ez, amelyet egyébként az emberek „biztosan nem hallanának előadásokon és tanfolyamokon, moziban és pártgyűléseken, [saját] beszélgetéseikben és monológjaikban”⁵⁶.

Ezért nem kell aggódnunk az egyház jövője miatt. A neki adott üzenet sajátossága elpusztíthatatlan, és mindig hallatni fogja hangját. Az üzenetet az egyház Ura adta nekünk, és olyan ez az üzenet, hogy „még az elszenderült egyházat sem hagyja sokáig aludni”⁵⁷. Ez pedig azzal a következménnyel jár, hogy bármennyire esetlenül is kerül hirdetésre, az üzenet mindig képes lesz arra, hogy kérdező, kereső, kopogtató embereket és ebben az értelemben szabad keresztyéneket teremtsen.⁵⁸ A hatodik barmeni tézis így számunkra is választ ad arra a kérdésre, hogy mi lesz az egyház jövője egy olyan Európában, amely belefáradt a hitbe. És ez rendkívül megnyugtató!

(fordította Fazakas Sándor)

54 I. m., 151kk.

55 I. m., 152.

56 I. m., 155.

57 Uo.

58 I. m., 155kk.

A HIÁNYZÓ HETEDIK TÉZIS

*Barmen, Barth és a zsidókérdés – változások
a 20–30-as években*

Árvavölgyi Béla



1. Bevezetés

Barthnak a zsidókérdéshez való teológiai viszonyulása a Barth-recepció legvitatottabb területei közé tartozik. Vannak, akik szerint Barth is egy a kor antiszemita közt, hiszen 1933–35 között, amíg tehetett volna – és ebben gyakran idézett ellenpélda a vértanúságig ellenálló Dietrich Bonhoeffer –, nem emelt nyilvánosan szót a zsidóüldözés jelensége ellen.¹ Azt, hogy ezt maga Barth is hasonlóképpen látta, egy 1967-es, Eberhard Bethgének írt személyes levele is bizonyítja, mint erre később még kitérünk. Mások szerint viszont – így tanúsítja *Eberhard Busch*, *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, *Bertold Klappert* és több, zsidó személyektől a korból fennmaradt méltató levél – Barth elvitathatatlan érdeme, hogy az egyház és a zsidóság viszonyának kutatását visszahozta a teológiai témák közé, hozzájárulásával segítette a holokauszt utáni teológiai tisztázás megindulását, és

1 Vö. GERLACH, Wolfgang: *Als die Zeugen schwiegen. Bekenkende Kirche und die Juden*, Berlin, Institut Kirche und Judentum, ²1993. Idézi: PANGRITZ, Andreas: Die „eine große ökumenische Frage“: Karl Barths Entdeckung der theologischen Bedeutung des Judentums, in: Martin Bock – Wolfgang Hüllstrung (Hg.): *Karl Barth und der interreligiöse Dialog heute. Vorträge im Karl-Barth-Jahr 2019 an der Melanchthon-Akademie*, Köln – Düsseldorf, Evangelische Kirche in Rheinlad, 2020, 20–29, 20.

kijelölte lehetséges irányait. *Michael Wyschogrod* ortodox zsidó hit-tudós² Barth Izrael-tanát még a zsidó teológiai gondolkodás számára is jelentősnek és építőnek találta, illetve az amerikai Barth-recepció-ban is jellemző, hogy Barthot mint a posztholokauszti teológiát gya-rapító tudóst jegyzik.³

2. Barth és a zsidókérdés

2.1. *Barmen előtt*

„Isten választotta ki Izrael népét. Ő velük beszélt érthetően. Ő segített nekik. Nekik pedig keresniük kellett őt és engedelmeskedniük. Minden népnek eme egyetlen nép által kell <a mennyei Igét meg-tapasztalnia> ‘az igazság örök Igéjét meghallania’, mely szerint az embereknek egy atyjuk és egy hazájuk van. <Mivel azonban ők nem értették meg Istent, előjoguk végül kárba vészett. Az ő tör-ténetük Isten akaratának kényszerű és komoly hirdetése>. ‘Izrael története azt mutatja be nekünk, hogy ez a nép mennyire nem nőtt fel a feladatához. Ez a történet azt mutatja be nekünk, hogy Isten túl hatalmas ahhoz, hogy az emberek az ő szemében igazak lehet-nének. Éppen ezzel hirdeti meg e történet nagy hangon: kicsoda az Isten.’”⁴

2 WYSCHOGROD, Michael: Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 222–236. Vö. WYSCHOGROD, Michael: Reformatorisches Denken und Judentum, in: uő: *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart, Kohlham-mer, 2001, 75–79. Idézi: PANGRITZ: Die „eine große ökumenische Frage“, 20.

3 Ld. pl. HUNSINGER, George (ed.): *Karl Barth: Post-Holocaust Theologian?*, London, T&T Clark, 2018. Vö. uő. (ed.): *Karl Barth, the Jews, and Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018. Idézi: PANGRITZ: Die „eine große ökumenische Frage“, 20.

4 BARTH, Karl: *Konfirmandenunterricht 1909–1921* (GA 18 – hg. von Jürgen Fangmeier), Zürich, Theologischer Verlag, 1987, 198. (kiemelés az eredetiben).

Ezekkel a szavakkal beszélt Barth az 1917/18-as tanév elsőéves konfirmandusai előtt az Ószövetség keresztyének számára való jelentőségéről. A speciális jelek közti szöveg a fennmaradt kétféle variánst mutatja be. A szöveget Marta Zimmerli konfirmandus örököltette meg jegyzetfüzetében. A <> jellel jelölt részek az órán elhangzottak alapján – melyeket Barth diktálása nyomán írtak le a tanulók –, míg a ^ jelek közti különbség felismerhető: Barth a leírt szöveget nem találta elég pontosnak, ezért részek utólag, ceruzával kerültek a diktált szöveg Barth általi javításaként a füzetbe.⁵ A változatokat átfogalmazta. Azt próbálta meg elmondani: Izrael szerepe az Ószövetséggel a kárba vesző ígéret fájdalmanak, az Isten és ember különbségéből fakadó törvényszerű bukásnak és következményeinek a felmutatása. Ezek szerint egy lezárt, elrontott, a jelenben csak elrettentő ereje okán hasznos dolog Izrael története. A többféle megfogalmazás jelenléte azonban világosan megmutatja, hogy e téma milyen fontos volt számára – nem gyakori, hogy egy lelkész a lediktált tanulnivalót utóbb átíratja a diákjaival.⁶

Eberhard Busch szerint Barth a *Römerbrief*⁷ írásának idején is elgondolkodott a keresztyénség és zsidóság kapcsolatáról – néhány megkeresztelkedett zsidóval maga is kapcsolatban állt ugyanis, és

5 BARTH: Konfirmandenunterricht, 198.

6 ÁRVAVÖLGYI Béla: *Keresztyénség – Egyház – Közélet. Karl Barth személyének és ekkleziológiai gondolatainak hatása a XX. századi magyarországi református teológiára* (doktori értekezés), 2021, 47–48.

7 Tatai István így fogalmaz dolgozatában: „A »Römerbrief« (1919) passzusai-ban (9–11) hiába keresünk egyetlen Izraellel kapcsolatos teológiai kijelentést is, de még az Izrael nevet sem találjuk meg! Izrael helyet a Kirchéről (Egyház) szól, arról is úgy, mint a vallásos önigazságban élő és pusztulásra ítélt polgári intézményről. Ez volt tehát Barth szubsztitúciós és negatív tipologizálásának korszaka.” TATAI István: *Az Egyház és Izrael*, Budapest, Harmat, 2010, 129.

a zsidó teológussal, *Franz Rosenzweig*⁸ is ismeretségbe került.⁹ Az 1919. szeptember 25-én Tambachban tartott előadása (*Der Christ in der Gesellschaft*) után pedig az ún. Patmos-körrel is felélénkült a kapcsolata. Ennek tagjai között szintén jellemzően megkeresztelkedett, illetve hitükhöz hű zsidók voltak: Hans és Rudolf Ehrenberg, Franz Rosenzweig, Viktor von Weizsäcker és Eugen Rosenstock-Huussy. Barth ezt a kapcsolatot eleinte igen ígéretesnek találta, már csak azért is, mert így a zsinagógai életre, hitbeli szituációra is közvetlen rálátást nyerhetett. Egyetértett Rosenzweiggel abban,

8 Franz Rosenzweig (1886–1929) az egyik utolsó gondolkodója volt a német–zsidó együttélés 150 évének, írásait még jelentős német ajkú zsidó olvasótábor forgathatta. A kettős identitás feszültségeire igen különböző válaszok születtek. Az asszimiláció, a zsidó vallás elhagyása és a keresztség felvétele egy volt a többségi társadalommal való együttélési stratégiák közül. A zsidó vallás bezárkózó vonásait enyhíteni kívánó liberális és reformmozgalmak további utakat kínáltak. Rosenzweig számára a fenti utak egyike sem volt elfogadható. Értelmezésében a reform- és liberális mozgalmak a zsidó nép újjáélesztésének hevében szem elől tévesztették Istent; a zsidó ortodox közösségek tehetetlenségi nyomatókuktól elnehezülve a törvényt ültették Isten helyébe; a cionista mozgalmak a zsidó nép politikai függetlenségének oltárán feláldozták a zsidóság kitüntetett kapcsolatát Istennel; míg a Wissenschaft des Judentums tudósai antikvárius törekvésükben egy élettelen zsidó múltat őriztek meg könyveik lapjain. A Rosenzweig által képviselt szabad szellemű, de karaktert tekintve vallásos német zsidó reneszánsz nem illeszkedett a kettős német–zsidó identitás meglévő alakzatainak egyikéhez sem. A zsidó vallás és a humanisztikus német polgári kultúra között húzódoó senkiföldjén Rosenzweig saját erejéből akart szállást verni. 1914-es Ateista teológia című esszéjében párhuzamot von a keresztyénség Jézus személyére, valamint a zsidóság Izrael népére leszűkített teológiája között. Értelmezésében a kimerevített, történeti múltba révedő személy-, illetve népteológia azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a keresztyénség és a zsidóság képtelenné teszi magát Isten jelenlétének érzékelésére. A múltbeli teremtés és a jövőbeli megváltás mozzanatait a tevéleges élet jelenében tapasztalt Kinyilatkoztatás köti össze, amelynek befogadását a statikus személy- és népteológiák ellehetetlenítik. A német ajkú zsidóság a II. világháború végére a népirtás és a kivándorlás következtében gyakorlatilag megszűnt, és vele együtt az a termékeny feszültség is a vallásos zsidó és a német humanisztikus identitás között, amelyből Rosenzweig életműve született. RIBÁRY Márton: Franz Rosenzweig és a zsidó élet eszméje, in: *Hét Hár* 12 (2013/1–2), 116–121.

9 BUSCH, Eberhard: Barth und die Juden, in: Michael Beintker (Hg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 148.

hogy a zsidókat és a zsidókeresztényeket egy csoportba tartozónak látta, és a pogánykeresztényeket egy másik csoportba. A Matthias Grünewald isenheimi oltárképén látható jelenet alapján – amelyen Keresztelő János bal kezében a Héber Bibliával, jobb kezét feltartva a kereszten függő Jézusra mutat rá¹⁰ – fogalmazta meg Barth a zsidóság egyedülálló jelentőségét: létük rámutat Isten ígéjére, Jézus Krisztusra. „Izrael-Júda népe természetesen olyan nép, mint a többiek, de [...] olyan nép, amelyben a Valami/Valaki Másra irányuló feszült figyelem soha nem akart teljesen kialudni. Elég egy pillantást vetni a zsidó és zsidókeresztény nép félelmetes mozgására és mozgathatóságára, ahogyan még most is közöttünk él, és be kell látnunk, hogy közöttük valami furcsa, új erő működik.”¹¹

A Patmos-kör Barth iránti nyitottságának mértékét jól jelzi, hogy Rosenstock 1920-ban egy Rosenzweig-féle Zsoltár-imakönyvet ajándékozott Barthnak, amelybe ezt írta: „A safenwili zsidókereszténynek”. Ez természetesen egy kissé provokatív, kritikai élű ajánlás volt Rosenstock részéről. Barth azonban enélkül is úgy érezte, hogy teológiája nem kerülhet a Patmos-kör túlzott hatása alá,¹² ezért megpróbált inkább a saját irányához következetesen tovább gondolkodni. Ebben a hagyományos református szövetségfogalom vizsgálata segítette. 1924-ben egy előadásában kimondta, hogy az Ó- és az Újszövetség szava csupán kétféle adminisztrációja Isten (lényegét tekintve) egyetlen szövetségének, amelyet az emberrel köt. És ez a szövetség nem egy isteni válasz az ember bűnére, hanem a bűnt megelőző, tisztán isteni cselekvés. Barth megértette, hogy ha pontos teológiai tisztázását akarja adni a kereszténység és zsidóság kapcso-

10 Online elérhető: <https://www.artbible.info/art/isenheim-altar.html> (utolsó megtekintés: 2024. április 2.).

11 BARTH, Karl: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, TVZ, 677. Idézi: BUSCH: Barth Handbuch, 149, ill. ld. még BUSCH, Eberhard: Die Lehre vom Alten Testament in Karl Barths KD I/2, in: *Sárospataki Füzetek* 22 (2018/2), 16.

12 1924-ben Barth a Patmos-kör tevékenységéről ezt írta K. H. Miskottenak „1919/20-ban gnózisával előtenni és megfojtani akart.” Ld. BARTH: Brief an K. H. Miskotte 12. 7., idézi: BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach Seinen Briefen Und Autobiografischen Texten*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1979, 133.

latának, akkor ahhoz a meghatározó igazságokat mindenképpen új szempontok szerint kell megfogalmaznia az Ó- és az Újszövetség tanításának szem előtt tartásával.¹³ Ezáltal tehát igyekezett megtalálni a saját új hangját, és egyidejűleg szakított a kérdés korábbi megoldásaival, amelyek három hagyományos tézisének nem tartotta elfogadhatónak és fenntarthatónak: 1. azt a kötelező elemet, amely szerint Krisztus mint egy új vallás megalapítója minket szükségszerűen elválaszt a zsidóktól; 2. azt az elképzelést, amely szerint Isten elvette a zsidókat azért, mert nemet mondtak Krisztusra, és helyükre az egyházat tette; 3. valamint azt az ötletet, hogy Isten törvénye minket, keresztyéneket egy profán népi rendbe akar betagozni. Ezen útjelzők elkerülésével kirajzolódott Barth útja, aki fontos szakmai kapcsolatba került több zsidó teológussal.¹⁴

2.2. Az 1933-as esztendő

Friedrich-Wilhelm Marquardt doktori dolgozatában a fentiekkel ellentétben úgy vélte, hogy Barth teológiai gondolkodásában csak az ún. Kirchenkampf kezdetének idején vált külön Izrael és az egyház. Addig e kettő közé Barth egyenlőségjelet tett¹⁵ (a hagyományos szubsztitúciótan jegyében). 1933-ban váltak érvényessé egyházi körökben is – állami mintára – az ún. árpaparagrafusok, illetve ez év őszén került sor a berlini Sportpalotában a Német Keresztyének (Deutsche Christen) mozgalmának botrányos találkozójára, amelynek keretében az Ószövetséget nyilvánosan megtagadták. Ezen ese-

13 BARTH, Karl: „*Unterricht in der christlichen Religion*”. *Erster Band: Prolegomena* 1924 (GA 17 – hg. von Hannelotte Reiffen), Zürich, Theologischer Verlag, 1985, 181–182., ill. BARTH, Karl: „*Unterricht in der christlichen Religion*”. *Zweiter Band: Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen* 1924/925 (GA 20 – hg. von Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 389. Idézi BUSCH: uo.

14 Uo.

15 MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München, Kaiser, 1967, 82.

mények hatására vált a zsidókérdés Barth számára hitkérdéssé – vélte Marquardt.¹⁶

A markáns változást Barth teológiai gondolkodására nézve Busch is 1933-ban, az ún. Kirchenkampf kezdetén véli megtalálni. Egy 1933 decemberében elhangzó egyetemi előadásban az Ószövetségről – amely aztán a KD I/2-ben, 1938-ban jelent meg nyomtatásban, *Zeit der Erwartung* cím alatt, kibővített irodalomjegyzékkel – Barth eredetileg is ajánlotta a hallgatóknak több zsidó szerző művének tanulmányozását: Martin Buber (*Königtum Gottes*, 1932), Hans Joachim Schoeps (*Jüdischer Glaube in dieser Zeit*, 1932, majd a nyomtatásban *Jüdisch-christliches Religionsgespräch*, 1937) és Emil Bernhard Cohn (*Aufruf zum Judentum*, 1934) írásait.¹⁷ Ez utóbbi 1934. február 23-án levélben köszönte meg Barth világos és teológiailag megalapozott gondolatait, hasonlóan korszakalkotó szavakkal: „Ahol felismerik, hogy az antiszemitizmus tkp. az Isten kegyelmének titka elleni harc, a keresztyének és a zsidók rábukkanak arra, ami egyedülálló kötelék közöttük.”¹⁸

Felismeréseit Barth más formában ugyan, de egy adventi igehirdetésben is elmondta a Róm 15,5–13 alapján, 1933. december 10-én, a bonni egyetemen. Ebben arról beszélt, hogy Jézus Krisztus a zsidósághoz tartozik,¹⁹ és hogy az Izraellel kötött szövetség teljeseedett be benne.²⁰ Ettől kezdve Izrael Barth számára a Römerbrief kiadása-

16 I. m., 83.

17 BUSCH: *Die Lehre vom Alten Testament*, 15.

18 I. m., 20.

19 „Jesus Christus war ein Jude.” Az igehirdetés lényegében ezt az állítást járta körbe. Idézi BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 214.

20 Beszédében egészen megdöbbentő konkrétsággal szólt: Jézus zsidó volta nem egy múlt, elhagyható adottság volt csupán, hanem üdvörtörténeti jelentőségű létjellemzője, amelyet nem hagyhatott maga mögött. Ereiben ennek a népnek a vére folyt, mint Isten Fiának a vére. Így lett ő maga a zsidókat és keresztyéneket összekötő híd. Mert benne lett nyilvánvaló Istennek az Izraellel kötött szövetsége, úgy, mint ami az Izraelért és a pogányokért, mint a bűnösökért kötött kegyelmi szövetség, amelyet senki sem tartott meg azok közül, akik e kegyelemből élhetnek, mégis szabad nekik éppen ebből a kegyelemből élniük. Ahogyan a Krisztus általi kiengesztelődésben az Izraellel kötött szövetség mint a bűnösökért kötött szövetség nyilvánvalóvá válik, az érvényes mindkettőre: Krisztusban marad érvényes az

inak értelmezéséhez képest nem a moralizmust és a vallást jelentette, hanem egy konkrét népet, tudományosan pedig a szövetség teológia megjelenését, amely az üdvösségtanra nézve Isten hűségének és a *sola gratia* reformátori alapelvnek a tudatos végigvitelét eredményezte. Barth élete végéig szorgalmazta, hogy a modern zsidó lét annak tragikus közelmúltjával együtt az egyház számára teológiailag fontos és érdeklődésre számot tartó tény legyen.²¹

3. 1934 – Barmen

A szöveg – a Barmeni Teológiai Nyilatkozat – Barth saját visszaemlékezése szerint szinte teljes egészében az ő munkája.²² A zsinatra való előkészítésében hárman vettek részt: Barth mellett Hans Asmussen felfüggesztett altonai lelkész, akit Barth „nem kimondottan konfeszszionalista lutheránusnak” nevezett, és egy – Barth szerint – „kimon-

Izraellel kötött szövetség, méghozzá örökre, hiszen Krisztusban nem létezik többé e szövetséget összetörő bűn, és hasonlóképpen igaz ez a pogányokra nézve is, akik előtt megnyílik Krisztus által ez a kegyelmi szövetség, amelyből korábban ki voltak zárva. Ennek fényében a keresztyéneknek tehát nem szabad a zsidókra úgy nézni, mint akiknek Jézus mellé kell állniuk, hanem ehelyett úgy, mint akik mellé Jézus már odaállt. Ld. BUSCH: Die Lehre vom Alten Testament in Karl Barths KD I/2, 25.

21 TATAI: Az Egyház és Izrael, 129.

22 1934. május 15–16-án a Német Hitvalló Egyház zsinatát előkészítő bizottság tagjai Frankfurtban találkoztak (két evangélikus: Hans Asmussen, Thomas Breit és református oldalról: Karl Barth, a harmadik delegált evangélikus, Hermann Sasse betegség miatt nem vett részt a tanácskozáson). A tanácskozás első napján, a délelőtti megbeszélés fényében, az ebédszünet perceiben Barth elkészítette az első változatot, amely már magán viselte az elrendezés jellegzetességeit, és összesen öt tézist tartalmazott (erre tekintettel mondta 1964. március 2-án tübingeni diákok előtt, hogy „A lutheránus egyház aludt, a református egyház pedig felébredt”). A kétnapos tanácskozás végére a Barth által leírt első három tézis komoly változtatáson ment keresztül, illetve az irat kiegészült egy hatodik tézissel is, és a „Frankfurti konkordia” nevet viselte. Christiane Tietz monográfiájában viszont azt hangsúlyozza, hogy ezt a szöveget mindenképpen közös, nem pedig egyéni barthi munkának kell tekinteni. TIETZ, Christiane: *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München, C. H. Beck, 2019, 249–250.

dottan konfesszionalista lutheránus” egyházi főtanácsos, Thomas Breit Münchenből. Barth úgy kerülhetett a delegáltak közé, hogy az általa 1933 júniusában kiadott *Theologische Existenz heute!* című tanulmányával egyszeriben bekerült az ún. Német Keresztyének mozgalmát ellenzők országosan is ismert első vonalába. Így szinte természetes volt, hogy a közös evangéliumi kiállítás megfogalmazásában – egyedüli reformátusként – szerepet kap.

Az elfogadott szöveg téziseit Barth előzetesen már megfogalmazta – szintén 1934 májusában – a bonni hitvalló gyülekezet számára.²³ A meglévő alapgondolatokat használta fel, így tulajdonképpen egy helyi gyülekezetben megszületett hitvallásos dokumentum lett egyházi hitvallássá Barmenben – áldásos idők voltak ezek a hit harcát vívó egyház számára.²⁴

Barth visszaemlékezése szerint Breit semmit, és Asmussen is csak két mondatot tett hozzá a már előkészített szöveghez: az egyik a 2. cikkely affirmatio részében szerepel: „őáltala történik meg a világ istentelen megköötözöttségeiből való boldog felszabadulásunk”²⁵. A másik pedig a nyilatkozatot lezáró latin mondat: „Verbum Dei manet in aeternum.”²⁶

Maga a Zsinat sem sokat változtatott a szövegen, habár az elfogadása előtt sok kérdést fogalmazott meg a szöveget bemutató és magyarázó Asmussen felé. Végül változtatást éppen egy olyan részleten javasolt, amelyet – kálvinista hangzása miatt – később kifejezetten Barth méltatására használtak, amíg ő maga fel nem fedte e mondat előállításának történetét. A 3. pont affirmatio részében van szó arról, hogy a keresztyén egyházban „Jézus Krisztus az Igében és a sákramentumokban a Szentlélek által, mint Úr, jelenvalóan cselekszik”²⁷. Barth eredetileg itt csak az Igéről írt, amelyhez az evangélikus küldöttek a sákramentumokat is feltétlenül hozzá akarták fűzni.

23 BUSCH: i. m., 12.

24 Uo.

25 Török István fordítása 1954-ből. Idézi FEKETE Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, 27.

26 I. m., 29.

27 I. m., 28.

Erre Barth azt felelte, hogy akkor viszont a sákramentumok mellől a Szentlélek hatalma sem maradhat el. Végül, az evangélikusok kérését teljesítve, egy igazi, szinte feltűnően kálvinista megfogalmazású mondat született.²⁸

4. A hiányzó hetedik tézis

Az előadás címét adó megállapításnak is története van, mely Barmer recepciójának érdekes adaléka. Amikor Franciaország német megszállás alá került, a Vichy-kormány nemcsak a német kéréseket teljesítette, hanem elindult egy német mintájú nemzetiszocializmus kiépítésének útján – ennek részeként a zsidóüldözés is megkezdődött. Erre válaszul már 1941 szeptemberében összeült egy francia protestáns lelkészekből és világiakból álló kör a dél-franciaországi Pomeyrolban, ahol a Barmeni Teológiai Nyilatkozat mintájára elkészítették a saját hitvallásukat – egy, a németországi evangélikusokéhoz kísértetiesen hasonló helyzetben. Jóllehet, Barmer kiváló mintát adott, a franciák meg is haladták azt, ugyanis ennek a nyilatkozatnak a 7. tézise így hangzott:

„Róm 11,1–36 – A Bibliára alapozva az egyház felismeri, hogy Izrael az a nép, amelyet Isten kiválasztott, hogy a világ számára a Megváltót adja, és a népek körében Isten hűségének misztériumáról állandó jelleggel tanúskodjon. Ennek alapján az egyház – belátva, hogy az állam itt olyan problémával szembesül, amelyet meg kell oldania – ünnepélyesen tiltakozik minden olyan törvény ellen, amely a zsidókat az emberi közösségből kirekeszti.”²⁹

28 BARTH, Karl: Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Thesen. Gespräch mit Tübinger Studenten am 2. März 1964, in: uő: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel* (hg. von Martin Rohkrämer), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 223–224.

29 „7. Röm 11,1–36 – Gegründet auf die Bibel erkennt die Kirche in Israel das Volk, das Gott auserwählt hat, um der Welt einen Retter zu senden und um in der Mitte der Völker einen ständigen Zeugen für das Geheimnis seiner Treue zu haben. Aus diesem Grunde erhebt sie, obwohl sie einsieht, dass sich der Staat einem

Előadásunk címe tehát erre utal – követve egy, a francia nyilatkozatot vizsgáló, *Wolfgang Scherffig* által 1995-ben írt tanulmány címét.³⁰

4.1. A kiállítás elmaradásának lehetséges okai

Barth – igaz, csak élete végén – maga is fájalta, hogy sem ő, sem a Hitvalló Egyház nem állt ki határozottabban a zsidóüldözéssel szemben. Ennek egyik sokat idézett bizonyítéka egy 1967. május 22-én Eberhard Bethgének írt levél. Barth ekkoriban tanulmányozta Bethge Bonhoeffer-életrajzát, és ezzel kapcsolatban – magát mintegy Bonhoefferrel összehasonlítva – állapította meg, hogy „hosszú ideje úgy érzem, bűn volt a részemről, hogy [a zsidókérdést] a Kirchenkampf idején legalábbis nyilvánosan [...] nem kezeltem döntő jelentőségű kérdésként”³¹. Véleménye szerint ezt az akkori szellemi állapotok közt egyébként még a Hitvalló Egyház tagjai sem akceptálták volna. „Ez azonban nem ad felmentést számomra, hogy abban az időben – mivel más témák iránt érdeklődtem – nem harcoltam még csak formálisan sem ezért az ügyért.”³²

Marquardt szintén ebben az évben készült el a Barth Izrael-tanát feldolgozó disszertációjával. Neki Barth további két indokot írt teológiájának és a zsidókkal való kapcsolatainak hiányosságait illetően:

„Ön az 'Izrael-tanomat' mesterien és remekül megértette és feldolgozta. [...] A kritikájának is helyt adok. Az érintett ponton valóban

Problem gegenüber befindet, das er lösen muss, feierlichen Protest gegen jedes Statut, das die Juden aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt.” A teljes dokumentum elolvasható német fordításban: GERDES, Uta: *Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 310–311.

30 SCHERFFIG, Wolfgang: Die fehlende siebte Barmer These, in: *Evangelische Theologie* 55 (1995/3), 296–299.

31 BARTH, Karl: Brief an Eberhard Bethge vom 22. Mai 1967, in: uő: *Briefe 1961–1968* (GA 6 – hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt), Zürich, Theologischer Verlag, 1975, 403. Vö. TIETZ: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, 255.

32 Uo.

található nálam egy lyuk. Nem ennek jóvátételére, hanem inkább magyarázatára két dolgot osztok meg Önnel: 1. A bibliai Izrael mint olyan annyi sok gondolkodni és megküzdeni valót jelentett számomra, hogy egyszerűen nem maradt sem időm, sem szellemi kapacitásom arra, hogy még Baeckel, Buberrel, Rosenzweiggel, stb. is közelebbről foglalkozzam.”³³

A másik indok pedig egészen megdöbbentő: Barth beszámol egy akkoriban jellemző, „teljesen irracionális averziójáról” a zsidók felé, amelyet egyszerűen „magába szippantott”. Erre a már-már „allergiás reakciójára” ő maga is csupán egy ingerült „pfúj”-jal tudott felelni, de elképzelhetőnek tartotta, hogy Izrael-tanának kiteljesedésére ez a hozzáállás – amely akkoriban, Barth nemzedékére nézve általánosan elterjedt volt – lassítóan hatott.³⁴ Andreas Pangritz bonni szisztematikus 2019-ben egy előadásában rávilágít arra, hogy Busch az 1996-os monográfiájában, melyben Barth és a zsidóság viszonyát vizsgálta, ez utóbbit komolyan nem vehető kijelentésnek tartja, a fentebb tárgyalt, Bethgének írt „bűnvallással” együtt. Mégpedig azért, mert az a Barth, aki 1935-ben már nyilvánosan kiállt a zsidóüldözés ellen, nyilván csak rosszul emlékezett, amit Busch Barth idős korával magyaráz.³⁵

Pangritz megjegyzi, hogy számára Busch magyarázata túl kényelmes. Sokkal célravezetőbb lenne az adódó kérdést megfogalmazni: vajon hogyan fért össze az antiszemitizmus nyilvános megtagadása – „az antiszemitizmus bűn a Szentlélek ellen”³⁶ – és a belül megjelenő irracionális averzió a zsidókkal szemben Barth gondolkodásában? A kérdés elkendőzése helyett érdekesebb a barthi megoldást követ-

33 BARTH, Karl: Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt vom 5. September 1967, in: BARTH: *Briefe 1961–1968*, 419–423, itt: 420.

34 Uo. 420–421. Az idézőjeles kifejezések az eredetiből származnak (szerz.).

35 BUSCH, Eberhard: *Unter dem Bogen des eines Bundes, Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, 3–11. Idézi PANGRITZ: Die „eine große ökumenische Frage”, 21.

36 BARTH, Karl: Die Kirche und die politische Frage von heute (1938), in: uő: *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zürich-Zollikon, Evangelischer Verlag, 1945, 90. Idézi PANGRITZ: Die „eine große ökumenische Frage”, 22.

ni: ő maga megadta a Marquardtnak írt levélben a saját válaszát: erre a kettősségre csupán egy ingerült „pfúj”-jal tud gondolni, korábbi viselkedését és gondolkodását elítélve. Nem az a figyelemre méltó Barthban, hogy ilyen ellentmondásosan állt hozzá a '30-as évek németországi antiszemitizmusához, hanem az a kendőzetlen őszinteség, amellyel ezt utólag beismerte, és bírálta önmagában. A kérdés megértéséhez biztosan így juthatunk csak közelebb.³⁷

A zsidókérdésről való megnyilatkozás aktualitását nemcsak a fel-lángoló antiszemitizmus szolgáltathatta volna a zsinat számára, hanem a tény, hogy a természeti teológián alapuló német kiválasztottság-tudatot bibliai alapon éppen az Ó- és Újszövetségben végig megfigyelhető valódi kiválasztás hangsúlyozásával lehetett volna cáfolni. A Barmeni Nyilatkozat közvetlen előzményei között találhatók olyan megnyilatkozások, amelyek nyíltan kimondták, hogy semmiképpen sem lehet összeegyeztetni a bibliai egyházfogalmat egy faji alapú jogegyenlőtlenséggel. Ezek között meg kell említeni Bonhoeffernek egy írását, amelyben az ún. árja-paragrafusok 1933. április 7-i bevezetésével kapcsolatban nemcsak az antiszemita törvény egyháztagok körében való alkalmazásának megtagadását hirdette, hanem összegyházi szolidaritást követelt az állami erőszak áldozatai felé. A tanulmány alapján az egyháznak ebben a helyzetben – az állam iránti engedelmesség parancsát szem előtt tartva – három cselekvési lehetősége marad: 1. kérdőre kell vonnia az államot saját cselekvésének jogszerűségét illetően, 2. önmagát az áldozatokért felelősnek kell tudnia, 3. végső esetben közvetett politikai tettekkel is az áldozatok mellé kell állnia.³⁸

³⁷ Uo.

³⁸ BONHOEFFER, Dietrich: *Die Kirche vor der Judenfrage* (1934), in: uő: *Gesammelte Werke* (DBW), Band 12, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 349–358, 354.

A téma tehát jelen volt a közbeszédben.³⁹ Általánosságban persze kihallható egyfajta vélemény: a nemzetiszocialista ideológia, illetve az egyház belső rendjébe való beavatkozás elutasítása többek között az árjaparagrafusok egyházi alkalmazása – és így az antiszemitizmus – elleni felszólalásként is érthető, de a kíváncsú határozottság és konkrétság sajnos hiányzik.

„Mivel magyarázható, hogy a Barmeni Teológiai Nyilatkozat dogmatikai-krisztológiai értelemben precíz megfogalmazásokra törekszik – konkrét etikai, politikai és gyakorlati következtetésektől viszont tartózkodik?”⁴⁰ A választ bizonyos teológiai és reálpolitikai megfontolásokban lehet megtalálni. A teológiai ok az, hogy a Barmeni Hitvalló Zsinat kiállításának legfőbb célja az egyház autonómiájának és tanszabadságának hangsúlyozása volt. Hangsúlyozottan egyházi és nem politikai ellenállást kívántak megvalósítani, így nem foglaltak állást tisztán politikai kérdésekben. A reálpolitikai ok pedig az volt, hogy a minél szélesebb elfogadhatóság érthető terhe alatt nem mertek még messzebbre menni, ugyanis egy nyílt politikai állásfoglalás a vállalóitól is nyílt kiállást követelt volna meg, amelyre bizonyára csak nagyon kevesen lettek volna készek. Így azonban mint egyházi ügyet többen felvállalhatták, szintén érintetlenül hagyva az egyházi nyilatkozat politikai konzekvenciájának és érvényesítésének kérdéseit. Ezen a ponton vissza kell utalnunk a fejezet bevezetőjében leírt barthi fejlődésre, hogy hogyan vált a későbbiek során a tiszta egyházi ellenállás helyett a hitlerizmus politikai ellenfelévé immár svájci professzorként.⁴¹ A Németországban maradt

39 Fazakas Sándor kutatásai alapján megemlíthető nyilatkozatok Bonhoeffer írása mellett: Bultmann: *Der Arier Paragraph im Raume der Kirche* (1933); Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Marburg über den Arierparagraph in der Kirche (1933). Ld. 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), 156–159, 159.

40 FAZAKAS: i. m., 158.

41 Ennek is súlyos következményei lettek: 1937-ben sokévi közös munka után a Christian Kaiser Kiadó helyett a zürichi Zollikon lett műveinek kiadója, 1938 októberében pedig minden művét tiltólistára tették Németországban (vö. BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, 262–263.). Kevéssé ismert tény, hogy még Svájcban is be-

hitvallók azonban eme hozzáállásbeli fő hiányosság következtében hamarosan háttérbe szorultak, és elhallgattak. Barth helyesen látta, hogy az egyházi ellenállás semmiképpen nem elegendő, hiszen nem is lehet szétválasztani ugyanazon emberek egyházi és politikai érdekeltiségét. Ha valaki az egyházat fenyegető döntéseknek ellenáll, azzal politikai ellenállásba is kezd. Az ún. Hitvalló Egyház tagjainak többsége azonban nem tudta rászánni magát a teljes, azaz a politikára is kiterjedő ellenállásra, ezért egyházi ellenállása is hiteltelenné, tartalom nélkülivé vált. „A német Hitvalló Egyház ellenállásának megtörése, az ellenzéki erők szétzilálása, és az egyházi harc egyházon belüli eltérő megítélése jelzik ennek a folyamatnak további tragikus, s egyáltalán nem heroikus végkifejletét.”⁴² A hitvalló keresztyének tehetetlensége már 1938 novemberében, az ún. kristályéjszaka kegyetlen pogromjait követő teljes némaság révén egyértelművé vált. Hiába állt ki a nyilatkozattal a Barmeni Hitvalló Zsinat a totális állammal szemben, hiszen a totális politika megnyilvánulásairól nem alkotott konkrét véleményt, így az ellenállás konkrét kivitelezésében mindenki saját magára volt utalva, ahhoz a Hitvalló Egyház 1934-es kiállása nem nyújtott segítséget és erőforrást. A zsidókérdéssel, az antiszemitizmussal kapcsolatban szinte csak Bonhoeffer emelt szót, illetve a konkrét politikai ellenállást is vállaló egyháziak közül Paul Schneidert lehet még megemlíteni.⁴³

Michael Meyer-Blanck bonni gyakorlati teológiai professzor az idei évben megjelent monográfiájában⁴⁴ egy általam fontosnak ítélt körülményt világít meg. Az antiszemitizmus fogalmának a tisztázásakor levezeti, hogy a fogalom és a politikai-ideológiai szintű

tiltották „Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit” című, 1937 novemberében írt előadásának szövegét, ugyanis olyan nagy vihart kavart előadásával 1938 áprilisában Lausanne-ban és Genfben, hogy annak híre Berlinbe is eljutott, és diplomáciai botrányt okozott. Mivel a semleges Svájc nem akart semmiféle nézeteltérést a hitleri Németországgal, Barthot hallgattatták el. Vö. BUSCH: i. m., 278.

⁴² FAZAKAS: Ami elmúlik, és ami megmarad, 158.

⁴³ Uo.

⁴⁴ MEYER-BLANCK, Michael: *Glaube und Hass. Antisemitismus und Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2024.

zsidógyűlölet a 19. század második felére szárba szökkenő tudományos és szellemi fejlődés eredménye volt. A korábbi évszázadokban a zsidókat ideológia nélkül gyűlölték, akik ilyesmire vetemedtek. A 19. század szellemi tudományokban azonban igény ébredt az identitás, a nemzeti-származási gondolkodás megerősödésére: a zsidókat innentől nem csupán viselkedési vagy vallási indokok alapján lehetett különállónak tekinteni, hanem elsősorban származási és genetikai alapon. Ez az antiszemitizmus fogalmának és ideológiájának alapja Németországban az 1880-as évek elején.⁴⁵ És ekkortájt indul el egyébként hazánkban is a politikai-ideológiai-származási zsidógyűlölet a tiszaezlári per és az annak felhasználásával keltett politikai vihar formájában. Ha valaki származása miatt kívülálló egy többségi társadalomban, akkor nem tud nem ellenség lenni: nem kellene jelen lennie az adott országban eme ideológia szerint. És mivel a zsidók mindenütt jelen voltak, de ilyen idegenként, a többségi társadalmakban törekvés lett a tőlük való megszabadulás – bizonyos politikai körökben. Ők lettek az ellenség, akik ellen a többség vérségi alapon összefoghat és harcolhat. Mindezzel csupán azt a fontos körülményt szeretném hangsúlyozni, hogy az 1920–30-as években a zsidókérdés a németországi társadalmi és tudományos körökben sem teológiai-vallási kérdésként merült fel. Ezt a részt senki sem hozta szóba, ez egyszerűen nem volt aktuális, mert egy másik szinten került be a köztudatba az intézményessé váló zsidógyűlölet, ezért sem volt olyan világos és egyértelmű a korban élő teológusok számára, hogy itt egy teológiai természetű probléma is fennáll. Nézetem szerint ez is benne volt abban, hogy Barth és sokan a teológiával foglalkozó emberek közül nem látták az egyház bibliahűségének megőrzésével egyenrangú, kifejezetten az egyház, a teológia által képviselendő hitigazságnak és etikai követelménynek az antiszemitizmus elleni tudatos harcot. Ez persze csak az ekkleziológiai deficitre mutat rá: az eltelt korábbi évszázadokban sem okozott problémát a zsidók vallási okból való kiközösítése – a szubsztitúciótan és annak vadhajtásai alapján –, ezért nem is tűnt fel a zsidó-

gyűlölet evangéliummal ellentétes volta olyan súllyal, mint ahogyan lehetett volna.

5. Barmen lehetséges tanulságai, avagy mit tehetünk, hogy ne hiányozzon a hetedik tézis

5.1. Izrael és a keresztyénség biblikus viszonya

A témában született monográfia, Tatai István disszertációja remek útmutatás ebben.⁴⁶ Jó alap lehet ahhoz, hogy egyházunk mind 1881-es, mind 1947-es, 1990-es, 2007-ben⁴⁷ megújított állásfoglalásaiban a zsidóság kérdése mint teológiai kérdés kerül említésre, nem pedig mint faji-származási kérdés. A háború utáni időszakban megtalálható a bűnbánat hangja és indokoltnak tartása az antiszemitizmus és a holokauszt rettenetében játszott egyházi szerep miatt. Ez elengedhetetlenül fontos: jóllehet, akik ma élünk, már csak életkorunk miatt sem lehettünk aktív részesei a holokausztnak és a hozzá vezető útnak. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a kérdésről nincs mit mondanunk.⁴⁸ Az egyház léte évezredekén átívelő lét: a múlt bűneivel kapcsolatban sincs helye önmentegető hallgatásnak. Ha világosan látható, miben vétkezett a keresztyénség tanítását, gondolkodását, hitgyakorlatát illetően, akkor azt bűnnek kell látni, és így kell számontartani – a jelen okulására, a múlt helyrehozhatatlan kárainak a kárvallottak számára is minimálisan elfogadható hozzáállásként.

46 TATAI: Az Egyház és Izrael, 271–286.

47 *Zsinati Határozat (Zs-154/2007). A Magyarországi Református Egyház Zsinatának a zsidósággal való kapcsolatáról szóló, 1990. június 12-én elfogadott nyilatkozatának megerősítése.* Online elérhető: https://www.reformatus.hu/documents/347/2007.11.21_AzMRE_zsid%C3%B3s%C3%A1ggal_val%C3%B3_kapcsolat%C3%A1r%C3%B3l.pdf (utolsó megtekintés: 2024. október 18.).

48 Ld. FAZAKAS Sándor: *Vétkezünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2017, 29–56.

Előadásunk szempontjából fontos az, amit Tatai a rendszeres teológia tárgykörében Izrael biblikusabb szerepének figyelembevételével elérendőnek tart:

„A keresztyén–zsidó párbeszéd vonatkozásában leginkább *krisztológiánkban és szoteriológiánkban* kell óvatosnak maradnunk. A kettős üdvháztartás teóriája, és általában a pluralizmus kísértése, súlyos identitáskrizisbe sodorhat bennünket. Tehát úgy kell szeretnünk a választott népet, hogy közben a zsidó Jézus-Messias személyében elérkezett üdvösségtől és keresztyén hitvallásunktól el ne tántorodjunk. Ő tehet bennünket, zsidókat és pogányokat, az Izrael-gyökereken felnövekvő egy eszkatologikus néppé, páli terminológiát használva egy menyasszonnyá. A zsidó nép iránti szeretetünk arra kötelez bennünket, hogy az elkészített »hora confessionis«-ban számot adjunk reménységünkéről. Szükséges azonban, hogy igazságunkat mindenkor az 1Kor 13-ban is megfogalmazott szeretetünk hordozza.”⁴⁹

Fontos még, amit a missziológiára nézve ajánl:

„Izraelológiai váltoállításaink következtében új hangra van szükségünk. A zsidóságot a holokauszt után nem valamiféle tőle idegen szövetségbe hívjuk, hanem saját ábrahámi szövetségük Jézusban nyert elmélyítéséhez, tehát saját olajfájukhoz (Róm 11). Ott megőrizhetik zsidó identitásukat, továbbá a Jézus-Messiasban felismerhetik nemzeti és a világra irányuló isteni ígéreteik megvalósulásának egészét, a *tikkun olam* reménységét.”⁵⁰

Emellett hangsúlyozza még, hogy homiletikánkra is változást kell hoznia a biblikus Izrael-tannak: fontos, hogy a választott nép ne csupán a negatívumok példája legyen, a fekete háttér Isten ígéretei mögött, liturgikailag pedig hasznos lehet az év első felének zsidó ünnepeit a keresztyén tartalommal összhangban megismertetni (pé-szach – nagypéntek; zsengek ünnepe – feltámadásünnep; sávuot /a Tóra átvételének ünnepe/ – pünkösöd).

⁴⁹ TATAI: Az Egyház és Izrael, 273.

⁵⁰ I. m., 275.

A lelkészképzés szempontjából pedig megjegyzi, hogy

„az Izrael-kérdés oktatását legkorábban a Wuppertali Főiskolában vezették be. G. Eichholz már 1971-ben kidolgozta a *Theologie des Paulus* című művében Izrael maradandó kiválasztottságának tanítását. B. Klappert 1980-ban publikálta Karl Barth Izrael-tanáról szóló progresszíven kritikus ismertetését. Az említett munkákat az EKD állásfoglalásai is figyelembe vették, s ezzel elindult az a tudományos akadémiai kutatómunka, amely a mai napig tart. Többé a keresztyén hitről nem mint a judaizmus antitézisééről tanítanak. Új felismeréseiből következőleg napjaink Egyháza Izrael ma is létező szövetségében kezdi felismerni önmagát.”⁵¹

5.2. A tanulások hazai jelenléte – személyes nézőpontból

2014 óta tartanak a keresztyén történelmi felekezetek és a neológ zsidó szervezetek „A szentírási közös úton” címmel teológiai jellegű konferencia-találkozókat. Az idei épp a jelen konferencia előtti héten, április 18-án volt. A Kecskeméti Református Kollégium dísztermében főrabbi, rabbik, katolikus, evangélikus, református, baptista és pünkösdiegyházi vezetők, illetve lelképásztorok tanácskoztunk arról, hogy ki hogyan érti a héber Bibliában az Izraelre vonatkozó ígéretek beteljesedését. Ebédidőben a kollégium konviktusában kóser ételek körül folytatódott a beszélgetés.⁵²

A keresztyén–zsidó párbeszéd gyülekezeti léptékű megvalósulásáról is hadd számoljak be: dr. Róna Tamás professzor, főrabbi, a ZSIMA elnöke⁵³ immáron több alkalommal – 2016-ban,⁵⁴ 2018-

⁵¹ TATAI: Az Egyház és Izrael, 280.

⁵² Online elérhető: <https://zsima.hu/2024/04/04/szentirasi-kozos-uton-izrael-igere-a-szentirasen-es-tortenelmen-ativelve/> (utolsó megtekintés: 2024. május 20.).

⁵³ Online elérhető: <https://zsima.hu/egyesuletrol/> (utolsó megtekintés: 2024. május 20.).

⁵⁴ Online elérhető: Árvavölgyi Béla református lelkész Róna Tamás rabbival beszélgetett Tahitófaluban (youtube.com) <https://www.youtube.com/watch?v=cZhj-SU2J0Rg> (utolsó megtekintés: 2024. május 20.).

ban⁵⁵ és 2022-ben – járt a tahitófalusi gyülekezetben, ahol vasárnap délután folytattunk kettesben pódiumbeszélgetést hitünk megéléséről, ünnepeink és imáink hasonlóságairól. Ezeken az alkalmakon a református gyülekezetünk tagjai mellett a környékbeli hitgyakorló zsidó testvérek, illetve más keresztyének is jelen szoktak lenni – az érdeklődés igen nagy. Ezeknek a személyes találkozásoknak is köszönhető, hogy a holokauszt miatt hívek nélkül maradt zsinagóga helyén Tahitófaluban ma a helyi áldozatok neveit és az egykori zsinagóga helyét megőrkítő emlékfal áll, melynél egyházi szervezésben minden évben a magyarországi holokauszt-emléknapon megemlékezést tartunk. A felavatáson 2022-ben szintén a főrabbi mondott beszédet, majd tarthattunk egy holokauszt-értelmezésről szóló pódiumbeszélgetést.⁵⁶ E találkozások előtt sok évtizeden át nem történtek lépések a közös megemlékezés, egyáltalán a felemlgetés szintjén. Amióta azonban mi, ma élő nemzedék is konkrét személyeket és élményeket tudunk kötni a zsidósághoz, ez a rettenettel való szembenézést, a közös emlékezést is lehetővé teszi. Fontos, hogy érdeklődéssel és szeretettel, nyitottsággal közeledjünk zsidó testvéreinkhez, azokhoz, akik szintén érzik és vállalják ezt a különleges kapcsolatot, a találkozást. Mindezek segítenek abban, hogy a mi mai bizonyoságtételünkől már ne hiányozhasson „a hetedik tézis”, amely zsidó testvéreinkhez való biblikus viszonyunkat hirdeti. Ha ez a teológiai gondolkodásunkban, igehirdetésünkben és gyülekezeti alkalmainkon széles körben megjelenik, ezáltal formálódni fog a gyülekezeti tagok, és végső soron a társadalom egy részének a zsidóság szerepéről alkotott véleménye is – végre a bibliai tanításnak és hitelveinknek megfelelő irányba.

55 Online elérhető: <https://tahitotfalu.hu/ckfinder/userfiles/files/faluujsg/18-11.pdf> (utolsó megtekintés: 2024. május 20.).

56 Online elérhető: Emléktábla-avatás a holokauszt tahitófalui áldozatainak emlékére (youtube.com) <https://www.youtube.com/watch?v=k317npzEXJ8> (utolsó megtekintés: 2024. május 20.).

„KIJELENTÉS, EGYHÁZ, TEOLÓGIA”

Karl Barth 1934-es párizsi előadásai

Fazakas Sándor



1934 tavaszán Karl Barth hosszabb franciaországi utazásra indult,¹ amelynek során április 10–12. között három előadást tartott *Kijelentés, egyház, teológia* címmel a Párizsi Független Protestáns Teológiai Fakultáson, a kar meghívására. A meghívás, az utazás, illetve a franciaországi látogatás részleteit, illetve az előadások előállításának körülményeit Michael Beintker mutatja be a három előadás újrakiadása kapcsán egy bevezető tanulmányban 2017-ben a Barth összkiadás (GA) 52. kötetében.²

Az eredetileg francia nyelven – a Sorbonne Egyetem által rendelkezésre bocsátott, az Institutes d’Art et d’Archéologie díszes előadótermében – megtartott három előadást³ a német olvasók majdhogynem egy időben az előadások valós elhangzásával, mindenesetre Barth Bonnba való visszatéréseivel egy időben a *Theologische Existenz*

1 BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, 256–257.

2 [BEINTKER, Michael]: *Offenbarung, Kirche, Theologie 1934*, in: Karl Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935* (GA 52 – hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhof und Peter Zocher), Zürich, Theologischer Verlag, 2017, 169–174.

3 „Révelation – Église – Théologie”. Az előadásokon kb. 600 hallgató vett részt, nemcsak az egyetemisták, teológusok és lelkészek, hanem a „párizsi protestáns elit” tagjai is, valamint számos szenátor és katonatiszt, akik szerették volna látni és hallani a Németországból érkezett híres hitvalló ellenállót. A nyilvános előadások között Barth a teológusok számára a Kálvin Institutio 3. könyve alapján tartott szemináriumi foglalkozásokat szintén francia nyelven. Ld. Charlotte von Kirschbaum által fogalmazott beszámolót az út előkészületeiről és eseményeiről a Baseli Barth-Levéltár anyagai között. Idézi [BEINTKER]: *Offenbarung, Kirche, Theologie 1934*, 171–172.

heute (9/1934) című kiadványsorozat révén vehették kézbe – jóllehet ezen előadások főbb gondolatai számukra már ismerősek voltak. A német kiadás előszavában viszont maga Barth nemcsak a szövegek előállítására nézve nyújt néhány utalást,⁴ hanem az előadások teológia-történeti kontextusát is megjelöli. E három előadás összegző, mégis áttekintő módon tükrözi Barth addigi munkásságának meghatározó gondolatait. Számára „megnyugtatónak és üdítőnek” tűnik, hogy „ezeket a dolgokat valóban ugyanolyan jól el lehet mondani franciául, mint németül, mert a Rajna mindkét partján egyformán igazak”⁵. Barth a német és francia⁶ változatok szinte egyidejű kiadásával két népet és két felekezetet próbál összekapcsolni a Rajna mindkét partján – de nemcsak az előadások által: április 15-én, *Misericordias Domini* vasárnapján a párizsi német ajkú evangélikus-lutheránus Christuskirchében a Jó Pásztorról prédikált. Három nappal később pedig az osnabrücker református (hitvalló) egyházi konvent megnyitó istentiszteletén ennek a prédikációnak a második részével (a János 10. fejezetről) szolgált.⁷

Ismeri és gyakran hivatkozik e tanulmányokra *Nagy Barna*, a későbbi sárospataki teológiai tanár, akire 1933–34-es bonni tanulmányútja során gyakorolt hatást a neves teológus. Nagy Barna így emlékszik vissza erre az eseményre:

4 BARTH, Karl: *Offenbarung, Kirche, Theologie* (TEH 9), München, Kaiser Verlag, 1934, 3–43, itt: 13–14.

5 I. m., 14. Az igazság az, hogy Barth előadásai Párizsban a hallgatóság körében inkább meglepetést vagy inkább megütközést váltottak ki – meghívóin és személyes barátain kívül – az addig csak a liberális teológián orientálódó francia protestantizmus számára. Barth párizsi fellépése – kortárs beszámolók alapján – olyannak tűnt, mint a kijelentésteológia frontális támadása a protestáns modernizmussal szemben. Ld. [BEINTKER]: i. m., 173.

6 BARTH, Karl: *Révélation, Eglise, Théologie. Trois conférences données à Paris les 10, 11 et 12 avril 1934* (trad. Pierre Maury), Paris – Genf, Editions „Je Sers”, 1934.

7 BARTH, Karl: *Der gute Hirte* (TEH 10), München, Kaiser Verlag, 1934, 3–23, itt: 6kk. Vö. BUSCH: Karl Barths Lebenslauf, 257.

„A legnagyobb tanulságot is akkor vettem tőle s őt magát akkor láttam a legnagyobbak, amikor egy hitvalló egyházi konferencián hallottam prédikálni. Minden pillanatban attól lehetett tartani, hogy a hírhedt »Gestapo« szétkergeti az egybesereglett gyülekezetet. S ő így kezdte megnyitó igehirdetését: Ennek a szakasznak [...] első feléről a mult vasárnap a párizsi evangélikus templomban prédikáltam. Miért ne lehetnénk most, a Rajna innenső oldalán egyszerűen tovább a textusban? Szemünk még nem látja, amit az imént hallottunk: léssen egy nyáj és egy pásztor. A Rajna – és nemcsak a Rajna – nagyon-nagyon mély. De ha ezt a jövőndölést annak a szájából halljuk, aki az Igazság, mert Ő maga az eljövendő egy Pásztor, akkor már most sem vonhatjuk ki magunkat Igéje egységének és összefüggésének hatalma alól. Ügyünket, az egyház körüli gondunkat állíthatjuk-e jobb jel alá, mint ha tovább megyünk, egyszerűen tovább megyünk az Úr irgalmasságáról szóló evangéliumban? Hiszen *abból él és táplálkozik az egyház, abban látja eleve minden gondja jó megoldását, hogy továbbmehet, egyszerűen továbbmehet ebben a szövegben: az Úr irgalmasságáról szóló evangéliumban.*”⁸

E néhány mondat is rámutat a párizsi előadások teológiatörténeti horizontjára: Barth gondolatai az 1933-as év történései és a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megszövegezése között kerülnek megfogalmazásra, az evangélium és az egyház szabadságáért folytatott küzdelem, valamint a mindenféle természetes teológiával szembeni egyértelmű „Nem!” összefüggésében. De mivel a párizsi előadások Barth addigi munkásságának és teológiai felismeréseinek átfogó összegzését adják, elemzésük kiváló lehetőséget szolgáltat nemcsak Barth németországi (Göttingen, Münster, Bonn) munkásságának teológiatörténeti bemutatására, hanem a barthi teológia magyarországi és erdélyi recepciójának néhány figyelemre méltó részletének felelevenítésére is. Ezen túlmenően Barth valóságlátásának, problémamegközelítéseinek és lehetséges teológiai válaszainak ismerete fokozottabb teológiai éleslátásra kötelez egyházunk és teológiánk mai helyzete iránt.

8 NAGY Barna: Mit tanultam Barth Károlytól?, in: Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 477–485, itt: 480–481. Vö. BARTH: *Der gute Hirte*, 14–19.

1. Kijelentés

Mi a *kijelentés*? A párizsi előadások első, *Kijelentés (Offenbarung)* című darabja a korabeli protestantizmus elleni kritikájának kontextusában értelmezhető, méghozzá Barth ama törekvésének összefüggésében, hogy két fronton is elhatárolódjon: 1. a 19–20. századi spekulatív és közvetítő teológia kijelentésértelmezésével szemben, és 2. a korabeli természeti teológia kijelentés- és történelemértelmezésével szemben.

1.1. Ebben az előadásban Barth ismét leszögezi azt, ami a Római levél-kommentárjának második kiadása és a *Prolegomena* óta folyamatosan foglalkoztatja, nevezetesen, hogy a kijelentés, illetve a kinyilatkoztatás nem „az önmagunkról való filozófiai reflexió eredménye”⁹, nem lehet a végtelen értelem önmegjelenítése a véges értelemben, hanem *esemény jellege* van. Ezzel Barth nem kíván igényt tartani a kijelentésnek mint Isten természetfeletti megismerésének közvetítő-teológiai felfogására, sem a kinyilatkoztatásnak mint kultúrát megalapozó eszmének neokantiánus vagy idealista-romantikus olvasatára. Valóban, a 20. század első felében a német nyelvű protestáns teológia valamennyi szerzője – ahogyan *Eilert Herms* is megjegyzi¹⁰ – a „kijelentés” fogalmát abban a radikális, az emberi együttélést megalapozó és életterületeket legitimáló (vélt) funkciójában tematizálta, amely egyrészt megfelelt a természetes ész 18–19. századi alapvető önreflexiójának, másrészt a kinyilatkoztatás általános keresztyén értelmezéséhez is elengedhetetlennek tűnt.

Ez vezetett ahhoz a vitához, hogy a teremtésben adott általános kijelentés és a Krisztus általi különleges kinyilatkoztatás hogyan viszonyuljon egymáshoz. A kérdés a következő volt: honnan származik a kijelentés megértése – a természetes ész önreflexiójából vagy az

9 BARTH, Karl: *Offenbarung, Kirche, Theologie. Drei Vorträge, gehalten vom 10–12. April in Paris*, in: uő: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Band 3, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957, 158–184, itt: 158.

10 HERMS, Eilert: *Art. Offenbarung V*, in: Horst Robert Balz et al. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 25, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995, 146–210, itt: 193.

evangélium megértéséből? És akkor még nem szóltunk arról a valástudományi értelmezésről, amely szerint a kinyilatkoztatás Isten manifesztációja az emberiség tudatában.¹¹ Ennek fényében érthetjük meg, hogy Barth miért tartja olyan fontosnak a kijelentés *tartalmának*, valamint a kijelentés, a bizonyásgtétel és a hitvallás közötti konstitutív *kapcsolat* tisztázását.

Barth úgy gondolja, hogy újra fel kell eleveníteni a régi igazságért folytatott harcot, a náicei zsinat tanítását és a reformátorok küzdelmét: a kijelentés tartalma *maga Isten*! Isten kijelentése „maga Isten, az egyetlen, a jelenvaló, az örök, az élő Isten”¹². E kijelentésnek az értelme és lényege azonban csak a Krisztusban megtörtént és beteljesedett kiengesztelődés lehet – a kiengesztelődés, amely nem a kijelentés által megismert igazság, hanem maga a kiengesztelődés a kijelentés. Más szóval, Isten Krisztusban magáévá tette az ember természetét, sorsát, bűnét, istentelenségét, halálát és gyötrelmét, és ezt az igazságot maga tárta fel az embernek. Nem valami isteni, istenszerű vagy Istentől származó dolog érkezett az emberiséghez, hanem „maga Isten értünk”¹³. Isten önmagáról szóló kijelentésének ez a tanítása majd az *Egyházi Dogmatikában* (KD I/1)¹⁴ lesz újból hangsúlyos, funkciója és szándéka pedig – *Ulrich H. J. Körtner* szavaival élve – a következő: biztosítani a teológia tárgyának függetlenségét a vallási tudattal szemben, és cáfolni a szubjektivitás filozófiájának ama ellenvetéseit, miszerint egy szubjektumként felfogott Isten nem lenne elképzelhető tárgy nélkül, azaz a világ nélkül.¹⁵

Mindenesetre Barth nem tudja elképzelni a kijelentést önmagában, csak Isten és az emberek közötti kapcsolatban.¹⁶ Ezért kapcsol-

11 I. m., 192.

12 BARTH: *Offenbarung*, 163–164.

13 I. m., 165.

14 BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*, Band I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1952, 311kk.

15 KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 151.

16 Vagy ahogyan a *Kijelentés* című előadás első – a kézirat hátoldalán található – vázlatában fogalmaz: „A kijelentés nem az elvont Istent és az elvont embert jelenti. A kijelentés a konkrét Istent jelenti, aki kereste az embert, és így [jelenti

ja össze a kifejezést két másik fogalommal, nevezetesen a *bizonyosságtétellel* és a *hitvallással*. Nem lenne kijelentés az ember számára, ha az nem a bizonyosságtételen keresztül jutna el hozzájuk, vagyis a próféták és az apostolok szaván és lelkületén keresztül, „amint azok a Szentírásban megelevenednek”¹⁷. Barth ezt a valóságot, amelyet igének nevez – amint az a Szentírásról szóló tanításában világosan megjelenik – a *kijelentés*, a *Szentírás* és az *igehirdetés* hármas alakjában látja. A kijelentés tartalmát akkor ismerjük fel, amikor az ige hirdettetik, a Szentírás a prédikációban magyarázásra kerül, amely Isten létéről tesz bizonyosságot az ember számára. Egymagában egyik sem állhat meg, és egyik sem valósulhat meg.

„Isten igéje *Isten beszéde*, amely megnyilvánul, mégpedig a keresztyén igehirdetésben. A kijelentés önmagában nem kijelentés [...]. Önmagában a Szentírás sem Isten igéje [...]. De keresztyén igehirdetesként, mint amely a kijelentésből és a Szentírásból fakad [...], Isten igéje megnyilvánul, a keresztyén igehirdetésben, azzal együtt és azalatt mint jelenvalóság feltárul, és ilyen értelemben természetesen kijelentés és Szentírás [marad], de másként nem.”¹⁸

Ez nem kevesebbet mond, mint azt, hogy a kijelentés történik – megtörténik, tegnap és ma. Nemcsak története van – nem egyszerűen történelmi esemény, amelyben a Teremtő mindenhatóságának szabadságából élővé, láthatóvá és magától értetődővé teszi magát, és ezáltal egy vallás vagy kultúra alapjait veti meg. A kijelentés törté-

azt] a konkrét embert, akit Isten megtalált, talán a hívót, talán a nem hívót, talán az általa megkegyelmezett embert, talán az általa elítélt embert [...], de a konkrét embert, akit Isten megtalált.” Ld. BARTH, Karl: Fragment des ersten Entwurfs von „Offenbarung”, in: uő: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935*, 215–217, itt: 217.

17 BARTH: Offenbarung, 158.

18 BARTH, Karl: „*Unterricht in der christlichen Religion*“. *Erster Band: Prolegomena* 1924 (GA 17 – hg. von Hannelotte Reiffen), Zürich, Theologischer Verlag, 1985, 20. Vö. KÖRTNER, Ulrich H. J.: Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift. Die Schriftlehre Karl Barths im Kontext der Krise des protestantischen Schriftprinzips, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 2 (1999), 107–130, itt: 120–123.

nik, és mindig akkor történik, amikor arra a megtapasztalásra kerül sor, hogy „Isten szól!”¹⁹

„Az igehirdetést a megtörtént kijelentésre való emlékezésben és az eljövendő kijelentésre való várakozásában kell merésznünk.”²⁰ A kijelentés összekapcsolása az egyház igehirdetésével és bizonyosgátételével, valamint a kijelentés, a Szentírás és az igehirdetés közötti kapcsolatra való utalás Barth korai teológiájának egyik középponti elemévé vált, és minden későbbi változás során maradandónak bizonyult.²¹

1.2. Első pillantásra az a benyomásunk, hogy Barthnak nem sikerül olyan következetesnek maradnia a kijelentés emberi természet által való befogadásának kérdésében, mint a kijelentés, a Szentírás és az igehirdetés viszonyának meghatározásában. Brunner *Természet és kegyelem*²² című művére adott indulatos *Nem!*²³ című írásában tagadja az embernek az ige és a kijelentés feletti hatalmát, nevezetesen azt a tulajdonságát, hogy az ember „formális istenképűsége” alapján képes lenne felfogni és birtokba venni az isteni kinyilatkoztatást. Barth elismeri, hogy „az ember még bűnősként is ember marad” (nem teknősbéka), de „önmagától semmit sem tehet üdvösségéért”²⁴. Az üdvösség kizárólag kegyelemből, irgalomból, Isten bűnös emberhez való odafordulásából származik. Brunner állítása, miszerint az embernek lehetősége lenne Isten kijelentésének befogadására (ami Barth szerint egyenlő az „[ön]megváltásra irányuló hatalommal”), az általános kijelentéssel, a természeti teológiával, az ún. „kapcsolódási ponttal” (Anknüpfungspunkt) kapcsolatos. Barth ezt csak tagadni tudja. A kijelentés megvalósulása Isten és ember kapcsola-

19 KD I/2, 591.

20 KD I/1, 101. Vö. GERÉB Pál: *Barth Károly Dogmatikája*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2006, 39.

21 BARTH, Karl: Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, in: uő: *Theologische Fragen und Antworten*, 8–30, itt: 22.

22 BRUNNER, Emil: *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.

23 BARTH, Karl: *Nein! Antwort an Emil Brunner* (TEH 14), München, Kaiser, 1934.

24 I. m., 17.

tából fakad ugyan – ahogy Barth néhány hónappal a *Nem!* című írása előtt Párizsban érvel –, ez a kapcsolat azonban nem „emberi természetünk kétértelmű igazságában” vagy az értelemben, hanem az örök Isten szabad döntésében gyökerezik. „Az ember nem azért tartozik Istenhez, mert képes rá, nem azért, mert kereste és megtalálta, hanem mert ez Isten kegyelmes akarata.”²⁵

Annál meglepőbb az a tény, hogy a KD III/1. és 2. antropológiája tud egy megfelelésről és „hasonlóságról” Isten és ember között, az ember istenképűségének olyan folyamatosságáról, amely a bűn által nem semmisült meg, nem tűnt el, hanem csupán eltorzult. Ha Barth tehát az 1930-as években az *analogia entis* alapján fejezhette ki a „nem”-et, most az *analogia relationis* alapján mondja ki: a létező megfelelést és hasonlóságot az ember bűne elfedheti és felismerhetetlenné teheti, de az feloldhatatlan és elpusztíthatatlan marad, mert a bűn hatalma nagy, de nem határtalan. A bűn nem teremtő – tehát nem tudja visszafordítani Isten művét.²⁶ Kolozsvári magyar teológusok, *Geréb Pál*, majd később *Kozma Zsolt* mutatnak rá arra, hogy Barth saját értékelése a természeti teológia kérdésében hogyan mutat fejlődést.²⁷ Barth teológiai gondolkodásában az 1920-as évektől kezdve nyomon követhető a természeti teológiával való szembesülés, amely végül ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy Isten megismerhetőségének kérdésében csak az ember válsága és képtelensége állapítható meg. Az 1930-as években Barth hangsúlyozza, hogy nincs a teremtből származó kijelentésforrás, és megállapítja, hogy Isten megismerése csak a Krisztusban adott kijelentés által lehetséges – minden más kísérlet Isten Krisztuson kívüli felismerésére csupán világnézeti kérdésekhez vezet. 1934-ben kimondja az indulattól

25 BARTH: Offenbarung, 162.

26 KD III/2, 246–247.

27 GERÉB Pál: A természeti theologia kérdéseinek fejlődése Barthnál, in: *Református Szemle* 75 (1982), 364–373, itt: 364–365. Vö. KOZMA Zsolt: Az istenképűség és a természeti teológia kérdése Barthnál és az erdélyi protestáns teológiában in: uő: *Hagyomány és időszertűség*, Kolozsvár, Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont, 2002, 144–158, itt: 152–153.

sem mentes *Nem!*-et, de ezzel – Geréb Pál szerint²⁸ – ő maga sem tud megbékélni. A 40–50-es években Barth továbbra is fenntartja korábbi állítását, miszerint a természeti teológia nem kínál megoldást, de a hangsúly most már nem a tagadáson, hanem a tézisen van: „az emberben van képesség az Istennel való szövetségre, ami nem méltóság, nem érdem, nem az ember igénye, hanem kegyelem”²⁹. Az ember nem természeténél fogva szövetségese Istennek – „nem Isten szövetségi *partnereként*, hanem *partnerévé* teremtetett”³⁰ [hogyan azzá váljon] –, vagyis a szövetség számára, hogy Isten szövetséges társává váljon a történelemben, amire teremtettsége irányul.³¹ Ha az ember Istennel kapcsolatos, a teremtés által adott rendeltetésének megítélése változhat is, Barth mindig következetes marad Isten szuverenitásának és a krisztológiának a kérdésében, és elkötelezett a bibliai-reformatori megközelítés mellett: „egyedül hit által, egyedül kegyelemből”³².

Barth ezt az isteni tekintélyt, vagyis a kizárólag Krisztusban adott kijelentés szuverenitását az egyházi események történeti-teológiai értelmezésének tükrében ezekben az években újra tudatosítja. Megalkuvást nem ismerő *Nem!* -je egyaránt vonatkozik a brunneri „kapcsolódási pontra” vagy a „teremtésben elnyert istenismeretre”, valamint minden olyan próbálkozásra, amely nem kevesebbre törekszik, mint hogy az állam és a nép kategóriáit, a társadalmi adottságokat vagy az ún. életrendeket Isten szava mellé vagy fölé helyezze. A párizsi előadások német kiadásának előszavában „a legnagyobb élességgel és nyomatékkal”³³ száll szembe *Emanuel Hirsch* nemrég megjelent könyvével,³⁴ amikor azt mondja: nem a „német óra”, nem

28 GERÉB: i. m., 365.

29 KD III/2, 266–267.

30 KD III/2.

31 Vö. GERÉB: 425.

32 KOZMA: Az istenképűség, 153.

33 BARTH, Karl: Vorwort, in: uő: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, 5.

34 HIRSCH, Emanuel: *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

a „jelenlegi lelki helyzet”³⁵ – ahogyan az a Német Keresztyének fel-
lépésében mutatkozik meg – a kijelentés forrása, hanem Isten Igéje.

„A keresztyén középpont, amely az egyház és a teológia elméleti és
gyakorlati, belső és külső alapja: Isten Igéje vagyis Jézus Krisztus, a
Megfeszített és Feltámadott [...] Az Ő órája bizonyosan nem esik
egybe a keresztyén-német történelem egy önkényesen kiválasztott
és értelmezett órájával, és a határ, amelyet számunkra kijelöl, bizo-
nyosan nem esik egybe a keresztyén-német valóság egy önkényesen
kijelölt pillanatával.”³⁶

Barth szemrehányást tesz Hirschnek azért, hogy a történelem-
értelmezést össze kívánja mosni a kijelentés tekintélyével, és levonja
a következtetést – nincs köztük egyetértés, csak vagy-vagy van: a
„Szentírás vagy 1933?”³⁷

A vita erről a kérdésről, amely alapvetően a „természeti teológia”
lehetőségének régi kérdése, ezzel nem zárult le, hanem – amint
azt a Barth–Hirsch-vita korabeli bemutatása előrevetítette³⁸ – még
Barth későbbi pályafutása tekintetében sem ért véget. És nemcsak
a második világháború után nyert aktualitást, hanem ma is aktu-
ális, különösen a közép-kelet-európai társadalmi és egyházi folya-
matokban. 1951-ben kelt levelében Barth óva inti Bereczky Albert
magyarországi református püspököt egyfajta történelemfilozófia ka-
nonizálásának veszélyétől, nevezetesen attól, hogy Isten kijelentését
egy szintre hozzák egy olyan egyházpolitikai opcióval (a „társutas”
szerep vállalásával), amely a szocialista-kommunista rezsim egyhá-
zi-teológiai legitimálását jelentené.³⁹ És 20 évvel a Német Keresztyé-
nek eretneksége után *Vályi Nagy Ervin* Barth *Theologische Existenz*

35 BARTH: Vorwort, 5.

36 Uo., 6–7.

37 Uo., 13.

38 Barth contra Hirsch, in: *Wort und Tat. Zeitschrift für Weltanschauung und Geisteskampf* 10 (1934), 189–190, itt: 190.

39 BARTH, Karl: Brief an Bischof Albert Bereczky (1951), in: uő: *Offene Briefe 1945–1968* (GA 15 – hg. von Diether Koch), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 274–289, itt: 280.

heute! (1933) című vitairatára, valamint a *Barmeni Teológiai Nyilatkozatra* (1934) reflektálva megtette azt a bátor lépést, hogy a magyar egyházvezetés történeti-teológiai előfeltevéseinek tarthatatlanságát bizonyítsa. Azt írja:

„Nem az az egyház küldetése, hogy különféle döntéseket hozzon a történelmi kényszer elismerésének értelmében, s ezeket aztán ünnepélyesen deklarálja. Nem azzal van megbízva, hogy a történelmi erők terében okvetlenül jelen legyen, s azokkal kooperáljon, esetleg azzal a szándékkal, hogy keresztyén eszmék és morál által befolyásolja őket, vagy csupán keresztyén mázzal kenje be a különféle hatalmasságok falait. Az egyháznak nem feladata, hogy minden meggondolás nélkül engedelmes alattvalókat szállítson a hatalmasságoknak.”⁴⁰

Az egyház küldetése Vályi Nagy szerint az „egy szükséges dologra” vonatkozik, „Isten örök és kegyelmes döntését, Krisztus evangéliumát”⁴¹ hirdetni. E háttér felől nem kevésbé szkeptikusan figyelte az 1989/1990-es magyarországi és kelet-közép-európai politikai változásokat övező történelmi eseményeket, attól tartva, hogy ismét divatba jönnek a történelem különböző felhangú teológiai értelmezései. Vályi Nagy Ervin volt az, aki Barthnak a történelmet felmagasztaló teológiai értelmezésekre mondott Nem-jét a legkövetkeztesebben gondolta végig és fejlesztette tovább, tudatosítva, hogy a történelem témája a modern teológia egyik megoldatlan alapprob-lémája.⁴² Egy másik Barth-tanítvány, *Török István* az egyház igehir-

40 VÁLYI NAGY Ervin: Isten vagy történelem. A mai református egyházkör-mányzat premisszáiról, in: uő: *Minden idők peremén*, Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 43–57, itt: 52–53. Vö. VÁLYI NAGY Ervin: Gott oder Geschichte? Über die Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn [1955], in: Ágnes Vályi-Nagy (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 25–35, itt: 32.

41 VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 53.

42 VÁLYI NAGY Ervin: Wahrheit und Geschichte, in: Vályi-Nagy (Hg.): *Geschichtserfahrung*, 96–102, itt: 97.

detésének kapcsán Jézus Krisztust mint „Isten egyetlen Igéjét” és így mint az egyház egyedüli fejről való bizonyágtétel kérdését állítja középpontba, amikor a kommunizmus bukása (1989/1990) utáni megújulás teológiai kritériumait keresve figyelmeztet: a hamis tanítás jellemzője, ha az egyház az egyház igehirdetésében és bizonyágtételében a „Krisztus-központról” valamilyen metafizikai jellegű „mellék-központra” kerül át a hangsúly, majd e másodlagos központ túlnövi, esetleg saját szolgálatába állítja a főközpontot, Krisztust. Ilyen másodlagos szempont lehet a faji-rasszista alapon felépített nacionalizmus vagy a diktatórikus szocializmus. Ilyen esetekben egyenlőséggel kerül az egyházpolitika és az ige közé, az ígére való hivatkozás pedig az egyházkormányzati döntések legitimációs eszköze lesz.⁴³

A továbbiakban el kell tekintenünk annak további vizsgálatától, hogy Barth kijelentésről szóló tanítása hogyan és milyen módon gyakorolt széles körű hatást, és hogy ez a tanítás hogyan vált és válik az Igéről, a Szentírásról és az igehirdetésről szóló teológiai viták tárgyává. Két tanulság azonban rögzíthető: egyrészt Barth kijelentéstana ellenáll annak a posztmodern felfogásnak, amely szerint az igazság vagy a valóság megértésének a kulcsa nem az istenismeret lesz, hanem az egyén saját élettapasztalata, átélt történetei és vallásos élményei, ahol még a Szentírás is „az igazságról szóló kérdés historizálásának és esztétizálásának”⁴⁴ kerül alárendelésre. Másrészt Barth kijelentésértelmezésének kritikai funkciója éppen azokban az esetekben játszhat fontos szerepet, amikor a mai politikai, társadalmi vagy gazdasági átalakulások, valamint az azokra adott értelmezések vagy ellenreakciók szoteriológiai elvárásokkal kerülnek felruházásra (mint például a modern ethno-nacionalizmus vagy különböző identitáspolitikai narratívák esetén), és így ismét a napi társadalmi-politikai események ideologizálásának vagy történetteológiai felmagasztalásának lehetünk tanúi.

43 TÖRÖK István: A megújulás teológiai feltétele, in: *Confessio* 14 (1990/1) 122–124, 123. Ld. még FAZAKAS Sándor: A „nyilvánosság” mint a rendszeres teológia témája, in: Fekete Károly – Hanula Gergely (szerk.): *Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István emlékére*, Debrecen, DRHE, 2004, 109–119, itt: 117.

44 KÖRTNER: *Schriftwerdung des Wortes*, 119.

2. Egyház

A második, *Egyház* című előadásban Barth először is nagyon világosan rámutat arra, hogy mi nem az egyház: az egyház nem „Isten intézményesült kijelentése, [...] nem a megváltás emberi útjával és üdvapparátusával azonosítható Isten országa”⁴⁵, de az egyház „nem is szabad társulás azoknak a benyomásoknak, tapasztalatoknak és sugallatoknak a művelésére, amelyek Isten kijelentéséből az emberek felé áramolhatnak”⁴⁶. Az egyház nem „vallási társaság”⁴⁷ vagy – ahogyan mai társadalomtudományi megfigyelések hatására mondani szoktuk – nem vallási szolgáltatásokat végző szervezet. Barth az utóbbit a modern protestantizmus tévedésének tekinti. Csak e kettős elhatárolás után határozza meg azt, ami az egyházat egyedül egyházzá teszi: az Isten [kijelentésének] meghallása! „Ez az egy dogma alapozza meg és tartja fenn az egyházat: hogy az ember Istenre hallgat: hallgat, mert Isten szólt hozzá, és hallja azt, amit Isten szólt hozzá. Ahol ez megtörténik, ott van az egyház...”⁴⁸

Barth számolhatott kortársai egyetértésével mindaddig, amíg a modern protestantizmusnak a kor szellemi áramlataihoz való folyamatos alkalmazkodását, az egyház külső önkény általi instrumentalizálását és az egyház hatalmi igényét illetve kritikával – mint ahogyan azt *Emil Fuchs* is tette a Barth párizsi előadásairól szóló értékelésében.⁴⁹ Amikor azonban Barth az egyház *ismertető jegyeiről*, Isten Igéjének hallgatásáról, a Szentírás tekintélyéről vagy az Írás iránti hűségről értekezik, aggodalma túl kevésnek és túl formálisnak tűnik e kortársak számára. Az ellenvetés vele szemben így hangzik:

„Az az egyház, amelyik szabadságot ad az államnak és a társadalmi rendnek arra, hogy a valamennyien bűnösök vagyunk jelszava alatt

45 BARTH: Offenbarung, 166.

46 Uo.

47 I. m., 167.

48 Uo.

49 FUCHS, Emil: Karl Barth, in: *Der Quäker. Monatshefte der deutschen Freunde* 11 (1934), 177–201, itt: 200.

anélkül formálódjon, hogy vágyakozna mindarra, ami Isten országából a mi világunkban megjelenik és aktív erővé válik, az ilyen egyház elárulta önmagát.”⁵⁰

Az ilyen egyház – Fuchs szerint – elárulta a kijelentést is, még ha azt is állítaná magáról, hogy hűséges a Szentírás és a hitvallások iránt.⁵¹ Felmerül a kérdés: tényleg arról lenne szó, hogy az egyház társadalmi meghatározottsága a világban, valamint az egyháznak a társadalmi valóság, a kultúra, a gazdaság és politika iránti felelőssége elhanyagolásra kerülne Barth egyháztanában? Miért nem válik nála az egyháznak a világgal szembeni helyzete és felelőssége az egyház (legalábbis másodlagos) ismertető jegyév, amolyan klasszikus reformátori „notae ecclesiae”-vé, amelyekről szintén nem esik szó ebben az előadásban? Őszintén szólva, első olvasásra ez a „hiányosság” valóban elégedetlenséget kelt, különösen, ha a Barmeni Teológiai Nyilatkozat 3. tézisének ekkleziológiai igényét is szem előtt tartjuk. Ha azonban az *Egyház* című előadást a *Die Not der evangelischen Kirche* (A protestáns egyház szükséghelyzete – 1931)⁵² és a *Der Christ als Zeuge* (A keresztyén mint tanú – 1934)⁵³ írások felől olvassuk, akkor világossá válik, hogy Barth ebben az előadásban is az egyház *létjogosultságával* foglalkozik, amelyet az egyház önmaga számára nem tud biztosítani. De mivel nem tudja megteremteni az egyház önmaga létjogosultságát, annál nehezebbé válik számára, hogy visszautasítsa a világ legitimációs eszközeit, vagy hogy kitérjen környezete szellemi-kulturális vagy politikai-társadalmi ajánlatai elől. Az egyház létjogosultsága ugyanis ott lesz kérdéses, ahol „az embernek túl sokat, Istennek túlságosan keveset tulajdonítanak”⁵⁴, ahol az egyház nyilvánvalóan más szabályokat követ, mint amelyek a Szentírásból és az Isten kijelentéséből felismerhetők.

50 Uo.

51 Vö. uo.

52 BARTH, Karl: *Die Not der evangelischen Kirche*, in: uó: *Der Götze wackelt*, Berlin, Käthe Vogt Verlag, 1961, 33–62.

53 BARTH, Karl: *Der Christ als Zeuge* (TEH 12), München, Kaiser, 1934.

54 BARTH: *Offenbarung*, 168.

Barth összefoglalja ezeket az „egyéb szabályokat”, amikor azt mondja, hogy az egyház eltévelyedése ott kezdődik, ahol a jámbor és kegyes embert túl komolyan veszik, és minden emberi elvárás és elvárásoknak való megfelelés igyekezete központi helyet kap az egyház életében. Az a látszólag ígéretes, de csalóka helyzet, amelyben az egyház hirtelen nagyobb figyelmet és érdeklődést kap a világ részéről, nagyobb jelentőséget tulajdonítanak neki, mint esetleg korábban, hamis egyházi aktivizmushoz és elkötelezettséghez vezet, és általában az egyház új „pogányságával” és „istentelenségével” végződik – amint az 1934-ben a Német Keresztyének esetén nyilvánvalóvá is lett. Az egyháztagok vagy a társadalom igényeinek és elvárásainak megfelelni akaró egyház mindenáron látható akar lenni, bizonyítani akarja az emberekhez való közelségét, és hozzá kíván járulni a különböző hatalmak stabilizálódásához: pl. az állam, a kultúra, a nemzet hatalmának megerősítéséhez. A KD IV/4-es kötetének töredékében Barth később az ilyen egyházat „defektes egyháznak”⁵⁵ nevezi, amely

„azért, hogy állítólag az embereket a maguk helyén elérje [...] gyakorlatilag állandóan arra koncentrál, hogy számításba vegye [e hatalmakat], alkalmazkodjon hozzájuk, hogy elnyerje ezeknek a hatalmasságoknak a figyelmét és a rokonszenvét, hogy minél tetszetősebb legyen számukra, vagy legalábbis annak tűnjön.”⁵⁶

Defektes egyház az az egyház, amely „képtelen komolyan venni önmagát, mert [...] csak félig biztos a saját ügyében”⁵⁷, és ezért állandóan kifelé tekint: emberek kívánságaihoz, elképzeléseihez, tapasztalataihoz, javaslataihoz való mindenféle alkalmazkodással, azaz kétes kontextualizálódásával próbálja gyógyítani saját önbizalmát. Könnyen megtörténhet azonban, hogy éppen az önbizalom és a bátorság e hiányossága a legszörnyűbb táptalaja lesz a mértéktelen,

55 BARTH, Karl: *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1956–1961* (GA 7 – hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel), Zürich, Theologischer Verlag, 1976, 227.

56 I. m., 230.

57 I. m., 227.

„túlzásokba eső egyház” (Kirche im Exzeß) kialakulásának – vagyis, egy „önmagát felmagasztaló, felfuvalkodott egyháznak”, amely „elsősorban önmaga miatt és csak önmagáért érdekelt”⁵⁸ a Krisztusban. Mindkét esetben, mind a defektes, mind pedig a túlzásokba eső egyház esetén az egyháznak az élő Urától való elszakadásáról van szó, annak a két tévedésnek az egyikéről, amelyet Barth oly világosan megfogalmazott párizsi előadásában: vagy Istennek tulajdonítunk túl keveset, vagy az embereknek túl sokat – a katolikus vagy modernista klerikalizmus mintázatainak megfelelően.

Tekintettel egyházaink napjainkban tapasztalható felfokozott aktivitására és társadalmi szerepvállalására, különösképpen az elszigeteltség és a társadalmi kérdésektől távoltartás időszaka után, vagyis az 1989/1990-es magyarországi és kelet-közép-európai politikai változások után, egészen napjainkig, amikor is egy ideig minden lehetségesnek tűnt, nem kerülhetjük meg a kérdést: vajon a mai egyház életét és önértelmezését nem az egyházon kívüli elvárásoknak való megfelelés vagy belső egyházi „meghiittság-érzetek” (belterjes kegyesség) igénye és azok teljesülése határozza meg, ahelyett, hogy elismerné Isten Igéjére való alapvető ráutaltságát? Nem a főállású lelkész, az aktív munkatárs vagy egyszerűen a vallásos ember válik az egyház és a gyülekezet alanyává, ahelyett, hogy a tényleges és egyedül lehetséges szubjektuma az élő Úr Jézus Krisztus lenne? Nem arra tesz-e kísérletet újból az egyház, hogy a láthatóságba meneküljön, elsősorban saját maga miatt, és ezzel ismét nyitva hagyja az egyház középpontjának vagy lényegének kérdését? Előbb vagy utóbb valami idegen tartalom fogja betölteni ezt az űrt, vagy tart majd igényt erre az üres helyre... Nem csoda, hogy *a jövőkép megreked a jelenben*. Az egyház jövőjére vonatkozó kérdésekre ugyanis ma nem az eszkatológia területén vagy az egyháznak az élő Úrhoz való viszonyában keressük a választ, hanem a különböző elvárások, vallás- és egyházszociológiai elemzések adaptálásában, vagy a politikai, társadalmi, kulturális és gazdasági fejlődés (vélt) normáihoz való kritikátlan

⁵⁸ I. m., 224–225. Vö. BEINTKER, Michael: „Kirche spielen – Kirche sein”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996/2), 243–256, itt: 246–248.

alkalmazkodásban. *Michael Weinrich* szavaival élve, itt nem másról van szó, mint „általános elvárások és elképzelések az egyház önértelmezésébe való bevándorlásának folyamatáról”⁵⁹, amely az egyház kortárs elképzeléseknek megfelelő megújulását és vélelmezett reformjait szorgalmazza, minden teológiai megfontolás nélkül. Ez viszont nem jelentheti a reformáció „*ecclesia semper reformanda*” elvének való megfelelést – itt kizárólag az egyházi reformok hektikus és szünet nélkül ismételt követeléséről van szó, amelytől az egyháznak sürgősen meg kell szabadulnia. Ugyanis ahol a Szentháromság Isten alapítja, tartja fenn és reformálja egyházát, ott az ember vagy az egyház aligha lehet az „*ecclesia semper reformanda*” reformátori elv alanya.

Az újkori klerikalizmus által meghatározott egyház dilemmájából, a kapkodó alkalmazkodási kényszerből és a gyötrelmes „reform-stresszből” ma akkor találunk kiutat, ha az egyház létét Isten Igéjének dimenziójában szemléljük: vagyis ahol a *Szentírás újra megszólalhat*, ahol *az ember az Igére hallgat*, ott „*létrejön és megmarad az egyház*”⁶⁰. Ebből a szempontból az egyház élete Isten igéjére való *várakozás* (illetve menekülés – de nem a láthatóságba, hanem Istenhez)⁶¹ – vagy pedig kategorikus *nem* minden olyan törekvésre (a 6. Barmen-tézissel összhangban), amely az egyházat, illetve az Úr igéjét és munkáját kívánja beállítani bármely emberi kívánság, cél és terv szolgálatába. Ebből a dimenzióból nézve az egyház passzivitásáról vagy aktivitásának hiányáról szóló mindennemű siránkozás alaptalan, hiszen éppen a várakozásnak ebben az állapotában nem kevesebb történik, mint a következő: egyedül az Igére figyelve és az evangéliumot hirdetve az egyház felmutathatja a világnak „*istenei nemlétezését*”⁶² és a „*józenság helyévé*”⁶³ válhat egy olyan környezetben, ahol oly szívesen hallják azt a tetszetős hírt, hogy

59 WEINRICH, Michael: Kirche in der Säkularisation, in: Eberhard Mechels – Michael Weinrich (Hg.): *Die Kirche im Wort*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992, 222–246, itt: 222.

60 BARTH: Offenbarung, 170.

61 BARTH: Der Christ als Zeuge, 15.

62 BARTH: Offenbarung, 170.

63 I. m., 171.

a természet nem kegyelem nélkül való, és hogy a kegyelem a maga módján természet (is).

3. Teológia

A harmadik, *Teológia* című előadás tartalmazza Barth híres meghatározását a teológiáról:

„Az összes tudományok közül a teológia a legszebb, az [a tudomány], amelyik a leginkább megmozgatja a fejet és a szívet, amelyik a legközelebb kerül az emberi valósághoz, és a legtisztább képet adja az igazságról, amelyet minden tudomány keres [...] – De az összes tudományok közül a teológia egyben a legnehezebb és a legveszélyesebb is, amelynek során az ember leginkább a kétségbeesés vagy [...] gőgösség állapotába kerül, és amelyik [...] a leginkább saját karikatúrájává válhat.”⁶⁴

De már a bevezetésben is előrevetíti, hogy mivel foglalkozik Barth ebben az előadásban. Ezek: 1. a teológia tárgya és feladata; 2. a teológia szabadsága és korlátai; 3. a teológiai diszciplínák egymáshoz való viszonya és kapcsolata.

3.1. *Nagy Barna* Barth teológiájának legnagyobb érdemét abban látja, hogy Barth képes a teológia tárgyát és feladatát az egyház igehirdetésére vonatkozóan meghatározni.⁶⁵ A teológiának az a feladata – Barth szerint –, hogy küzdjön a kijelentés meghallgatásáért, helyes hirdetéséért és elfogadásáért. A *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (Isten igéje mint a teológia feladata) című híres elgersburgi előadásában (1922) – messze túlmutatva a prédikáció műfajának meghatározásán – az igehirdetés alapvető szükségességét és az igehirdetésért való küzdelmet így írja le:

⁶⁴ BARTH, Offenbarung, 175.

⁶⁵ NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*, Budapest, Kálvin Kiadó, ²1999, 23.

„Teológusokként Istenről kell beszélünk. De emberek vagyunk, és mint ilyenek, nem tudunk Istenről beszélni. Tudatosítanunk kell mindkettőt, azt hogy kell, és azt is, hogy nem tudunk. De mindekelőtt Istent kell magasztalnunk. Ez a mi szorongatottságunk.”⁶⁶

A teológia tehát nem vallástudomány, mert tárgya nem a vallásos emberek tapasztalata vagy tudata, hanem *Isten* önmagáról való *ki-jelentése* az *ő igéjében*. A teológia tárgya Isten szava. Vagy 1929-es részletes meghatározása szerint a teológia az egyház számára Istentől rendelt tudomány, az egyház igehirdetésére tekintettel.⁶⁷ Barth teológiájának ez az alapvető kiindulópontja, amely egyúttal világos elhatárolódást is jelent a 19. és 20. század neo-protestantizmusával szemben. Ehhez további munkássága során is következetes marad: az 1920-as évek előadásaitól kezdve a Prolegomenán és a KD I/1-en át – ahol a teológiát mint „az egyház funkcióját”⁶⁸ határozza meg –, egészen a bázeli búcsúelőadásáig fellelhető műveiben ez a vezérmotívum, amely által egyúttal provokatív módon a „jó teológia” kritériumát is meghatározza: minden Istentől való beszédet azon kell lemérni, hogy mennyire felel meg Isten Jézus Krisztusban való kijelentésének, amelyről az evangélium tanúskodik.

A *Teológia* című párizsi előadás keresztmetszetét adja ennek a teológiai alapmeggyőződésnek:

„A teológia feladata, hogy újra és újra emlékeztesse az embereket és az egyházat, a prédikátorokat és a gyülekezetet arra, hogy az egyház élete és cselekedetei az evangélium és a törvény érvénye alatt állnak, és hogy itt Istent kell meghallani.”⁶⁹

66 BARTH, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: uő: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, Kaiser, 1925, 156–178, itt: 158.

67 Vö. BARTH, Karl: Schicksal und Idee in der Theologie [1929], in: uő: *Theologische Fragen und Antworten*, 54–92, itt: 55.

68 KD I/1, 1.

69 BARTH: Offenbarung, 180.

Itt válik világossá: a teológia az *egyház funkciója*. Egészen pontosan: „a teológiában az egyház arra törekszik, hogy kritikusan számot adjon arról, hogy mit jelent, és mit kell hogy jelentsen Isten és az emberek előtt: egyháznak lenni.”⁷⁰ A teológia nem tetszőleges térben létezik, hanem a keresztség és az úrvacsora, a Szentírás és annak értelmezése, illetve hirdetése közötti térben. A teológia csak az egyház terében képzelhető el, mint amely az egyház szükséges, tudományos és kritikai önvizsgálata – mindig Isten színe előtt és Isten Igéjének mércéjével mérve.⁷¹

Ezen a ponton válik világossá, hogy a három párizsi előadás egyértelmű összefüggést mutat: az *egyház* csak a *kijelentés* hirdetésében és értelmezésében létezik, ahol Isten szól, és ahol az emberek meghallják az ő szavát. Ez nem egyszeri esemény – az egyház rá van utalva arra, hogy állandóan és újból egyházzá váljon, mégpedig a tévedő, esendő, bűnös emberek közösségéből elhívott egyházzá (vö. a Barmeni Teológiai Nyilatkozat 3. tézisével). A *teológia* ebben a folyamatban úgy jön létre, hogy az egyház aláveti magát az önvizsgálatnak, életét és cselekedeteit Isten beszédéhez méri. Ebből a szempontból nincs alternatívája a funkcionálisan értelmezett, Isten Igéjétől függő „egyházi teológiának”. Sem a kultúra – vagyis a kor-szellem és a Szentírás közötti plauzibilis közvetítés –, sem pedig a „megélt vallásként” címkézett keresztyénség nem érdemelheti ki a teológia elnevezést Barth és az igeteológia gondolatmenetében. Az első megoldás, a „közvetítés” a teológia önigazolása lenne, hogy „szalonképesnek” adhassa el magát más tudományok, kultúrák és vallások körében. Ebben az esetben a belülről jövő megfeleltetési példák keresése lenne napirenden, ahelyett, hogy a bizonyágtétel és a hitvallás által kinyilatkoztatott Isten igéjére mint a teológia alapjára összpontosítanánk. A második út a teológia külső, kívülről történő, végső soron idegen meghatározásához vezetne, mert egy olyan vallástól, amely ellentmondásos, amely (csak) megélt tapasztalatként vagy keresztyén-normatív életmódként jelenik meg, a töb-

⁷⁰ I. m., 177.

⁷¹ Uo. Vö. KD I/1, 1–2.

bi tudomány megtagadná a tudományos státuszt.⁷² A teológiának mint tudományos diszciplínának ambivalens megítélése az egyetemi és felsőoktatás-politikában, valamint a teológia és az egyház társadalomban betöltött nyilvános szerepéről való folyamatos vita mutatja ezeket a tendenciákat – Magyarországon éppúgy, mint Németországban és Svájcban.

3.2. Ezúttal – a KD I/1-től eltérően – Barth nem teszi fel azt a kérdést, hogy a teológia tudománynak nevezhető-e, és ha igen, milyen körülmények között. Sokkal inkább a teológia „szabadsága” és „kööttsége” foglalkoztatja, amely csakis a teológia tartalma, feladata és alapja szempontjából érthető meg. Barth általános teológiai gondolkodásáról *Nagy Barna* azt állítja, amit a párizsi előadás is megerősít, hogy számára a teológia tudományossága nem idegen kritériumok és elvek alkalmazásában áll, hanem abban az egyetlen szempontban, amelyet szem előtt tart: hogy a teológia feleljen meg alanyának és megismerése tárgyának.⁷³ A teológia csak addig őrizheti meg szabadságát, amíg tudja, hogy tényleges tárgyhöz köze van: Isten igéjének szigorú kötelékében. Az e kötöttségen kívüli szabadság „csak szabadosság lenne és nem teológiai szabadság”⁷⁴. Csak a szabadságban létező teológia képes betölteni az egyház kritikai önreflexiójának funkcióját, és betölteni őrállói szerepét a tévedés állandóan jelen lévő veszélyeivel szemben, amelynek az egyház élete ismételtelen ki van téve. De éppen sajátos funkciója szab számára határokat is: a

72 Lásd ehhez a *Was ist gute Theologie?* (Mi a jó teológia?) című tanulmányorozatot a *Zeitzeichen* című folyóirat 7–9. számaiban 2002-ben. Ld. pl. KÖRTNER, Ulrich H. J.: Der fehlende Mut, von Gott zu reden, in: *Zeitzeichen* 7 (2002), 48–50; GRÄB, Wilhelm: Existentiell, vernünftig, zeitbewußt, in: *Zeitzeichen* 8 (2002), 32–34; PFLEIDERER, Georg: Ende des Kalten Krieges, in: *Zeitzeichen* 9 (2002), 18–20.

73 NAGY: A teológiai módszer, 17. Vö. *Az Egyházi Dogmatikában* Barth részletesen igyekszik meghatározni a teológia tudományosságának kritériumait, amelyek a párizsi előadás hátterében is felfedezhetők: a teológia tudományos jellege először is abban áll, hogy „törekszik sajátos tárgyának megismerésére”, másodsor törekszik „a tárgyának megfelelő megismerés következetes útjára”, harmadszor pedig abban, hogy „képes önmagának és mindenkinek számot adni erről az útról”. KD I/1, 6–9.

74 BARTH: Offenbarung, 178.

teológia nem választhatja ki az egyházban érvényesítendő igazságot, nem igazolhatja saját létét és eredményeit, nem tudja és nem is szabad (mint a gnózis) az értelmet és a kinyilatkoztatást, a természetet és a kegyelmet, az embert és Istent egy rendszerbe foglalnia. Végül is a teológia emberi mű, amelynek az igét kell szolgálnia, de ő maga nem Isten igéje.⁷⁵ Az a teológia, amely feladja szabadságát és átlépi határait, szükségszerűen olyan egyházhoz vezet, amely eltéveszti célját és feladatát – Barth szavaival élve „pogány” egyházhoz. Nem Barth volt az egyetlen, aki e tézis igazságát 1934 körül a szeme előtt lebegő történelmi példa által megerősítve látta. A mi szemünk előtt *is újra és újra* megerősítést nyerhet ez az „újpogányság” – Barth szavait parafrázálva –, amikor a keresztyének aktuális hittudatát nem Isten igéje, az ő itt és most aktuális akarata határozza meg, hanem épp fordítva: amikor a kor általános szellemisége vagy elvárásai állítják a Szentírás értelmezését és hirdetését, és ezzel magának az egyháznak a küldetését saját szolgálatukba.

3.3. A teológia Barth szerinti enciklopédikus *felosztása* megfelel a teológia tárgyáról és feladatáról vallott nézetének, ami viszont az evangélium hirdetésével, azaz az egyház igehirdetésével való legszorosabb kapcsolatával magyarázható. A teológiai diszciplínákról alkotott felfogása ellentétben áll a Schleiermacher óta uralkodó tendenciával, amely szerint a „történeti teológiát” kellene tekinteni a „teológiai tanulmányok tulajdonképpeni törzsének”⁷⁶. A Római levél-kommentár második kiadásában még ő is úgy látja, hogy a teológia feladata az, hogy a *Biblia* révén eligazítson Isten igéjének értelméről, *történelmileg* feltárja a keresztyénség és az emberi kultúra kibékíthetetlen ellentétét, *szisztematikusan* meghatározza az ember számára az Isten-kérdésben kijelölt határokat, végül pedig a *gyakorlati* teológia tárgyilagosságra való törekvése által megőrizzen az illúzióktól, a hamis magabiztosságtól és az emberek szolgálatától (Isten

⁷⁵ I. m., 179.

⁷⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 1811/1830* (hg. von Dirk Schmid), Berlin, Walter de Gruyter, 2002, 28.§.

szolgálata helyett).⁷⁷ De 1925-ben a történeti teológiát már segédtudománynak tekinti, és bevezeti az *exegézis*, *dogmatika* és *homiletika* hármas felosztását,⁷⁸ amely a továbbiakban is érvényben marad nála, párizsi előadásaiiban is. A teológiai *exegézis* feladata szerinte, hogy útmutatást adjon a szöveg megértéséhez, abban a reményben, hogy ez a szöveg a kijelentésről való bizonyágtételként hallható, és az írásmagyarázat által válik érthetővé. Amit hallunk, annak beszédde kell válnia, és amit felismerünk, annak hitvallássá.⁷⁹ Itt a teológiának már más formát kell öltetnie – a *dogmatika* formáját, amely már a szövegértelmezés tárgyának való megfelelést vizsgálja. A dogmatika feladata a dogmák magyarázata (a fent említett megfelelés értelmében), és „a [tulajdonképpen] »dogma« feltárása az egyház nyelvezetének, fogalmainak, mondatainak és gondolatmeneteinek átfogó kutatása közben, a bibliai exegézissel való állandó kapcsolatban”⁸⁰. Végül az „akcióként” értelmezett prédikáció által, az egyház egyéb liturgiai funkcióival együtt, Isten ígéje újra és újra hirdettetik az egyház és a világ számára. Így lesz az exegézis Barthnál az alap, a dogmatika a tulajdonképpeni központ, a gyakorlati teológia pedig a teológia koronája. A teológia létjogosultsága vagy kudarca pedig a következő kérdésekre adott válaszokban mutatkozik meg: hogyan történik az igehirdetés – a kijelentés és a Szentírás felől vagy pszichológiai, pedagógiai, esztétikai vagy politikai premisszáik alapján? Legkésőbb ezen a ponton válik világossá, hogy a teológia nem a teológusok vagy a lelkipásztorok magánügye, hanem az egyház ügye. Végül fel kell tennünk a kérdést: hol érhető tetten Barth *Kijelentés, egyház, teológia* című párizsi előadásainak jelentősége a ma nemzedéke számára, vagy másképpen fogalmazva: hol nyújtanak nekünk ezek az előadások továbbgondolásra készítő szempontokat? Hol adnak útmutatást teológiánk és egyházunk helymeghatározásához egy olyan világ-

77 BARTH, Karl: *Der Römerbrief* (1922), Zürich, Theologischer Verlag, ¹¹1976, 433.

78 BARTH, Karl: Kirche und Theologie, in: uő: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, Band 2: Die Theologie und die Kirche*, München, Kaiser, 1928, 302–328, itt: 24.

79 BARTH, Offenbarung, 181.

80 I. m., 182.

ban, amely a maga hatalmas felfordulásaival állandó kihívást jelent?

A teológia és az egyház helymeghatározása nem lehet sem topográfiai, sem spirituális, de még teológiatörténeti sem... Nem érhetjük be egyszerűen azzal a diagnózissal, hogy egyházunk a „defektus” és a „túlzás”, az alkalmazkodás vagy az öngazolás között, teológiánk pedig a múlt és jelen történelemértelmezései és a posztmodern valóságértelmezés között, a többi tudományok és a keresztény egyházak közötti köztes térben találja magát... Helyzetünket teológiai dimenzióban kell keresnünk, ami két dolgot jelent:

a. Először, ha a teológiát ma az egyház funkciójának és az ige szolgáltatásának tartjuk, akkor az egyes teológiai diszciplínák megkülönböztetésének és kategorizálásának, a módszer vagy a teológia tudományos rangjáért folytatott küzdelemnek a kérdése nem a legrelevánsabb kérdés. Sokkal fontosabbnak és sürgetőbbnek tűnik a lelkészek, egyházi vezetők, teológusok és nem teológusok *teológiai kompetenciájának* tisztázása és meghatározása. De tisztázandó: ha a teológiai kompetenciák alatt az egyházi intézményének professzionális igazgatásához és rutinszerű vezetéséhez szükséges készségek meglétét értjük, akkor a „milyen és mennyi teológiára van szüksége egy lelkésznek?” kérdésre adott válasz már nem csak a lelkész mindenkori szolgálati felfogásán és önképén alapul. Önkéntelenül is tettet kell engedni annak a kérdésnek, hogy milyen létjogosultsággal bírnak az egyházon kívüli és az egyházon belüli elvárások? Mennyire fontos a realitásokhoz való alkalmazkodás képessége? E kérdésekben van és lehet részizagság (bár még ezek tisztázásával is adósok vagyunk)... De a teológiai kompetencia lényegét más irányban kell keresnünk, mégpedig a Szentírás, az igehirdetés és a mai világ élettapasztalatai közötti *hermeneutikai* interakcióban. Ebből a perspektívából nézve talán felsejlene, mit jelentene a lelkipásztor alapvető teológiai kompetenciája: *személyesen reflektált életvezetést, a hitkérdések tárgyilagos elemzésének* képességét, valamint a *gyülekezeti tagok* autonómiájának és *felelősségének* erősítését önálló *teológiai-etikai ítéletalkotás* tekintetében.⁸¹ Maga Barth sem hagyott kétséget afelől,

hogy a gyülekezeti tagoknak vagy az egész gyülekezetnek kellene betölteniük a teológia feladatát – hogy a nem teológusok és nem lelkészek közösen feleljenek azért, hogy „tanítóik [professzoraik] és lelkészeik teológiája ne rossz, hanem jó teológia legyen”⁸². E téren tehát további párbeszédre és tisztázásokra lenne szükségünk.

b. Másodszor látnunk kell, ma olyan világban találjuk magunkat, ahol a keresztyén igehirdetést sokan már nem értik, és sokan siránkoznak azon, hogy a keresztyén teológia és egyház mondanivaló hiányában szenved – annak ellenére, hogy az egyházban naponta és állandóan beszélünk, és beszélünk.⁸³ Ezzel kapcsolatosan felmerül a kérdés, vajon nem kellene-e megfontolni és megszívlelni Barth sürgetését: azt, hogy az Istenre való *figyelést* és az *Ige hallgatását* az egyház döntő ismertető jegyének (*notae eccelsiae*nek) kellene tartanunk.⁸⁴ Talán itt az ideje, hogy a gyülekezeteinkben és egyházi intézményeinkben zajló aktivizmusunk közepette újra szembenézzünk kényszerességünk nyomorúságaival, hogy újra józanul tudomásul vegyünk, mi az, amit „kell”, és mi az, amit „nem kell” megtennünk – de abban a reményben, hogy Isten, aki egyszer már szólt, újra szólni fog... Amit ebben a helyzetben tehetünk, az nem más, mint hogy arról gondoskodjunk, hogy tovább mondjuk azt, amit tőle hallottunk, hogy bizonyosságtételünk és igehirdetésünk által, Isten hallhatóvá legyen „szegény és arra ráutalt embertársaink” számára.⁸⁵

vom Heiligen Geist und der Kirche, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 100.

82 BARTH: *Offenbarung*, 184.

83 Vö. KÖRTNER, Ulrich H. J.: Alles hat seine Zeit. Eine Rede über Not und Verheißung der Sprachlosigkeit in Theologie und Kirche, in: *Theologische Beiträge* 25 (1994), 129–144.

84 BARTH: *Offenbarung*, 169.

85 I. m., 183.

LÁTHATÓ EGYHÁZ – LÁTHATÓ AZ EGYHÁZ?

*A tanúság és kegyesség teológiai problémája
az egyházértelmezésre vonatkozóan és annak
mai relevanciája*

Borsi Attila János



1. Bevezető

Keresztyén tanú, a keresztyén tanúként való léte, a keresztyén tanúbizonyosság – olyan meghatározások, illetve bizonyos tekintetben azonosítások jutnak kifejezésre ezekben a megközelítésekben, amelyek alapvetően szembesítenek bennünket két kulcskérdéssel: mit jelent az, hogy keresztyén, és mit jelent az, hogy tanú. E két kérdés feltevésével azonnal témánk végére is érhetnénk, hiszen mondhatná valaki azt, hogy ezek azok a tételek, amelyeket – annak ellenére, hogy a Szentírás alapján tartalmuk leírható – nem lehet meghatározni napjainkban teljes bizonyossággal, így ne is foglalkozunk velük. Ennek lényegét azzal tudnánk leírni, hogy a különböző kulturális, társadalmi, szellemi, eszmei hatások közepette mindkét kifejezés, a keresztyén és a tanú is, valamint ezek együttes meghatározó szándéka, a keresztyén tanú bizonytalan státusszal rendelkezik. Bizonytalan státusz alatt azt értjük, hogy a keresztyén tanúnak mindig is meg kellett harcolnia létéért akár kisebb, akár nagyobb mértékben. Egyrészt azért, hogy önmaga értelmezésében, meghatározásában és kifejezésében ne távolodjon el a Szentírás mércéjétől, olyan közelségbe kerülve a világ valóságához, amely már nem feleltethető

meg a Szentírásnak. Másrészt, az ilyen formában értelmezett státusz éppen arra kérdez rá, hogy szükség van-e erre, s ha igen, akkor milyen formában, hogy ne a keresztyén ember s így az egyház jelentőségének háttérbe szorulását eredményezze. E kettő természeténél fogva is kölcsönhatásban van egymással. Ez azonban az úgynevezett bizonytalan státusznak csupán egyik oldala, mivel ennek van egy másik kontextusa is. Míg az előbbi a világban felismerhető, a világ által megragadott státuszértelmezés, addig a másik az, amikor maga a keresztyén tanú értelmezi helytelenül, hogy kinek is kell lennie, és miként kellene megjelennie a világban. Tehát a világ valóságában a keresztyén tanú bizonytalan státusza nem önmagában áll, önmagában nem is értelmezhető, hanem éppen a belső, azaz saját Istennel való kapcsolatának kifejeződéseként jelenik meg. Hasonlóképpen, ennek analógiáját alkalmazva mondhatjuk, hogy az egyház is, ebben a feszültségben, könnyen a bizonytalan státusz dialektikájában találhatja magát.

Ezért témánk megértése szempontjából azzal az előfeltételezéssel kívánunk élni, hogy a keresztyén tanúság, a keresztyén ember tanúként való léte, s ezzel a keresztyén gyülekezetnek, az egyháznak ez irányú dinamikája magán hordozza a bizonytalan státusz veszélyének a feszültségét. Ezt az előfeltételezést tartalmi elvként szükséges fenntartanunk, hiszen pusztán formai elvként történő alkalmazása olyan diskurzust eredményezne megnevezett témánk vonatkozásában, amely nem vezetne bennünket konkrét megfontolások felé, keresve mindannak relevanciáját, ami ebben az összefüggésben feltárható. Ezt az előfeltételezést szem előtt tartva kívánjuk megvilágítani Karl Barth *Der Christ als Zeuge* című előadása alapján, hogy a bizonytalan státusz elutasítása, úgy a világban, ahogy a keresztyén ember és egyház életében is, lehetőség arra, hogy a Krisztusra mutató keresztyén lét és életforma nyomán az egyház maga is Krisztusra mutató valósággal, bizonyossággal jelenítse meg küldetését.

2. Der Christ als Zeuge (1934) – a szöveg eredete és logikája

A keresztyén mint tanú címre gondolva és figyelembe véve a barthi életművet, egyszerre két szöveget is azonosíthatunk. Az egyik ilyen címet viselő szövegrészlet a Dogmatikában található, a *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3 kötetének, 2. részében¹, a Szentlélek munkájáról és ahhoz kapcsolódva az ember elhívásáról szóló részben, a 71§. 4. fejezetében. Barth ezen a helyen, illetve az e fejezetet követő két részben is arról szól, hogy lényegét tekintve mi az elhívás célja, azaz mit jelent az, hogy valaki keresztyénné válik és keresztyénként él.² Ezt a szöveggörpust olvasva egyértelművé válik, hogy mondanivalóját tekintve nem választható el attól, ami jelenlegi megközelítésünk témáját képezi. Erre később ki is fogunk térni. Ezen a helyen azonban Barth elsősorban egy 1934. augusztus 7-én megtartott előadására fókuszálunk, amely még ugyanebben az évben meg is jelent.³ Az előadás megjelentetésekor nemcsak magát a szöveget adják közre, hanem azt az előadással együtt lejegyzett diszkussziót is, amely az előadás bizonyos részeihez tartozó magyarázatokat, illetve témánk szempontjából meghatározó gondolatokat tartalmaz. A megjelentetett szöveghez írott előszó egyik gondolata jól illusztrálja az 1934-es év adta körülményeket, amikor arra utal, hogy az aktualitást a sorok között olvasva is fel lehet fedezni. Barth a címben adott téma megvilágításában sajátos logikát követ. Míg az *Egyházi Dogmatika* megnevezett része alapvetően az elhívás felől közelít, s ezzel annak lehetősége nyílik meg, hogy első lépések egyikeként azt definiálja, hogy ki a keresztyén ember, addig ebben az előadásban Barth alapvetően arra fókuszál, hogy a tanú mibenlétét, illetve a tanúbizonyosság gondolatát bontsa ki. Míg az elhívás kontextusába helyezett tanúság gondolatköre arra fókuszál, hogy miként jelent ez valódi keresztyénséget, addig itt az kerül előtérbe, hogy egyáltalán mit jelent az, milyen tartalmi sajátosságai vannak annak, hogy va-

1 BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*, Band IV/3.2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1959.

2 I. m., 637.

3 BARTH, Karl: *Der Christ als Zeuge* (TEH 12), München, Kaiser Verlag, 1934.

laki, akár az egyén, akár az egyház tanú. Mindennek logikus részeként, mintegy következtetésként áll: nem mindegy, hogy mi látható, és mi nem, azaz nem mindegy, hogy miben lesz láthatóvá az egyház. Mindezt Barth hat tézisben fogalmazza meg. Mi most ennek a hat tézisnek a bemutatására, illetve vizsgálatára teszünk kísérletet abban az összefüggésben, hogy a tanúság miként adja a tartalmát a keresztyén kegyességnek, továbbá mit jelent ez az egyházra nézve.

2.1. Az első tétel

„A tanúságtétel olyan emberi szó, amelynek Isten azt a hatalmat adta, hogy emlékeztessen másokat Isten uralmára, kegyelmére és ítéletére. Ahol az emberi szónak ilyen hatalma van, ott van az egyház.”⁴

Ez az első tétel már önmagában is rendkívül definitív, hiszen olyan teológiai toposzokat jelenít meg, amelyek önmagukban a keresztyén gondolkodás sarkalatos elemei, ezért különös odafigyelést igényelnek. Barth azzal is rámutat erre, hogy magát a tézist négy alpontra bontva, a hozzájuk fűzött megjegyzésekben értelmezi. A négy alpont a szövegben kiemelt részekre reflektál: mi az emberi szó, mit jelent az, hogy az emberi szónak hatalma van, mi a funkciója az emlékeztetésnek, és az emberi szó miként teszi láthatóvá az egyházat? Ezt a felosztást követjük mi is.

2.1.1. Az emberi szó

Itt mindig egy olyan dologgal állunk szemben, amelynek az az alapfunkciója, hogy kifejezze magát, és hallhatóvá váljon. Ezzel a beszéd megmutatja dinamikus karakterét, és egy folyamatot indít el. A tanú éppen ebben a folyamatban kerül elénk, jelenik meg, ahogy Barth

4 „Zeugnis ist ein menschliches Wort, dem von Gott die Mächtigkeit gegeben ist, anderen Menschen die Herrschaft, die Gnade und das Gericht Gottes in Erinnerung zu rufen. Wo menschliches Wort diese Mächtigkeit hat, da ist die Kirche.” I. m., 5.

utal erre, Isten és az ember között.⁵ A beszéd pedig maga jeleníti meg azt a párbeszédet, amelybe Isten és az ember kerül. Ez a beszéd pedig éppen ebben a dinamikus karakterében mutatja meg, hogy az ember, illetve az emberi szó annak válik eszközévé, amiről maga a tanúság szól, azaz a Krisztusról szóló bizonyosságtételnek. Barth a Zsid 2,4-re utalva megerősíti ezen összefüggés kidomborításának a lehetőségét, ami két vonatkozásban is fontos. Egyrészt az emberi szó mint a tanú Isten eszközeként megjelenő sajátossága, Isten és ember személyes kapcsolatának az embert megszólító és az ember által megszólaltatott szükségességét hozza előtérbe. Másrészt, ehhez kapcsolódva mutat rá arra, hogy ekkleziológiai értelemben is lényeges szempontként kell rá figyelni. Ennek alapján azt láthatjuk, hogy az emberi szó, így az egyház megszólalása is, nem önmagában áll meg, hanem csak annyiban, amennyiben arra a Krisztusra mutat, akiben Isten éppen ezt a párbeszédet kezdeményezi az emberrel.

2.1.2. Ezért a legfőbb feladat az ebben a párbeszédben kezdeményezett objektív tartalom szubjektív vonatkozásaira történő emlékeztetés.

Objektív abban az értelemben, hogy az emberen kívül van, nem az embertől jön ez a szó. Szubjektív azonban abban az értelemben, hogy mégis az ember számára megszólaltatott, az Isten hatalmát, kegyelmét és ítéletét felmutató emberi megszólalást hívja életre.⁶ Olyan helyzetet teremt, ahol – mondja Barth – az embernek azaz az emberrel szemben kell megszólalnia, aki Istentől elfordult, és őt megsértette.⁷ Lényegében ebben az emlékeztetésben válik a tanú

⁵ I. m., 6.

⁶ Ebben a tekintetben fontos figyelni arra, hogy Barth nem gondolja azt, hogy az ember Istennek pusztán eszközévé válna, s a személye ne lenne fontos. Ám azt lényegesnek tartja, hogy a tanú egy másik személy (egy átformálódott ember), amit a Gal 2,20 alapján ír le. Ezért is gondolja úgy, hogy Jézus Krisztus helyettes áldozatának – satisfactio – értelmét újra kell gondolni. I. m., 20.

⁷ I. m., 6. Barth kiemeli, hogy a tanú egy jogi fogalmi eszköz. Ezen a ponton szükségeszerű áttekinteni, hogy Barth milyen istenfogalommal számol. Ez az előadást követő diszkusszióban is megszólal Barth felé kérdésként, mégpedig azzal az éllel, hogy elszakítja egymástól a teremtő és a megbékéltető Istent. Ezzel szemben állítja, hogy nincs szétszakításról szó, hiszen a teremtő és megbékéltető Isten

tanúvá, mégpedig nem önmaga, hanem Istennek az emberrel kötött szövetségének a tanújává, amelynek objektív és szubjektív tartalma is az örök élet ajándéka, amint arra Barth az 1Jn 4,14-re és az 1Jn 5,11-re hivatkozva rámutat. Ez azt jelenti, hogy az emlékeztetésben az embernek egyszerre két tekintetben is szembesülésben van része. Egyik nézőpont az önmagával történő szembesítés folyamata, amelyet éppen a keresztyén kegyesség nyelvén bűnbánatnak nevezünk. A másik a felebaráttal történő szembesítés, amelynek lényeges vonása lehet a közösségi bűnvallás, azaz az egyház vétkének felismerése és megvallása. Az emlékeztetés így ugyanis nem a jelen felől szemléli a keresztyén egyén és egyház életét, hanem Isten ígéretének valósága felől, s így az emlékeztetésben láthatóvá váló egyén és egyház státuszának a kérdését helyezi a középpontba. Ám mire is emlékeztet a tanú? Barth úgy véli, hogy ezt három gondolat köré lehet rendezni: uralom, kegyelem, ítélet. Ezekben mind Isten kijelentésével szembesülünk, Isten mutatja meg magát. A tanúnak tehát van konkrét istenfogalma, ami azt jelenti: a tanúnak ahhoz, hogy tanú legyen, tudnia kell Istenről, ismernie kell azt az Istent, aki megmutatja magát teremtő (hatalom), újjáteremtő (kegyelem) és reménységben megtartó (ítélet) jelenlétében. A tanú számára ezek azok a metszéspontok, ahol tanúságában találkoznia kell a világgal. Tehát a tanúság nem a kegyesség érzése, ahonnan már inkább érthető, hogy a kegyesség önmagában még miért nem tanúság.

2.1.3. Ám magától értetődik-e ez az emlékeztetés, illetve hogy ennek az emlékeztetésnek hatalma van?

Barth úgy látja, hogy ennek a kérdésnek a felvetése annál is inkább fontos, mivel az emberi szónak ebben a kontextusban önmagától nem tulajdoníthatunk ilyen hatalmat. Még akkor sem, ha tudjuk, hogy magának az emberi szónak is ez a tétje. Ahol ez megtörténik, egyrészt nincs mögötte az emlékeztetés, illetve annak személyes vonása, azaz

ugyanaz, s ő erről az Istenről beszél. Ez az az Isten, mondja Barth, aki könyörületességében, annak csodájában tárja fel magát, hiszen az ember mint ember Krisztus nélkül „nem egy kicsit, hanem teljesen elveszett”. Ezt a toposzt Barth előadásának szövegében megtaláljuk. Vö. i. m., 19.

a dinamikus karakter, másrészt az egyház is elveszítette azt a fókuszot, ahol Krisztus áll a középpontban. Amikor az emberi szó önmagától hatalmat kap, akkor lényegét tekintve statikussá válik, azaz nem alkalmas sem a szembesülésre, sem pedig az emlékeztetésre. Barth nem késlekedik éppen ezért megjegyezni, hogy a keresztyén embernek önmagában még kegyessége sem tanúság. Ugyanakkor arra is utal, hogy a Szentírás értelmében a tanúság mindig dinamikus karakterrel bír.⁸ E két szempont egy olyan fontos megközelítésre utal, amely a keresztyén gondolkodásnak mindig is központi toposzát jelentette, s újra és újra az egyik legnagyobb kihívást is jelenti, nevezetesen, hogy a magányos keresztyénség nem járható út, hiszen a Barth által megfogalmazott dinamikus karakternek az elsődleges, ám nem biztos, hogy kizárólagos, megnyilvánulási helye az egyház. A kizárólagosságot nem az ember lehetőségének, hanem a Szentlélek munkájának a nézőpontjából szükséges értelmeznünk. Nem véletlen az sem, hogy Barth a tanú tanúságtételét jelentő szavának erejét összekapcsolja az elhívás gondolatával.⁹ Ennek következtetéseként megállapítja, hogy „nem minden ember tanú”¹⁰. Ezzel azonban, éppen az egyház látható karakterére tekintettel, azt nem válaszolja meg, hogy ebből a nézőpontból értelmezhető-e ez úgy, hogy ugyanakkor minden elhívott mégis tanú kell hogy legyen. Úgy véljük, hogy erről van szó, hiszen e két dolog komplementer módon állhat egymás mellett. Az elhívás, éppen annak karaktere miatt, mindenkit, aki ebben részesül, tanúnak hív. Tehát nem minden ember tanú, de minden elhívott tanú kell hogy legyen. Ennek kontextusa pedig maga az egyház, a kihívottak közössége, de nem saját szenvedése jogán, hanem Krisztushoz való tartozása okán. Már itt is utal Barth erre, ám később, az előadáshoz fűzött diszkusszióban világítja meg ezt igazán. Úgy véli, hogy fontos rákérdezni arra, hogy a tanúság miben is áll: szenvedés, cselekedet, nem csak beszéd? Igaz. Ám, ahogy látja, az Újszövetség nem olyan egyházzal beszél, amely a mártírok vére által tisztíttatik meg, s így az Újszövetség sem

8 Uo.

9 Itt azonosíthatunk egy kapcsolódási pontot az *Egyházi Dogmatika* későbbi szövegével.

10 I. m., 6.

arról beszél, hogy a tanúság egyet jelentene a mártíromsággal, hiszen a tanúság nem arra vonatkozik, amit a mártírok tettek és elszenvedtek. Egyetlen ilyen alakot ismerünk az Újszövetségben – állítja Barth – Istvánt, akinek azonban nem a szenvedése mutat rá mártír voltára, hanem a beszéde, tehát az, hogy tanú volt.¹¹ Ebből a szempontból lesz igazán érthető, hogy mi a jelentősége annak, hogy a tanú emlékeztet, s egyben figyelmeztet.

2.1.4. Ez adja az egyház üzenetét, s ahol ez ott van, azaz, ahol minden elhívott tanú lesz, ott van, illetve ott láthatóan ott van az egyház.

Barth úgy látja, az egyház az a hely, ahol Isten és a keresztyén ember e dinamikus kapcsolatát kifejező szó hallhatóvá válik,¹² hiszen magának az egyháznak is ez az üzenete. Az Ef 2,20-ra utalva is megerősíti mindezt. Azt Barth nem világítja meg, hogy ennek mi lehet a formája. S bár az előzőekben megerősítette, hogy a kegyesség önmagában még nem tanúság, azonban mégis az egyház egészének egyik lényeges teológiai kérdése: hogyan tekinthetünk rá ebből (kegyesség) a nézőpontból. Kifejezője lehet-e ennek a dinamikus kapcsolatnak a kegyesség? Ha igen, akkor miként kell ezt értenünk? Amennyiben komolyan vesszük, hogy itt Isten és ember dinamikus kapcsolatáról van szó, amelynek vonatkozásában az egyház megkerülhetetlen, akkor nem mondhatunk mást, csak azt, hogy igen. Éppen az a teológiai funkciója az így értelmezett kegyességnek, hogy ezt az egyedi és sajátos, ugyanakkor szükségét tekintve legnyilvánosabb dinamikát megjelenítse önmaga és a világ számára.

2.2. A második tétel

„Isten eredeti és tényleges tanúja nem az ember, hanem Isten maga. Az ő parancsára és az ő szolgálatában az emberek az ő tanúbizonyságának a tanúivá válnak és azok is maradnak.”¹³

¹¹ I. m., 24.

¹² I. m., 7.

¹³ „Der ursprüngliche und eigentliche Zeuge Gottes ist kein Mensch, sondern

Mit jelent az, hogy Isten az ő maga tanúja? Az eddig megfogalmazott álláspont már előre vetítette ennek üzenetét. Különösen is érthetővé válik ez azon korábbi megállapítás összefüggésében, hogy nem minden ember tanú, csak az elhívás által válhat igazán azzá. Isten önmagáról szóló bizonyágtétele, azaz kijelentése az, ami az Isten öntanúságának a tartalmát jelenti. Barth e helyen ismét utal az Ef 2,20-ra. Ezzel megerősíti azt is, hogy az ember státusza (bűnös és Istentől elfordult) önmagában még nem alkalmas a tanúságra. Így azért, hogy az ember tanú lehessen, Isten tanúságára van szükség. Az 1Jn 5,6-ra utalva megállapítja, hogy az igazság a Szentírásban Isten önkijelentésének és önkommunikációjának valósága.¹⁴ Felfigyelhetünk arra, hogy maga a hivatkozott passzus az *alétheia* kifejezést használja, amely alapvetően nem az Isten igazságára vonatkozik. Barth nem fűz ehhez értelmező megjegyzéseket. Így csak arra hagyatkozhatunk, hogy maga a bibliai passzus egy később megjelenő gondolat megerősítését adja, azaz, hogy az emberi tanúság csak ráutaló és rámutató cselekedet, tehát arra mutat, amit Isten magáról mond, az Isten igazságára. Barth mindezt abban látja megvalósulni, hogy Isten maga engedi, hogy ennek csodája megtörténjen, amikor az ember osztozik Isten akaratának titkában. A tanúság rámutató jellege ugyanakkor azt is jelenti, hogy az ember nem magától és magáról beszél, hanem Istenről és Isten nevében. Megfordítva még inkább érthető: Isten nevében beszélni azt jelenti, hogy [az ember] nem magára, hanem Isten hatalmára, kegyelmére és ítéletére mutat.

Ennek van egy közös és egyben kölcsönös kegyességi és ekkleziológiai vonatkozása: sem az egyéni kegyesség, sem az egyház kegyessége (azaz közösségi istenkapcsolata), amennyiben nem Krisztusra tekint, nem igazolható. Minden bizonynyal ennek meghatározó jelentősége van Barth számára, amit egy, az előadást követő diszkusszió egyik kérdésre adott válaszában is megerősít, amikor kora németországi helyzetére is utal.¹⁵ Felmerül a kérdés, hogy mivel hidálható mindez

Gott selber. Auf seinen Befehl und in seinem Dienst werden, sind und bleiben Menschen Zeugen seines eigenen Zeugnisses." I. m., 7.

¹⁴ I. m., 8.

¹⁵ I. m., 27–28.

át. Barth számára a kulcs e kérdés megválaszolásában Keresztelő János személye. A Jn 1,6kk-ra hivatkozva érvelésébe beemeli az elhívás mellé a küldés gondolatát, amelynek értelmében tanú nem lehet más, csak az, akit Isten elküld. Ezzel az értelmezéssel Barth hidat alkot az elhívás és küldés teológiai toposza között. Ugyanakkor az is látható, hogy a küldés gondolata nem csupán ennek a célnak kíván megfelelni, hanem hangsúlyosan képes ezzel megjeleníteni annak elutasítását is, hogy még akár az elhívott ember is, a kihívott egyház is Isten önmaga kijelentésének értelmét maga számára öncélúan és önkényesen, a Szentírás értelmétől elvonatkoztatva jeleníthetné meg. A tanúvá formálás és a világot tanúként formáló életforma nem lehet semmilyen önhatalom megjelenítése. A valós tanúság az Isten oldaláról értelmezett aszimmetrikus valóság. Ahogy Barth mondja: az ember csak „asszisztál” Isten tanúságához.¹⁶ Tehát a tanúság csak annyiban és akkor lesz az, amikor és amennyiben Isten azt lehetővé teszi az ember számára. Amennyiben a keresztyén ember kegyessége, az egyház valósága erre mutat, úgy valóban Krisztus tanúivá tudnak válni. Ezzel azonban még – elfogadva azt, hogy Isten csodájáról van szó ebben a folyamatban – nem azonosítottuk, hogy mindez miként megy végbe. Ezt az azonosítást ezen a helyen maga Barth sem teszi meg. Ezen a ponton kell segítségül hívnunk Barthnak a Dogmatikában lefektetett szövegének alapkontextusát, hiszen a Szentlélek munkájáról szóló részben találjuk a keresztyén tanúság bemutatását. Az a megragadhatatlan csoda, amelynek révén az ember tanú lesz, a Szentlélek titokzatos munkáját, a Krisztussal a Szentlélek révén munkált titokzatos közösséget jelenti, amelynek révén az ember Isten tanúbizonyságának „egyedi és sajátos” tanúja lehet.¹⁷

Mit jelenthet mindez a mai egyház számára? Mindenekelőtt azt, hogy az egyház tanúsága nem értelmezhető a Szentlélek arra alkalmassá tevő jelenléte nélkül. Sem a keresztyén ember kegyességében, sem pedig az egyházban nem kaphat „lelket” az, amikor az ember nem a Szentlélekre figyelve akar tanú lenni. A Szentlélek nem té-

¹⁶ I. m., 9.

¹⁷ Uo.

vesztendő össze egyfajta világ-, illetve korszellemmel vagy ezek általános igényű, akár másokat elnyomó törekvésének emberi módon történő érvényesítésével, valamint pedig ezeknek bármilyen körülmények között, az egyház és a keresztyén kegyesség által történő, a Szentlélek hatalmát figyelmen kívül hagyó emberi törekvésében megmutatkozó akaratával.

2.3. A harmadik, negyedik és ötödik tétel

Barth az előadásában a következő három tételt összekapcsolja azon megfontolásból, hogy ezek szerint elsősorban nem elméleti, hanem gyakorlati kérdéseket vetnek fel, így megválaszolásuk szervesen kapcsolódik egymáshoz. Ugyanis annak megértése, hogy a keresztyén ember hogyan lesz tanú, hogyan bizonyul annak, és hogyan marad az, már nem csak elméleti megfontolásokat igényel. Ebből következően Barth a továbbiakban bemutatott három tétele ezek megfontolását jeleníti meg.

2.3.1. A harmadik tétel

„Az ember azért való háládatosságból lesz tanú, hogy Isten a maga saját tanúbizonyságát már megmutatta.”¹⁸

A tétel központi gondolata a hálaadás, illetve a háládatosság. Barth úgy véli, hogy a Szentírás ebben a szóban foglalja össze azt, hogy hogyan lesz valaki Isten tanúja.¹⁹ A hálaadás mint ismeret a teljes református tanításnak központi gondolata, ahogy azt a Heidelbergi Kátében vagy éppen az úrvacsorai liturgiának az úrvacsoráért való hálaadásként elhangzó imádságban is látjuk. Az, hogy a háládatosság és a keresztyén ember tanúként való léte összekapcsolódik, mondhatnánk természetes dolog, a keresztyén kegyesség egyik, az

¹⁸ „Ein Mensch wird Gottes Zeuge in der Dankbarkeit dafür, dass Gott uns sein eigenes Zeugnis schon gegeben hat.” I. m., 9.

¹⁹ Uo.

egyházon kívüli valóság irányába is megjelenő sajátossága. Ám éppen ezért is figyelhetünk fel arra, hogy Barth ezt a gondolatot emeli ki. Mi lehet ennek az oka? Mi állhat mögötte? Miért szükséges azt kiemelni, hogy a háládatosságnak a tanúi lét létrejöttében ilyen fontos szerepe van? A korábban megfogalmazott érvelése alapján egyértelműnek látszik, hogy Barth a tanúság emberközpontúságának minimalizálására törekszik. Ezzel nem elutasítja el az emberi tényező szükségességét, csupáncsak arról van szó, hogy az ember nem válhat tanúvá önkényes, az emberre építő szándék révén. Az ember ilyen irányú törekvéseinek mintegy ellenpólusaként jelenik meg a háládatosság, amelynek hangsúlyozása lényegében a tanúbizonyosság szabályává válik: megragadhatatlan csoda révén lesz az ember Isten saját tanúja. Az igazi tanú mindig tisztán látja azt, hogy ő csak tanúvá formáltatott. Nem véltlenül fogalmaztunk úgy, hogy a tanúbizonyosság szabályává válik. Ez alatt a szabály alatt nem egy formális, elvi, egy ok-okozati gondolatot kell érteni. Barthnak, úgy látjuk, éppen az a célja, hogy ennek a kiüresítés lehetőségét biztosító és kiüresítő gyakorlatnak félreértésétől megszabadítsa a tanúság gondolatát. A hálaadás számára azt jelenti, hogy ebben a folyamatban egy konkrét eseményről van szó, amelynek során az ember a világ valóságára tekint, oda, az emberi élet történetének a közepébe, ahol megtapasztalható Isten tanúbizonyossága.²⁰

Ez azt jelenti, hogy a hálaadás a keresztyén embert nem kiemeli a világból, hanem megtartja abban Isten tanújának. Beszédes ebben a tekintetben az a bibliai kép, amikor a farizeus imádságában azért ad hálát, hogy nem olyan, mint az a másik bűnös ember (Lk 18,9–14). Ezzel a háládatosságnak azt az értelmet adja, miszerint az kiemeli őt a világból. Barth éppen ennek ellenkezőjére utal. A hálaadás a világgal való találkozás toposzát adja a keresztyén ember egyéni élete és az egyház valósága számára is. A hálaadás és a tanúság pedig a világgal történő találkozás *tüposzát* (típusát) adja elénk. Korábban utaltunk arra, hogy a keresztyén tanúság ráutaló cselekedet. Ezt ezzel összefüggésben Barth azzal is megerősíti, hogy a tanú nem

az első tanú, hiszen Istenre tekint. A tanú nem önmagától indul el tanúnak, ahogy azt – mondja Barth – a próféták vagy éppen Pál esetében is látjuk. A hálaadásra való készség ugyanis azt jelenti, hogy az ember kész engedelmesnek lenni és maradni. A Mt 5,17 értelmében Jézus arról beszél, hogy ő a törvény betöltésére érkezett, és meg is erősíti azt. Ez a megközelítés a tanúság tekintetében lényegesnek bizonyul a keresztyén kegyesség megértése, illetve helyes értelmezése szempontjából. Hiszen az a kontextus, amelyben ez az előadás megszületik, az 1934-es év, éppen azt a gyakorlati dilemmát jeleníti meg, hogy vajon a keresztyén ember képes-e megőrizni, és ugyanakkor keresztyén életértelmezéshez kötött életgyakorlatát (tanúnak lenni) megvalósítani egy olyan helyzetben, amikor annak tanítása, hogy ki a tanú, és annak gyakorlati alkalmazása, hogy miként tanú, lényegi elemeiben kezdenek lényegesen eltávolodni egymástól.

A hálaadás tudatosítása ugyanakkor tovább is vezet bennünket annak a kérdésnek a felvetésére, hogy miért is szólal meg a hálaadás. Ezen a ponton megjelenik az előadásban egy erre vonatkoztatott keresztségértelmezési gondolat. Eszerint a tanítványi lét nem azon múlik első renden, hogy a Szentlélek adatott-e számunkra, és mit cselekszünk általa, hanem hogy meg vagyunk keresztelve, és így a Jézus Krisztus által egybegyűjtött egyházban vagyunk.²¹ Erről lehet bizonyosságunk, ami mégis jelentheti a bizonytalan státuszt, hiszen még mindig az a kérdés, nekünk mondtak-e valamit azelőtt, hogy másoknak mi is mondanánk valamit.²² Ennek összefüggésében már megmutatkozik a keresztségre történő utalás fontossága. Hiszen a keresztség a szövetség szimbólumaként áll előttünk, amelyben Isten a kegyelem szavával szólítja meg az embert. Ez azonban azt is jelenti, hogy a keresztyén embernek és az egyháznak is éppen ezzel az üzenettel kell megjelennie a világban, azaz a korábbi gondolatot figyelve: erre az üzenetre kell a világot emlékeztetni. A keresztségben Isten emlékeztet, míg mi a keresztségben emlékeztetünk arra, hogy a győzelem kettős: a bennünket megszólító Ige bennünket és

21 I. m., 10–11.

22 I. m., 11.

a világot is legyőzte.²³ Így a tanúság kérdése annak megválaszolását kéri, hogy elég hálások vagyunk-e és tudunk-e lenni mindazért, amit kaptunk. A keresztyén ember és az egyház is abból él, hogy kap. Ha nem kap ebből az üzenetből, ha nem kap ebből az emlékeztetésből, akkor nem él, azaz nem tud emlékeztetni. Ebben találkozunk az egyén kegyességének gyakorlata és az egyház megszólalásának felelőssége, amely nem lehetőség, hanem követelmény. Szándékosan nem kötelességről beszélünk. A tanúság ugyanis nem kötelesség, hanem követelmény attól, akit Isten elhív erre. Ez a gondolat, összekapcsolva a világgal történő találkozás toposzával azonban mind a keresztyén kegyesség tekintetében, mind pedig ekkleziológiai értelemben azt a lehetőséget adja, hogy a hálaadás értelmezésének ezt a barthi útját egy korai, megjelenését évtizedekkel megelőző *nyilvános teológiának* (Öffentliche Theologie) tekintsük. Mindez pedig éppen az egyén kegyességnek megélésében rendkívül fontos mind formai, mind pedig tartalmi vonatkozásban. Hiszen éppen arról van szó, hogy a tanú a világnak sem mondhat mást, csak azt, amit Istentől hall, nem lehet a saját bölcsességének a tanúja. Nem mondhat mást a világnak, csak azt, ami a keresztségben megszólal és megszólít: Isten kegyelemmel fordul a világhoz.

Úgy vélem tehát, hogy annak meghatározása, miként lesz valaki Isten tanúja, nem leszűkíti az egyház értelmezési terét, hanem éppen ellenkezőleg, kiszélesíti azt az egyházon kívülre. Ennek következtében a keresztyén ember kegyessége sem leszűkítő kegyesség, hanem a kegyelem ajándékát a világ számára fölmutató kegyesség. Ezzel azonban éppen mi magunk vetjük fel a szekularizáció problémáját.²⁴ Vajon ez az értelmezési lehetőség nem jelenti-e azt, hogy éppen

23 Uo.

24 Erre Barth is felhívja a figyelmet. A szekularizációval az egyház találkozik, hiszen a világban él. Megpróbálja ezt a világot magához idomítani, de nem tudja, hiszen Isten szándéka, amely az evangéliumban van, és a világ valósága ellentmond egymásnak. Ám mégis megpróbálja, minden elképzelhető dolgot végez az egyház, hogy a modern kihívásokra válaszoljon. Sok mindent végez, pl. szociális munka, még evangélizál is. Barth éles kritikaként illeti az egyháznak a nacionalizmussal történő összekapcsolását, ami a korszakra tekintettel erős hangot kap, s úgy véli, hogy

ebben könnyen szekularizálódhat maga a kegyelem, s válik emberi jószándékká, jóakarattá? Ha így történik, akkor nem lesz többé tanú, legalább is nem Krisztusé, hanem az emberi önakarat tanúja. Az előadásához fűződő diszkusszió folyamatában Barth egy, a korai pietizmuskritikáját tükröző gondolatmenetében mutat rá erre. Úgy látja, hogy a 18. századi keresztyén gondolkodás maga is példát ad arra, hogy miként veszíti el a keresztyén gondolkodás krisztus-központú perspektíváját. Nem engedi, hogy „Krisztus Krisztus”, „Isten pedig Isten” legyen, mert úgy gondolja, hogy a kegyes ember jobban tudja, mit kell tennie. Ebből következő stádium a saját etikai elveire, meggyőződésére támaszkodó ember, ahonnan már csak egy lépés az értelem szerepének kizárólagos hangsúlyozása.²⁵ Ebből pedig az következik, hogy amikor a kegyes embert vesszük komolyan Krisztus helyett, akkor megvan a veszélye annak, hogy az egyház ott találja magát, ahol a korabeli német egyház. Ebben a keresztyén kegyesség és annak ekkleziológiai relevanciája teljes mértékben összekapcsolódik, amire egy ezt követő gondolatában utal még egyértelműbben. Ez a helyzet ugyanis Barth számára a „Krisztus és...” státusza. Amikor ez kialakul, akkor nyitja meg az ajtót a gonosz számára, és nem veszi komolyan fontolóra azt, hogy „[...] milyen súlya van a bűnnek”²⁶.

2.3.2. *A negyedik tétel*

„Az ember Isten tanúja abban a tiszteletben (istenfélelemben), amelyben szavát alárendeli Isten tanúbizonyságának.”²⁷

ez már nem Isten egyháza. Hanem inkább egy olyan egyházzól van szó, amelyben kegyes, jó erkölcsű és alapvetően jó emberek vannak, de ez nem Isten egyháza, hanem „az emberek egyháza”. S így ez a modern egyház, amely a szekularizációval akar küzdeni, lényegében éppen – ahogy Barth fogalmaz – az Istent elvesztő világgal rokon, s a magát Istentől szabaddá tevő világnak egy másik oldala lesz. Ez a kor- és egyházanalízis ma is figyelmeztetés az egyház számára, és egyben a keresztyén kegyesség kritikai megközelítésének lehetőségét is adja. Vö. i. m., 26.

²⁵ I. m., 27.

²⁶ I. m., 28.

²⁷ „Ein Mensch ist Gottes Zeuge in der Ehrfurcht, in der er sein Wort dem Zeugnis Gottes selbst unterordnet.” I. m., 11.

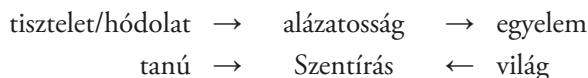
A tanúnak történő megmaradás kulcsszava Barth számára a tisztelet. Arról a reverenciáról beszél, amely az ember számára az Isten előtti és alatti tiszteletteljes félelmet jelenti. Az Isten előtt történő megállás felszabadító dinamikája van ebben, szervesen kapcsolódva az előző tételhez. Krisztus tanújának lenni ugyanis létformát jelent. Szándékosan nem állapotról beszélünk, ahogy arra Paul Tillich is utal (Létbátorság), hanem olyan életformáról van szó, amelyet az önmagától elfordított és Isten felé fordult szív képében ragadhatunk meg (vö. Luther amor sui gondolatával). Tehát tanú csak az lehet, tanúság, tanúbizonyság csak ott válik láthatóvá, ahol az ember kész követni Isten szavát, útmutatását. Tekintsünk vissza Barth előadásában egy kicsivel korábbra, amikor az előző tételhez kapcsolódva arról szól a Mt 5,17-re, illetve a Róm 3,21-re utalva, hogy a törvény Jézus általi betöltésének jelentősége van a tanúság szempontjából. A barthi tisztelet gondolat azt erősíti meg, hogy a keresztyén embert és az egyházat is a Krisztusban betöltött törvényre tekintő életformában látjuk egyedül olyannak, mint aki a Szentírás tanításához igazodik. Éppen erről az útmutatásról van szó a hódolat gondolatában. Ennek kell az egyház és a keresztyén ember realitását egyaránt meghatároznia, azaz megélhetővé tenni Isten parancsolatának, útmutatásának üzenetét. Az istenfélelem, Isten előtti hódolat realitásáról van szó, amennyiben elfogadjuk, hogy nem az embernek kell kitalálni azt, hogy mit mondjon. Ebben a tekintetben ez valóban minden keresztyén tanúbizonyság alapja lesz.²⁸ Barthnak az első tételben megjelölt állítására hivatkozva tehetnénk fel a kérdést: mi a mondanivaló? Erre Barth részben úgy adja meg a választ, hogy a keresztyén ember és egyház egyetlen könyvvel a kezében áll a világban, és ez a Szentírás. Így a tanúnak nincs más útja, mint azt magyarázni, érthetővé tenni a világ számára.²⁹ Nincs arra lehetőség, hogy az ember saját témát tegyen ebben az interpretációs folyamatban témává a világ számára. Nem az ember tematizálja azt, hogy kicsoda Isten, hanem Isten kijelentése tematizálja az ember létét tanúságra. Ha nem ez történik,

²⁸ I. m., 12.

²⁹ Uo.

akkor ahogy Barth fogalmaz: lehet egy kicsit teológus, lehet egy kicsit filozófus, de tanú nem lesz.³⁰

Ezen a ponton egyértelműen felismerhető Barth egyház- és kor-kritikája. Hiszen alapvetően megfogalmazza azt a kérdést, hogy mi a témája az egyháznak. Miben látja értelmezni magát a világ számára? Hasonlóképpen igaz ez a keresztyén kegyességre vonatkozóan: mi-ben áll a keresztyén kegyesség témája a mai 21. században? Miben áll a keresztyén kegyesség teológiai *tüposza* a világ számára? A kérdé-sek jogosságát érezzük, hiszen napjainkban a megnövekedett számú, különböző spirituális élményt ígérő és igénylő gondolat mind az emberi lehetőséget kívánja előtérbe helyezni. Ezen túl azonban az-zal a problémával is találkozunk, hogy vajon ez az értelmezési keret nem szűkíti-e le túlságosan éppen emberi módon meghatározva a Szentlélek munkáját, s ezzel beszűkítve azt, vagy akár hierarchikus rétegződést létrehozva az egyház egészében. A veszélye ennek meg-lehet, s éppen Barth kívánja ezt meggátolni azzal, hogy megerősíti: a tanúnak alapvető feladata, hogy értelmezzen. Persze kérdés az is, hogy mit érthetünk értelmezésen. Erről maga Barth olyan összefü-gésben beszél, amit az alábbi ábrával szemléltetünk.



Tehát konkrétan kell lennie, és itt a földön kell megvalósulnia an-nak érdekében, hogy a keresztyén ember és az egyház valóban Krisz-tus tanúja legyen. Megerősíthetjük, hogy az egyház és keresztyén ember kegyessége is csak akkor lesz tanú, ha magán hordozza az in-terpretálás felelősségét. Fordítva is igaz. Az interpretálás felelősségé-nek vállalása nem tehet mássá, csak Jézus Krisztus tanújává. Ez egy-szerre jelent belső és külső, azaz befelé és kifelé irányuló felelősséget. Kifelé a világ felé megmutatott, a közösség életéért vállalt felelősség, azoknak a határoknak a felismerésével és felismertetésével, amelyek a Szentírás fényében fölfedik magukat (közéleti relevancia). A ki-

30 Uo.

felé gyakorolt felelősség mindig hitelességet igényel. Befelé gyakorolt felelősség pedig annyiban, amennyiben a kegyesség gyakorlata lehet nem egyéni gyakorlat, hanem Szentírás-központú, közösségi integráló folyamatot támogató, a keresztyén ember szolgálatban kifejezett életformájának fölmutatása. Az egyház és a keresztyén ember megfogalmazott interpretációjának azonban mindig át kell mennie a Szentírásnak a szűrőjén. Így az Isten iránti hódolat alatt álló kegyesség és egyház orientáló funkciót tölt be. Amikor nem tud Isten hódolata alatt állni szavával, akkor éppen ezt az orientáló jelleget veszíti el, és így nem bizonyul annak a tanúnak, akinek Krisztusra kellene figyelnie.

2.3.3. Az ötödik tétel

„Az ember a reménységben marad Isten tanúja, abban a reménységben, hogy Isten a maga bizonyágtételét továbbra is meg fogja adni.”³¹

Logikus következményként teszi fel a kérdést Barth, hogy mindezt figyelembe véve, hogyan maradhat akkor valaki tanú. Hogyan várhatjuk el azt a tanútól, hogy tanúságtétele, tanúbizonysága mindig megfelelő legyen? A korábbi értelmezésből az következik, hogy a tanúságtévő, a tanúbizonyságot tevő nem magát, hanem az egyház üzenetét képviseli, és arról is beszél. Ennek megvan a maga elteveszthetetlen következménye, hiszen Isten uralmát, kegyelmét és ítéletét kell képviselni a világban. Ahogyan láttuk, ez adja meg magának az emlékeztetésnek a karakterét. Ebben megmaradni többet igényel, mint pusztán emberi etikus elköteleződést, vallásos meggyőződést, kimagasló ismeretet. Barth éppen azt hangsúlyozza, hogy ezek nem tartanak meg tanúnak, nem adnak biztosítékot az élethosszig tartó tanúságra.³² Hiszen akkor, amikor Isten és ember kapcsolatáról beszélünk, az ember istenkötődéséről és nem Isten

31 „Ein Mensch bleibt Gottes Zeuge in der Hoffnung, dass Gott uns sein eigenes Zeugnis wieder geben will.” I. m., 13.

32 I. m., 14.

emberkötődéséről van szó. Barth a keresztyén reménység fókuszában véli felismeri annak forrását, amiben az ember meg is marad tanúnak. A reménység gondolata ugyanis visszamutat előadásának egy korábbi gondolatára, nevezetesen a hűségre azzal, hogy a reménységgel összekapcsolva a tanúnak történő megmaradás szükségszerű alkotórészévé teszi. Mivel a tanúnak történő megmaradást a reménységhez kapcsolja, s nem emberi teljesítményhez, így az is egyértelmű, hogy a Szentlélek munkájára kell ennek értelmezésében támaszkodnunk – ahogy maga Barth is így tesz, jelezve ezzel, hogy a reménységet a Szentlélek munkálja az emberben. Barth megközelítése azonban azt is jelenti, hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül azon lehetőséget, hogy a tanú nem képes tanúnak lenni, illetve hogy valami másnak válik a tanújává. Ezt a tanú hűtlenségének nevezi.³³ A tanú hűtlensége pedig nem más, mint annak vétke, amikor a tanú nem tud tanú lenni. Nem egyszerű mulasztásról van szó, hanem arról, hogy a tanú Istenhez és a világhoz való viszonyban nem tud annak az elköteleződésnek megfelelő életformát tanúsítani, amelyet az igényelne.

Ennek alapján természetesen a tanú beszéde nem annak az üzenetnek a szava, amellyel Isten tanúnak indítja, hanem saját maga „szavát” mondja. Ez azonban tovább vezet bennünket arra a szembesítő gondolatra, miszerint szükséges-e ebben az összefüggésben az egyháznak mint tanúnak a hűtlenségéről beszélni, amikor is az egyház maga nem képes az evangélium üzenetének tanúja lenni. Amennyiben a közös kapcsolódási pont az egyéni tanú tanúsága és az egyház tanúsága között a hűtlenség, akkor a tanú hűtlensége az egyházé, és az egyház hűtlensége az egyéni tanué, nem a tanúság meg nem tételében, hanem annak felelősségében. A hűségben való megmaradás tehát esszenciális eleme annak, hogy valaki megmarad tanúnak. Ezért a tanúnak való megmaradást pedig éppen a hűtlenség oldaláról értjük meg – amennyiben helyesen értelmezzük Barth gondolatát,³⁴ ami egy negatív megközelítést feltételez. A hűtlenség

33 Uo.

34 Uo.

a tanúnak Istennel való kapcsolatában történő megújulását igényli, amely egyrészt a keresztyén kegyesség egyik központi eleme, másrészt pedig az egyház sákramentális rendjében is kifejezésre jut. Ezért Barth a tanúi lét lehetőségét Isten teremtmény és újjáteremtő munkájának terében a keresztség és az úrvacsora sákramentumi egységében helyezi el.

Hogyan lesz tanú valaki?	→	keresztség
Miért marad meg valaki tanúnak?	←	úrvacsora

Barth úgy véli, hogy a keresztyén ember élete nem a születés és a halál között történik, hanem a keresztség és az úrvacsora között, ami egyértelműen arra utal, hogy a keresztyén élet folytatása s így a tanú léte nem a tanú saját, önmagából fakadó forrásából valósul meg, hanem Isten teremtmény és újjáteremtő munkája révén.³⁵ Erre ugyan nem utal Barth, de a korábbi, az egyén és az egyház hűtlenségére vonatkozó gondolatunkra reflektálva analógiaként fel kell tennünk a kérdést: vajon az egyház élete, amelynek emberi korszakok, politikai, társadalmi, szociális körülmények adta kihívások adják a földi teret, nem éppen így, a keresztség és az úrvacsora között történik-e? Hiszen az egyház, amelyik a Krisztusban történő kiválasztás, hívás nyomán jön létre, nem az emberről szól, hanem arról a Krisztusról, akinek irgalmával és benne Isten kegyelmével a keresztségben és az úrvacsorában is találkozunk. Barth elgondolása éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyén és az egyház életében is nagyon komolyan kell venni azt, hogy a sákramentális rend, azaz a keresztség és az úrvacsora helykijelölő szereppel is rendelkezik. Kijelöli helyüket Isten mellett az evangélium szabadságáért. Az egyéni keresztyén kegyesség és az egyház hite is e két sákramentum között történik, azaz a szó igaz értelmében az egyén és az egyház drámájával van dolgunk, amelyben mindkettő azt a beszédet kapja, amellyel ezeknek (sákramentumok) üzenetét a világ számára dramatizálja. Megmutatja, megcselekszi, és arról beszél, hogy „Krisztus maga azt teszi jóvá, amit

mi nem tudunk”³⁶, s ez jelenti az igazi reménységet. Az úrvacsora révén tehát, amelyet Barth a jövő sákramentumának nevez, valóban a keresztyén reménység kifejezői lehetünk. „Aki ezen az úton van, aki az úrvacsorához megy, aki ezzel a jövővel, hogy Krisztus értünk van, találkozott már, ő marad meg Krisztus tanújának.”³⁷ Ezért a keresztyén embert a saját kegyessége önmagában még nem teszi tanúvá, hanem Isten reménységet adó jelenléte által. Barth ugyanakkor eszkatológiai fókusz is alkalmaz, amikor arról beszél, hogy a tanú és így az egyház, valamint a világ jövője abban a könyörgésben kapcsolódik végleg egybe, hogy „Jöjjön el a te országod.”³⁸

2.4. A hatodik tétel

„A keresztyén mint tanú» az az ember, aki emberi szavának bölcsessége és ostobasága elől Isten tanúságtételéhez menekül. Mindig ebben a menekülésben, soha és sehol máshol, válik láthatóvá az egyház.”³⁹

Barth utolsó tétele az eddigiekre figyelve veti fel az egyház⁴⁰ láthatóságának a kérdését. Korábban már utaltunk arra, hogy a tanú

36 Uo.

37 Uo. A sákramentumban részesedünk, mi üres kézzel megyünk, Isten pedig megtölti azt – mondja Barth. Vö. i. m., 22.

38 I. m., 15. Később Barth rámutat arra, hogy mi is volna más a keresztyén reménység, ha nem az, hogy az új ég és az új föld valóságosan beteljesedik. Az ezért hangzó imádság képes egy közösséggé formálni, így ennek a kérdésnek meghatározó jellege van a keresztyén kegyesség és az egyház életének egészére nézve. Vö. i. m., 21.

39 „Der Christ als Zeuge» ist der Mensch, der vor der Weisheit und Torheit seines menschlichen Wortes auf der Flucht ist zum Zeugnis Gottes. Immer in dieser Flucht und nie und nirgends sonst wird die Kirche sichtbar.” I. m., 15.

40 Lényeges szempont az, hogy milyen egyházfogalommal operál Barth ezen a helyen. Erre ismét a diszkusszió egy része mutat rá. Elhangzik felé a kérdés: van-e Istennek egyháza? Barth válaszol, hogy hiszi az egy, szent, egyetemes, apostoli egyházat, s ez Isten egyháza. Ám az érvelésben fontosnak bizonyul annak kérdése is, hogy mi benne vagyunk-e ebben az egyházban. Ugyanis, ha komolyan vesszük azt a

és Isten kapcsolata dinamikus. Az egyház látható valóságára tekintettel azt rögzíti ez a tétel, hogy magának a keresztyén tanúnak a léte is dinamikus, egy valahonnan valahová tartó esemény, s ez adja s jelenti az egyház látható voltát. Amennyiben ebben a mozgásban megreked, statikussá válik, így az egyház nem látható többé.

De mit is jelent ez? Hogyan kell ezt értelmezni? Barth ennek megértésére a mester-tanítvány képet használja, ahol úgy látja, hogy az ember mindig inkább lenne mester, mint tanú. Ám ha valaki igazi, valódi tanú akar lenni és maradni, annak mindig tanítványnak kell lennie.⁴¹ Azaz olyan státuszban van, ahol tanulnia kell, amit Barth a menekülés (Istenhez hanyatlík) kifejezésével határoz meg. Ez értelmezésében egy olyan „biztos mozdulat”, amely nem téveszt irányt. Ebben már bizonyos tekintetben enyhülést mutat a tanúság „bizonytalan státusza”. Egyszerre jelent elfordulást és odafordulást. Elfordulást a saját bölcsességtől, odafordulást az Istenről szóló bibliai tanúságtételhez.⁴² Azt látjuk, hogy ezt a folyamatot Barth az antropocentrikus megközelítés elutasításaként is láttatja, mivel úgy véli, hogy az emberi sajátosságok gátolják, hogy a keresztyén ember tanú legyen.⁴³ Egy nagyon erős reálintropológiai⁴⁴ perspektívát he-

szükséget, amelyben az ember van, és azt a segítséget, amelyet Isten ad, akkor éppen ebből az egy, szent, egyetemes, apostoli egyházból lesz látható valami. Vö. i. m., 22. Elgondolkodtató azonban, hogy még ebben az esetben is Barth csak arról beszél, hogy látható lesz valami az egyházból. Mindez rámutat arra, hogy az egyház sem tökéletes.

41 Uo.

42 I. m., 16.

43 Uo.

44 Mondhatnánk, hogy itt egy negatív antropológiáról van szó. Azonban később a diszkuszióban inkább egy általunk reálintropológiának nevezett perspektívát lehet azonosítani, amely sokkal inkább kifejezi Barth szándékát. A reálintropológia egy olyan fókuszot jelent, amely nem az ember ellen szól, hanem a valós embert mutatja meg. Ez a reálintropologia ugyanis teljesen egyértelműen rá tudja irányítani a figyelmet arra, hogy az ember számára a segítség Istentől jön. Ezt Barth „radikális segítség”-nek nevezi, amely segítség vagy radikális, vagy nem segítség. Azaz vagy radikálisan pontosan látjuk az embert leíró reálintropológiát, vagy nem látjuk egyáltalán. Tehát ebben az értelemben a reálintropológia ellenpólusa Isten radikális segítése. Vö. i. m., 21

lyez az ember elé. Rámutat arra, hogy amennyiben látjuk és komolyan vesszük, hogy mit mond a Biblia az emberről, akkor nem kell csodálkoznunk azon, hogy mi történik a világban.⁴⁵

Kérdés azonban, hogy ez a reálantropológia, amely a keresztyén kegyesség szempontjából lényegében pozitív antropológia, hiszen az ember Istenhez történő odafordulásáról beszél, annak tudatában is, hogy a Krisztus-központú értelmezés, illetve a korabeli társadalmi-politikai helyzet ezt teszi szükségessé, valóban tartható-e ebben a formában? Hiszen miközben az Istenhez menekülés képe a tanú bizonytalan státuszát enyhíti, aközben annak képe, ami teljesen megfelel a bibliai tanúságtételnek, nevezetesen, hogy Isten éppen ezt a teremtményt szereti, szabadítja fel,⁴⁶ ugyancsak megfelelő a bibliai istenképnek, reálantropológiát helyez előtérbe. Lényeges felfigyelni arra, hogy Barth nem pszichológiai értelemben ragadja meg ezt a folyamatot, hanem bibliai értelemben beszél erről.⁴⁷ A dilemma feloldása azonban éppen abban van, amit Barth később a Dogmatikában is megfogalmaz, azaz az elhívás gondolatában. Ezzel úgy véljük, hogy Barth nem egyszerűen csak Isten és ember kapcsolatáról akar szólni, hanem arról, hogy két út van a keresztyén ember és az egyház előtt is: az emberi vagy isteni út követése. A tanúnak Isten elfogadásán áll vagy bukik tanúsága. Barth ismét előtérbe helyezi azt, amit az első tétel megfogalmazásában fontosnak tartott, azaz hogy emberi beszédéről van szó a tanúságban, de itt annak alapjáról szól. Úgy látja, hogy mert Isten szeret, ezért az ember is szerethet, de

⁴⁵ I. m., 22.

⁴⁶ I. m., 16

⁴⁷ I. m., 18. Ld. a diszkusszió 1. kérdésre adott válaszát. Később rávilágít arra, hogy a Szentírás szerint az ember Isten gyermeke, akit Jézus Krisztus által megszabadított. Isten kinyújtotta a karját az ember felé – mondja Barth –, ezért az emberre úgy kell tekinteni, mint akiért Krisztus magát adta, s aki ezért Istent Atyjának szólítja. Azaz, akivel a Biblia így számol, nem más, mint az az ember, akinek Istennel személyes kapcsolata van, ami mind a kegyesség, mind pedig az egyház önértelmezésére nézve lényeges, hiszen ebben realizálódik a hitvalló keresztyén élet, azaz a tanúlét. Vö. i. m., 23. Ezért is lényeges, hogy ne az embert lesújtó negatív antropológiát alkalmazzunk, amelyet a keresztyén gondolkodás ma is gyakran alkalmaz, hanem az erre a tényre és ennek szükségére rámutató reálantropológiát.

magának e szeretetnek az üzenetét meg kell hallania Istentől. Azaz Isten megszólal, az embernek pedig hallgatnia és meghallania kell mindazt, amit mond.⁴⁸ Így Barth megjelöli, hogy ebben „kereszttyén bölcsességről” van szó, s nem „profán bölcsességről”, a „teológia bölcsességéről”.⁴⁹ Tehát a tanú tanúságtétele az Istenről szóló beszéd bölcsessége kell hogy legyen a világ számára, s így az egyház tanúságtételének is ennek kell megfelelnie.

Azonban azt láthatjuk, hogy maga Barth, jóllehet az egész feszültséget az emberi és az isteni között mutatja fel, mégsem foglal határozottan állást ezen a ponton ebben a vonatkozásban.⁵⁰ Kérdés persze, hogy szükséges-e. Vagy nem éppen arról van szó, hogy ennek a feszültségnek a fenntartása nyújtja annak lehetőségét, hogy a hangsúly nyilvánvalóan Isten bölcsességének irányába tolódjon. Ez különösen is átüt a Filippi 3,13 klasszikus locusához fűzött megjegyzéseiben. Ennek alapján az domborodik ki, hogy a tanú, a kereszttyén ember mint tanú egy fordulatot kell hogy végigvigyen egyéni életében, a közösség életében ezt kezdeményezze, a világ számára pedig felmutassa és ennek orientációjára hívjon. Ennek lényeges következményei vannak mind a kegyességre, mind pedig az egyházra nézve, és van egy olyan következmény, amelyben ez a kettő azonos. Amennyiben komolyan vesszük azt, hogy a tanú Krisztusra mutat, és ezt az orientációt, azaz fordulatot képviseli, akkor sem az egyén kegyessége, sem az egyház valósága nem egy lezárt, befejezett állapot, hanem megfelelően értelmezve Isten kijelentésére és annak megértésére készen álló állapottal van dolgunk.

48 I. m., 16.

49 Uo.

50 Később a diszkusszió folyamatában már egyértelműen jelzi, hogy abban az időszakban (kora németországi időszakára kell gondolni) határozott igenre és nemre van szükség. A *satisfactio* újraértelmezésének kiindulópontjaként megjelölt Gal 2,20 verssel összefüggésben arról beszél, hogy az egyház ott és akkor hal meg, amikor rossz koncepciók mentén halad. Ezért ha szükséges, akkor meg kell lennie az egyházban „a hitvallás vagy a tiltakozás/szembenállás bátorságának”. Vö. i. m., 20. Ezt nem csak kifelé irányuló módon, hanem befelé ható formában is szükséges megvalósítani. Nem lehet egyoldalúan csak a világ felé értelmezni.

Ez a „készen állás állapota” pedig maga a keresztyén tanú bizonyos/biztos státusza. Így, ha a keresztyén egyén kegyességét, az egyház a maga valóságát befejezettnek, teljesnek tekintí, akkor már nem tud tanú, Krisztus tanúja lenni. Hiszen amennyiben így tesz, azonnal felhatalmazva érzi magát arra, hogy Krisztus kegyelmének valóságát a maga üzenetével kiegészítse. Amikor így cselekszik, akkor bizonytalan státuszúvá válik a világban és a világ számára. Ezt láthatjuk akkor, amikor az emberi bölcsesség és a teológia bölcsessége egymással feszültségben vannak. Ez pedig azt jelenti, hogy mindkettőnek Istenre, az ő munkájára, a Kijelentésre szükséges nyitottnak maradnia. A keresztyén tanúnak és az egyháznak is ezt a beszédet, Isten a világot Krisztusban megszólító beszédét kell – ahogy Barth mondja – szolgálni, és ebben kell reménykedni. Ebben van a keresztyén tanú tanúsága, amelyet az Istenhez menekülő mozdulatban lehet felismerni. Az egyház csak ott és csak akkor lesz egyház, ha a Mester lesz az egyedüli Mester, ha a tanítvány valóban tanítvány lesz, s nyitott arra, hogy szüntelenül ettől a Mestertől tanuljon.⁵¹ Amennyiben így cselekszik, látható lesz az egyház. Amennyiben az egyház ebben az értelemben látható, akkor láthatóvá lesz a tanúságtétel. Az ember a maga nyelvén fogalmazza meg a kegyelem üzenetét, és nem is tehet mást, minthogy ezt az evangéliumot hirdeti, ezért és erre emlékeztet – mondja Barth.⁵² Amennyiben a tanúságtétel látható, akkor lesz a keresztyén tanú. Az egyéni keresztyén tanú az egyházban élve, ahhoz tartozva kell hogy felelősségét felmutassa a világ felé. A keresztyén embernek és az egyháznak benne kell élnie abban a felelősségben, amelyre az evangélium hívja. A világ azonban nem a „szép dolgokra” vár, hanem Krisztusra. Ebből pedig olyan ethosznak kell következnie, amely ennek a feltételnek megfeleltethető. Ezen a ponton úgy véljük, hogy az elgondolás érintkezik Brunner *Natur und Gnade* című írásával, amelyre közvetett utalást is találunk.

⁵¹ I. m., 17.

⁵² Vö. i. m., 24. Barth úgy véli, hogy ebben egyszerre van jelen a szolgálat és a prófétai küldetés, amelyek Jézus hármas tisztéből kettő. Kérdés azonban, hogy az evangélium megszólaltatásához miért nem köti Jézus királyi tisztét, amely az adott körülmények között adott lehetne.

Ezért is mondja Barth, hogy az egyháznak mindig óvatosnak kell lennie abban a tekintetben, hogy döntéseiben ne ragadja meg egy-egy korszaknak az igénye, hanem maradjon a helyén. Az egyház pályáját a világban nem határozhatja meg más, csak a Szentírás, s így kell láthatóvá válnia helyes döntésében megmaradva Krisztus mellett.⁵³

3. Néhány záró megfontolás

A fentieket figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy a *Der Christ als Zeuge* című írás arra törekszik, hogy a kor egyházi, különös tekintettel a német evangélikus egyházra, valamint világi-politikai környezete számára megerősítse az egyháznak elsősorban Krisztushoz kötődő státuszát. Ennek értelmezésére fogalmazza meg Barth azokat az alapvető tételeket, amelyeknek mentén a keresztyén tanúság egyéni és közösségi (egyházi) jellegét körülírja. E fentebb részletezett körülírás következtetéseként az alábbi megfontolásokat lehet megfogalmazni.

3.1. Az emlékezésnek és az emlékeztetésnek a keresztyén tanú részéről éppúgy, ahogy az egyház részéről is egyszerre kell tükröznie a bizonytalan státusznak pozitív és negatív oldalát. A keresztyén tanú által az evangéliumra, és így a keresztyén ember és az egyház pontos helyzetére, állapotára, lehetőségére és lehetetlenségére történő emlékeztetés azt a bizonytalanságot adja, hogy a keresztyén tanúsága a világ számára nem evidencia. Ugyanakkor azt is megvilágítja, hogy a keresztyén tanúnak az a tanúsága, amely a világ egy-egy korszakához igazodva szólal meg, teljes mértékben bizonytalan és tarthatatlannak bizonyul. A tanúi lét az egyház sákramentális valóságához kötött, abból ered és táplálkozik, de oda is tér vissza. A keresztség és az úrvacsora együtt jelöli ki a tanúságnak a terét mind az egyházban, mind pedig a világban. Fordítva is mondhatjuk: a tanúságnak mindig a keresztség és úrvacsora által elkészített

térben kell megszólalnia, vagy nem lesz tanúság. Ezzel nem korlátozzuk a Szentlélek munkáját, de azt állítjuk, hogy az egyházon kívül is munkálkodó Szentlélek Krisztussal és a Krisztusban lévőkkel hív közösségre.

3.2. A bizonytalan státusz alapvetően egy olyan reálterminológia, amely azt fejezi ki, hogy az ember Isten nélkül nem képes Isten tanúja lenni a világban. Isten tanújának lenni csak annak a csodának a megtapasztalásával és annak erejével lehet, amelyben Isten a maga kegyelmét adja az ember számára. Ezért a tanú bizonytalan státusza az embert valóságában, kegyelemre rászorult voltában mutatja fel, ami konstitutív éppúgy az egyéni kegyességre, mint az egyházra nézve. Ebben az értelemben lehet beszélni az egyház kegyességéről is, azaz annak Istenhez menekülő létéről, mint ami a terét adja az egyház világban való biztos megszólalásának.

3.3. A bizonytalan státuszt nem a világ adja elsősorban. Az igaz, hogy nem lehet az egyház és a keresztyén ember tanúságának valóságát elvonatkoztatni a világ valóságától, illetve attól, hogy annak változása milyen közvetlen vagy közvetett hatást gyakorolt a keresztyén kegyesség, az egyéni keresztyén élet, illetve az egyház életére. Erre gyakorta hivatkozunk azzal a megközelítéssel, hogy az egyház súlyt veszített a világban. Több összetevőjét is azonosítjuk ennek a szekularizáció több rétegben értelmezett fogalma mentén. Ám a bizonytalan státuszt nem a világ adja elsősorban, hanem az, amikor a keresztyén ember és egyház fókuszt veszít. Még helyesebb úgy mondanunk, hogy kiegészíti az egyébként teljes fókuszt. Ez az, amire úgy utal Barth, hogy „Krisztus és...”. Sem az egyéni keresztyén élet, sem az egyház élete nem forrása tanúsága fölmutatásának. Ezért az ebből fakadó felelősség vállalása tekintetében nem köthet olyan alkut, amelyben az evangélium felszabadító üzenetét ki akarná egészíteni más, az emberi lehetőségek tárházából szállítható gondolattal.

3.4. Egyedül ez adja meg a lehetőségét annak, hogy az a keresztyén kegyesség és az egyház, amennyiben valóban a barthi értelemben vett láthatóságot kívánja képviselni, ne dacoljon a világgal. Bár hívogató és bizonyos tekintetben kényelmesebb álláspontnak tűnik

a minden tekintetben szembenálló magatartás az elvilágiasodott világ és az egyház között, de ezzel még nem vesszük komolyan a világ valóságát s megannyi problémáját. Mindez még tovább mélyül abban az esetben, amikor az egyház vagy a keresztyén ember nem tudja befelé sem megjeleníteni azt a csodát, amely a Krisztusban mutatott irgalommal való találkozást tenné nyilvánvalóvá. Ezért annak az emberi beszédnek, amely erről a csodáról szól, teljes komolysággal, hitelességgel, nyitottsággal és felelősséggel kell megszólalnia a világ felé. A tanúi létnek nagy felelőssége van abban, hogy a beszéd hitvallásra, és ha szükséges, szembenállásra szólaljon meg teljes elköteleződéssel az evangélium igazsága mellett. Így egyáltalán nem mindegy, hogy milyen a keresztyén ember és az egyház által megszólaló emberi beszéd karaktere, mi annak a tartalma és formája, a világ felé éppúgy, ahogy az egyháznak önmaga felé. Ebben benne van az igehirdetés felelőssége is.

3.5. Az egyéni keresztyén élet ezzel értéket jelenít meg, azaz ethosza van. Az értéknek nem keresztyén moralizmusban kell megjelennie, hiszen a moralizmusban nem is képes arra, hogy értéket jelenítsen meg. A kegyesség ethoszának a lényege az, hogy nem önmagára mutat, hanem arra a „nem e világi létre”⁵⁴, amelyet az Isten kijelentésében megragadott üzenetből tapasztal meg. Így számára elsődleges a „nem e világi lét” értékeit megjeleníteni. Ezzel elutasít minden, a keresztyén kegyességet hatalmi, akár egyházhatalmi eszközzé alacsonyító törekvést. Így értelmezve két olyan szempont is megjelenik, melyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az egyik, hogy ez nem jelenti azt, hogy a keresztyén „nem e világi lét”-re hivatkozva kivonul a világból. Ezzel ellentétben, orientációt kell képviselnie. A másik, hogy mindez nem lehet pusztán elméleti megközelítés. Ahogy Barth is utal rá: a szeretet parancsa, amelyet kapunk, konkrét cselekvésre szólít.⁵⁵

3.6. Ennek alapján beszélhetünk az egyház ethoszáról is. Tisztában vagyunk azzal, hogy a fogalom nagyon különösen hangzik,

⁵⁴ KD IV/3.2, 640.

⁵⁵ Uo., 641–642.

mégis meg kell fogalmaznunk azt, hogy az egyháznak is van ethosza. Hiszen az egyház a Krisztus által elhívottak, kihívottak közössége, akik arra nyertek elhívást, hogy azt, ami Krisztus szerinti, fölmutassák a világnak a világban. Amennyiben ez nem történik meg, akkor az egyház maga is csak jól hangzó, szépen szóló elv marad. Az egyház ethosza azonban az egyház egészének hitelességi kérdését is jelenti. Ahogy a keresztyén ember, úgy az egyház sem vállalhatja azt, hogy a Jézus Krisztusban kijelentett kegyelem üzenete, annak jövő felé orientáló karaktere nélkülözhetetlennek bizonyuljon. Enélkül az egyház vagy a keresztyén sem létezhet. Ez vezet bennünket a vocatio teológiai értelmezése újragondolásának kihívásához és szükségéhez.

KARL BARTH KERESZTSÉGÉRTELMEZÉSE AZ ISTENI KIVÁLASZTÁS FÉNYÉBEN

Czapp József



1. Bevezetés

Karl Barth nevét Czeglédy Sándor (1909–1998) professzor úrtól hallottam először, és bár ő velem ellentétben tudott németül, a kor szokása szerint „magyar hangon” említette nevét, s bennem így ragadt meg. Czeglédy professzor úr vezetésével kezdtem először Barthtal foglalkozni, teológiájának minden megítélés szerint periférikusnak látszó részével azonban hollandiai tanulmányaim idején ismerkedtem meg Gerrit W. Neven professzor úr inspiráló vezetésének köszönhetően. Ő mondatta ki velem, hogy az örök és egyetemes igazság helyi szinten válik megélhető valósággá. Azaz, ha engem saját egyházam helyzete, bizonyoságtétele érdekel, akkor ahhoz kell támpontot keresni a nagy teológiai igazságok érdekében. És engem egyházam élete, szerepvállalása akkor is és most is érdekelt: hogyan tud élni egy zsarnokságból szabaduló egyház az ölébe pottyant szabadsággal?

És ahogy haladtam előre Barth gondolkodásának megismerésében, rá kellett jönnöm, hogy élete végére őt mindennél jobban érdekelte annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a Krisztusban való kiválasztásunkat hogyan élhetjük meg a mindennapokban. Többek között ezért is fordul utolsó, töredékes munkáiban az etikai megközelítés felé. És bár etikája soha nem készült el, tudjuk, hogy a megigazított ember tanúságtétele érdekelte mind az úrvacsora-, mind pedig a keresztségértelmezés megfogalmazása kapcsán.

A megigazított ember cselekvéséről elmondható legmagasabb állítás Barth szerint az, hogy megfelel az isteni cselekvésnek: az ember hálája megfelel az Isten kegyelmének. Az ember eucharistia-munkája megfelel az Isten charisának. Ez a valóságos realizációja annak az azonosságnak, amelyet Isten mindannyiunknak szán Jézus Krisztusban.

A *Kis dogmatikában* így fogalmaz Barth:

„Ha az emberek a Jézus Krisztussal úgy tartoznak össze, hogy felszabadulnak annak megismerésére, hogy Igéje nekik is szól, műve értük is történt, a Róla való üzenet az ő feladatuk is [...], ez bizonyára az ő emberi tapasztalatuk és tettük, de valahogy mégsem az ő emberi képességük, döntésük és igyekezetük erejéből való, hanem egyedül Isten szabad ajándékán alapul, amellyel mindezt nekik juttatja. Isten ebben az ajándékozó juttatásban a Szent Lélek.”¹

„Azzal, hogy az emberek itt-ott a Szent Lélek által Jézus Krisztussal s így egymással is összetalálkoznak, helyenként látható keresztyén gyülekezet létesül és létezik. A gyülekezet Isten egy, szent és egyetemes népének egyik alakja s szent emberek és szent cselekedetek közössége, azáltal, hogy egyedül Jézus Krisztuson alapul, csak az Ő kormányzata alatt is akar állni, egyedül igehirdető szolgálatának betöltéséért akar élni, s a maga célját és határát kizárólag a Krisztusra néző reménységében látja.”²

A keresztyén hit – mondja ugyanitt Barth –

„az a döntés, amely által emberek felszabadulnak arra, hogy Isten Igéje iránti bizalmukat és Jézus Krisztus igazságának ismeretét az egyház nyelven megvallják, de e világbeli állásfoglalással s mindekenélőtt megfelelő cselekedetekkel és magatartással nyilvánosan is vállalják.”³

1 BARTH, Károly: *Kis dogmatika* (ford. Pilder Mária), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [1947], 110.

2 I. m., 113.

3 I. m., 24.

Istennek Krisztusban valósággá vált és általa, Krisztus által közvetített kegyelme együttműködik az emberi szabadsággal – összegzi mindezt *George Hunsinger*,⁴ a Princetoni Teológiai Szeminárium rendszeres teológiai professzora, a Barth Tanulmányok Központ korábbi vezetője:

„A kérdés nem az, hogy az emberi szabadság együttműködik-e az isteni kegyelemmel. De igen. Nem is az a kérdés, hogy a kegyelem és a szeretet növekszik-e bennünk. De igen. A kérdés az emberi szabadság pontos helyével és státuszával kapcsolatos – annak alapjával, korlátaival, lehetőségeivel és funkcióival. A keresztség azt jelenti, hogy egyszer s mindenkorra belépünk a Christus praesensszel való egyesülésbe és közösségbe, és éppen így az üdvösségbe, amelyet ő egyszer s mindenkorra elvégzett számunkra. [...] Az, hogy a kegyelem valóban eljut az elveszett bűnösökhöz, nem kisebb csoda, mint a világ *ex nihilo* teremtése vagy Urunk feltámadása a halálból.”⁵

A Krisztusban való lét tehát védelem minden emberi önkénnyel, hatalommal szemben. A kérdés az, hogy hogyan szabadul fel az ember arra, hogy azt tegye, amit Isten kér, elvár tőle. Gyakorlatilag erre a kérdésre keresi a választ Barth kései keresztségértelmezésében, az *Egyházi Dogmatika* IV/4. kötetében, a Töredékben.⁶

Barthnak nincs keresztségteológiája. Meg kell tennünk ezt a bátor kijelentést annak érdekében, hogy elejét vegyük a fölösleges és értelmetlen vitáknak annak a kérdésnek a megválaszolása során, hogy miért nem tekintette sákramentumnak Barth a keresztséget.

„Barth teológiája megalkuvás nélkül – teológia”⁷ – állapítja meg *Eberhard Jüngel*. És valóban, Barth kizárólag a teológia tárgyában, Istenben tudott gondolkodni. Isten művének, az Ige által létreho-

4 Vö. HUNSINGER, George: Baptism and the Soteriology of Forgiveness, in: *International Journal of Systematic Theology* 2 (2000/3), 247–269, itt: 269.

5 Uo.

6 Ld. BARTH, Karl: *Church Dogmatics (CD). The Doctrine of Reconciliation, Volume IV/4 (Fragment)*, Edinburgh, T&T Clark, 1969.

7 JÜNGEL, Eberhard: Karl Barth, in: *Evangelische Theologie* 29 (1969/12), 621–626, itt: 624.

zott valóságnak látta az egyházat. Isten felől gondolkodott a megigazításban is. A megigazított emberrel a kiengeszteléstani etikájában szeretett volna foglalkozni. A CD IV/4 Töredékben megfogalmazott keresztségtana, a befejezetlen úrvacsoratan és az imádságról szóló írások együtt alkották volna a kiengeszteléstani etikáját. Ez az etika az invokáció fogalma köré épült volna. Az invokációs teológiában pedig megfigyelhető az isteni és emberi cselekvés korrespondenciája, amint arra *Ashley Cockswoth* Barth esetén is nagyon találóan rámutat:

„A kiengeszteléstani etikájában Barth szerkezeti döntést hoz, hogy a sákramentumokat az invokáció »irányító koncepciója« alá helyezi. Amint Barth keresztségtanát önálló részként olvassák [...], kiemelik azt az invokációs korrespondencia kontextusából, hermeneutikai pontatlanságok merülnek fel.”⁸

Isten ígéje nekünk szól, értünk történik, és a róla való bizonyosítgatás a mi feladatunk is. Erre az ismeretre a Lélek szabadít fel. A Lélek felszabadító munkáját hívja Barth a Szentlélek keresztségének és az erre adott emberi válasz a vízkeresztség.

2. Barth keresztségértelmezése a CD IV/4 Töredékben

Barth szerint a keresztyén élet alapja a keresztség eseménye, melynek két eleme a Szentlélek általi keresztség és a vízkeresztség. Egymáshoz való kapcsolatukról így beszél:

„Mivel (1) csakis az isteni változás teszi lehetővé és követeli meg az emberi döntést mint megtérést a hűtlenségből az Isten iránti hűségre, és mivel (2) ez az emberi döntés teljes egészében és teljes mértékben csakis az isteni változásból ered, csak így jön létre a

⁸ COCKSWORTH, Ashley: Revisiting Karl Barth's doctrine of baptism from a perspective on prayer, in: *Scottish Journal of Theology* 68 (2015/3), 255–272, itt: 265.

keresztyén élet alapja és az Istenhez hűséges ember létezése. Csak úgy lehet megérteni a kettőt, ha együtt, differenciált egységben látjuk őket.”⁹

Az Isten munkája és az ember felelőssége közötti ellentétet nem lehet megszüntetni. Az evangéliumok szerint az isteni változás,¹⁰ amelynek során az ember szabaddá válik a döntésre, az Isten és az ember közötti valódi kölcsönhatás eseménye. A változás következtében az ember története minőségében új történetté válik, de ettől a sajátja marad. Ennek megfelelően kijelenthető, hogy az ember Isten iránti hűsége is szabad cselekedet. Az 1Kor 15,51 a keresztyén élet abszolút jövőjét ezekkel a szavakkal írja le: „mindnyájan el fogunk változni”. Ez a jövő egyetlen hosszú adventi időszak. Aki keresztyén-né válik, ebben az adventben él, folyamatosan e jövő felé halad. Ez csak a Szentlélek vezetésével lehetséges. Isten népének tagja az az ember, akit a Lélek a jövőbe irányít.

A Római leveléből vett alábbi idézet világosan mutatja, hogy mi-nek kellene a kiindulópontnak lennie minden olyan esetben, amikor az Istenhez való hűség, a keresztyénnyé válás emberi lehetőségeit keressük.

„Hiszen előbb már bebizonyítottuk, hogy zsidók is, görögök is mind bűn alatt vannak, amint meg van írva: »Nincsen igaz ember egy sem, nincsen, aki értse, nincsen, aki keresse Istent. Mind el-

9 CD IV/4, 41.

10 A Szentírás erről az isteni változásról négyféle módon beszél: 1. Új ruha felöltése: „és felöltöztették az új embert, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje őt” (Kol 3,10); 2. *A szív körülmelése*: „az a körülmelkezés, amely a szívben van, Lélek szerint és nem betű szerint” (Róm 2,29); 3. Újjászületés: „ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát” (Jn 3,3), valamint: „Áldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjászült minket Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása által élő reménységre” (1Pét 1,3); 4. Óember eltemetése: „A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk” (Róm 6,4). E bibliai szakaszok mindegyikében Isten munkája a keresztyén élet kiindulópontja.

hajlottak, valamennyien megromlottak, és nincsen, aki jót tegyen, nincs egyetlenegy sem» (Róm 3,9b–12).

Mindebből arra a feltételezésre juthatunk, hogy emberi lehetőség az Isten iránti hűsége a valóságban nincs. Ezt a pesszimista szemléletet megváltoztathatja a Szentlélekkel való keresztség perspektívája.

Ha az ember nem képes saját elhatározásából részt venni Isten kegyelmi munkájában, akkor viszont a részvételnek kell hogy legyen másik útja is. Ezt az utat Isten tette lehetővé. Az Isten szabadságában éri el az embert a változásnak az az eseménye, amelyben szabadon azzá válhat, ami korábban nem volt, és nem lehetett. Barth ezt így fogalmazza meg: „A keresztyén élet igazi forrása ebben a változásban rejlik, amelyet Isten idéz elő az emberben.”¹¹ Márk evangéliumában a 10,24-ben Jézus nagy általánosságban azt jelenti ki, hogy nehéz az embernek az Isten országába bejutni. „Akkor ki üdvözülhet?” Jézus válasza ismét nagyon általános: „Az embereknek lehetetlen, de Istennek nem, mert Istennek minden lehetséges” (10,27). Csak Istennel együtt lehet valakiből keresztyén és Istenhez hű személy.

A szabadság tehát a változás természetének jellemzője lehet. Isten megelőző kegyelmének elnyerése érdekében az ember semmit sem tehet, csupán elfogadhatja azt. De az embernek ez a tevékenysége nem passzív. Amikor az ember ezzel a cselekedetével a Lélekkel befogadja az Isten ígését, elismeri, hogy Jézus Krisztus élete, élet-története minden ember üdvösségtörténetét jelenti. Ezzel hitet tesz az ő nyilvánvaló uralma mellett. Ezzel a cselekedettel válik az ember keresztyénné, olyan emberré, akinek Jézus Krisztus nem csupán esetleges, hanem tényleges részt adott a saját életében. Megkapta a Szentlélek keresztségét. Amikor végül tényleges részesedést kap Jézus életében, egyúttal Isten népének közösségébe is belép. Az ő közösségének tagjaként kéri és kapja is az ember az egyház által szolgáltatott vízkeresztséget.

Isten munkája és az emberi válasz is önkéntes cselekedet. Isten esetében az ő szabadsága érthető. Az igazi kérdés az, hogy a bűn hatalma alatt élő ember hogyan hozhat szabad döntést. Hogyan kap a bűnös ember bármiféle szabadságot arra, hogy hűséges legyen Istenhez?

Barth szerint Jézus élete lehetővé teszi, hogy az ember szabad legyen, és mint ilyen hűséges legyen Istenhez. Hogyan lehetséges ez? A bibliai leírások szerint Jézus Krisztus mint minden ember képviselője időben válaszolt emberi hűséggel Isten hűségére. Minden, amit tett, és ahogyan tette, és aki volt, a születésétől a feltámadásáig, szenvedésén és halálán keresztül, mint Isten Embere, mindenkiért történt és történik. Vagyis a változás, amely az ő életében bekövetkezett, mindenki számára bekövetkezett. „A keresztyén ember így azok közül valónak tudhatja magát, akikért és akik helyett Jézus Krisztus megtette, amit tett.”¹² A keresztyén ember új életének alapja Jézus Krisztus élete.

Az ember képes visszatekinteni Krisztus földi életére, és egyben számítani az ő második eljövetelére. Tehát, a keresztyén élet a múltra épül, és a jövőt formálja. A szabadság, amely így ennek az életnek az abszolút egyedülálló forrása, az a szabadság, amelyet Isten Jézus Krisztus életében teremtett, tett lehetővé. Ez a történet maga a változás. Ez a változás az embernél lehetetlen, de Istennél lehetséges.

Hogyan tud az ember ténylegesen osztozni Jézus történetében? Hogyan tudja az ember felismerni, hogy Jézus élete mit jelent neki személyesen? Az az erő, amelynek segítségével a keresztyénné lett ember Jézus történetét a sajátjának érzi és tudja, lehetővé teszi számára, hogy szabadon „felelős alanya legyen a saját emberi történetének, amely az élő Jézus Krisztus jelenléte által megújulva az üdvösség történetévé vált...”¹³ Ez az erő a Szentlélek munkája. Az, hogy az ember a saját életével és munkájával válaszolhat az isteni változásra, és ezt ténylegesen meg is teszi, olyasvalami, amit saját szabadságától fogva nem tehet meg. Erre csak a Lélektől kapott sza-

12 I. m., 13.

13 I. m., 27.

badszágban lesz képes. Ezt nevezi isteni változásnak, amelyen az egész keresztyén élet alapul.

A vízkeresztségnek csak a Szentlélekkel való keresztséghez viszonyítva van jelentése. A vízzel való megkeresztelkedés, amelyet Barth emberi döntésként jellemez, az isteni változás célja: „A keresztyén keresztség az emberi döntés első formája, amely a keresztyén élet megalapozásában megfelel az isteni változásnak.”¹⁴ A vízkeresztség értelme tehát a Jézus Krisztus iránti engedelmesség és a benne való reménység kifejezése, ami teljes egészében emberi cselekedet, még akkor is, ha az isteni cselekedetre, azaz a Szentlélekkel való keresztségre válaszol. A vízkeresztség alapja Jézusnak Keresztelő János által a Jordán folyóban történt megkeresztelése. Ebben az eseményben a keresztségnek egyszer s mindenkorra megalapozott érvényes alapja van, mert az eseménnyel Jézus szabadon aláveti magát Isten akaratának. Ezzel ő szabadon szövetségre lép az emberiséggel és e kettős jelentésű eseménnyel szabadon lép be Isten és az emberiség szolgálatába.

Barth szerint a keresztség olyan emberi cselekedetet jelent, amelyet a Jézus Krisztusnak engedelmeskedő és benne reménykedő ember hajt végre – látszólag ellentétben a különböző keresztyén felekezetek hagyományaival, ahol a keresztség szimbolikus értelmezése az alap, amely szerint a keresztség Isten titkos műve, tehát misztérium, szentség és kegyelmi eszköz.

3. Markus Barth hatása

Markus Barth 1951-ben megjelent *A keresztség – szentség*¹⁵ című könyve nagy hatással volt Karl Barth teológiai megértésére a kereszt-

¹⁴ I. m., 44.

¹⁵ BARTH, Markus: *Die Taufe - ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1951.

ség természetének és gyakorlatának terén.¹⁶ Markus Barth könyvét apjának ajánlotta.

A keresztyén hagyományban a keresztség és annak feltételezett hatásainak leírására használt nyelvezettel kapcsolatban Markus Barth megjegyzi a bevezetésben, hogy „a keresztségről szóló bibliai megállapítások és keresztségről való hagyományos egyházi tanítás”¹⁷ eltérnek egymástól. Ennek szellemében megállapítja, hogy

„Az Újszövetségben sem a »szentség«, sem a »(kötelező) jel«, sem az »eszköz« vagy a »pecsét« szavak nem használatosak a keresztség kifejezésére. [...] Nincs szó a keresztség végrehajtásával kapcsolatban arról, hogy valami varázslatos vagy mitikus, ok-okozati vagy racionális, valóságos vagy kerygmaticus megvalósulás vagy megjelenítés történne.”¹⁸

Ezért folyamatosan vizsgálja a keresztséggel kapcsolatos minden bibliai szakasz szókincsét és gondolatát. Aggodalma azonban nem csak a nyelvvel kapcsolatos. Fontos számára, hogy szem előtt tartsa az Istentől való cselekvés és Krisztus kereszten és feltámadásában betöltött szerepét, és ennek a keresztyén élettel való kapcsolatát. Véleménye szerint Jézus kereszthalála és feltámadása pusztán lehetőséget teremt mindenki számára az életre (az örök életre), de csak azok számára lesz ez valóság, akik Krisztusban vannak, és feltételezhetően meghozták a döntést. A Kol 3,5 és a Róm 6,11 igehelyek idézésével,¹⁹ illetve azok alapján M. Barth azt mondja, hogy a hit és a belőle fakadó engedelmesség az élet minden területén felismeri, megerősíti és dicséri Krisztus halálának érvényességét és erejét. A keresztség is

16 MACLACHLAN, David: „Like son, like father”, Reflection on the influence of Markus Barth on Karl Barth’s thinking about baptism, in: *Journal of Reformed Theology* 14 (2020), 183–198.

17 BARTH: Die Taufe - ein Sakrament?, 11.

18 Uo.

19 „Öljétek meg tehát tagjaitokban azt, ami földi: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a szenvedélyt, a gonosz kívánságot és a kapzsiságot, ami bálványimádás” (Kol 3,5); „Így azt tartásátok ti is magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Krisztus Jézusban!” (Róm 6,11).

egy ilyen válasz – és bár kétségtelenül fontos –, de nem aktualizálja vagy jeleníti meg Krisztus halálában és feltámadásában értünk elvégzett munkáját. Az a munka valóban befejeződött és valóra vált a Golgotán, és megerősítést nyert Krisztus feltámadásában. Véleménye szerint az Újszövetség kijelentései a vízkeresztségről rendkívül egységesek és összhangban vannak:

„[Az Isten iránti] teljes engedelmesség tehát nem lehetséges a képletesen »keresztségnek« nevezett cselekedet nélkül. [...] A keresztség az egész Újszövetségben [...] az emberek számára Isten által megparancsolt cselekedet, amely által [az emberek] Isten üdvözítő munkájára és ennek az üdvözítő munkának hirdetésére válaszolnak. [...] A keresztség teljesítése során a keresztelő személy és a keresztségben részesülő – és velük vagy általuk a gyülekezet – Isten és a világ előtt vallást tesznek arról, hogy ismerik Krisztus halálának jelentőségét és hatását, valamint Isten Lelkének munkáját. A vízkeresztségben vallást tesznek a Lélek keresztsége utáni vágyukról és biztos reményükről vagy hitükről, hogy a Lélek keresztsége bekövetkezik. [...] A keresztség »cselekedet«, egy lehetőség, ajánlat, igenlés, tanúságtétel, egy igazi istentisztelet értelmében; jelentésében, természetében és hatásában nem más, mint ima.”²⁰

Markus Barth számára tehát a keresztség jelentése a felnőtt hitvallásban és elkötelezettségben központosul, hogy a keresztséget vállalók tanúbizonyságot tegyenek és szolgáljanak a világban mint Jézus Krisztus követői. Ezt a cselekedetet a jelölt és a gyülekezet részéről is úgy kell értelmezni, mint Isten Lelkének kérését. A kérdés tehát nem az, hogy a Lélek inkább ezen vagy azon a szertartáson, az egyház ezen vagy azon cselekedetén keresztül dolgozik-e jobban; inkább arról van szó, hogy a jelölt vállalja a felelősséget, és vallja be saját képtelenségét a keresztyén élet feladatára, és támaszkodik Isten Szentlelkének ajándékára.

4. A keresztség jelentősége a megváltással kapcsolatban

George Hunsinger 2000-ben megjelent tanulmánya *A keresztség és a megbocsátás szoteriológiája*²¹ címen úgy beszél kegyelmi eszközként a keresztségről, hogy közben mégis Barth álláspontját támogatja, illetve próbálja saját megközelítés útján érthetőbbé tenni.

A megváltással kapcsolatban vizsgálja a keresztség jelentőségét, és azt mondja, hogy a megváltás mint Isten Krisztus feltámadásában valósággá lett kegyelmi aktusa közvetítésre kerül a keresztség által. Véleménye szerint bár a megváltás tanánál többről van szó, mint a keresztségről, és a keresztségnél többről van szó, mint a megbocsátásról, mégis a keresztség szerves része a megváltásról szóló tanításnak, és a megbocsátás szerves része a keresztségnek. Így a megbocsátás szerves része a megváltás tanításának és művének anélkül, hogy azt teljesen kimerítené. Ebből következik a fentebb már idézett megfigyelés: „az emberi szabadság együttműködik az isteni kegyelemmel az üdvösség megvalósításában”²². A keresztség mint az emberi szabadság döntése azt jelenti, hogy belépünk egy emberi közösségbe, és Krisztussal magával is egyesülünk a koinonia sajátos értelme szerint, így annak a megváltásnak is részesei leszünk, amelyet Krisztus egyszer s mindenkorra elvégzett, megvalósított.

A megváltásnak három „időtartama” van. Ezeket nem lehet egymástól elválasztani. A *Christus praesens* nem választható el sem a *Christus adventustól* – Jézus Krisztustól, aki eljött, hogy éljen és meghaljon a mi megmentésünkért –, sem a *Christus futurustól*, attól a Jézus Krisztustól, aki az utolsó napon mint a világ Ura és Megváltója megmutatja magát. Álljon itt ennek szemléltetésére egy hosszabb idézet Hunsingertől:

„Ha a *Christus praesens* elválasztásra kerül a *Christus adventustól*, két hiányosság következik be. Vagy a megváltás múltja kerül elő-

21 Vö. 4. lábjegyzet.

22 I. m., 259. Vagyis „Barth [...] kifejezetten megengedi a kegyelemmel való emberi együttműködést, [de] amelynek formája tisztán befogadó jellegű”. Uo.

térbe jelenének a rovására, vagy a jelenét hangsúlyozzák múltjának a kárára. A megváltás *múltjának* túlzott hangsúlyozása az eltörpülés különböző formáihoz vezet, például egy pusztai *fides historicát* eredményez, vagy pusztai szentségi emlékezéshez vezet, vagy olyan szélsőséges esethez, amikor a modernitás pusztai historicizmussá szekularizálja [a megváltást]. Az üdvösség *jelenének* túlzott hangsúlyozása az elszegényedés más formáihoz vezet, ezek közé tartozik az egyházi triumfalizmus, a pietista megtérés, az egzisztenciális allegorizmus, vagy hogy ismét a szélsőséges esetet vegyük, amikor a modernitás által pusztai pszichologizmussá szekularizálódik [az üdvösség].

Amikor a *Christus praesens* a *Christus futurustól* kerül elválasztásra, ismét csak két hiányosság következik be. Vagy a megváltás jövője kerül előtérbe jelenének a kárára, vagy a jelenét hangsúlyozzák jövőjének a rovására. Az üdvösség jövőjének túlzott hangsúlyozása az elszegényedés sajátos formáit hozza magával. A jelen kiüresedik jelentőségét tekintve. Hogy néhány példát említsünk: a jelenben és a jelenért való öröm elveszti a *Christus praesensben* való alapját, a szeretetben való kitartás a túlzott kétségbeesés áldozatává lesz, az egyház mint az üdvösség beteljesedésének első gyümölcse leértékelődik, vagy – ismét a szélsőséges esetet véve – amikor a modernitás által szekularizálódik [az üdvösség], a jelent beáldozzák a jövőnek a politikai titanizmus vagy utópiák jegyében. Az üdvösség jelenének túlzott hangsúlyozása, ebből a nézőpontból nézve (pl. az ígért egyetemes jövő rovására), az elszegényedés olyan formáit vonja maga után, mint az egyházi szektásodás, a világgal való szolidaritás megtagadása...”²³

A *Christus praesens* olyan kapcsolatban van a *Christus adventus* és a *Christus futurus* formáival, hogy egység-a-különbeniségben koinonia-kapcsolatot alkotnak. „Ezek” három, kölcsönösen összefüggő formája ugyanannak a Jézus Krisztusnak. Ezek a kapcsolatok szétválasztás vagy megosztás nélkül és zavar vagy változás nélkül állnak egymással viszonyban. Ugyanakkor van egy aszimmetrikus rendezési elv. A *Christus praesens* és a *Christus futurus* mindketten a *Christus adventusban* gyökereznek. A *Christus adventus* elsőbbséget élvez és

meghatározó az ő másik két, egymással összefüggő formájához képest. Ez az aszimmetria azt jelenti, hogy a Christus adventustól a Christus praesens et futurus felé való sorrend visszafordíthatatlan.²⁴

„A megváltás három időtartamának össze kell kapcsolódnia Jézus Krisztus központi szerepével. Ezt a követelményt a *koinonia*-kapcsolat segítségével lehet elérni. Formálisan és paradigmaticusan a *koinonia*-kapcsolat egy kölcsönös együttlét kapcsolata két fogalom között (például Krisztus és az egyház között). Az *a* fogalom a másikban lakik, éppúgy, ahogy a *b* az *a*-ban, ennek eredményeképpen együtt léteznek az egység-a-különbözőség [valóságában]. Egy ilyen kapcsolatban sem az *a*, sem a *b* nem veszíti el identitását, hanem minden egyes jellegzetes identitás fennmarad, beteljesedik és erősödik. A két fogalom így szétválasztás és megosztottság (egység), valamint zavar és változás (megkülönböztetés) nélkül kapcsolódik egymáshoz.”²⁵

A koinonia-kapcsolat koncepciója leíró és nem magyarázó erővel bír. Célja egy leíróan megfelelő beszámoló nyújtása arról, ami megtörténik – sem több, sem kevesebb.

A Jézus Krisztus élete során véghez vitt megváltás örök életre szóló megváltás a bűntől és a haláltól. A bűntől való megmentés, a megváltás az örök életben való részvétel elengedhetetlen előfeltétele. Az örök élet az isteni létezés rendjének sajátos élete, de nem a teremtményi létezéshez tartozik. Ráadásul ez az élet nemcsak idegen a teremtményi létezésről, hanem ellenséges is a bűnös létezés rendellenességével szemben – a rendellenességgel, amelybe a teremtmény oly borzasztó módon beleesett. A teremtményi létezés csak akkor

24 Vö. i. m., 249. Hunsinger további gondolatvezetésének lényege: az aszimmetrikus rendezési elv olyan esetekben alkalmazandó, ahol az „a” logikailag elsőbbséget élvez, és a „b” logikailag másodlagos, így az „a” definiálható a „b” nélkül, de a „b” nem definiálható az „a” nélkül. Más esetekben „a” és „b” a definíció szerint kölcsönösen magukban foglalhatják egymást, de az „a” mégis a „b” ontológiai alapja, így az eset természeténél fogva „b” függ az „a”-tól. Ezt a formális vagy nyelvtani mintát, ami egy aszimmetrikus „egység-a-különbözőségbe” tartozik, a „chalcledoni mintának” lehet nevezni. Ez a minta mindig anyagilag vonatkozik a koinonia-kapcsolat egy vagy más példájára. Ld. i. m., 248–249.

25 Uo.

lehet részese az örök életnek, ha egyszerre megszabadul a bűntől és a haláltól, és így saját magától függetlenül is tökéletességre jut anélkül, hogy elvesztené önmagát. Az örök élet Isten élvezetében áll, az Istennel való közösségben (koinonia). Jézus Krisztus miatt Isten már nem tartja számon bűneimet. Krisztus önmagában az én igazságom és életem; Krisztus az egyetlen reményem. Egyedül a kegyelem, nem az érdemeim, az alapja annak, hogy Isten megbocsátott nekem őbenne és miatta.

Amikor Barth *Egyházi Dogmatikájának* kezdetén az Isten Igéjének hármasságáról szóló részt írta, nem írt egy párhuzamos részt Isten Szentségének háromszoros formájáról. Azt évtizedekkel később tette meg, amikor eljutott a kiengeszteléstől végére, és hevesen elutasította azt a gondolatot, hogy a keresztséget és az úrvacsorát bármilyen „szentségként” kellene tekinteni. Szerinte ezeket úgy kell látni mint a „hála eszközeit” és a „kegyelem tanúit”, de nem a „kegyelem eszközeiként”. A keresztséget és az úrvacsorát lehetetlen lenne szentségnek nevezni, mert egyetlen egy szentség létezik – Jézus Krisztus maga. Ő és csak ő a szentség vagy Isten titka.

Bár Barth számára Jézus Krisztus „az” Isten Igéje, ez nem akadályozta meg az Igét abban, hogy háromszoros formája legyen. Az írott ige és a hirdetett ige is az egyetlen Igének formái voltak. Ezek is az Isten Igéje, bár szigorúan másodlagos értelemben, függésben az elsőtől.

Hasonló logika azonnal felmerül a keresztség és az úrvacsora szentségként történő értelmezése kapcsán: ahogy Jézus Krisztus az egyetlen Ige, az igazi Ige, Isten Igéje, úgy ő az egyetlen valódi szentség is. Mindazonáltal, ha az Ige háromszoros formáját elképzelhetőnek tartjuk, mi akadályozná meg, hogy a szentség is kövesse ezt a mintát?²⁶ Azaz miért ne tudnánk a keresztséget és az úrvacsorát a Jézus Krisztus szentségének másodlagos és függő formáiként elképzelni? Hunsinger szerint Barth háromszoros Ige-fogalmának logikája alapján nincs meggyőző ok, amiért Jézus Krisztus ne lehetne az az egyetlen valódi szentség, amelyhez Barth ragaszkodik, amely ugyanakkor lehetővé teszi a másodlagos és függő szentségi formákat is.

Elindít tehát Hunsinger egy olyan gondolatkísérletet, melynek jelentős ökumenikus következményei lehetnek. Eszerint megpróbálja a keresztséget úgy vizsgálni, hogy az (a) látható Igeként és (b) a valódi szentség, Krisztus egy másodlagos és függő szentségi formájaként jelenjen meg. Barthi logikát követ Hunsinger olyan ösvényen, amelyet Barth nem járt be. Azt állítja, hogy a Barth által alkalmazott megkülönböztetés a Lélek keresztsége és a vízkeresztség között nem olyan éles, mint amilyennek első pillanatban tűnik. Hunsinger szerint Barth helyesen rendeli a Lélek-keresztséget a vízkeresztség elé. Véleménye szerint a vízkeresztség elsősorban és leginkább látható Ige. A vízkeresztség így Isten Igéjének egy formája. A vízkeresztség része lesz a Lélek keresztségének, de nem idézi elő azt. A vízkeresztség mint Isten Igéjének egy formája átadja azt, amit hirdet a látható formán keresztül. Ebben az értelemben a vízkeresztség a kegyelem eszköze, vagy pontosabban a Lélek eszköze.

Isten Igéje másodlagos formáiban, mint az írott és hirdetett ige, nem adja át Isten kegyelmét Krisztus nélkül. Az alapvető gondolat itt az, hogy Krisztus elválaszthatatlan saját üdvözítő tulajdonságaitól (1Kor 1,30). A követelés, hogy Krisztust (mint *Christus praesens*) – személyét és befejezett művét mint egymásba gyökerező valóságot – ne válasszuk el üdvözítő hatásaitól, a reformáció nagy felismerése. A Szentlélek tehát közvetítést hoz létre a Krisztus és a hit között Isten Igéjének másodlagos formáin az írott és hirdetett ige eszköze által. A bizonyágtétel és a közvetítés nem zárják ki egymást. Isten Igéjének másodlagos formáiban (írott és hirdetett) elengedhetetlen funkcióként egymást kiegészítik. A bizonyágtétel azt a „felfelé mutató vektort” képviseli, amely az emberi síkról az isteni felé mozog; a közvetítés a „lefelé mutató vektort” képviseli, amely a mennyei síkról az emberi felé halad. A bizonyágtétel Isten Igéjének másodlagos formái és elsődleges formája közötti megfelelésen keresztül történik; a közvetítés Isten Igéjének elsődleges formája és másodlagos formái közötti megfelelésen keresztül realizálódik.²⁷

27 I. m., 258–260. Vö. CD I/1, §12.

A kegyelem eszközei (Ige és sákramentum) által a Szentlélek koinoniában tart minket Krisztussal (és ugyanígy egymással). E koinonia beteljesülését izgatottan várjuk, mivel ezen keresztül részesülünk a Szentháromság örök életének közösségében.

5. Barth keresztségtelmezése mint imádság

A Barth keresztségtanával kapcsolatos kritikák között az egyik legjelentősebb az isteni és az emberi cselekvés közötti viszony bemutatására vonatkozik.²⁸ A keresztség formális felosztása („Lélek-keresztség” és „vízkeresztség”) arra utal, hogy elválasztja az isteni és az emberi cselekvést, ami összeegyeztethetlenné teszi kereszteléstánát az *Egyházi Dogmatikából* ismert gondolatmenetének más területeivel. Komoly bizonyítékok léteznek arra vonatkozóan, hogy Barth, ahogyan imádságteológiájában nem szándékozott elválasztani az isteni és emberi hivatalt, a keresztségtológiájában sem szándékozott ezt tenni – főleg úgy nem, amiért őt gyakran kritizálják. Fontos tehát újra olvasni késői keresztségtanát a befejezetlen kiengesztelés-etika kontextusában.

Van egy befejezetlen könyv a kiengesztelés teológiájáról és egy igazából el sem kezdett, be sem fejezett töredék a megbékélés etikájáról. A rendelkezésre álló dokumentumok azonban arra engednek következtetni, hogy az imádság teológiája az invokáció aktusában engedi látni az isteni és emberi funkciók, illetve tisztségek korrespondenciáját. A keresztségtológia és az úrvacsora teológiája együtt alkották volna a keresztyén életről szóló barthi véleményyt.

A megbékélés etikája mindezek alapján nagy bizonyossággal az invokáció fogalma köré épült volna. Barth leírása szerint a keresztség egy az Isten „hívása” által meghatározott életbe történő belépéshez kapcsolódik, az úrvacsora ennek az életnek a folytatásához, az Isten hívása által létrejött közösség fenntartásához.

Barth keresztségteológiáját nemcsak az imádság teológiájának kontextusában kell érteni, hanem pontosan mint imádságot is.²⁹ Barth szerint az emberi cselekvésről elmondható legmagasabb állítás az, hogy megfelel az isteni cselekvésnek. Az ember hálája megfelel Isten kegyelmének.³⁰ A „korrespondencia” motívummal írja le a legösszetettebb cselekvési formák közötti egyedülállóan megvalósuló interakciót az isteni és az emberi cselekvés között, amely a legösszetettebb módon, Jézus Krisztusban történik; és mivel az emberi létünk ontológiailag kapcsolódik Krisztuséhoz, a „korrespondencia” ígéretet jelent arra, hogy valamilyen analóg módon mi is megfelelhetünk az isteni cselekvésnek. Barth számára az isteni és emberi „hivatal” korrespondenciája legteljesebben az invokáció különleges gyakorlatában fejeződik ki.³¹

Analóg módon tehát Krisztus saját tisztségének összetett alkotóelemeihez hasonlóan az imádság (invokáció) is komplex módon teljesen isteni és teljesen emberi értelemben értendő. Más szóval, ha a fogalom elégséges ahhoz, hogy leírja az isteni és emberi egységet Krisztus személyében és meghatározza Barth krisztológiai érveléseit, akkor biztosan elégséges tud lenni ahhoz, hogy leírja az emberi és isteni cselekvés viszonyát az imádság aktusában.

Az isteni és emberi korrespondencia misztériuma megvalósul az Istenhez való alázatos odafordulás egyszerű cselekedetében, ami kizárja a kizárólagos ok-okozati lehetőséget mindkét tisztség irányában: nem az történik, hogy Isten cselekszik, aztán mi, majd előbb mi, aztán Isten.³²

Az invokáció nem két elkülönült cselekvésre utal, ahol az egyik teremtményi, a másik isteni, hanem egy teljesen egyszerű és egyedi cselekedetre: egy emberi cselekedetre, amelyet teljes mértékben áthat és körülvész Isten együttműködő kegyelme, így egyidejűleg valóban isteni és megkülönböztetetten emberi. És Barth számára mindez a Szentlélek munkájában gyökerezik. Azt mondja, hogy a

29 COCKSWORTH: i. m., 255.

30 HUNSINGER: i. m., 269.

31 Vö. COCKSWORTH: i. m., 259–264.

32 I. m., 264–272.

Szentlélekben Isten így együtt van ezen emberekkel, hogy az állandó különbség mellett közösség, közös élet alakul ki közte és közöttük, és közöttük és közte.

Így az Isten invokációja az „önmagától cselekvő” Atya hívása lesz. Az Isten és ember közötti kapcsolat e rendjének megbontása vagy megfordítása azonban a bűn lényege: a reménytelen törekvés az uralom megszerzésére Isten ellen, és a helyes kapcsolatokból való kiesés a kapcsolatok rendjének zavaros állapotába. Az ember ilyen értelemben nem tud szigorú értelemben véve imádkozni, hanem a kegyelem előzetes mozgásával „hatalmat kap erre, és kötelességévé válik”. Az imádságnak tehát a kezdeti gyökerei Krisztus papi munkájában vannak, ahogyan *James Torrance* találóan leírta; valójában Barth számára *Krisztus maga az ima megtestesítése*³³.

Ha a fentiek alapján értelmezhetővé válik Barth imateológiája, párhuzamba állíthatjuk azt keresztségtanával is. A keresztségtológia utolsó néhány oldalán pedig, mielőtt az Úri imádság kibontásába kezdett volna, tisztázza, mit feltételezett egész idő alatt: azt, hogy a keresztség értelme az imádságban rejlik. A keresztség „az Úr nevének segítségül hívása (Anrufung)”³⁴.

Barth teljes keresztségtológiája tehát, amely az *Egyházi Dogmatika* közzétett kötetének utolsó fejezetét (Töredék) alkotja, az imádság értelmezésében tetőzik.³⁵ És ezen alapulva a keresztség a keresztyén élet összes későbbi aspektusának alapja és „modellje” az Isten hívásán alapuló életben: „Hívj segítségül engem a nyomorúság idején! Én megszabadítlak, és te dicsőítesz engem” (Zsolt 50,15). A keresztség tehát imádság.

A kezdeményező, az *auctor primarius* mind az imádságban, mind a keresztségben Isten. Mindezek alapján a keresztyén élet az alapjától kezdve olyan, ahol Isten radikális kegyelme megszakítja az emberi cselekvés prioritásának hajlamát, és meghatározza, hogy az emberi

33 Ld. TORRANCE, James: *Worship, Community and the Triune God of Grace*, Carlisle, Paternoster, 1996. COCKSWORTH, i. m., 264.

34 CD IV/4, 212.

35 COCKSWORTH, i. m., 266.

cselekvés akkor tekinthető jó cselekedetnek, ha az egy azt megelőző isteni, kegyelmi cselekedetet követ. A keresztyén élet alapja nem a keresztyén ember saját szabad akaratán és cselekedetén, sem saját szeszélyén múlik,³⁶ hanem alázatos válasz a korábbi isteni eseményre.

Ennélfogva a vízkeresztség sem több, sem pedig kevesebb nem lehet, mint jó emberi cselekedet. És Barth szerint az emberi cselekedet csak jó lehet, ha hűségesen megfelel az isteni cselekedetnek.³⁷

6. Összefoglalás

„Ahol imádság van, ott az ember Istennel való kapcsolata rendeződik és rendben van. Amiért és amilyen mértékben a keresztség ima, a [benne] résztvevők ebben a rendben cselekszenek. [...] [A keresztség] egyértelmű engedelmség Isten iránt, egyértelmű válasz az ő megigazító és megszentelő munkájára és szavára [...] a jövőt illető minden fenyegetés és minden kétely ellenére [...]. És mivel [a keresztség] imádság, azt gyermeki kedvvel, tétovázás nélkül, bizalommal, a Jézus Krisztusba vetett remény valódi tetteként lehet és kell vállalni.”³⁸

Az embert Lélek által megszólító Isten felszabadító munkája a keresztség – a keresztség, melynek két egymástól elválaszthatatlan, de megkülönböztetendő része a Szentlélek általi keresztség és a vízkeresztség. A kezdeményező Isten a lényéhez tartozó szabadságot biztosítja az ember számára Jézus Krisztusban. Benne, Krisztusban az ember felszabadul, hogy önként válaszoljon Isten kezdeményezésére. A Krisztust és a Krisztusban nekünk adott isteni szabadságot elfogadó ember válasza a vízkeresztség. Barth szerint ez a motívum a keresztyén élet alapja. Ez ismétlődik meg az „új ember” életében minden cselekedetében. Így, a keresztségben valósággá lett megszabadítás Krisztus élete miatt a mindenkori keresztyén ember sajátja.

36 Vö. CD IV/4, 43; COCKSWORTH: i. m., 267.

37 Vö. COCKSWORTH: i. m., 269.

38 CD IV/4, 210.

Krisztusban van a szabadság. És ez a szabadság önmagában hordozza a jövőt. Mert ő „az első és az utolsó, a kezdet és a vég” (Jel 22,13).

Ebben a szabadságban, az Isten Krisztusban történő kiválasztása miatt a keresztyén ember szabad tud lenni a zsarnokság minden formájával és megnyilvánulásával szemben. E védelem mindenki számára látható jele a keresztség kiszolgáltatása, amely az emberi erőtlenségtől függetlenül az ajándékozó Isten jelenlétét, szabadságát és erejét jeleníti meg a torzulásokkal terhelt világban. És, ha igaz Barth állítása, miszerint a keresztség imádság, akkor az imában a keresztség csodáját megélő emberi közösség a vízkeresztség kiszolgáltatásával a szabadító Istenbe vetett hitét fejezi ki, amikor a reménytelenség ellenére reménykedik és imádkozik.

MIT LEIDENSCHAFT FÜR DIE FREIHEIT DES EVANGELIUMS

Karl Barth und das Jahr 1934

(Zusammenfassung)



Das Jahr 1934 war für das Leben und das theologische Werk Karl Barths von besonderer Bedeutung. Der 48-jährige Universitätsprofessor und Lehrer der evangelischen Theologie galt zu dieser Zeit zweifellos als fachliche Autorität, die nicht nur im deutschsprachigen theologischen und kirchlichen Raum, sondern auch in französischen, englischen und ungarischen Kreisen bekannt, geschätzt und anerkannt war. Als Hochschullehrer ist er seinen ehemaligen Studenten, darunter auch seinen ungarischen Kommilitonen, als einer in Erinnerung geblieben, der nicht nur mit unglaublicher Sensibilität die Geschehnisse seiner Zeit wahrnahm und reflektierte, sondern auch unendlich viel Solidarität mit den Studenten und Studentinnen zeigte. Sein intensiver Kontakt zu den Studierenden, seine Vorlesungen und Seminare und die gemeinsame Suche nach Fragen und Antworten inspirierten zugleich sein schnell wachsendes literarisches Werk. Während er beruflich hohes Ansehen genoss, waren seine Persönlichkeit und seine Lehre nicht unumstritten. Er sah sich oft zu Konfrontationen gezwungen, sowohl im theologischen und kirchlichen Bereich als auch auf dem politischen Terrain.

Das Jahr 1934 ist in der Tat symbolisch für ein Leben der leidenschaftlichen Wahrheitssuche, des Hinterfragens und der heftigen Ablehnung billiger theologischer Kompromisse, auch im Nachhinein. In diesem Jahr wurde die Barmer Theologische Erklärung verfasst und verabschiedet, die sich gegen die Vereinnahmung des

kirchlichen Lebens durch die nationalsozialistische Ideologie wandte. Diese Erklärung belegt in unmissverständlicher Weise Barths Federführung. Im gleichen Jahr fanden auch die berühmte Debatte zwischen Barth und Brunner über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die natürliche Theologie statt sowie bahnbrechende Vorlesungen, in denen Barths bisheriges Wirken zusammengefasst wurde. Im Jahr 1934 verlor er jedoch auch seine Universitätsprofessur in Bonn, weil er sich als Angestellter der Universität - quasi als Staatsbeamter - weigerte, dem Führer den Treueeid zu leisten. In diesen Jahren der Konfrontation mit der Tyrannei kam er aber auch zu grundlegenden theologischen Einsichten, die sein ganzes späteres Werk prägen sollten, etwa zu den Fragen der Gnadenwahl, der Freiheit der Kinder Gottes, der Entsprechung von göttlicher und menschlicher Freiheit, der Grundlage des christlichen Lebens und des Wesens und der Sendung der Kirche selbst.

Welche Folgen hatten diese geschichtlichen Erfahrungen und theologischen Überlegungen für sein persönliches Leben und für sein theologisches Gesamtwerk? Wie wurden diese Ideen in der ungarischen reformierten Theologie bekannt? Wie wurden diese Vorgänge im internationalen theologischen und kirchlichen Diskurs wahrgenommen und reflektiert? Welche Hintergründe haben zu Barths Äußerungen im Jahr 1934 geführt, und wo spiegeln sich die Erfahrungen und theologischen Einsichten aus dieser Zeit in seinem späteren Werk wider? Welche Relevanz könnten Barths theologische Erkenntnisse 90 Jahre nach den Ereignissen haben? Inwieweit kann uns Barths Lebenswerk heute in unserer theologischen Urteilsbildung, in unserer Verkündigung, in unserer Gemeindearbeit helfen - auch nach neun Jahrzehnten?

Im Sinne dieser Fragestellungen und der Suche nach möglichen Antworten fand am 24. April 2024 die vom Karl-Barth-Forschungsinstitut der Reformierten Theologischen Universität Debrecen veranstaltete internationale Konferenz mit dem Titel *Mit Leidenschaft für die Freiheit des Evangeliums* statt. Der Studientag wurde gemeinsam vom Karl-Barth-Forschungsinstitut und der Doctoral School

der Reformierten Universität Debrecen, der Sektion für Systematische Theologie des Collegium Doctorum der Reformierten Kirche in Ungarn, dem Arbeitskreis für Religionswissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Abteilung Debrecen), und dem Institut für Fort- und Weiterbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer zu Debrecen veranstaltet.

Die Konferenzbeiträge werden in diesem Band in redigierter Fassung in einer vom Karl Barth-Forschungsinstitut herausgegebenen Schriftenreihe vorgelegt.

Den Eröffnungsvortrag hielt *Michael Beintker*, ein renommierter Barth-Forscher, emeritierter Professor der Universität Münster und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats des Barth-Forschungsinstituts zu Debrecen. Der Vortrag setzt sich zum Ziel, die Vorgeschichte der Thesen der Barmer Theologischen Erklärung zum einen im Kontext der Bedrohung der Freiheit der Kirche in der nationalsozialistischen totalitären Staatsordnung und zum anderen, aber nicht unabhängig davon, im Kontext des theologischen Denkens Barths darzustellen. Alles, was wir über den Vorrang der Offenbarung, das Wesen und die Freiheit der Kirche, die Grundlagen ihrer Sendung und ihrer Gestalt in der Welt im Zeugnis der Barmer Synode lesen, erscheint programmatisch und folgt aus Barths früheren Schriften etwa zum Wesen des evangelischen Glaubens, zu Fragen der theologischen Existenz, zur Gestalt und Gestaltung der Kirche. Barth bekräftigt in seinen Nachkriegsvorträgen von 1947 die Richtigkeit der Einsichten der Bekenntnissynode und weist zugleich auf die theologischen Überlegungen hin, die über konkrete historische Situationen und unterschiedliche politische Kontexte hinausgehen: Die Freiheit der Kirche ist nicht nur durch äußere Umstände, diktatorische Staatswesen und mythologische Ideologien bedroht. Die Bedrohung dieser Freiheit kommt auch von innen, dort wo die Kirche das Evangelium verfälscht, um sich den äußeren Umständen anzupassen. Mit anderen Worten: wo sie versucht, etwas Gefälliges und Beliebigen zu sagen, um die öffentliche Meinung zu beschwichtigen und Konflikte zu vermeiden. Im Gegensatz dazu ist es notwendig – und darin liegt die hermeneuti-

sche Verantwortung der Kirche –, das Evangelium der freien Gnade Gottes zu bezeugen und die Konsequenzen, die sich aus dem Hören dieses Evangeliums ergeben, zu verdeutlichen.

Karl Barths theologische Einstellung zum Judentum, oder ein angebliches Fehlen einer eindeutigen Haltung, ist eine der umstrittensten Fragen in der Barth-Rezeption – wie die Studie von *Béla Árvavölgyi* verdeutlicht. Einigen Analysen zufolge teilte Barth zweifelsohne die Vorbehalte vieler seiner Zeitgenossen gegenüber dem Judentum. Darauf deutet möglicherweise die Tatsache hin, dass er das Judentum nicht als Dialogpartner betrachtete und in den entscheidenden Jahren zwischen 1933 und 1935 im Gegensatz zum idealisierten Dietrich Bonhoeffer nicht öffentlich gegen die antijüdische Politik des NS-Staates Stellung bezog. Andere Forscher schreiben Barth jedoch zu, die theologische Bedeutung des Judentums gleichsam neu entdeckt und ins Bewusstsein gerückt zu haben und auf diese Weise als Wegbereiter von „Buße und Erneuerung“ die reformatorischen Kirchen nach dem Holocaust zu einem Umdenken in ihrer Haltung zum Judentum angeregt zu haben. Die Studie zeichnet die Entwicklung von Barths Einsichten zu diesem Thema von seinem Konfirmandenunterricht in Safenwil über seine Kontakte zu jüdischen Intellektuellen und die Arbeiten der 1930er Jahre bis zur Formulierung der Barmer Theologischen Erklärung und schließlich zu den späteren, von Barth selbst kritisch und selbstkritisch eingeräumten Mängeln dieser Erklärung der Bekennenden Kirche nach. Unter Bezugnahme auf die Pomeyrol-Thesen der französischen Protestanten von 1941, wird auf die „fehlende siebte These“ hingewiesen, die in Barmen ausgespart wurde, sich aber gegen eben jene staatlichen Gesetze hätte richten können, die die Juden aus der menschlichen Gemeinschaft ausschlossen. Unter Berücksichtigung der möglichen Gründe für das Auslassen bzw. Fehlen einer solchen siebten These zieht er schließlich eine Bilanz der theoretisch-wissenschaftlichen und praktischen Impulse im ungarischen Kontext, die die Fortschritte im Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs weiter stärken könnten.

Die von *Sándor Fazakas* vorgestellten Pariser Vorträge Barths aus dem Jahr 1934 mit dem Titel *Offenbarung, Kirche, Theologie* stellen sein Werk in einer zusammenfassenden, transparenten und in Bezug auf bestimmte theologische Themen vorwegnehmenden Weise dar. Die drei einschlägigen Vorträge lassen zweifellos den kontextuellen Charakter ihrer Entstehung erkennen, verdeutlichen jedoch gleichzeitig die theologischen kritischen und normativen Aspekte, die auch in anderen Kontexten relevant sein könnten und über sozio-politische und historische Bestimmungen hinausgehen. Zu diesen normativen, kontextübergreifenden Aspekten, die in allen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten gültig sind, gehören die Behauptung der Souveränität der Offenbarung gegenüber jeder natürlichen Theologie oder geschichtstheologischen Deutungen, die heikle Frage nach der Freiheit der Kirche angesichts des Drucks, sich den äußeren Anforderungen der jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen anzupassen, und die Wahrung der Kriterien für die theologische Forschung und Lehre angesichts gegenläufiger Tendenzen in Wissenschaft und Hochschulpolitik. Letztere ist von der ersteren nicht zu trennen: Was die Theologie von der Religions-theologie oder der Geschichtsphilosophie unterscheidet – jenseits ihres spezifischen Gegenstandes, ihrer Fragestellungen, ihrer erkenntnistheoretischen Methoden und ihrer interdisziplinären Ausrichtung – ist die Tatsache, dass Theologie nicht Theologie in einem beliebigen Raum ist, sondern Theologie im Raum der vom Heiligen Geist ins Leben gerufenen Kirche, und nur in dieser Form kann sie ihre „kritische Funktion“ und ihre „Wächter-Rolle“ für die Kirche und die Welt erfüllen. Die Überlegungen der Pariser Vorlesungen Barths sowie die darin zum Ausdruck kommenden theologischen Einsichten waren den zeitgenössischen ungarischen reformierten Theologen nicht unbekannt. Was die Wirkungsgeschichte betrifft, so besteht, wie die Studie zeigt, ein begründeter Bedarf an weiterer Forschung im ungarischen reformierten Kontext.

Attila János Borsi stellt dem heutigen Leser einen Vortrag von Barth vor, den er am 7. August 1934 auf der Sommerkonferenz des

Christlichen Studentenweltbundes (*World Student Christian Federation*, WSCF) in der Schweiz gehalten hat und der den Titel *Der Christ als Zeuge* trägt. Nicht nur der Inhalt des Vortrags lässt die bekennende christliche Antwort auf die politische Situation (d.h. die Nähe zur Barmer Theologischen Erklärung) erkennen, sondern auch die Tatsache, dass Barth die internationale Zusammensetzung seines Publikums zu berücksichtigen suchte, d.h. die sehr unterschiedlichen kirchlichen, theologischen und Frömmigkeitstraditionen, die eine Elementarisierung der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens notwendig machten. Indem er die Thesen des Barth-Vortrags vorstellt, kontextualisiert und reflektiert, stellt Attila Borsi gemeinsam mit Barth die folgenden Fragen in den Mittelpunkt: Was bedeutet es, Christ zu sein, in welchem Verhältnis stehen Christsein und christliches Zeugnis, wie verhält es sich mit dem Zeugnis Gottes selbst, mit der Sache der Kirche und mit der Welt, in der dieses Zeugnis sprechen muss. Sowohl der Christ als auch das Zeugnis der Kirche können authentisch sein, wenn sie sich voll und ganz dem Evangelium und Christus verpflichtet fühlen und wenn ihr Leben und ihr Wirken nicht nur im Raum von Geburt und Tod, sondern in dem durch Taufe und Abendmahl abgesteckten Raum gelebt werden. Auf diese Weise kann die Kirche eine sichtbare bzw. eine noch sichtbarere Gemeinschaft der Berufenen sein (und nicht eine Gemeinschaft, die auf dem Imperativ beruht, sich den äußeren Erwartungen anzupassen), und das Zeugnis des Gläubigen kann als Leben in der Gnade zu einem gelebten Zeugnis werden.

Die Konfrontation mit der Gewaltherrschaft in den Jahren um 1934 hat Barths theologischen Perspektivenwechsel auch in Fragen des Verständnisses und der Deutung der Taufe tiefgreifend geprägt. Am deutlichsten wird dies im Zusammenhang mit der göttlichen Erwählung: Der „auserwählte Führer“ des Nationalsozialismus, der auf Kosten anderer mörderisch regiert, und die „überlegene, auserwählte Masse“, die den Einzelnen zu einem fast mechanisch unverantwortlichen Rädchen in der mörderischen Maschinerie macht, verkörpern „das genaue Gegenteil“ dessen, was göttliche Erwählung

ist. Das Licht, das in der Finsternis der Tyrannei dennoch Trost spenden kann, ist die Tatsache, dass die Freiheit Gottes die Freiheit des Menschen nicht ausschließt, sondern sie allererst ermöglicht und begründet. Die Korrespondenz zwischen dem souveränen Gott und der Freiheit des verantwortlichen Menschen wird zum Kontext, der in der Theologie Barths auch ein Umdenken über das Sakrament der Taufe notwendig macht. Obwohl wir die neuen Überlegungen zu dieser Frage in seinem Werk bereits in den 1930er Jahren begegnen, werden sie doch erst im Zusammenhang mit der Versöhnungslehre (KD IV/4) fragmentarisch entfaltet. Die Studie von *József Czapp* führt uns in die Tiefen dieses viel diskutierten und oft falsch interpretierten barthschen Denkens über die Taufe, das dem Automatismus kirchlicher Traditionen (und oft neutestamentlich nicht begründeten Praktiken) und dem Mangel an theologischer Reflexion über die Wassertaufe entgegentritt und auf die unaufhebbare Verbindung zwischen der Taufe durch den Heiligen Geist und der Wassertaufe hinweist. Der offensichtliche Widerspruch kann nur überwunden werden – und diese Studie wird hoffentlich dazu beitragen –, wenn ein tiefes Studium und Verständnis von Barths Denken zu der Erkenntnis führt, dass die Wassertaufe nur in Verbindung mit der Taufe durch den Heiligen Geist eine Bedeutung hat. Die Wassertaufe, ist kein geheimnisvoller, sich gleichsam selbstwirksam vollziehender Ritus der Kirche, sondern Ausdruck des Gehorsams gegenüber Jesus Christus und der Hoffnung auf ihn, in dem der Mensch seine wahre Freiheit erlangt, d.h. frei in den Dienst Gottes und der Menschen tritt. Abschließend wird gezeigt, dass Barth die Taufe nicht einfach in einem Zusammenhang mit dem Gebet sieht, sondern als Gebet selbst. Dies führt zu der theologischen Überzeugung, dass die als Gebet verstandene Taufe eine menschliche Antwort ist, die im Wirken des Heiligen Geistes auf Gottes Erwählung aus Gnade wurzelt – aber nicht als ein sekundärer menschlicher Akt, eine Handlung, sondern als eine Teilnahme am Wirken des Geistes und an der Gegenwart des Geistes, des Christus, der das „verkörperte Gebet“ ist.

Die persönliche menschliche Haltung Barths und die Entfaltung seines theologischen Werkes war der ungarischen reformierten theologischen Öffentlichkeit in den 1930er Jahren und danach nicht unbekannt. Natürlich war diese „Rezeption“ – abgesehen von der tiefen und reflektierten Kenntnis der Theologie Barths – nicht frei von Kritik und Auseinandersetzungen, aber oft auch geprägt von Vereinfachungen und negativen Abwertungen politischer bzw. kirchenpolitischer Natur. Ein zeitgenössischer Kenner und ungarischer Kollege Barths aus den 30-er Jahren empfiehlt angesichts unbegründeter oder einseitig kritischer Verurteilungen: „Das Prinzip *ad fontes* ist auch das einzig legitime Kriterium aller wahren Theologie“ (Béla Vasady). In unserem Zusammenhang bedeutet dies, dass eine verantwortliche Theologie und kirchliche Betrachtungsweise sich nicht mit dem zufriedengeben kann, was über diesen und jenen Theologen – auch heute noch – gesagt wird! Wir müssen sie lesen, uns nach dem Prinzip „zurück zu den Quellen“ in ihren Werken vertiefen, um zu einem ernsthaften und wertenden theologischen Urteil zu gelangen – nicht unkritisch, sondern informiert, objektiv und konstruktiv. Wir sind überzeugt, dass unsere Tagung und der vorliegende Tagungsband uns in der Tat näher an die Quellen heranführen werden: Die Beiträge können uns in die Tiefenschichten des theologischen Denkens Barths und damit in eine vertiefte Kenntnis der Offenbarung einführen und uns gleichzeitig helfen, biblisch fundierte, im Geiste der reformierten Theologie konzipierte Kriterien zu erkunden, die in unserer gegenwärtigen kirchlichen Situation bedenkenswert sein könnten. Mit dieser Zielsetzung haben wir versucht, den Vortragscharakter der Texte und gleichzeitig den jeweiligen persönlicheren Ton beizubehalten und wir hoffen, dass die Begeisterung der Autoren und Referenten für die Theologie Barths für die Leserinnen und Leser spürbar wird. Die primären Barth-Texte werden in erster Linie aus den Primärquellen zitiert, entweder aus den zitierten Werken, den ersten Druckausgaben oder aus den später herausgegebenen, gesammelten Editionen. Wo keine ungarische Übersetzung zur Verfügung stand, haben die Autoren

ihre eigenen Übersetzungen der Zitate angefertigt. In allen Fällen sind diese mit den Primärtexten überprüft worden, nicht zuletzt dank der wachsenden Sammlung des Barth-Forschungsinstituts. Alle Autoren sind in irgendeiner Weise mit dem Barth-Institut in Debrecen verbunden, das mit seiner Arbeit, seiner reichen Literatursammlung und seiner Infrastruktur in vielen Fällen die Forschung, wissenschaftliche Abhandlungen und Publikationen unterstützt und weiterhin zur Verfügung steht.

Wir sind dankbar für die unterstützende Einstellung der Leitung der Reformierten Theologischen Universität Debrecen und der sie tragenden Kirche Jenseits der Theiss sowie die anregende Unterstützung unserer internationalen Partner. Der vorliegende Band ist ein weiteres Dokument dafür, dass die ungarische reformierte Barth-Forschung eine Existenzberechtigung hat und wir möchten den Autoren, den Förderern und all jenen danken, die mit ihrer wertvollen Arbeit dazu beigetragen haben, dass wir mit Hilfe dieser Veröffentlichung Barth lesen, Barth fragen und über Barth hinaus weiterfragen können...

(Sándor Fazakas)

INHALT

<i>Sándor Fazakas</i> Vorwort.....	5
<i>Michael Beintker</i> „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet“ <i>Spiegelungen zwischen Barths Denken und der Barmer Theologischen Erklärung von 1934</i>	13
<i>Béla Árvavölgyi</i> Die fehlende siebte These – Barth, Barmen und die Judenfrage	31
<i>Sándor Fazakas</i> „Offenbarung, Kirche, Theologie“ <i>Die Pariser Vorträge von 1934</i>	51
<i>Attila János Borsi</i> Sichtbare Kirche – ist die Kirche sichtbar? <i>Das theologische Problem von Zeugenschaft und Frömmigkeit in Bezug auf die Gestaltung der Kirche in ihrer heutigen Bedeutung</i>	77
<i>József Czapp</i> Karl Barths Auslegung der Taufe im Licht der göttlichen Erwählung.....	107
Zusammenfassung der Vorträge und Inhaltsverzeichnis	127
Verzeichnis der Autoren	139

SZERZŐK

VERZEICHNIS DER AUTOREN

- Árvavölgyi Béla** református lelkész, Tahitótfalu
Reformierter Pfarrer, Tahitótfalu
- Beintker, Michael** emeritus egyetemi tanár, Münsteri
Egyetem, Református Teológia
Szeminárium
*Professor emeritus für Systematische
Theologie, Seminar für Reformierte
Theologie der Universität Münster*
- Borsi Attila János** református lelkész, Vác / tudományos
főmunkatárs, Károli Gáspár
Református Egyetem Bölcsész- és
Társadalomtudományi Kar
*Reformierter Pfarrer, Vác / Wissenschaftlicher
Mitarbeiter, Károli Gáspár Universität
Budapest*
- Czapp József** református lelkész, Mikepércs /
doktorandusz, Babeş-Bolyai
Tudományegyetem, Kolozsvár
*Reformierter Pfarrer, Mikepércs /
PhD-Student, Babeş-Bolyai Universität
Klausenburg*
- Fazakas Sándor** egyetemi tanár, Debreceni Református
Hittudományi Egyetem, Szociáletikai
Tanszék / Karl Barth Kutatóintézet,
*Professor für Systematische Theologie,
Lehrstuhl für Sozialethik / Karl Barth-
Forschungsinstitut der Reformierten
Theologischen Universität Debrecen*

