

KARL BARTH
KÁLVINTÓL BULTMANNIG

Kálvin

*Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin-ünnepségén
a Zürichi Egyetem aulájában
1936. január 22-én*

Rudolf Bultmann
Kísérlet megérteni őt

Bultmann levele Barthhoz 1952. november 11–15.

Barth levele Bultmannhoz 1952. december 24-én

Debrecen
2009

A Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 4.

Szerkesztőbizottság:

Dr. Fazakas Sándor, Dr. Gaál Botond, Dr. Ferencz Árpád

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. Ebrahrd Busch (Göttingen – Németország)

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

Dr. Hans-Anton Drewes (Basel – Svájc)

Hermeneutikai füzetek 31.

Sorozatszerkesztő: Dr. Fabiny Tibor

KARL BARTH
KÁLVINTÓL BULTMANNIG

Kálvin

*Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin-ünnepségén
a Zürichi Egyetem aulájában 1936. január 22-én*

Rudolf Bultmann

Kísérlet megérteni őt

Bultmann levele Barthhoz 1952. november 11–15.

Barth levele Bultmannhoz 1952. december 24-én

HU ISSN 1789-0721

HU ISSN 1218-3407

HU ISBN 978-963-8429-58-2



*A kiadvány a Kálvin év tiszteletére készült
a Református Közeleti és Kulturális Központ Alapítvány támogatásával.*

Fordította:

Ferencz Árpád, Kókai Nagy Viktor és Szita Szilvia

A szöveget gondozta: Tóth Erika

Műszaki szerkesztő: Miklósiné Szabó Monika

TARTALOMJEGYZÉK

Ferencz Árpád
Kálvintól Bultmannig? 5

Kálvin
Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin-ünnepségén a Zürichi
Egyetem Aulájában 1936. január 22-én 17

Rudolf Bultmann
Kísérlet megérteni őt 35

Bultmann levele Barthhoz 1952. november 11–15. 89

Barth levele Bultmannhoz 1952. december 24-én 115



KÁLVINTÓL BULTMANNIG?



Jelen kötetben két olyan Barth-írást közlünk (illetőleg ehhez kapcsolódóan egy Bultmann- és egy Barth-levelet) – magyarul először –, amelyeknek együttes megjelenése némi magyarázatot igényel. Alig hiszem, hogy a 20. századnak volt olyan karakteres teológiai gondolkodója, mint Barth, akinek teológiája napjainkig meghatározóan hat a rendszeres (s talán nem csupán) teológusok munkásságára. Hogy mennyire így van ez, azt jól mutatja az a tény is, hogy a jelentős kortárs német teológusok teológiai önéletríásaik mindegyikében foglalkoznak valamilyen formában Barth teológiájával.¹

Mindenképpen kijelenthető az, hogy Barth személyében a protestáns teológia egy karakteres képviselőjével van dolgunk, aki nézeteit keményen és határozottan képviseli. Állásfoglalásainak meghatározója semmilyen esetben nem a személyes szimpátia vagy antipátia, de minden esetben az ügy iránti elkötelezettsége, amelyet akár nagyon határozott módon is kész volt képviselni. Ő maga Kálvin kapcsán írja: „[Kálvin] nem vágyott sem csodálatra, sem szeretetre, de azt akarta, hogy azon ügy szolgájaként hallgassák, mely mellett önmagát elkötelezte. Lehet, hogy magának akart igazat szerezni, képes volt felbuzdulni és háborogni, s mindezt a megbotránkoztatásig is vinni, de soha nem önelégültségből kifolyólag.² Mindez legalább olyan mértékben beszél Barthról, mint Kálvinról. Az Ügy elkötelezettjeként, amint azt egyik kései visszaemlékezé-

1 Lásd Chr. HENNING und K. LEHMKÜHLER (Hrsg.): *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen, 1998.

2 K. BARTH: *Zum 400. Todestag Calvins*, in *Evangelische Theologie*, 1964/5, 225. old.

sében jelzi, kissé úgy érezte magát, mint a vándor, aki a templomtoronyba akarván felkapaszkodni, a sötétben megkapaszkodik egy kötélben és hirtelen és váratlanul a feje felett megszólal a nagyhang.³ Ennek a hangnak nem lehet ellenállni, s ez kemény, néhol polemikus állásfoglalásokra készítette az Ügyre tekintő teológust.

Jelen füzet írásai polemikus és határozott állásfoglalások. Mind a zürichi Kálvin-ünnepségen elhangzott előadás, mind Bultmann teológiájának elemzése betekintést enged annak a teológusnak az elkötelezett gondolkodásába, aki a Kijelentés szolgálatában állva nem tekintette magát egyébnek, mint egy „számárnak, aki ott lehetett”, ahol a dolgok történtek, hordozhatta az üzenetet.⁴

Ebben az értelemben a füzet bizonyos mértékben egy keresztmetszetet kíván nyújtani. Kétségtelen tény ugyanis, hogy mind Kálvin, mind pedig a 20. században munkálkodó Bultmann a teológiai gondolkodás történetének meghatározó személyiségei. Jelentőségüket nem csupán a hivatkozó irodalom nagy száma, de saját karakteres teológiai munkáik is jelzik. A következőkben bevezetőként igyekszem egy rövid kitekintést nyújtani Barth és Kálvin, valamint Barth és Bultmann teológiai kapcsolatára. Nyilvánvaló, hogy a műfaj szabta terjedelem miatt nem térhetek ki ezen viszonyok minden aspektusára, de mindenképpen látni lehet ezen töredékes fejtegetésekből is, hogy a két teológus milyen szerepet töltött be Barth teológiai gondolkodásának alakulásában és formálódásában.

I. Barth és Kálvin

Teológiai pályafutása során Barth gyakran foglalkozott Kálvinnal és a kálvini teológiával. Jóllehet a kimondottan Kálvinnal foglalkozó előadás-sorozatán kívül nem sok munkája visel ilyen címet, de

3 Lásd K. BARTH: *Christliche Dogmatik im Entwurf*, Hrsg. von G. SAUTER, GA II., Zürich, 1982, ix. old.

4 Lásd K. BARTH: *Dankesworte Anlässlich der Feier zu seinem 80. Geburtstag am 9. Mai 1966*, in: *Evangelische Theologie*, 1966 (26), 619. old.

teológiája egészében jelen van a reformátorral folytatott párbeszéd és az esetenkénti elhatárolódást is megfigyelhetjük. Igen érdekes, de ennek a bevezetőnek a kereteit messze túllépné az, hogy milyen teológiai szintagmákat vesz át a kálvini teológiából, és hogyan tölti meg azokat új tartalommal. Mindenképpen megállapítható azonban, hogy nem egy kritikátlan olvasója a kálvini életműnek, hanem értő és kritikus szemmel az Űgyet szem előtt tartva fogalmazza meg akár kritikai nézeteit is, amennyiben arra van szükség.

A fiatal teológus számára, akinek a safenwilli gyülekezet szociológiailag nem is igazán egyszerű környezetében kellett helytállnia, a Kálvin-kommentárok és az Intitúció jelentős segítséget jelentettek egy határozott és tartalmas igehirdetésre való készüléshez.⁵ Nyilvánvaló, hogy ebben jelentős szerepet játszott azon tény is, hogy a segédlelkész Barth éppen Genfben töltötte segédlelkészességét, és így lehetősége volt a helyszínen megtapasztalni Kálvin teológiájának alakító erejét.

A fiatal göttingeni professzor így ír barátjának, Thurneysennek Kálvinról: „*Kálvin egy vízesés, öserdő, valami egyenesen a Himalájáról alázuhanó, abszolút kínai, csodálatos, mitologikus. Teljességgel hiányoznak az érzékszerveim, hogy ezt a jelenséget befogadjam, hogy a helyes bemutatásáról ne is beszéljek. Befogadni csak egy kis vízeret vagyok képes, ami pedig ebből továbbjut, az csupán ennek a vízernek a halvány kivonata. El tudnám képzelni annak lehetőségét, hogy egész hátralevő életemben csupán Kálvinnal foglalkozzam.*”⁶

Kálvin és az 1922-es Kálvin-előadás egy mérföldkő a teológus Karl Barth életében? Kálvin Barth teológiájának meghatározó forrása? H. Stoevesandt a fenti kérdésekkel kapcsolatosan külön kiemeli annak a jelentőségét, hogy Barth Kálvinnal való intenzív foglalatossága egy olyan program részét képezte, amelynek során a frissen egyetemi katedrához jutott fiatalember azokkal a hagyományokkal

5 Lásd K. BARTH: *Die Theologie Calvins 1922*, GA II, Zürich, 1993, 531. old.

6 Lásd K. BARTH: *Briefwechsel mit Eduard Thurneysen Bd. II*, 80. old.

kívánt szembenézni, amelyek a református teológiát meghatározták.⁷ Ennek a szembenézésnek és készülésnek fontosabb állomása a Heidelbergi Kátéről szóló előadások, de ide tartoznak a Kálvin, Zwingli és a református hitvallások teológiájával foglalkozó egyetemi előadások, melyeknek egy része ma már hozzáférhető az érdeklődő olvasók számára a kritikai összkiadás keretében.

Kálvinról és Barthról írt monográfiájában C. van der Kooi kiemeli azt, hogy nem szándékszik, mert nem lehetséges egy közvetlen összehasonlítást felmutatni Barth és Kálvin között, hanem a dogmatikai reflexióknak arra kell figyelni, ami ezen teológusok sajátos teológiai nézeteit meghatározta, s személyiségüket egyedivé tette.⁸ Egyedi személyiségük révén hatottak ezek a teológusok és ilyenformán Barth jelen füzetben közölt Kálvin-előadása legalább annyit elárul szerzőjéről, mint tárgyáról. Barth Kálvin teológiájával kapcsolatban egy 1959-es újságcikkben írja: „*Kálvin teológiájának van vonalvezetése. Nem váltakozó felismerésecskékből él, hanem egyetlen, jól tagolt és változóképes ismeretből, amely ennek az embernek a kezdetektől az egyetlen lehetőségnek kínálkozik.*”⁹ Ebben az írásában Barth kitér arra is, hogy a kálvini teológiában mintha egy „erős kéz vezetne”, s meg lehet belőle tanulni, „*mi kell legyen a fegyelmezettség, s milyen kell legyen a fegyelem a teológiai gondolkodásban.*”¹⁰

Ennek a szigorú vonalvezetésnek köszönhetően válik a kálvini teológia egyfajta mércévé, amelyen a teológusnak magát mérnie kell minden körülmények között. Barth teológiai megnyilatkozásait minden esetben ez a mérce határozta meg. Ennek jegyében fogalmaz meg 1959-ben kritikát Kálvin teológiájával kapcsolatban, miszerint, a kálvini teológiában, annak egész vonalvezetésében téves döntés volt Istennek egy rejtett, abszolút rendelkezési hatalmát fel-

7 Lásd H. STOEVE SANDT: *Barths Calvinvorlesung als Station seiner theologischen Biographie*, in: H. SCHOLL (Hrsg.): *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barth Göttinger Calvin- Vorlesung von 1922*, Neukirchen, 1995, 108. k. old.

8 Lásd C. VAN DER KOOI: *As in a mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God*, Leiden–Boston, 2005, 3. k. old.

9 K. BARTH: *Calvin als Theologe*, in: *Theologische Literaturzeitung* 1959 (84), 1. old.

10 BARTH, uo.

tételezni, amely némelyeket előre a kárhozatra, másokat az üdvösségre predesztinál. Barth ezt egy olyan tévedésnek tekinti, amely a predesztinációt sorssá degradálja, s ugyanakkor téves teológiai döntésekhez vezet. Véggövetkeztetése: *„Amit erre nézve tőle [Kálvintól] meg lehet tanulni, az a figyelmeztetés, hogy előítéleteinknek (s hasonló előítéletek ma talán az ember lényegével kapcsolatosak) nem szabad olyan jelentős szerepet játszanuk teológiánkban, mint Kálvin teológiájának istenfogalma.”*¹¹

A jelen füzetben kiadott, Kálvinról szóló írásra nézve különösen is fontos Barth ezen oldalát is látni. Az 1936-os előadás alkalmát a centenáriumi év adta, amelynek során a Hottingeni Olvasókör nagyszabású Kálvin-émlékünnepélyt szervezett a Zürichi Egyetemen. Jellegét tekintve ez olyan, elsődlegesen laikus református egyháztagok önszerveződő egyesülete volt, amely érdekes és aktuális teológiai problémák tisztázását tűzte maga elé célul. Különösen érdekes, hogy Barth ebben az időszakban, mindösszesen két évvel a zürichi Emil Brunner ellen publikált polemikus vitairata után a jubileumi ünnepség fő szónokaként előadást tarthatott Zürichben. A Kálvin teológiájának kapcsán felmerülő dilemmákat Barth azal oldja fel, hogy Kálvint magát engedi szóhoz jutni – ezzel jócskán alkalmat adva a félreértésekre hallgatósága körében. Árulkodó a témaválasztás, s a kiválasztott kálvini parafrázisok is. Zürich az oxfordi csoportmozgalom egyik kiemelt fontosságú helye – éppen Emil Brunnernek a mozgalomhoz való kötődése okán.

Az oxfordi csoportmozgalom 1921-ben alakult, és Frank Nathan Daniel Buchmann (1878–1961) nevéhez köthető olyan keresztyén csoportosulás, amely a politikai és szociális békét keresztyén alapon vélte megoldhatónak. A mozgalom „abszolút” követelései között a szeretet, tisztességesség, tisztaság erényeit találhatjuk meg. Igazán érdekes és Barth témaválasztására feltehetően meghatározóan ható, hogy a mozgalom a maga céljait kiterjedt propagandával, gyónással és imádkozással próbálta elérni. Minden bizonnyal ez utóbbi, tudniillik az imádság fontossága játszott szerepet abban, hogy

11 BARTH, uo.

Barth éppen az imádságról szól előadásában. A kiválasztott részek önmagukért beszélnek, e helyen elégséges annyira utalnunk, hogy azok az Isten és Isten munkájának elsődlegességét emelik ki, de ezzel együtt azt is, hogy az ember egy összefüggésben élve a mindennapi életének gondjait is Isten elé viheti, mert azok Istennél jó helyen vannak. Az individualista életszemlélet, az optimista emberkép ellenébe Barth Kálvin alapján az önmagát Isten dicsősége céljainak alárendelő, s ezáltal felemelő személyes kegyességet mutatja fel alternatívaként.

A már említett összefüggések figyelembevételével nem érdektelen a reformátori „non posse non peccare” folyamatos jelenlétére is figyelni a szövegben. Hogyan olvassa Barth Kálvint? – tehetjük fel e helyen a nem teljesen érdektelen kérdést.

A választ az előadás szövegének és annak a kálvini forrásokkal való egybevetése alapján azzal adhatjuk meg, hogy Barth Kálvint nagyon is pontosan olvassa, azaz Kálvin szándékának megfelelően. Olyan teológusként olvassa – s az alábbi előadás erre jó példa –, aki igyekezett szigorúan biblikus maradni, s ugyanakkor rendelkezett az egységben látás képességével is. Barth számára Kálvin tanítómeszter marad abban, ahogyan a mindenkori ember helyzetét világosan megragadva felmutatja az isteni kegyelemben gyökerező egyetlen lehetséges kiutat. Az ember lehetőségeinek számbavétele abban az összefüggésben történik, amelyet a kiválasztás–megengesztelődés–kegyelem hármasa határoz meg. Érdeemes odafigyelni arra is, amit az előadás összefüggésében az imádság helyes módjáról és az ember valóságos lehetőségeiről mond a Kálvint parafrázáló Barth.

Az 1936-os előadás a barthi Kálvin-recepció fontos mérföldköve, s talán nem tévedek nagyot, ha az előadás jelentőségét a „Fides quaerens intellectum” jelentőségéhez mérem. A Kálvin-előadás az analogie entisnek akár csak a lehetőségével is történő végleges leszámolás és az analogia fidei határozott kiemelése. A Kirchliche Dogmatik módszerére tekintve is fontos az előadás, mert a téma koncentrikus körökben való körbejárását, s egy-egy témának a több szemszögből való körbejárása tekintetében is egyik első ilyen jellegű írás. Mindemellert az előadás nem pusztán analogikus módszerét

tekintve. A dialektikus diasztázis, a feltétlen minőségi különbség éppen olyan fontos helyet foglal el benne, mint az eszkatológiára való konkrét kitekintés. A Kálvin-előadás tehát nem csupán érdekes kortörténeti dokumentum, hanem a barthi teológia módszerének is fontos eleme, melyben nyomon követhető a meghatározó tautológia: „Isten az Isten!”

Ennek a tautológiának a jegyében, az Isten és az ember minőségi különbségének szem előtt tartásával veszi fel Barth a küzdelmet minden olyan törekvással szemben, amely relativizálni törekszik Isten teljesen más voltát. Ennek a törekvésnek a jegyében foglal állást Brunner ellenében 1934-ben, és ez a törekvés fémjelzi Bultmannnal szemben vallott nézeteit is.

II. Barth és Bultmann

Alig hiszem, hogy volna a teológiatörténetnek még egy ennyire összetartozó és ellentétükben is egymásra mutató párosa, mint éppen e két kortárs. Nem csupán származásuk és alapvető kegyességi beállításuk, de hirtelen párhuzamossá vált életútjuk kezdetei is egyfajta szembenállásra predesztinálják őket. A svájci református teológus, aki nem akadémiai pályára készült (s ezt a későbbiekben többször is és sajnálkozva emeli ki¹²), s a kezdetektől akadémiai pályára készülő német lutheránus teológus előfeltételei különbözőek. Mindennek ellenére fennt kell tartani azt, amire az újabb kutatás hangsúlyosan felhívja figyelmünket, hogy ugyanis Barth és Bultmann teológiáját, ha különböző mélységben is, de azonos mértékben meghatározta Wilhelm Hermann teológiája.¹³ A közös gyökerekről elindulva azonban a két teológus teljesen más utat járt be, melynek eredményeképpen teológiai pozíciójuk szembekerült egymással. Kérdés

12 Lásd a Barth–Thurneysen-levélváltást, amelyben különösen Emmanuel Hirsch kapcsán gyakran felmerül a „hiányos képzettség” kérdése.

13 Lásd CHR. CHALAMET: *Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth, and Rudolf Bultmann*, Zürich, 2005.

azonban, hogy mennyire van szó tényleges szembenállásról, s mennyiben kell inkább ugyanannak a teológiai célnak más utakon való megközelítéséről beszélnünk.

Jelen füzetben Barth Bultmann teológiájával foglalkozó leg-reprezentatívabb munkáját tesszük magyarul közzé. Az 1952-ben keletkezett írásban Barth arra tesz kísérletet, hogy Bultmann teológiai intencióit elemezve állást foglaljon annak teológiájával kapcsolatosan. Több szempontból is igen érdekes ez az írás. Egyfelől nyomon követhető benne az a teológus, aki az Ügy szolgálatában olvas, értelmez és ítél. Másfelől viszont a figyelmes olvasó utalásokat talál benne arra nézve is, hogy a teológiai különbségek ellenére is megtalálhatók e két teológus alapvetően közös kiindulópontjai, amelyeknek figyelmen kívül hagyása csak egy szükségszerűen torz képet adhat a két teológus kapcsolatáról. Mindenképpen tekintetbe kell venni azt, hogy Barth és Bultmann életük során egy igen intenzív és gazdag teológiai vitát folytattak, melynek tanulságai nem érdektelenek a mai olvasóknak sem. Ennek a teológiai vitának a folyamán azonban – s ez mutatja emberi nagyságukat – meg tudtak maradni a kulturált emberek színvonalán, s az ügybeli nézetkülönbségeik nem akadályozták meg a szívélyes emberi kapcsolataikat.¹⁴

A klasszikus szembeállításon felnőtt magyar olvasó kedvéért emlékeztetek e helyen arra, hogy a két teológus kapcsolata igen hosszú múltra tekinthet vissza. Hans- Martin Rade, a „Die Christliche Welt” szerkesztőjének házában találkoztak először. Barth 1908–09-ben a folyóirat segédszerkesztője volt, Bultmann pedig a hesseni „Philippinum” ösztöndíjasaként disszertációján dolgozott. Barth

14 A Barth–Bultmann-levélváltást kiadó Bernd Jaspert írja le, hogy a két teológus személyesen jó kapcsolatban maradt egymással még Barth Németországból való kényszerű távozása után is: „...Barth és Bultmann többször is találkoztak személyesen és beszélgettek különösképpen is Barth göttingeni, münsteri és bonni működése idején. Bultmann megkísérelte Barth politikailag kikényszerített Svájcba távozása idején is fenntartani a kapcsolatot. Ezt a kísérletet, Bultmann bázeli látogatásait a nemzetiszocialista pártvezetés rosszallása kísérte. A második világháború 1939-es kitörése ezeket a ritka látogatásokat is megszüntette.” *Karl Barth–Rudolf Bultmann Briefwechsel 1911–1966*, Hrsg. Von Bernd Jaspert, GA V, Zürich, 1994, xi. k. old.

ekkor írja szüleinek, hogy ugyan küldenék el számára az 1907-ben Harnacknál írt szemináriumi dolgozatát, mert Bultmann azt látni szeretné.¹⁵ A két teológus kapcsolatát dokumentáló anyagok közül ez az első olyan irat, amelyben személyesen ír találkozásukról. Arról is tudunk, hogy Bultmann összebarátkozott Barth testvérével, Peter Barth-tal és általa maradt a két teológus kapcsolatban. Az első személyes kapcsolatfelvételt (legalábbis a kutatás mai állása szerint) az a képeslap jelenti, amelyet Peter Barth és mások 1911-ben írnak Bultmann-nak, de az aláírók között szerepel Karl Barth is.¹⁶ Barth eljegyzésének hírére Bultmann „*öszinte jókívánságokkal és együttörvendéssel reagált*”¹⁷, s a két teológus szívélyes emberi kapcsolata a formális társadalmi kötöttségek ellenére is – melyek kapcsolatukat messzemenően meghatározták – végig megmaradt.

Ilyen értelemben tehát nem egyfajta teológiatörténeti kuriózumot tárunk az olvasók elé, hanem egy olyan dokumentumot, melyen keresztül élesedhet a mai olvasók teológiai ítélőképessége is.

Bultmann maga írja egy önéletrajzában a dialektikus teológiához való viszonyát illetően: „*Ebben az új teológiai irányzatban azzal a »liberális teológiával« szemben, amely felől jöttem, azon felismerést véltem helyesnek, hogy a keresztyén hit nem a vallástörténet egy jelensége, hogy nem egy »vallásos apriorin« (Troeltsch) alapul, s ennek következtében a keresztyén teológia nem tekinthető a vallás- vagy kultúrtörténet egy megnyilatkozásának. Ilyen nézetektől eltérően úgy véltem, hogy az új teológia helyesen látta, a keresztyén hit az emberrel találkozó transzcendens Isten Igéjére adott válasz, s a teológiának ezzel az Igével s az Ige által érintett emberrel kell foglalkoznia.*”¹⁸

15 Lásd uo. x. old.

16 Lásd uo.

17 Lásd id. mű. 3. old.

18 Lásd *Autobiographische Bemerkungen Rudolf Bultmanns*, in: *Karl Barth–Rudolf Bultmann Briefwechsel 1911–1966*, Hrsg. Von Bernd Jaspert, GA V, Zürich, 1994, 308. k. old.

Barth és Bultman teológia különbségeiről e bevezetőnek nem tiszte szólni, az értő olvasó úgyis megfigyeli ezeket a különbségeket az itt közzétett anyagok olvasása során. E helyen tehát megelégszem egy rövidke utalással, amely véleményem szerint e két teológus vitájának lényegét fogalmazza meg. Úgy vélem, hogy Barth gyanakvása a bultmanni teológiára annak a gyanakvásnak az eredménye, mellyel ő az újprotestáns liberális teológia irányában viselkedett. Gyanakvásának lényegi oka abban a nézetben keresendő, amelyet Schleiermacher és követői, különösképpen is Troeltsch képviseltek, s melyhez, ha változott formában is, de Bultmann csatlakozott. Arról van szó ugyanis, hogy a protestáns liberális teológia a teológia témájaként a két központot jelöli meg, hogy ugyanis a történelem és a hit egyaránt fontos szerepet tölt be a teológiai reflexiókban. Ebben az esetben valóban igaza van Rosatónak, aki Barth teológiájának elemzése kapcsán azt emeli ki, hogy Schleiermacher teológiája valójában nem más, mint „a teológiára alkalmazott német idealista filozófia”¹⁹. Egy egzisztencialista értelemben vett szoteriológia megrontja a tiszta krisztológia lehetőségét, és éppen ezért kell a klasszikus teológia Isten-ember diasztázisát fenntartani. Barthenak Bultmann-nal szemben megfogalmazott ellenvetései a tiszta krisztológia féltéséből, illetőleg a krisztologikus egy középpont féltéséből erednek, és így kell őket értelmezni.

Teológiai és lényegi különbségek nem ronthatják meg a jó emberi kapcsolatokat, s ennek alátámasztására hadd idézzem Barth 1963-ban Bultmannhoz írt, s mint olyan utolsó fennmaradt levelének zárszavait:

„A napokban láttam Botticellinek a születést ábrázoló, számomra mindeddig ismeretlen festményét. Fent a magasságban az angyalok sürgölgödnek (»Dicsőség az Istennek...!«), középen József és Mária a gyermekkel, valamint egy szamár és egy ökör, s legalul három, egymást átölelő emberpár. Az egyik pár ezek közül két igencsak idős ember, akik

¹⁹ Lásd J. P. Rosato: *The Spirit as Lord: the pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh, 1981, 93. old.

barátságosan egymásra nevetnek (»Békesség a földön...!«). Woolwich és mások ellenére is tartjuk magunkat e kettőhöz. Aggodalommal hallom, hogy egészségileg nincsen túl jól. Igaz ez? Így hát ebben az értelemben is, mint minden más vonatkozásban, küldöm legjobb kívánságaimat az új évre nézve, emlékezve »a dialektikus teológia kezdeteire«. Baráti köszöntéssel az Ön Karl Barthja.»²⁰

Ferencz Árpád

20 Lásd Barth–Bultmann-levélváltás 203. old.



KÁLVIN

**Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin-ünnepeén
a Zürichi Egyetem aulájában 1936. január 22-én**



1536 márciusában a frankfurti vásár idején jelent meg Thomas Plattner bázeli nyomdájában egy könyv a következő címmel: *Christianae Religionis Institutio*, Tanítás a keresztyén vallásra. Tartalma szerint ez a keresztyén hitnek Lutherhez igazodó, a Szentírásan alapuló bemutatása, mely annak a korabeli katolikus egyháznak a tanításában és rendjében megnyilvánuló korrupt formájával vitatkozik és attól élesen elhatárolódik. A könyv előszava egy különleges menlevél az ügy képviselőinek érdekében. Formája szerint ez egy nyílt levél I. Ferenchez, Franciahon legkeresztyénibb királyához címezve, akinek jó lelkiismeretére hivatkozni jó tíz évvel korábban már Zwingli Ulrich is megkísérelt. Ezen könyv szerzője egy akkor huszonhét éves fiatal francia emigráns volt, Kálvin János a picardiai Noyon városából. Eredetileg a szent szolgálatra szánva, végül is jogot tanult Orleans-ban és Bourges-ban, majd Párizsban széles körű humanista műveltséget szerzett, hogy aztán (nem tudni hogyan és mikor) az evangélium reformátori szellemű megismerésére és megvallására jutva, hite miatt kemény üldöztetésnek kitéve 1535-ben Strassbourgon át Bazelba érkezzen. Szabadfoglalkozású tudósként élt, akit mellékesen az ottani egyházi és tudományos körök jól ismertek, s idejét különösen is nevezett műve megírásának szentelte. Ezzel a munkával lépett rá Kálvin János arra az útra, mely őt kortársai és az utókor számára is azzá tette, aki. E könyv szerzőjeként szólította meg 1536 júliusában a Genfen átutazót Fárel Vilmos, az akkor és ott éppen reformálódó egyház képviselője. Ebben a minőségében készítette maradásra, s így telepedett le végül Genfben. S ugyanez az *Institutio* volt, mely egyre növekedve és megváltozva,

de alapvetően ugyanaz maradv kísérte szerzője életútját egészen 1559-ig, amikor is az pályája tetőfokán megadta annak formáját.

Úgy tűnik, ennek a könyvnek a rövidesen esedékes centenáriuma és az azzal összefüggő genfi reformáció miatt részesültem abban a megtiszteltetésben, hogy ebben a körben előadást tarthassak. Engedtessek meg, hogy megfogalmazzam a felkérés kapcsán bennem feltörő kérdést: vajon a Hottingeni Olvasókör ahelyett, hogy éppen Kálvin 1536-os Instrukcióját ünnepezné, miért nem a Zürichben nem éppen ismeretlen David Friedrich Strauss „Jézus élete” c. könyvére emlékezik? Vajon a keresztény hit értelmezése az utolsó száz évben Zürichben és másutt is, nem sokkal inkább David Friedrich Strauss jegyében telt-e, mint a Kálvinban? Megváltozott volna valami? Végül mégis Kálvin mutatkozna a hosszabb lélegzetvételű, fajsúlyosabb gondolkodónak? Netalántán szeszély és esetlegesség teszi, hogy a centenáriumi ünnepség ürügyét ugyan 1536 adja, de lelkünk mélyén inkább az 1836-os szerzőre és könyvre gondolunk? Örvendek, hogy nem kell ezt bizonygatnom, vagy ezzel a kérdéssel foglalkoznom. Akárhogy is van, ennek az estének az erejéig Kálvinra figyelünk.

Azon is gondoltam, milyen formában tudnék feladatomban leginkább eleget tenni. Próbáljam-e meg felrajzolni és jellemezni azt a különleges, ellentétekkel teljes és ugyanakkor inspiráló jelenséget, amelyet hagyományosan „Kálvinnak” neveznek? Vagy kíséreljem meg az Instrukcióban összefoglalt tanításának egy vázlatát adni, bemutatni a sajátos kálvini teológiát, mozgatórugóit, sajátosságait, problémáit? Kíséreljem-e meg Kálvin hátrahagyott életművének elevenségét és látványosságát bemutatni: Genf városának az ötlet és a megvalósulás útján végbement ama sajátos megújulását, amelyet Kálvin a genfiiek számára néhány évtized alatt megalkotott, s azokra kényszerített? Próbáljak-e meg Kálvin sajátos szerepéről beszélni a 16. századi reformáció egészén belül, arról mily sajátos szempontok és indokok vezették, amelyek szembeállították nem csupán a középkori katolicizmussal, de korának humanista és spiritualista törekvéseivel is. Beszéljek-e arról a formáról, amely minden pozitív irányú törekvése ellenére személyét az idősebb reformatori generáci-

ótól, Zwinglitól, Luthertól, Melanchtontól, de egyidejűleg Bucertől is elválasztja, s őt sajátos egyéniségként mutatja fel? Beszéljek-e reformátori szerepéről, melyben az evangéliumi egyházak szószólója lett a meginduló ellenreformáció idején? Esetleg éppenséggel azzal próbálkozzam, hogy Kálvin életének és gondolkodásának világtörténelmi jelentőségét ecseteljem önöknek, amely eredeti, elvadult, vagy éppenséggel degenerált „kálvinizmus” formájában Európa és Amerika politikai, gazdasági és szellemi életét részben segítette és megtermékenyítette, s sokszor zavarta és felborította ugyan, de mindképpen napjainkig ható elsőrendű szellemi tényezőként határozta meg. Netalán a jelennél kellene kezdenem, s önöknek a kálvini gondolkodás és akarat sokszorosán újra felfedezett időszerűségéről beszélnem? A mostani helyzetben a protestáns egyházak teológiai megújulása és egységesülése, s délen és nyugaton az előtérbe törekedett totalitárius állam valóságával szembesülve mindez azon szellemi előfeltételek szükségességére figyelmeztet, melyek nélkül az emberi életfeltételek bármilyen nemzetközi szabályozásai is csak álmok, karikatúrák, dilettantizmusok maradnak. Beszéljek-e Kálvin gondolkodásának jelentőségéről, szem előtt tartva ama új lelkület kialakulását, melyet most sokan és sok irányból szükségesnek tartanak a különböző pillanatnyi „krízisek” igazi meggyőzéséhez.

Engedjék azonban meg, hogy egy egészen más, sokkal egyszerűbb, de véleményem szerint sokkal ésszerűbb lehetőséget válaszszak. Ahelyett, hogy Kálvinról mondanék valamit önöknek, szeretném Kálvint magát szóhoz juttatni, s ezzel egyfajta személyes ismeretségnek teret adni. Feltételezem, hogy ezzel az előfeltétellel minden más ellenére nem sokan rendelkeznek önök közül. Mit segítene önöknek, ha én ma este a mellett a sok, vagy kevés mellett, amit Kálvinról hallottak, vagy olvastak, saját nézeteimet, megításaimat, teológiájának értelmezését és kritikáját, személyiségének általam való megítélését, történelmi szerepéről és jelenkori jelentőségéről vallott nézeteimet osztanám meg önökkel? Ha már egyszer Kálvinnal foglalkoznak, egy szolid és méltóságteljes Kálvin-ünnepet szeretnének. Nem miattam, hanem Kálvin miatt vannak tehát itt. Engedtessék meg nekem, hogy a felsorolt sok Kálvin-tematika

ellenére, melyekhez lenne némi hozzászólni valóm, hátráléphessek, és csak egyet próbáljak: szóhoz juttatni azt az embert, aki élt és alkotott.

E célból taláломra és minden különleges szándék nélkül válogattam Kálvin életművében és összeszededgettem azon részeket, amelyekben Kálvin egy önök által is jól ismert bibliai részt, a Jézus által a tanítványainak tanított imádságot, az úgynevezett Miatyánkot magyarázza. Ezek a részletek a Genfi Egyház 1545 Kátéja, az Institució (az 1559-es végleges változat III. 20,35–47) és a három első evangélium magyarázatából (Mt 6,9 k. és Lk 11,2 k.) valók. Kálvin mindenekelőtt a Szentírás magyarázójaként értelmezte önmagát. Fogjuk hát szaván, és hallgassuk őt így! S miként is lehetne másképpen, minthogy ennek az olyan fontos és bensőséges szövegnek a magyarázata, ha nem is a teljes, de a legigazibb, a legbensőbb Kálvin életébe enged bepillantást? Legjobb tudásom és lekiismeretem szerint nyújtom önöknek e három kálvini írásból összeválogatott keresztmetszetet. Egyetlen, Kálvin számára fontos gondolatot sem marad rejtve önök előtt. S egyetlen fontos gondolatot sem találnak, amely ne Kálvin sajátja lenne. S nem fogok egyetlen, Kálvinra jellemző nyelvi sajátosságot sem véka alá rejtteni. Nem marad rejtve az sem, ha a kálvini kifejezésmód valóban száraz, racionális, látszólag vagy valóságosan is „érdektelen”. Tartózkodni fogok minden, bennem megfogalmazódó helyesléstől, kiemeléستől, de fenntartásoktól, kifogásoktól és kiegészítésektől is. Arra sem töreksem, hogy Kálvint önökkel megszerettessem, vagy közel hozzam. Megkapják annak a lehetőségét, hogy tartalom és forma tekintetében mindenféle hozzáadás vagy kiemelés nélkül Kálvint magát hallják, s így vagy úgy állást foglalhassanak vele kapcsolatban. Függetlenül attól, hogy ez az állásfoglalás milyen lesz – amennyiben én önöknek az ehhez szükséges anyagot adom, s önök teljesen a saját, az ügy által meghatározott állásfoglalásukat megfogalmazzák –, úgy gondolom, ez egy szolid és méltóságteljes Kálvin-ünneplésnek nevezhető.

És most hallgassák Kálvin Jánost!²¹

I.

A Miatyánknak hat kérése van, melyekből az első három (a név, az ország és Isten akarata) különösen is Isten tiszteletét, az utolsó három pedig (a mindennapi kenyér, a bűnök bocsánata és a kísértéstől való megóvás) saját jólétünket és üdvünket célozza meg. Ugyanilyen sorrendben gondolkozunk a Tízparancsolat esetében is. Az első három kérdés illetén való előtérbe állítása arra mutat rá, hogy azok az utóbbi hármat meghatározzák, felettük állnak. Saját gondjainknak az Isten dicsősége (Gloria dei) alá való rendelésével és nem másképpen imádkozunk helyesen! Ugyanis minden, ami Isten dicsőségét szolgálja – de csakis az – üdvös nekünk. Amennyiben például ugyan mi Istenre nézve (egyebekben szinte vakon, nem saját sikereinkért esdekelve, de Mózes és Pál példáját követve, önmagunkat minden tekintetben neki kiszolgálva) nevének megszenteléséért könyörgünk, bizonyosan mi is megszentelődünk és így leszünk áldottakká. Viszont másfelől szabad és szükséges nekünk a mindennapi kenyérért és ilyenformán saját kívánságaink és vágyaink beteljesedéséért könyörögnünk. De hogyan is lehetnének ezek számunkra a végső célok? Hogyan imádkozhatunk a mindennapi kenyérért anélkül, hogy abban, s azáltal elsősorban Isten dicsőségére ne kérdeznénk rá? Saját jólétünk és üdvösségünk nem

21 Jelen fejtegetések, melyek a Kálvin-ünnepség előadásához kapcsolódnak, a zürichi közönség egy részében (de csak egy részében) s a sajtóban rossz visszhangot váltottak ki. Megállapították, nem állhatom meg „hogya az embereket ne izgassam, vagy bosszantsam”. Azt a szándékot tételezték fel, hogy „meg akartam leckéztetni a zürichieket”. Az oxfordi mozgalommal kapcsolatos állásfoglalást, Emil Brunner kitámadását, „gazdag és mély belsém” (!) megnyilatkozását, de legalábbis egy „sokkal inkább hagyományos Kálvin-émlékszedet” vártak tőlem. Némelyek tévedésből azt gondolták, egy lefordított „Kálvin-beszédéről” van szó, s engem lustának vélték. Feltételezésemet, hogy ugyanis hallgatóim nem miattam, hanem Kálvin miatt jöttek el, egyszerű „kacérkodásnak” könyvelték el, s az előadás utolsó szavaiban egy „hatásos zárót” vélték felfedezni. Röviden, sokan elégedetlenek voltak. – Mindenféle jelenlévő barátaim lássák meg ebből, hogy életutam jelenlegi szakaszában is sokat kell még tanulnom.

foglalkoztathat minket annyira, hogy közben Isten dicsősége a második helyre kerülne. Isten jóságának ismeretében nem vonhatjuk ki magunkat az imádság ezen rendje alól, mert neki úgy tetszett, hogy dicsőségét a mi jólétünkkel és üdvösségünkkel kösse össze.

II.

Miatyánk, aki a mennyekben vagy! – így szabad és így kell nekünk Istent megszólítani.

De hogy jövünk mi ahhoz, hogy Istent Atyánknak nevezzük? Semmiképpen sem az ember, mint olyannak joga vagy lehetősége alapján. Butaság, sőt egyenesen őrült vakmerőség lenne magunknak ilyesmit tulajdonítani. Jézus Krisztus nevében szólítjuk őt így. Jézus Krisztus nevében akarja Isten, hogy megszólítsuk, s így kell a Miatyánk különböző kéréseit is imádkozni. De mit jelent ez, „Jézus Krisztus nevében”? Azt jelenti, arra hivatkozni, hogy Jézus Krisztus Isten egyetlen és igaz fia nekünk testvérünké lett. Arra hivatkozni, hogy ő, mint Isten képmása kijelentette magát körülünkben, s ugyanakkor az ő testének tagjaiként ránk is átruházta azt a jogát és képességét, hogy Istent Atyának nevezze. Ilyenformán tehát teljes egészében Jézus Krisztusra, Isten egyszülött fiára és a mi közbenjárónkra tekintünk, amikor megismerjük és megvalljuk: Isten a mi Atyánk, s mi nyíltan járulhatunk őelébe. Isten szeret minket. Kész arra, hogy hallgasson ránk és meghallgasson minket. Az isteni tartalom azonban nagyobb az emberi fogalmaknál: Isten, aki Jézus Krisztusnak Atyja, gondoskodik és gondot visel rólunk úgy, mint egyetlen emberi atya sem teszi azt gyermekével. Nem vonja meg önmagát mitőlünk semmilyen körülmények között, mert önmagát nem tagadhatja meg. Mi elfeledhetjük őt, de ő nem feled el bennünket. Hálátlan, lázadó, igen, egyenesen csirkefogó gyermekeként jövünk hozzá imádságunkban, de benne megtaláljuk, amint azt a tékozló fiúról szóló példázat kifejti, a minden irgalomnak atyját és minden vigasztalásnak Istenét. Hozzá minden további nélkül jöhetünk, sőt egyenesen szaladhatunk keblére, mint aki nem az ember atyák mércéje szerint jóságos, hanem aki maga a jóság.

Mi Atyánknak nevezhetjük őt, s így is kell neveznünk. Szívünknek szűk volta bizonyosan nem engedné meg, hogy önmagunktól megnyíljunk a végtelen isteni méltóság Jézus Krisztusban megjelent kijelentése előtt. A Szentlélek azonban bizonyoságot tesz arról, amire mi, emberek, nem vagyunk képesek: Jézus Krisztus által valóban mi is Isten gyermekei vagyunk. Valóban én is az vagyok. Éppen ezért utal erre a tulajdonviszonyt jelző imádság: Mi Atyánk! De amennyiben ez érvényes, sokkal többet elmond az eddigiéknél, ugyanis egy sorba helyez engem, amikor nem az „én”, hanem a „mi” Atyánkhoz imádkozom, egy sorba kerülök másokkal, akiknek Isten szintén Atyja akar lenni és Atyjuk is. Az imádság szükségszerűen a szeretet gyakorlása. Amennyiben Istent közös Atyánkként tiszteljük, minden jó, ami tőle származik, közös javunk, s ebben az esetben elkötelezettnek kell lennünk egymás iránt minden dolgunkban, de különösképpen is a legjobban, amire képesek vagyunk – az imádságban. Hogyan tudnánk Atyánkat szeretni, ha ezzel együtt egész népét, az ismerős hittestvéreket, de a világ minden emberét ne szeretnénk, akiknek reménységre és közbenjáró imádságra kötelezettek vagyunk? Hogyan szólíthatnánk Istent Atyánknak anélkül, hogy az ő országában és a lakóhelyében való közösséget ne tennénk imádságunk voltaképpen tárgyává? A magunkért és egyik vagy másik más emberért elmondott imádságunk semmit sem kisebbedik azáltal, hogy ebbe a keretbe és összefüggésbe kerül. Amit másféle segítségként nem vagyunk képesek megtenni, így állunk helyt imádságban a számunkra idegenekért, a távoliakért és az ismeretlenekért is.

A mi mennyei Atyánk Isten. Természetesen ez semmiképpen nem jelentheti Istennek a mennyek szférájára való korlátozását. Pontosan az ellenkezője az igaz: „Minden egek és az egeknek egei sem képesek befogadni” őt. A menny is csak az isteni fenség képe. A kép arra emlékeztet minket, hogy Istent a mi mindenféle érzelmi és lelki tapasztalatunkon túl kell keresnünk. Emlékeztet minket feltétlen uralmára és hatalmára, akarata megvalósulásának mindenütt jelenvaló voltára. Ugyanakkor arra is, hogy aki atyaként képes és hajlandó meghallgatni imádságainkat, elvárhatja azt a bizalmat,

hogy megvalljuk: övé a hatalom teljessége, hogy meghallgasson minket. – Ilyenformán teremti meg a „Mi Atyánk, aki a mennyekben vagy!” megszólítás a helyes imádkozás előfeltételeit minden irányba. Mielőtt imádkozunk, de imádkozás közben is világosan a szemünk előtt kell lebegnie: Isten van, és mint ilyen, megfizet az őt keresőknek.

III.

Ilyentén tehát imádság közben első és legfontosabb gondunk nem a saját magunk felől való aggodás, hanem Isten dicsőségének kell lennie, hisz benne minden aggodalmunk biztos helyen lesz. Isten-félelmünk próbája tehát, hogy a következő három kérdésben teljes mértékben Istennel foglalkozzunk.

Szentelettsék meg a te neved! Isten neve Isten tekintélye, hatalmának érvényre juttatása és méltóságának megjelenése közöttünk, emberek között. Önmagában Isten dicsősége, azaz bölcsessége, hatalma, jósága, igazságossága, kegyelmessége és igazsága sem növekedni, sem fogyni nem tud. Mi azonban tisztelhetjük, vagy nem tarthatjuk tiszteletben, elismerhetjük, vagy nem ismerhetjük el, azaz megszentelhetjük, vagy nem szentelhetjük meg Isten nevét. Isten örvendhet körünkben olyan tisztességnek és hathatóságnak és méltóságnak, ami őt dicsőségében megilleti, de fennállhat pontosan az ellenkező eset is. Pontosán az ellenkezője áll fenn! Ennek az első kérdésnek a szükségessége megszégyeníti minket. Hálátlanságunk elsötétíti, szemtelenségünk lerombolja Isten dicsőségét – nem a saját köreiben, hanem, s ez önmagában is elég súlyos és következményekkel terhelt, a mi köreinkben. Ámde nem a mi hatalmunkban áll ezen valamit változtatni, s Isten nevét ezzel megszentelni. Pontosán ezért kell nekünk a név megszentelését kérnünk. Mit jelentene ennek a kérdésnek a beteljesedése? Mindenütt, ahol Isten szól vagy cselekszik, kinyilvánítja számunkra tisztességét, felmutatja bölcsességét, mindenhatóságát, igazságosságát és jóságát. Nevének megszentelődése azt jelentené tehát, róla bizonyosságot teszünk, s az ő ezen önkijelentését megszívleltük és igaznak fogadtuk el. Azt jelenti

azonban ez, hogy megadjuk neki azt, ami ezen önkijelentés alapján kijár számára: tiszteletet tanulunk. Ez a tisztelet úgy mutatkozhat meg, hogy Isten minden cselekedetét, rendelését és végzését – függetlenül attól, hogy jónak vagy keménynek mutatkozik – elfogadjuk a hit engedelmisségével. Saját kívánságainkat nem előtérbe tolva, s távol attól, hogy saját akaratunkat kívánjuk megvalósítani, el kell fogadnunk a hit engedelmisségével, hogy Isten dicsősége megmutatkozott, megmutatkozik és meg is fog mutatkozni életünknek ebben, vagy abban az eseményében. Az én dolgom ebben a helyzetben csak annyi lehet, hogy bensőmből mondjak igent Istenre, s ne profanizáló, tetszőlegesen a saját mércémmel mért, s mint afféle lázadó nem el fogadjam őt. Ezt a tiszteletet (reverentia) azonban nem tanuljuk meg magunktól, azt nekünk meg kell tanítani. Egyedül Isten tulajdon szava, a Szentírás taníthat meg erre. Isten nevének megszentelődése azt jelenti tehát, a hitelenség vagy lebecsülés egyetlen szava sem győz le minket, hogy ne lássuk Kijelentését minden művében. Jelenti azt is, hogy a hit engedelmisségére és vezetésének és végzéseinek elfogadására nevel, hogy engedelmisségünk által Isten méltósága jobban és jobban felragyogjon. Első kérésünk tehát ennek a bekövetkezte. Szégyenkezve bár, hogy erre egyáltalán szükség van, meg nem szolgált kitüntetésnek tekinthetjük, hogy Isten éppen azért, hogy így imádkoztat, minket dicsőségének részesévé tesz.

IV.

Jöjjön el a te országod! Ezen második kérés az első megismétlése és pontosítása. Jöjjön el a te országod – ez a dolog lényege tekintetében nem mond el mást, mint hogy szenteltesse meg Isten neve, ezen összefüggésben azonban egy különleges értelemben. Olyan értelemben ugyanis, hogy uralkodása közöttünk, emberek között, azaz az ellene fellázadók környezetében így, vagy úgy, de mindjobban épüljön és győzedelmeskedjen mindaddig, míg Jézus Krisztus visszajövetele az utolsó napon teljességgel érvényre juttatja és Isten lesz minden mindenkben. Isten országának eljövetele ebben az el-

jövendő, végül is és utoljára az ellene lázadó emberi világon győzedelmeskedő hatalmában van – mindez két alany, forma és tartalom szerint élesen különválasztott módon megy végbe.

Arról van szó egyfelől – s ez a tulajdonképpeni és pozitív értelme Isten országa eljövételének –, Isten a maga kiválasztottait Igéje és Lelke által összegyűjti, kormányozza és megszenteli, igazságának jobban és jobban felragyogó és megvilágosodó volta által. Célja radikális: értelmük és szívük, vágyaik és kívánságaik szabad engedelmességgel engedelmeskedjenek Igéje jogarának. Mindezek előtt és ezek nélkül nincsen igazi rend ebben a világban. Hogyan következik ez be? Természetes állapotunk ugyanis az, hogy minden indulatunk egy-egy a sátán szolgálatában álló katona. Isten Igéjének és Lelkének vezetése alá kerülni nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint a régi, természeti ember hanyatlását, önmagunk megtagadását (abnegatio nostri), egy új életet. Pontosan ennek az abszolútnak kell és szükségszerű egy naponta fejlődő cselekményben megmutatkoznia. Abban ugyanis, hogy a világnak és ennek az életnek a dolgait kevésre értékeljük, szenvedélyeink elé gyeplőt vetünk, legbensőbb érzéseink az engedelmesség formájára alakulnak, s mi a mennyei élet keresésére hangolódunk rá. Röviden – magunkra vesszük keresztünket, mindig szem előtt tartva, hogy arról van szó: Isten igazságosságának alávetetten részesei lehetünk dicsőségének is. Pontosan ezt az alávetettséget kérjük. Amennyiben ez az imádság meghallgatásra talál, a világban létrejön Isten egyháza. Országának eljövele a továbbiakban abban áll, hogy ő maga sokasítja és növeli egyházát, Lelke ajándékaival (új ajándékokkal is) megajándékozza, s benne a jó rendet fenntartja. Így, és csak így következhet be megzavarodott világunkban a dolgok jó rendje. Ne feledkezzen azonban meg senki arról, a dolgok új rendje kezdetének a saját szenvedélyei alávetetésének kell lennie! Ez Isten országa eljövételének egyik módja.

De az ország eljövételének van egy másik módja is. Az elsőt úgy követi, amint a fényt követi az árnyék. Mi lenne, ha némely emberek önkényét nem lehetne megzabolázni? Akkor egészen egyszerűen meg kellene azt törni, s ez is Isten országának eljövele

lenne. Isten világossága és igazságossága, amennyiben ezek győzedelmesen előrehaladnak, megsemmisítő erővel is bír. Mint ilyen, a Kijelentés és Isten egyházának ellenségeivel szembeülve azokat leveri, s terveiket és szándékaikat semmivé teszi. Vannak elvetettek (reprobi), akiknek Isten országának eljövetele csak ezt jelenti, és csak ezt jelentheti. S létezik egy Antikrisztus, akit Isten szájának Lelkével megsemmisít, ugyanazzal a Lélekkel, mellyel a kiválasztottakat átmenti. Az Isten elleni lázadás megszüntetése az ember számára kárhozottá és pusztulássá válik. Megszűnik így, vagy úgy, szabad akaratból, vagy kényszerből. Nincs olyan hatalom, amely Isten hatalmának véglegesen ellent tudna állni.

Hogy mindez megtörténjék és így történjen, ezért imádkozunk, amikor ezt imádkozzuk: a te országod jöjjön el! Egészen egyszerűen Isten Igéjének és Lelkének diadalmas erejéért imádkozhatunk és imádkozunk. Nem tagadjuk azonban le, hogy ez az erő, amennyiben kérésünk meghallgatásra talál, ilyenforma kettős hatással rendelkezik.

V.

A harmadik kérés a második pontosítása, amint a második az első volt. Világossá válik, nem a negatív, kényszerítő, s az Antikrisztusra és az Ördögre is ható erejű eljövételért könyörgünk. Amikor Igéjének és Lelkének erejéért könyörgünk, a tulajdonképpeni pozitívért könyörgünk, bárha a fényt követő árnyékot nem tudjuk kizárni: Legyen meg a te akaratod a földön és a mennyben is!

A mennyben, azaz Isten szent angyalai által akarata nem kényszerből, nem egy felettük függő ítélet miatt cselekedtetik, nem mintha azok akaratuk ellenére, mintegy ellenkezve is az ő szolgálatára kényszerülnének. A szent angyalok Istent belülről indított szabad akaratból szolgálják. Saját hajlamukban és szándékaik szerint (sponte) hallásra és engedelmességre kész szolgái Istennek. A mennyben Isten akarata úgy jelentkezik, hogy a mennyei lények összhangban (consensus) vannak vele, amennyiben azt beteljesítik. Hogy mindez a földön is így történjen, és pedig az Isten szabadságá-

val egyező emberi szabadságban, ezért szabad és kell imádkoznunk. Ama abszolút ellenére tehát, vagy éppenséggel azért imádkozunk önnön lényünk megtagadásáért, egy új szívért és egy új értelemért, a Szentlélekért, mely a bensőnket (intus) tanítja szeretni azt, amit ő szeret, és gyűlölni, amit ő gyűlöl. Persze ez az abszolút (s ezt nem valamifajta rezignáció, hanem Isten Igéje mondja nekünk) a világ végezetéig sem valósul meg. Mi most és itt soha nem leszünk Isten szent angyalaihoz hasonlóak, s ezért Isten akarata a földön soha nem lesz olyan, mint a mennyben. Ez nem változtat azonban az abszolút iránti kérés szükségességén és értelmén. Akaratunknak Isten akaratával való egybeeséséért könyörögve legalább megvalljuk: szomorkodunk, hogy még nem következett be és vágyunk eljövetele. Itt válik egészen világossá: a három első kérdésben nem önmagunkért, hanem Isten dicsőségéért könyörgünk. Kérésünk tulajdonképpen beteljesedése, az abszolút eljövele, melyért végül is könyörgünk, túlvan gondolatainkon, vágyainkon és könyörgéseinken. Míg majd a maga idejében, mely Isten ideje, az ő eljövele bekövetkezik, addig is nekünk már itt és most is, dolgainkkal, vágyainkkal és kéréseinkkel meg kell adni Istennek, ami az Istené, megvallva ezzel, hogy gyermekei és szolgálói vagyunk. Megtagadjuk-e ezt? Nem gyermekek és szolgák volnánk-e? Nem azokhoz tartoznánk-e ezzel, akiknek Isten dicsőségének kényszerű szolgálata a pusztulást rejti?

VI.

Most pedig – anélkül, hogy az előbbieket akár csak egyetlen pillanatra is szem elől tévesztenénk – saját vágyainkat és kívánságainkat is szóhoz juttathatjuk. Az első három kérdésből jegyezzük meg szabályként: csak olyasmit kérhetünk, ami Isten irányunkban megmutató jóindulataként dicsőségét szolgálja. Véle halunk és neki élünk is. Figyeljünk arra is, hogy a „mi” itt se menjen át egyfajta privatizáló „én”-be. A Miatyánknak ezen részét is csak az egyház imádságaként lehet helyesen imádkozni.

Ilyen értelemben lássuk hát a negyedik kérést: A mi mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma! Földi létünk természetes, és testi szükségleteinek megelégtetéséről van szó, s arról, hogy amennyiben ez Isten szerint lehetséges, azt csendben és békességben töltsük el. A kenyér, s az ezzel egy szinten elhelyezkedő szükségleteink nem túlságosan külsőségesek vagy alacsonyrendűek, hogysen Isten elé vigyük őket. Erasmus véleménye, hogy itt lelki étetről van szó, nem csupán félremagyarázás, de istentelenség is. Nem, minden gondunkat szabad és szükséges Istenre vetnünk. Szabad tehát tudnunk azt is, hogy testi életünk is az ő kezében van, és minden szükségeset tőle kapunk. Máskülönbén túlságosan is könnyen megtörténhetne, hogy ugyan látszólag lelkünket Istenre bízunk, de földi és testi létünk külsőségei tekintetében bizalmatlan nyugtalanságnak engedjük át magunkat. A látható javak őszinte kérésének, a fontosabb láthatatlanok kérése felé irányítson és vezessen minket, melyekről a későbbiekben szó lesz.

A mindennapi kenyérről van szó, azaz a szükségesek meglétéről akkor, amikor valóban szükségünk van rájuk. Ez a „naponként” emlékeztet tehát minket egyidejűleg külső vágyaink helyes mércejére is, valamint arra, hogy Isten jótette nem egy állapot, hanem egy esemény, melynek mindegyre meg kell történnie és be kell következnie életünkben.

Megkérdezhetjük: Miért kell Istentől olyasmit kérni, amit nyilvánvalóan megszerezhetünk kezeink munkájával? Pontosan ezért mondjuk, hogy a mi mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma! Valóban a „miénk” kezeink tisztességes, szorgalmas, fáradságos munkája által lesz, míg mindaz, ami ravaszság vagy rablás által kerül kezünkben, nem nevezhető a mienknek. Meg kell gondolnunk azonban, hogy a „mi” munkával megkeresett, azaz minket tápláló és éltető kenyerünk sem lenne Isten kegyelme nélkül a mienk. Nincsen egyetlen teremtmény sem, mely létét, életét és erejét egyetlen pillanatra is önmagából merítené, s nem sokkal inkább minden pillanatban a neki új léter és életet adó, s őt felhasználó Isten áldásából nyerné azt (certe tenendum est, omnem... Inst. III. 20,44). Tehát:

nem a kenyér önmagában, s még kevésbé a mi azért való munkánk és törekvésünk, hanem inkább Isten áldása teszi a kenyeret azzá, amit fenntartásunk érdekében keresünk, s amire szükségünk van. Ilyenformán a magunk munkája által megszerzett kenyeret is egy meg nem szolgált ajándékként kell megköszönnünk, s munkánktól és cselekedeteinktől függetlenül mindennap újra kérnünk kell. Ezzel okafogyottá válik az a kérdés is, hogy az imádság azon gazdagok imádsága is lehet-e, kiknek nem kell a mindennapi kenyérért dolgozniuk. Persze hogy az övék is ez az imádság! Mindent túlcserélésig birtokolhatnánk, s mégsem lenne a miénk semmi, ha azt nem abban a hatókörben birtokolnánk, ahol mindent Isten kezéből fogadhatunk. Aki kapzsi módon többet akar a mindennapi kenyérenél, vagy annak birtoklásától eltelve és megelégedetten érezni magát, természetesen nem tudná ezt az imádságot igazán imádkozni, hanem csúfságot csinálna belőle. S pontosan ez az, aminek nem szabad itt megtörténnie.

VII.

A két utolsó kérdésben a tulajdonképpeni mennyei életről van szó, az Isten és közöttünk fennálló szövetségről. Ezt az életet két mozzanat határozza meg s mindkettő csak Isten ajándékaként érthető meg: bűneink bocsánata által megbékéltetünk Istennel és az ő Szentlelke kormányoz minket. Ezen ajándékok elsőjéről szól az ötödik kérdés.

És bocsásd meg a mi vétkeinket! Ezek a mi bűneink: vétkeink, cselekedeteink, melyeket jóvá kell tenni, mert nem jól cselekedtünk. Azért kell jóvátenni őket, mert mindegyikük a mi örök halálunkat vonja maga után. Mi nem tudjuk ezeket jóvátenni, a legkisebb vétkünkhöz sem tudunk megfizetni, s amennyiben nincsen isteni kegyelem és bűnbocsánat, elveszünk. Létezik azonban isteni irgalom! Jézus Krisztusban Isten eleget tett önmagának (sua ipsius misericordia sibi satisfaciens in Christo, qui semel in compensationem seipsum tradidit [Inst. III. 20,45]), és a mi bűneinket egyszer és mindenkorra jóvátette. Erre nézve van tehát bocsánat, egy általunk nem megszállt és meg nem szolgálható felmentés, amelynek ereje által Isten el-

fogad minket úgy, mintha teljességgel igazak és ártatlanok lennénk, s erre nézve lehetünk üdvösségünk felől is biztosak. Nincs azonban más út a bűnmentesség, s ilyenformán az örökélet felé sem, mint a szabad isteni irgalom és megbocsátás útja. S ezért szükséges nekünk naponta könyörögni: Bocsásd meg a mi vétkeinket! Senki sem lehet sohasem olyan igaz, hogy a megbocsátásra ne lenne szüksége, vagy azt önmagának kimunkálhatná. Aki innen, ebből a közösségből kizárná magát, az egyházból zárná ki önmagát. Ez elsődlegesen minden olyan kísérletre vonatkozik, amely mindenfajta elégtételeket és helyettes cselekedeteket akar felmutatni. Aki ezt cselekszi, önmaga felett mond ítéletet, hisz ezzel csak megerősíti vétkét és helytállási kötelezettségét. Aki ugyanis ezt teszi, nyilvánvalóan elutasítja a kegyelmet, s ezzel önmagát szolgáltatja ki az ítéletnek, hisz azt akarja megtenni, amit Isten már megtett érte. Éppen ilyen szomorú lenne valamiféle már elért tökéletességgel vigasztalni magunkat. Aki így akar a bűntől megszabadulni, az Krisztustól szabadul meg. Krisztus csak bűnösöket fogad el. Aki a bűntől így akar megszabadulni, az Istent hazudtolja meg, hisz Isten ítéletének mérlegén az elérhető legmagasabb keresztyéni létfokozaton is bűnösöknek bizonyulunk. Mindenfajta tökéletességkényszer csak a kétségbeesésbe vagy tompa beletörődésbe torkollhat. Mi tehát Isten igazsága és saját üdvösségünk érdekében arra szólítatunk fel, hogy bűnös voltunkat megvallva az egyházhoz tartozónak valljuk magunkat, akik Isten kegyelmében keresik az egyetlen és igazi menedéket.

Mit jelent azonban a kiegészítés: miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek? Emberek bűneit megbocsátani nem áll módunkban, ezt egyedül Isten teheti meg. Mi azonban Isten jóságát képezhetjük le, megbocsáthatunk egymásnak, visszatartathatjuk természetes haragunkat azok ellen, akik nekünk ártottak vagy minket megsértettek, önként elfeledhetjük a velünk megtörtént jogtalanságot. Nyilván szó sem lehet arról, hogy így cselekedve azt a bocsánatot, melyre nekünk szükségünk van, mégiscsak megszolgáljuk. Csak Jézus Krisztusért nyerünk bocsánatot, és nem azért, mert mi megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek. Ha azonban nem tudnánk egymásnak megbocsátani, azt valóban olyan jelnek kellene

vennünk, mely jelzi, Isten sem bocsátott meg nekünk és kizárattunk Isten gyermekeinek közösségéből. Fordítva, a megbocsátás képessége egy jel, melyet Isten különleges kegyelmének ismertetőjeleként (tessera) ad számunkra, hogy ugyanis Isten gyermekei vagyunk, s ebben különbözünk azoktól, akik ezen a közösségen kívül vannak. Tehát azok, akik meg tudunk bocsátani az ellenünk vétkezőknek, tudjuk, nem imádkozzuk hiába: Bocsásd meg a mi vétkeinket!, mert Isten kegyelme megtalált minket, őt keresőket.

VIII.

És ne vígy minket a kísértésbe, de szabadíts meg a gonosztól! Ez nem két különböző kérés, hanem egy, melyet így lehetne összefoglalni: „Hogy ne kerüljünk kísértésbe, szabadíts meg minket a gonosztól!”

A Szentlélek ajándékáról van szó ezen hatodik, utolsó kérésben. Másképpen fogalmazva: arról van szó, hogy Isten törvényét a szívünkbe írja. Ez az Istennel való életünk és szövetségünk másik momentuma. Életünknek ebben a szövetségben az engedelmség jegyében kellene folynia. Engedelmségünk azonban még a legjobb esetben is kemény harc eredménye, hisz mindegyre és folyamatosan újra és újra kísértésben vagyunk. Mindegyre harcban állunk annak a szorongató lehetőségével, hogy eltávolodhatunk Istentől. Gazdagság, hatalom és tisztesség egyfelől, másfelől a szegénység, a szégyen és a szenvedés ilyenformán egyforma kísértéssé lehet. Amennyiben úgy nőnek fölénk, hogy rájuk tekintve engedjük magunkat Istentől elfordíttatni, nos, akkor kísértésbe jutottunk, s a kísértésben alulmaradtunk. Ebben az értelemben lényegtelen, hogy a kísértéseket a gonoszoknak vagy a gonosznak, mint olyannak nevezzük. Elégséges, hogy az ellenük való harcban engedelmeseknek kellene lennünk, engedelmségünk által megmutatva Isten iránti hűségünket, és így győzve a kísértések felett. Jobbra nézve alázasznak, balra nézve reménykedőknek kell maradnunk, de minden-

képpen Istennél maradva és Istennel járva. Ez azonban magunktól nem következik be, sem a helyes döntést nem tudjuk meghozni, sem annak helyes kivitelezését nem vagyunk képesek véghezvinni. Aki ezt másképpen akarná megfogalmazni, az nem ismerné fel az ellenség hatalmát, de saját szívének és értelmének áruló voltát sem venné figyelembe. Vagy nem venne tudomást a hitbeli engedelmesség által megkövetelt szigorúságról és tisztaságról. Ha magunkra lennénk utalva, minden pillanatban elvesznénk. Azt kérjük tehát, saját erőtlenségünket beismerve, hogy Isten minket önnön kezével tartson, védjen és oltalmazzon. Ez minden alkalommal kimentés a halál torkából (e media morte). Vagy Lelkének erejével győzünk, vagy sehogy sem. Nem azt kérjük tehát, hogy a kísértés és ezzel ez a harc elvétezzék. Nem tagadható azonban éppen a hatodik kérdés kapcsán annak az igazsága, hogy Isten pontosan a maga kiválasztottait próbálja meg, azaz megpróbálásukra és erősítésként a gonosz kezébe adja őket, jóllehet nem ő a gonosz oka. Pontosan azért könyörgünk azonban, hogy a kísértés az ő Szentlelkének ereje és jelenléte által a mi megerősítésünket szolgálja, és ne elvakulásunkat vagy megkeményedésünket eredményezze. Azt kérjük, ne az elvetetteken végbemenő rejtett és igazságos ítélet váljon valóra életünkben, ne a sátáni kísértés feltétlen romlottsága és ellenállhatatlansága uralkodjon rajtunk, hanem sokkal inkább Isten maga vezessen minket ebben a harcban. Azt kérjük, ne vegye le kezét rólunk, s ilyenformán a kísértésnek adjon egy kegyelmes értelmet és üdvösséges célt, azaz szabja meg határait, s mindeközben ne vonja meg Lelkét mitőlünk. Ezen imádság abszolút és végleges beteljesedését – gondoljunk csak vissza a harmadik kérésre – nem itt, hanem teremtményi és bűnös létünk korlátaitól való végső megszabadulásban várjuk. Hogy a gonosz feletti ezen teljes és visszavonhatatlan győzelemre nézve már itt és most, a nyugtalanságok között is végső nyugalommal nézhetünk – nos e vándorlásunkra és harcunkra vonatkozó kérésnek pontosan ez az iránya.

IX.

Mert tied az ország és a hatalom és a dicsőség mindörökké. Ámen. Ez felhívás arra nézve, hogy imádságunk minden esetben Isten dicsőítésébe torkolljon. Ugyanakkor azonban ez egy utolsó, az egésze néző tárgyszerű és meghatározó tartalmú emlékeztető is egyben. Hogyan gondoljuk igazán imádságunknak életszerűséget, erőt és nyomatékot szerezni? Milyen ajánlásunk van Istennél, akit az imádságban megszólítunk? S mire nézve reménykedünk voltaképpen a meghallgatásban? Érdemeink miatt hallgattatunk meg, vagy esetleg bizalmunkat a bizalom erejébe vetjük? Igazából, ha az imádság a mi külső vagy belső méltó voltunkról szólna, senki sem lenne közülünk, aki Isten előtt csak meg is merhetne mukkanni (mutire). S ha úgy is van, hogy mi teljes mértékben nyomorultak, méltatlanok, s Istennél minden ajánlás nélkül valók is vagyunk (és ez így van!), egy biztosan megmarad: Istentől, aki a mi Atyánk, senki és semmi nem veheti el országát, hatalmát és dicsőségét. Erre nézve merünk imádkozni. Mindnyájunk imádságai abban az Istenben gyökereznek erősen, akit megszólítunk. Sehol másutt és semmi másban nem gyökerezik imádságunk, hanem erősen és élően öbenne, s így benne híve bízhatunk. Éppen ezért az ámennel nem csupán a kérésre irányuló vágyunkat fogalmazzuk meg, hanem kifejezzük a meghallgatás bizonyosságát is. Ő megcselekszi, nem miattunk, nem a mi igazságosságunk, hanem az ő neve miatt. Miért hallgat meg, miért segít nekünk Isten? Igen, miért? Causam a se ipso petit: az okot ő önmagából meríti. Éppen ezért bizalmunkat mi is ex sola dei natura merítjük, azaz egyedül abból, hogy Isten az Isten.

Hallották Kálvint. Nekem nincs mindehhez semmi hozzátenni valóm.

(Fordította Ferencz Árpád)

RUDOLF BULTMANN

Kísérlet megérteni őt



Rudolf Bultmann neve elválaszthatatlanul összefonódott a „megértés” (*Verstehen*) fogalmával mindazok számára, akik az elmúlt évtizedek teológiai eseményeit figyelemmel kísérték, mint ahogyan azok számára is egyértelmű lesz ez az összefüggés, akik napjaink teológiatörténetét vetik majd papírra. Bultmann a megértés fogalmát, pontosabban a megértés fogalmával fémjelzett kérdést páratlan kitartással igyekezett a lelkiismeretünkbe vésni. A megértés problémáját több ízben árnyaltan és következetesen kifejtette, valamint az Újszövetség megértésének konkrét kérdésében is számtalanszor állást foglalt. Bultmannról és a nézeteiről sokan foglaltak állást pró és kontra. Alkalmanként magam is részt vettem ezekben a beszélgetésekben. Az azonban mindig is nyugtalanított, hogy ezen beszélgetések sikerét éppen Bultmann nehezen érthető volta teszi alapjaiban kérdésessé. Bultmannat ugyanis legalább annyira nehéz megérteni – ha nem nehezebb –, mint az Újszövetség szerzőit! Műveit olvasva minduntalan felmerül bennünk a kérdés: mire gondol, mire utal, amikor ezt, vagy azt mondja? S ilyenkor igazán könnyen előfordulhat, hogy félreértjük: hol azért, mert fontos mondanivaló felett siklunk át, hol meg éppen azért, mert mély tartalmakat képzelünk oda, ahol ilyesmiről szó sincs; egyszer túl magabiztosan, másszor túl óvatosan közelítjük meg, itt igazságtalanok, amott meg túlságosan is igazságosak vagyunk vele szemben, egyik helyen mondatait látszólag magától értetődő kijelentésekkel egészítjük ki, máshol pedig éppen ezekről feledkezünk meg! Nem ismerek egyetlen olyan kortárs teológust sem, aki olyan sokat írt volna a megértésről, mint Bultmann, és akinek annyi oka lett volna saját meg

nem értettségéről panaszkodni, mint neki. Nem egy követőjében és ellenfelében zavar az a magabiztosság, amivel kijelentik, megértették őt, noha csupán egy bizonyos értelmezését fogadják el vagy kérdőjelezik meg. Így jártak el például a Tübingeni fakultási vélemény megfogalmazói is. Pedig – véleményem szerint – mielőtt Bultmann újszövetségi egzegézisének eredményeiről és módszereiről további vitába bocsátkoznánk, vagy egyetértenénk azokkal, legfőképpen azt az értelmezési módszert kellene tisztáznunk, amivel a szerző saját műveit vizsgáljuk.

Ennek az írásnak a célja, hogy összefoglalja mindazt, ahogyan én Bultmant érteni vélem, hogy aztán ebből kiindulva – tegyem azt jól, vagy rosszul, de valamiféle ideiglenes véleményt formáljak személyiségéről és nézeteiről. Nem mellette vagy ellene akarok tehát érvelni, sem magáról a személyről nem akarok szólni, hanem – ha szabad így fogalmaznom –, Bultmann „mentén és körül” szeretnék vizsgálódni. Mindazonáltal hadd hangsúlyozzam újra: amit itt közreadok, nem több a megértés egy *kísérleténél*. És ehhez azt is rögtön hozzá kell tennem, ez a kísérlet legfeljebb kiindulópontját illetően sikeres, lényegét tekintve azonban a tisztázatlan kérdések egész sorát veti fel, ami miatt egyelőre igen csekély eredménnyel bíztat – hogy azt ne mondjam: eleve kudarcra van ítélve. Az az érzésem, sokan, sőt a legtöbben csak úgy tesznek, mintha jobban értenék Bultmant, mint én. Azoknak azonban, akik valóban jobban értik őt, természetesen nyitva áll a lehetőség, hogy segítve nekem és mindenki másnak is, aki hozzám hasonlóan gondolkodik, az enyémnél gyümölcsözőbb próbálkozásait közreadják. Csupán egy dolgot nem fogadok el többé sem a barátaitól, sem az ellenségeitől: azt a kijelentést, hogy Bultmann könnyen érthető szerző volna. Nem az történt, hogy a vita a személyéről és munkásságáról az utóbbi időben megszakadt, zátonyra futott volna? Ennek pedig nem arra kell indítania bennünket, hogy ismét elgondoljunk a kiindulópont újradefiniálásán?

I.

Talán nem tévedek, ha azt állítom, Bultmann munkájának középpontjában az a törekvés áll, hogy az Újszövetséget egy *üzenet* (kérügmá, híradás, prédikáció) dokumentumaként értelmezze. Mégpedig annak és csakis annak! Ez pedig csak akkor lehetséges, ha az egzegézist, a dogmatikát és a prédikációt egyébként elválasztó akadályokat feloldja. Ha az értelmező az Újszövetség üzenetét önmagára vonatkoztatja, és annak hordozójává válik. Vagyis aki az Újszövetségben Istennel, a világgal és az emberrel kapcsolatos általános elméleti fejtegetéseket, a történelmi eseményekről szóló semleges hangú tudósításokat lát, vagy a hajdani, ám korunkban újjáéledő vallásos, misztikus, kontemplatív vagy erkölcsi élmények és tapasztalatok tárházát fedezi fel, az mind a megértéstől, mind az értelmezéstől igen távol áll. Jóllehet az újszövetségi szövegekben valóban találunk ilyen elemeket, ám ezek csak mintegy mellékesen, a lényegtől függetlenül fordulnak elő benne, így az, aki ezek alapján próbálja megérteni a szerzők – konkrét és mögöttes – mondanivalóját, vagy beszélni ezekről, kétségkívül tévúton jár. A mondanivaló ugyanis az üzenetben keresendő: ebben kel életre, ezért a szerzőket csak úgy érthetjük meg, ha az üzenetet magunk is megéljük. Tehát a megértés maga már hit, az értelmezés maga pedig már prédikáció. Vajon eddig jól értem-e Bultmann?

Az üzenet megélését tehát – próbálom folytatni Bultmann szellemében – nem a mintegy mellékesen felbukkanó fejtegetések, történeti híradások és vallásos élmények segítik elő és teszik lehetővé, hanem az, hogy ennek középpontjában egy rendkívüli, egyedülálló, semmihez nem hasonlítható esemény áll, amely jelentőségével messze túlmutatva a szerzőkön és kortársaikon, minden kor minden emberéhez szól, és – az üzenet folyamatos továbbadásának és meghallásának köszönhetően – minden ember bármely korban egyidejűvé válhat és válik is vele. Ez azért lehetséges, mert az újszövetségi üzenet lényegét, központi tartalmát és erejét *Istennek* egy bizonyos történelmi korban (de minden kor számára) elhangzott *Igéje* adja, amelyet egy bizonyos korban (de minden kor számára) történt *tettében* nyilatkoztatott ki. Az Újszövetség üzenete nem

hagy kétséget afelől, hogy ez egykoron a mindenkori jelenért és minden emberért ment végbe, így Isten szava a mindenkori jelen minden emberéhez szól. Az üzenet éppen ezzel állítja hallgatóit Isten színe és a hit döntése, vagyis az elutasítás és az engedelmesség közötti választás elé. Az ember pedig oly módon juthat el az üzenet által felkínált élethez, ha hite engedelmességével éli meg azt: ez az állapot, amelyben nemcsak utasítást kap annak megértésére, hanem a megértés képességével is felruháztatik, amennyiben (mint megfelelő hallgató) *önmagát* is megérti. Az Újszövetség megértése tehát – anélkül, hogy azt történeti és filológiai érdeklődésünk károsítaná – egy „*egzisztenciális*” történet (*existentieller Akt*): csak ebben a formában garantált, hogy a szövegek valódi megértése eseményné válják. Vajon eddig helyesen értelmezem-e Bultmann?

Valószínűleg már nem egészen, mert egyrészt belátom, hogy az Újszövetség megértése csak abban az esetben lehetséges, ha az üzenet életének részévé válok, és a hitem is engedelmeskedik ennek az üzenetnek, ha tehát az üzenet értelmezésével együtt a saját hitem értelmezése is lehetővé válik. Másfelől azonban az ebből adódó következtetés helyessége, miszerint ennek a megélésnek az értelmezése az emberi önértelmezés aktusa volna, már felettből kétségessé tűnik számomra. Ha ugyanis az üzenet elsősorban Istenről, az ő cselekedeteiről és szaváról, valamint a hit engedelmességéről szól, rólam pedig csupán mint annak hallgatójáról, akkor hatására minden bizonnyal különössé, sőt érthetlenné válok önmagam előtt, vagyis képtelen leszek arra, hogy önmagamról beszéljek! Vajon megérthetem és értelmezhetem-e a saját hitemet másként, mint úgy, hogy általa önmagamtól el, abba az irányba pillantok, ahova az üzenet irányítja a tekintetemet? Lehet-e az Újszövetség megértése más, mint olyan „*egzisztenciális*” tett, amelyben – a magam megértéséről és értelmezéséről szükségképpen lemondva – mindazzal szöges ellentétben, amit létemről eddig tudni véltem, egy engem megszólító dologról vagy személyről adok számot, magamat pedig ebben a félre és odapillantásban definiálom? Így gondolta-e Bultmann is? Nagyon szeretném tudni, mert be kell vallanom, erre sehol sem találtam nála egyértelmű utalást.

De talán jobb, ha kérdések helyett egyelőre – Bultmann szemléletmódját változatlanul általánosságban vizsgálva – tovább figyelünk. Az Újszövetség sajátos üzenetét egy bizonyos *történeti* keretben rögzíti. E tekintetben is igaz, hogy az Ige testté lett. A minden korban, minden emberhez szóló üzenet magán viseli annak a kornak a nyelv- és fogalomrendszerét, szemléletbeli és világnézeti sajátosságait, amelyben a szövegek keletkeztek. Ez a körülmény pedig problémát okoz a megértésben és az értelmezésben. Hiszen ha újra és újra ugyanaz az üzenet szólal is meg, annak nyelve, fogalomrendszere stb. nem ugyanaz, mint a későbbi koroké. Így az üzenetet ahhoz, hogy minden időben hitelesen hangozzék, először természetesen történeti alakjában kell tanulmányozni, ezután viszont *le kell fordítani*, vagyis át kell formálni annak a kornak a nyelvére és fogalomrendszerére stb., amely ezt az adott pillanatban érteni és értelmezni akarja. Különben hogyan lenne képes az üzenet az adott kor emberét Isten színe és a hit döntése elé állítani őt? Hogyan hallgathatnánk azt igaz hittel, vagy legalább igazi haraggal, ha nem a mostani fülünkkel? Tartalma ugyan az idők folyamán nem változik, ahhoz azonban, hogy ezt minden kor megérthesse és értelmezni tudja, a tegnapi forma mára megváltozhat? Vajon így látja Bultmann is?

Ha igen, fenntartás nélkül elfogadom a nézeteit. A teológiának, az egzegézisnek, a dogmatikának és a prédikációnak mindig is a feladatai köré tartozott, hogy elvégezze ezt a fordítást. Ez a művelet rendkívül fontos és minden körülmények között jól és pontosan kell végezni. Bár tudnám, miként lenne lehetséges Bultmann gondolatrendszerébe beépíteni egy véleményem szerint roppant lényeges kérdést: Tulajdonképpen ki vagy mi készítet bennünket az Újszövetségben a mindenkori újraértésre és újraértelmezésre? Ez valóban elsődlegesen a nyelv- és fogalomrendszer lenne, amelyen az üzenet megfogalmazódott? Nem inkább és mindenekelőtt az üzenet maga? Hiszen eljutunk-e valaha is az üzenet megértésében és értelmezésében odáig, hogy a legnagyobb, sőt egyetlen gondunk az legyen, milyen formában adjuk azt tovább gyermekeinknek (önmagunknak, mint a mai kor emberének és kortársainknak)? Vajon

az Újszövetségben (saját történeti alakjukban) *elmondottak* – sőt inkább az abban velünk *találkozó!* – nem áll-e majd minden versben hatalmasan előttünk, folyamatosan újabb és újabb kérdésekre indítva bennünket saját magára vonatkozóan? És a szövegek értelmezésének és megértésének feladatának vajon elsődlegesen nem annak kellene lenni, hogy ezeket az egykor elmondottakat, vagyis az azokban velünk találkozót megőrizzük, és újból, talán kicsit jobban megértjük, mint azt korábban mások? És azután éppen ennek a céltudatos tevékenységnek a következtében a szükséges *fordítás* is elvégezve találkozunk valahol a mai emberrel? Eredményesen elvégezhető-e ez a fordítási folyamat, ha ez az olvasónak és értelmezőnek nem *cura posterior* – a hozzájuk fűződő viszonyban pedig *cura prior*? Itt valószínűleg félreértem Bultmannt, akiről minden további nélkül feltételezem, hogy tisztában van az általam feltett kérdés rendkívüli jelentőségével, ennek ellenére következetesen kitart az üzenet különböző történeti formái problémájának hangsúlyozása mellett: úgy tesz, mintha tudná, mi áll az Újszövetségben, és a továbbiakban csak annyi feladatunk lenne, hogy ezt a már ismert tartalmat ültessük át egyik nyelvről és fogalomrendszerrel a másikba, mintha ezt a fontos feladatot valamiféle légüres térben végezhetnénk el. Őt és tanítványait – érdekes, hogy néhányat az őket kritizálók közül is (csak egyet megnevezve, mondjuk W. Künneth) – éppen akkor látom kivételesen nyugodtnak, amikor mi teljes joggal újra és újra egyre nyugtalanabbá válunk: hiszen a legkevésbé sem állíthatjuk magunkról, hogy az üzenet boldog birtokosai (*beati possidentes*) lennénk! Azoknak pedig, akik éppen ehhez kapcsolódóan úgy gondolják, fel tudják oldani ezt az ellentmondást, előrebocsátom: nem elégszem meg azzal a magyarázattal, hogy mindkét esetben ugyanarról a kérdésről van szó.

II.

Engedtessek meg nekem, hogy ezen a ponton egy apró történeti kérdésre is kitérjek. Ha igaz az, hogy a bultmanni teológia középpontjában az a *kérügma* áll, amelynek alapja, lényege és ereje Isten

tette és szava, akkor látszólag annak a megállapításnak is helyesnek kell lennie, hogy ebben a teológiában az utóbbi évtizedek teológiai fejlődésének két fontos tendenciája találkozik. A Tübingeni fakultási vélemény szerint ezek egyike „a reformátori teológia iránti megújult érdeklődés”, a másik a 18–19. században kialakult és még ilyenén módon Bultmannban is tovább élő, egyszerűen csak „liberalizmusnak” nevezett irányzat.

Nem akarom megkérdőjelezni azt az általánosan elfogadott véleményt, miszerint Bultmann a második, történelmileg természetesen eredetibb irányzathoz köthető, de éppen kulcsfogalmára, a kérügmára tekintettel mégiscsak fel kell tennünk a kérdést: nem volna-e világosabb az általános jelentésű „liberalizmus” szó helyett a konkrétabb „*formatörténeti iskola*” kifejezést használni? Hiszen ez az az iskola, amely az Újszövetség kutatásában jó harminc évvel ezelőtt az akkoriban irányadó „vallástörténeti” iskolát és az ezt megelőző irányzatokat olyan nézetekkel kezdte kiszorítani, amelyek sokunknak többet jelentettek a „liberális” egzegézis egyszerű folytatásánál, és amelynek törekvéseiben határozott próbálkozást véltünk felfedezni az újszövetségi szövegek „tárgyilagosságának” (*Sachlichkeit*) alapvetően új értelmezésére. Bultmann nem Wredére, Bousset-ra, Jülicherre, Harnackra, főleg nem korábbi „liberális” elődeikre hivatkozva, és nem is – a tübingeniekkal szólva – csupán történeti és filológusi voltából adódóan, hanem a – többek között általa létrehozott – rendkívüli jelentőségű iskolának köszönhetően vállalhatta fel a húszas évek elejének felettébb élénk és mozgalmas időszakában, hogy szakemberként egy jó ideig olyan két korszak között álló, eltérő szellemi és lelki háttérrel érkező emberek mellé álljon, mint mi. És ugyancsak ennek következtében a kérügma fogalmában – annak az általa már elégszer hangsúlyozott vallástörténet-ellenes élével együtt – fáradozásaink közös jelszóra találtak: az volt az érzésünk, hogy megértjük őt és ő is megért bennünket, s ez lehetőséget teremtett arra, hogy közösen munkálkodjunk az Újszövetség üzenetének jobb megértésén. Vajon a „megértés” definíciójában Bultmann már ebben az időszakban is az üzenetnek az egyik nyelvi rendszerről a másikra való *fordításra* helyezte a hangsúlyt?

Ha így is volt, tőlünk (talán Gogarten kivételével) annyira távol állt ez a gondolat, hogy amennyiben ez Bultmann-nál már akkoriban megjelent, a mi figyelmünket elkerülte. Már csak azért is, mert a „formatörténeti iskola” nézeteiből, amelynek képviselői közé őt is soroltuk, ez a definíció egyáltalán nem következett, az iskola más képviselőinél – például M. Dibeliusnál és K. L. Schmidtnél – legalábbis szó sem volt ilyesmiről. Mindmáig nem világos számomra, hogyan jutott el Bultmann addig a mai teológiai álláspontját jellemző meggyőződéséig, hogy a fordításnak az értelmezést megelőző műveletnek (*cura prior*) kell lennie.

A bultmanni teológia állítólagos másik forrásával és komponensével kapcsolatban még több kérdés merül fel. A tübingeniek a „reformátori teológia iránti megújult érdeklődés”-ről beszélnek, ami alatt elsősorban a lutheri teológia, többek között a lutheri megigazulástan tanulmányozását értik. Mivel a fakultási véleményben Karl Holl neve mellett – akinek Bultmannra gyakorolt hatása erősen megkérdőjelezhető – az enyém is szerepel, hadd jegyezzem meg, hogy a reformáció iránti megújult érdeklődés vizsgálódásaimnak csupán a következménye volt, nem pedig a kiindulópontja. Luther különösen távol állt tőlem abban az időben. Bultmanntól viszont valószínűleg nem (gondoljunk csak Gogartenhez való közelségére), sőt az is lehet – amint erre később még visszatérek –, hogy elsősorban és lényege szerint (természetesen egyedi, magasabb értelemben vett) lutheránusnak kell tekintenünk őt. Formatörténészként *egyetérthetett*, a reformáció és Luther tanaitól – inkább csak közvetetten – ihletett gondolkodóként pedig egyet kellett értenie az „Ige teológiájával” ahogy ezt akkoriban nevezték, és a kérésgma fogalmát teológiája központi kérdésévé *kellett* tennie. Ez eddig világos. Azt viszont már nem egészen értem, hogy ebből a gondolatrendszerből kiindulva hogyan lett a „megértés” és az „értelmezés” fogalmából a „fordítás” alapgondolata. A Tübingeni fakultási vélemény ötödik oldalán, ahol arról a szellemi háttérrel olvasunk, amelyben Bultmannt el kell helyeznünk, az alábbi mondat olvasható: „A teológia legnagyobb témája immáron több mint kétszáz éve az a vita, amit a felvilágosodással és az új, az értelmén és a kijelentésen ala-

puló világ- és emberértelmezéssel folytat, amely értelmezés a teljes európai kultúrát áthatotta”. Ez valóban így volt: az elmúlt évszázadokban a teológia saját témája, a Biblia üzenete gyakran háttérbe szorult, sőt időről időre szinte teljesen feledésbe merült, és helyét egy olyan, a Biblia üzenetétől idegen jelenséggel folytatott „vita” foglalta el, melynek fontossága és autoritása egyedül abból adódik, hogy „meghódította” vagy „meghódítani látszott” a nyugati kultúrát. Ám nem éppen ezzel fordultunk-e el a „reformátori” teológiától, amely az efféle kérdésekkel folytatott „vitát” bizonyosan soha nem tekintette „fő” feladatának? Ez esetben viszont beszélhetünk-e Bultmann-nál „a reformátori teológia iránti megújult érdeklődés”-ről, ha egyszer törekvéseinek keretét éppen az ettől való notórius elfordulás adja? Másként megfogalmazva: ha Bultmann önmagát a reformáció, azon belül is elsősorban Luther felől határozza meg, akkor hogyan válhatott számára a „fordítás” problémája olyan „központi” kérdéssé, ami az említett kétszáz évnek éppen a reformátori törekvésekkel szembenálló, de legalábbis ezeken kívül eső teológiáját jellemezte? Erre a kérdésre igyekszem Bultmann helyét feltérképezve választ találni – egyelőre sikertelenül.

III.

Most azt szeretném megmutatni, miként jelenik meg számomra Bultmann Újszövetség-értelmezésének eredménye, vagyis az újszövetségi kérügmának az a központi tartalma, amelyet Bultmann úgy akar továbbadni, ahogyan azt maga hallotta.

Az alapkoncepció, úgy gondolom, abban a mondatban jelenik meg, mely szerint ebben a kérügmában az *ember kettős meghatározottságáról* van szó: egyfelől egzisztenciája ősi meghatározottságáról, ami a kérügma által válik számára nyilvánvalóvá, másfelől egy új egzisztenciáról, amire éppen ezáltal hívatik el. Majd ezzel a kettős meghatározottsággal össze kell fonódnia és az egyikből a másikba való átmenettel (a hit aktusa), eggyé kell válnia egy az embert *jellemző tulajdonság*, ami nem más, mint Istennek a hitben megtapasztalható és megismerhető, ebben az átmenetben önma-

gát megvalósító üdvözítő tette (*Heilstat*). Bultmann-nál újra és újra visszatér és őt megérteniünk elengedhetetlen ez a (nem időbeli, de tartalmi) sorrend: 1. az ember az üzenet hallgatójaként először régi természetét, azután jelenlegi, végül lehetséges, sőt szükségszerűen kialakuló új önmagát ismeri meg, 2. az üzenetbe vetett hitben az egyikből a másikba való átmenetben ismeri meg magát, 3. ebben az átmenetben, konkrétan a „Krisztusban való létében” pedig önmagát mint Isten üdvözítő tetteinek tárgyát tapasztalja meg.

Bultmann sorrendjével szemben azonban már fenntartásaim vannak. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az Újszövetség üzenetét az Újszövetség bultmanni fordításának ebben a sémájában ne ismerném fel. Hiszen egy ehhez meglepően hasonló alapvetést 1521-ben már a fiatal Melancthon is megfogalmazott (lehet, hogy a fiatal Luther alaptézise is ez volt?), amikor ezt írta: *Hoc est Christum cognoscere – beneficia eius cognoscere*. Már az idős Spalding, Bretschneider, Ritsch és követői is előszeretettel idézték ezt a mondatot – és Bultmann is ezt teszi. Igen, igen, halljuk ám! Semmi kifogásunk ellene, bezzeg mellette számos érv hozható fel! Egyszer ezt is el lehet, sőt el kell mondani (mondjuk a mindenféle absztraháló objektivizmus elleni harcban). Mindazonáltal csakis azzal a feltétellel, hogy az ilyen típusú beszédet – hiszen ez még akár absztraháló szubjektivizmussá is válhat! – nem emeljük rendszerező elvvé. Meglep, hogy Bultmann érzésem szerint nem kerülte el ezt a csapdát. Nem látom be ugyanis, miért épp ez a sorrend volna hű az Újszövetség üzenetéhez. Lehetséges, hogy a modern ember (de legalábbis egyesek) késztetést éreznek arra, hogy ennek a mintának megfelelően gondolkodjanak, de kijelenthetjük-e, hogy az Újszövetség üzenete is az önmagát, mint az üzenet hallgatóját megtapasztaló ember értelmezésével kezdődik? Valóban elsőként az ember önmegtapasztalásának kijelentéseiből adódnak az Újszövetség kijelentései Istennek az emberen véghezvitt üdvözítő tettéről és Krisztusban létéről? Nem lehet, hogy ily módon végérvényesen megfordítottuk az újszövetségi sorrendet – s ezzel egy helyenként ugyan elfogadható, hermeneutikai alapelvvé azonban semmilyen körülmények között nem nyilvánítható eljárás mellett tettük le a

voksot? Hiszen elfedheti-e az Újszövetség hű fordítása a modern ember előtt azt a döbbenetes tényt, hogy az újszövetségi gondolkodás tengelye nem egyszerűen csak másfelé, hanem egyértelműen ellentétes irányba mutat, mint amit megszokott?

De nézzük, mit ír Bultmann az ember kettős meghatározottságáról! Hogyan látja meg saját magát az ember az Újszövetség üzenetében, mint első alkalommal *megszólított*? A válasz: mint „bűnöst”, „ehhez a világhoz” tartozót, „testben élő”. Ez lefordítva annyit tesz, hogy a megfoghatót, a láthatót, a birtokolhatót és az önmagával mérhetőt tekinti élete előfeltételének. Ezt állítja Isten helyébe, aki láthatatlan, birtokolhatatlan, megfoghatatlan és mérhetetlen. De éppen ezzel az önkényes cselekedettel veti alá magát „e világ” törvényeinek, ítéli önmagát látszatlétre, veszik el az aggodalomban és a félelemben, merül el a vitákban embertársaival, és „válik foglyává” a halálnak, a mulandóságnak. Jóllehet erről a látszat- és esendő létről körvonalakban minden bizonnyal már korábban is tudott, hiszen minden valamirevaló filozófia erre tanítja. Az Újszövetség üzenete azonban kiélezi, korrigálja és radikalizálja ezt az ismeretet az ember hitre jutása előtti állapotáról, mert megmutatja, hogy léte csak látszólagos és esendő, s ezen önerőből nem tud változtatni; ha mégis megkísérli, csak még mélyebbre süllyed a látszatlétben.

Néhány gondolat kétségtelenül ismerősként csenghet ebben a fordításban: a reformátori, de páli és jánosi, vagy akár a szinoptikusok bűnről szóló tanításának néhány vonása. Felmerül azonban a kérdés, hogy a látható és a láthatatlan, a birtokolható és a birtokolhatatlan stb. ellentéte vajon a Biblia üzenetében is azt a szerepet játsza-e, mint ebben az értelmezésben? Vajon Isten ott is a láthatatlan és birtokolhatatlan szférájába tartozik-e, és az engedetlenség, így tehát a bűn ott is azt jelenti-e, hogy az ember az Istennel átellenes szféra mellett kötelezi el magát? A Biblia Istene szemszögéből nem tartozik-e mindkettő inkább az „e világi” és a „test” tartományába? Vajon mindaz, amit ott a gőg, a megátalkodottság és a hazugság jelent, valóban csupán a radikalizálása lenne annak, amit a két szféra között ingadozó, még nem hívő ember egyébként magától megismerhet vagy megtapasztalhat? Nem inkább arról van szó,

hogy mindaz, amit az ember Isten szava által saját magáról, mint „ó emberről”, bűnről, a szolgálai akaratáról (*servum arbitrium*) és az ítéletről, aminek alávetett, megtud, valami teljesen új a számára korábban lehetséges önvádhhoz képest viszonyítva? Az világos, hogy a Bultmann által választott sorrendben és rendszerben ez így nem tud megjelenni. De azt továbbra sem értem, hogy Bultmann sorrendje kiválasztása által miért hozta magát abba a helyzetbe, hogy ezt ne legyen képes megmutatni, és ezért a bűnt, mint a rossz emberi döntést és ennek következményeit kénytelen legyen valamiféle platóni módon leírni. Amit Bultmann-nál nem értek, azt már a régi ortodoxiában sem értettem. Bultmann az általános ortodox hagyományt követi, amikor annak a bűnről szóló tanítását Istennek a bűn ellen, a bűn legyőzésére irányuló tetteitől függetlenül igyekszik megfogalmazni, mint ahogyan abban is az ortodoxia nyomába szegődik, hogy erre csak a természetjogi elképzelésekhez kapcsolódva képes. Ugyanakkor az is világos, nem várható el tőle, hogy éppen ebben a kérdésben szakítson – sokkal inkább, mint bármi másban! – az ortodoxia hagyományaival.

Akkor végül is mire *szólítja fel* az embert az Újszövetség üzenete? Válasz: a hitre, ami a láthatatlanba, az ismeretlenbe és a birtokolhatatlanba vetett bizalom; a világban és önmagában talált biztonság feladására és egy olyan életre, mintha semmije nem volna (1Kor 7,29), a saját jelenétől való elfordulásra Isten jövője felé, és éppen ezáltal a félelemtől és aggodalomtól való szabadságra és a másokért való szabadságra, eképpen pedig a szeretetre Isten és a felebarát iránt. Egy szóban összefoglalva az új teremtmény „eszkatológiai” létére hívatik el, ami tulajdonképpen az egyetlen valóságos létformája az embernek. Természetesen erről a létről már korábban is voltak homályos sejtései, de csak az üzenet képes azt megismertetni vele, felmutatva az ember valódi meghatározottságát és azt, hogy az eszkatonban éppen egzisztenciájával szembesül.

Tagadhatatlan, hogy itt sok mindent élesen és tisztán lát Bultmann. A keresztény élet (*vita christiana*) kálvini definíciójára ismerhetünk rá – halált (*mortificatio*) követő újjászületésre (*vivificatio*), az eljövendő élet gondolatában (*meditatio vitae futurae*) – persze ez esetben

is speciális páli felhanggal. A korábban említett kérdések természetesen itt is felvetődnek, de még erőteljesebben. És vajon ezeken túl nem érhető-e tetten a fordításnak ebben a szakaszában egy nyomasztóan formális, törvényeskedő hüvösség is? Valóban összefoglalhatjuk-e mindazt, amit az Újszövetség a hit létéről mint az új ember életéről mond, az „elvilágiatlanodás” (*Entweltlichung*) fogalmával? Elvonatkoztatathatunk-e a fordítás kedvéért attól, hogy a hit léte, az „eszkatologikus lét” újszövetségi értelemben az Isten kegyelmére válaszoló hálaadás? Nem áll-e elő ezzel valamiféle nyugtalanító materiális hiány? Figyelmen kívül hagyhatjuk-e, hogy ez az új létforma az Újszövetség minden versében egy az emberrel átellenben álló, illetve előtte járó Úr intelmeire és vigasztalására vonatkozik? Nyilvánvaló, hogy Bultmann mindettől azért akar elvonatkoztatni, mert először a *beneficia Christiani*, a keresztyén egzisztenciát akarja önmagában ábrázolni, majd megmutatni és elmondani, hogy ez miként jön létre, és csak ezután szól arról, hogy ez a keresztyén egzisztencia Krisztusban, Isten üdvöttében nyer megalapozást. De éppen ez a baj: lehet-e a keresztyén egzisztenciát megalapozó isteni üdvöttéről csak utólagosan szót ejteni, és ezt egyedül a keresztyén egzisztencia tükrében szemlélni és megérteni? Ennek a fordítási módszernek éppen csak a szükségességét és a hasznát nem látom? Bultmann módszere következetes véghezvitelével, ábrázolásmódjának már-már nyomasztó, az újszövetségi üzenettől teljességgel idegen fagyosságával és ürességével éppen ezen a ponton túl magas árat fizet. Immáron végképp nem tudom megérteni, Bultmann miért tartja ezt a módszert olyan nagyszerűnek.

Itt érkezünk el az újszövetségi üzenet bultmanni visszaadásának döntő, az értelmezés és a megértés szempontjából kritikus pontjához. A kérés *hírül ad* – olvashatjuk –, és a kérés, amennyiben híradása hallást és engedelmességet követel és talál, maga is *történelemmé* válik a szó kvalifikált értelmében: az ember átváltozásának történelmévé régi életéből az újba; más szavakkal: magától magához, a látszattól a valódiba, az elmúltból az eljövendő létbe. A kérés a *Krisztus-eseményt* hirdeti, amiben ez az átmenet történelemmé válik. De vajon *Krisztus-esemény*? Vagy inkább Krisztus-ese-

mény? Vajon melyik szóra kell helyeznünk a hangsúlyt Bultmann szerint? Vagy már ezzel a kérdéssel is félreértjük őt? De fel kell tenünk, hiszen az Újszövetségben is kitüntetett hangsúlyt kap.

Azt olvassuk, hogy az átmenet a Krisztus-esemény maga, Bultmann nagy hangsúlyt fektet erre a gondolatra: ha nem is minden, de *sok minden* múlik, ha nem is ezen, de mégiscsak ehhez köthetően. Nyilvánvalóan nem csak történetileg és nem csupán véletlenül azért, mert az ezt az átmenetet hirdető kérügmá épp az Úr kérügmája, amiben Bultmann tagadhatatlanul a Názáreti Jézus megjelenéséhez és nevéhez, a kérügma első hírül adói által tanúsított életéhez és halálához kötődik. Azért nagyon fontos Bultmann számára, hogy ez így van, mert hiszen minden átmenetnek *történelemnek*, az időben gyökerezőnek és beteljesülőnek kell lennie; egy meghatározott történelmi név által mint egyedinek el kell különülnie minden más történelmi eseménytől. Az újszövetségi kérügma eleget tesz minden követelménynek, tekintve, hogy ez a kérügma *Jézus Krisztusé*, és az általa hirdetett isteni üdvtett pedig Istennek Benne – értünk, az üzenet hallgatóiért – véghezvitt tette. Hiába igyekszem további érveket találni arra, hogy Bultmann az átmenetet miért éppen a Krisztus-eseménnyel azonosítja, azon kívül, hogy azt bizonyos nélkülözhetetlen ismertetőjegyek alapján igazi történelmi eseményként kell értelmeznünk, egyelőre nem látok más okot.

Arra kell-e fektetnünk a hangsúlyt, hogy a Krisztus-esemény ugyan az ember Jézus életében és halálában veszi kezdetét és az ő nevét viseli, valódi helye azonban nem benne, hanem a tőle származó kérügmában és a kérügmának engedelmeskedő hallgatók hitében van? Hogy a kérügma ugyan Jézus élettörténetéhez kapcsolódik és történetiségének jegyeit is tőle kapja, valódi tartalmát azonban nem benne, hanem – amennyiben ezt az átmenetet hirdeti – önmagában, majd az általa követelt hit engedelmességében nyeri el?

Azt még megérteném, ha Bultmann a Krisztus-esemény kérügmájáról beszélne, de nála nem erről van szó. Akkor talán a Krisztus-eseményről a kérügmában és a kérügma által? Úgy tűnik, Bultmann így gondolja. Ez az, amit nem tudok elfogadni, legalábbis úgy nem, mint az újszövetségi kérügma hiteles fordítása és vissza-

adása. Az, hogy *Krisztus* maga a kérügma, az Újszövetségből egyértelműen kiolvasható, a fordítottja viszont, azaz hogy a *kérügma* Krisztus, nem. Ám Bultmann mintha éppen ezt a megfordítást javasolná. Hálás volnék, ha megmondaná valaki, mi felett siklottam át, mit nem értettem meg, vagy ferdítettem el, hogy most ennyire tanácstalan vagyok, vagy meggyőzne, quo iure megtiltaná, hogy ezt az alternatívát felállítsam!

Bultmann általános szándéka kétségkívül az – a régi fogalmakat használva –, hogy a krisztológiát és a szoterológiát egységként, az újszövetségi kérügmát pedig ennek az egységnek a hirdetéseként értelmezze. Ezt az általános törekvést magam is támogatom. Azt viszont nem értem, miként tekinthet el valaki attól, hogy ezt az egységet, a Krisztus-eseményt ne értelmezze egy önmagában különbségeket mutató egységként is, amiben a *krisztológia* áll a középpontban anélkül, hogy ezáltal elválna a *szoterológiától*, a szoterológiának pedig – ami benne van a krisztológiában, amit körülölel a krisztológia – ezt kell *követnie*. Ilyetén módon az az egyetlen történet, ami a kérügma lényegét képezi, valóban mint *Krisztus*-esemény és egyben Krisztus *eseménye* lehet, aminek a helye pontosan annak az üdvözítő, az óból az újba való átmenetnek a pontja lesz, ami a Názáreti Jézus élete és halála. Így éppen *ebben* válik láthatóvá a tartalom, a lényeg, az egésznek a váza, a locus communis, ami, szögezzük le egyszer s mindenkorra: a keresztyén üzenet *princípiuma*. Ez áll az Újszövetségben vagy sem? Elképzelhető, hogy ez – vagyis Jézus Krisztus maga – egy jó fordításban az Újszövetség perifériájára kerül, valamiféle átmenet közelebből nem meghatározható „honnan”-jának kétes homályába, ahová Bultmann helyezte ábrázolásában? Helyesnek, igaznak tekinthető-e az Újszövetségnek az a fordítása, amiben a krisztológiát – messze kerülve attól, hogy domináljon – a szorteológia magába olvasztja, ami így végül csak azért tűnik fontosnak, hogy kezdete, neve és címe legyen a szoterológiának, hogy annak „történeti” karaktert adjon? És ezzel összefügghet az a másik dolog is, ami meglehetősen rejtélyesnek tűnik számomra. Nem az volna-e a „Krisztus-eseményről” szóló tanítás lényege, hogy megmutassa annak az átmenetnek a lehetőségét

és megvalósulását, amelyre az ember önerőből képtelen? És mi van akkor, ha ez a tanítás egyáltalán nem a valóságos és tulajdonképpeni tanítás Krisztusról, hanem valóságos és tulajdonképpeni tanítás annak a bizonyos átmenetnek a történetéről, ami Krisztusban csak elkezdődött, tőle csak a nevét és címét kapta? Ha a krisztológia csak a szoterológiába beolvasztva kap létjogosultságot, tehát Jézus Krisztus csak homályos mellékszereplő lesz, minden önálló jelentőség nélkül, aki csak akkor tehet szert valamiféle „jelentőségre”, ha a kérés részévé válik és ennek hallgatóinál engedelmességre talál? Végül milyen következményekkel jár, ha a kérés lényege az azt hallgatók hitre *hívásában* és az ezzel járó *kötelezettségekben* áll? Lehet-e az a kérés *evangélium*, amely éppen arról nem szól, amiben (vagy akiben!) a hallgatóknak hinnie kell? Mennyiben különbözik ez egy új törvénytől? Kérdésekkel folytatom, mert ezen a ponton meglehetősen tanácstalan vagyok. Valóban számot adhat-e ily módon – feladatához híven – a kérés Isten egy bizonyos tettéről, és nem csupán az ember tettéről, az emberben az engedelenség által bekövetkező átmenetről (amelynek elérésére önerőből nem képes!)? Mit is jelent tulajdonképpen, hogy a Krisztus-esemény értünk (*pro nobis*) ment végbe? Igazán kíváncsi lennék arra, hogy vajon Bultmann szóhasználatában ez az „értünk” többet mond-e, és ha igen, mennyiben annál, mint hogy a kérés tartalma nem lehet közömbös számunkra, annak „jelentősége” nem hanyagolható el, hiszen úgy kaptuk azt, mint döntésünk törvényét, aminek valójában a hitünkben – *az imitatio Christi*ben! – kell megvalósulnia? Valóban csak erről volna szó?

De próbáljuk meg Bultmann gondolatmenetét ezen a kritikus ponton részletesen követni! Szerinte a Krisztus-eseményben két mozzanatot kell elkülönítenünk és párhuzamosan vizsgálnunk!

Az egyik ilyen mozzanat a „kereszt”. Ez kezdetektől fogva az ezzel a kifejezéssel illetett esemény neve és megjelölése: a történeti esemény Jézus Krisztus keresztre feszítése, amit azonban „nekünk” szóló jelentőségét felfogva rögtön úgy kell értelmeznünk, mint a „keresztről szóló Igét”, amelyben a történelem felemelkedik és megtörténhet benne az ember átmenete a látszatlétből a tulajdonkép-

peni létbe. Jézus Krisztus halála ugyanis azt „jelenti” az embernek, hogy ő is a látszatlét radikális, halálos megítélésének az útján jár, ugyanakkor arra hívatik el, hogy éppen ugyanezen az úton, mint a kegyelem és üdvösség útján járjon. Mondhatnánk úgy is: ezt a jelentést a kérügma közvetíti számára, amennyiben ugyanis Jézus Krisztus halálát nem csupán mint történelmi eseményt, hanem mint Isten tettét érti, úgy bejutott a kérügmába, a kérügmában pedig részt kap ennek a jelentőségéből. Aki a kérügmát engedelmesen hallgatja, annak számára Jézus Krisztus halála jelentőséget nyer: konkrétan abban, hogy „átveszi” Krisztus keresztségét, mint a sajátját, vele együtt „megfeszítetik”, és rálép arra a bizonyos ítéletre vivő útra, ami a kegyelemhez és az élethez is vezet. Mindez azért „Isten tette”, mert mind Jézus Krisztus keresztre feszítése történeti eseményének, mind az ennek jelentőségébe vetett emberi hitnek a láthatatlan és a birtokolhatatlan tartományában van a kezdete és a végpontja, tehát azonos Istennel. Ez az esemény pedig azért Isten „üdvözítő tette”, mert az ember ezen keresztül eljut az úthoz, sőt már a kegyelem és az élet, így tehát üdve kapujához. Ez maga az eszkatológiai üdveredmény, ami lezajlik az ember eszkatológiai egzisztenciájában és meghatározza azt.

Ezt a gondolatmenetet sem értem teljesen. Nem kérdéses, hogy az Újszövetség üzenetében Jézus Krisztus keresztese nemcsak egy történeti, hanem egy – egyszeri és konkrét voltában is – minden időt átfogó és arra hatást gyakorló (Bultmann kedvelt kifejezésével „kozmikus” jelentőségű) eseményre utal. Az azonban nem világos, miért állítja Bultmann, hogy ennek valódi jelentősége csak a kérügmába beépülve, a hallgatók hitbéli engedelmisségében kapcsolódik hozzá. Véleményem szerint ez esetben egy önmagában rendkívül lényeges eseménnyel állunk szemben, amely ezért és ebből adódóan mind a kérügma, mind az ezt hallók hitére alapvető jelentőségűnek kell lennie. A bultmanni fordítás súlypontcseréjével nem tudok megbékélni. Egyfelől vitathatatlan, hogy az Újszövetség üzenetében (például a Jézus követéséről, a kereszthordozásáról szóló evangéliumi gondolatokban, vagy a Bultmann által előszeretettel idézett Kol 1,24-ben) többször is megjelenik az a gondolat, hogy a

Jézus Krisztusban hívőnek magának is át kell élnie az ő szenvedését és halálát. Ugyanakkor nem fogadom el, hogy az újszövetségi hit, amely által ennek az üzenetnek a hallgatója saját életére nézve felismeri Jézus Krisztus keresztségét, csupán ebből az átélésből állna. Nézetem szerint ez az átélés akkor lesz a hit következménye, ha a hitéből adódóan a hallgató ahhoz alakítja az életét, amely Jézus Krisztus halálában teljeséggel rajta kívül, nélküle, sőt látszólag ellene, valójában azonban – Isten perspektívájából nézve – őerte történt. Bultmann fordítása ezen a ponton aggasztóan közelít a katolikus halálmisztikához. Nem vitatom, hogy az Újszövetség Jézus Krisztus halálát és ezért az annak jelentőségébe vetett hitet is Isten felfoghatatlan, – vagy mondjuk inkább így – paradox üdvözítő tetteként hirdeti. Nem értem viszont, hogy Bultmann miért nem vett tudomást arról a tényről, hogy az Újszövetség Jézus Krisztus halálát felfoghatatlansága ellenére is érthetőként, az őt követő hitet pedig annak minden ésszerűtlensége ellenére is értelmes tetteként írja le. Úgy vélem, e két oldal azáltal válik érthetővé, hogy a megfeszített Jézus Krisztus nem akar ki, hanem éppen Ő az Isten, a magát megalázva szolgáló Úr, az ember, Isten által úrrá magasztalt szolga, Isten országának legitimált és önmagát legitimáló tanúja és prófétája. Úgy vélem tehát, hogy a megfeszített Jézus Krisztusban ott, az Újszövetség üzenetében azt a személyt kell látnunk, aki a minden ember számára üdvözítő halálos ítéletet már elszenvedte, a régiből az új létbe való átmenetet már végrehajtotta, és az eszkatológiai létezésbe már átkerült, így tehát ezt a folyamatot nemcsak elkezdte, hanem le is zárta. Az esemény minden titokzatossága és felfoghatatlansága ellenére is pontosan ott látok kontúrokat és színeket, pillantok meg egyetlen személyt és annak művét, hallok világos szót, ahol Bultmann szerint sötétség és hallgatás uralkodik, és csak annyit állíthatunk bizonyosan, hogy Isten üdvözítő tette itt ment végbe. Bultmann-nak a keresztről szóló tanításai nyugtalanítóan emlékeztetnek arra az ismert megkísértési jelenetre, amelyben Jézusnak, hogy Isten Fiúságát bizonyítsa, a templom párkányáról a mélybe kellett volna vetnie magát. „Nem attól lesz ez üdvesemény (*Heilsereignis*), mert Krisztus keresztségéről

van szó, hanem attól lesz ez Krisztus keresztje, mert üdveseményről van szó”, írja Bultmann („Kerygma und Mythos”, 1948, 1. köt., 50. o.). Ennek a híres-hírheft kijelentésnek a magyarázatát szeretném egyszer magától Bultmann-tól hallani, ugyanis nem tudom, hogyan értelmezhetném az Újszövetség üzenetével összhangban. Lehetséges, hogy Bultmann-nak a keresztről (sőt talán a Krisztus eseményről egyáltalán) szóló tanítását illető összes kérdésem ebből az egy mondatból ered.

Bultmann szerint a kérügma és a Krisztus-esemény másik fontos mozzanata a „feltámadás”. Eredetéből és nevéből kiindulva itt is Jézus Krisztus feltámadásáról, a húsvét eseményéről és a kereszt jelentőségének nyilvánvalóvá válásáról van szó. Mi is történik ekkor? Bultmann állítása szerint: megszületik a Jézus Krisztus megfeszítését „számunkra” valóságossá, érthetővé és elfogadhatóvá tevő hit, a „húsvéti hit”, amely abból áll, hogy a hívők „magukra veszik” Krisztus keresztjét a bűn, az aggodalmaskodás és az emberi kétségek ellen küzdő krisztusi szabadsággal együtt. Továbbá a húsvéti hit döntésében, döntésével pedig éppen a kérügma születik meg, amibe Jézus Krisztus keresztje mint Isten üdvözítő tette vonul be, és így létrejönnek az egyház és a sákramentumok(!). Ilyen módon itt egyértelművé válik, hogy a keresztre feszítés egyszeri volta ellenére sem csupán akkori esemény, hanem ugyanebben az egyszerűségében most is megtörténhet és meg is történik, így mindez az „eszkatológiai üdvesemény”-hez tartozik. E tartomány létezése pedig azon alapul, hogy Jézus Krisztus a húsvéti hitbe és a kérügmába támadt fel. Mint Isten tettét, Bultmann a Krisztus-eseményt is ebből a – talán mondhatjuk noetikus(?) – szempontból akarja megérteni. Csak hogy az is nyilvánvaló, hogy Isten cselekedetéről, annak történelméről a kérügmában és a hitben ez esetben nem mondhatunk *semmit*: semmit annak karakteréről, mely alapja, tárgya és tartalma az előző kettőnek – ahogyan semmit sem mondhatunk a feltámadott Krisztusról magáról sem, semmit a tulajdon életéről, haláláról, sem az ezt követő időszakról, semmit róla, mint saját élete tanújáról, ahogyan halála jelentőségéről sem. Semmit sem mondhatunk róla találkozásaiban a még nem hívőkkel, akik tehát még

nem hívtak el a kérügma hírnökeivé, az összesereglett tanítványok gyülekezetébe. Úgy tűnik tehát, hogy Jézus Krisztus feltámadása, mint Isten tette *nem* jelentheti, hogy Isten dicsősége valóban benne *testté* lett és a *testben* megöletett Ige halálában és halála után élete erejeként jelent meg térben és időben. Ez csak a róla szóló kérügmában és a belé vetett hitben tűnik megtörténni. Úgy látszik tehát, hogy éppen keresztre feszítése jelentőségének *felismerése* nem magából Jézus Krisztusból ered, amint keresztre feszítése sem önmagában, vagy a keresztre feszített személyétől és művétől lesz lényeges esemény. A *Tertia die resurrexit a mortuis* tehát nem tűnik kulcsfontosságú noetikus alapgondolatnak, hanem a kérügmának és a hitnek szükség esetén akár el is hagyható indoklása, hiszen Jézus Krisztus ebbe a két dologba *bezárva* éli valódi életét! Döbentem olvasom ezt a fordítást, amely csak igen távolról emlékeztet az Újszövetség üzenetére, és az üzenet ilyenét fordításának létjogosultságát nemigen tartom elfogadhatónak. Vagy talán nem úgy van, hogy az Újszövetségben számtalan dolog, sőt valójában minden Jézus Krisztus feltámadásának *elsődlegességétől* függ, *prioritása* pedig mindenekelőtt a feltámadástól, ami azután a kérügmában, a hitben, az egyházban, a sákramentumokban(?) valósul meg – hogy benne mi magunk is feltámadunk? Vagy talán Bultmann is ezt akarja mondani, csak én nem értem? Be kell vallanom, én ez idáig azt véltem megérteni szavaiból (és tán éppen ezt nem helyesen!), hogy a kérügma azt jelentené, Jézus Krisztus *bennünk* megtörtént feltámadásában jönne felénk!

Istennek az ember kettős természetén, pontosabban az egyik természetből a másikba való átmeneten keresztül megvalósuló tette ontikusan a keresztre feszítés, noetikusan pedig a húsvét eseménye lenne – mondja a bultmanni szoterológiába beolvasztott és abból kiolvasható krisztológia alapgondolata. Sem Bultmann ellenfeleinek, sem híveinek nem volna szabad megfélekedezniük arról a hangsúlyról, melyet Bultmann erre a tetre mint *történelmi* eseményre, mégpedig mint *Krisztus* történetére helyez. Megkérdőjelezhetetlen, hogy ezzel a koncepcióval Bultmann nemcsak Pált, hanem a teljes Újszövetséget szóhoz és megbecsüléshez juttatja. Mint ahogyan az

sem vitatható, hogy Bultmann ezzel támadásoknak teszi ki magát mind a mai napig, például *K. Jaspers* és teológus tanítványa, *F. Buri* részéről, akik ugyanúgy bosszankodnak ezen, mint mi, többiek. Az ebben megjelenő *szándéka* ugyanis sem a régi, sem az új liberalizmus felől nem magyarázható. Bár lenne ezen szándéka annak kifejtésében is annyira jól kivehető, hogy ne lehetne félreérteni! Ha a keresztről és Jézus Krisztus feltámadásáról úgy szólna, hogy a hangsúly, amelyet a két esemény közötti összefüggésre és a Krisztus-esemény egészére fektetni kíván, valóban *megalapozottnak* tűnne! Számomra azonban olyannyira nem tűnik megalapozottnak, hogy a kritikát, amit Bultmann itt minden irányból elvisel, kénytelen vagyok jogosnak tartani – pedig nem szívesen teszem.

IV.

Úgy gondolom, sokat segíthet megértenünk Bultmann gondolatait és szándékát, ha ezúttal csak munkája eredményére, az Újszövetség üzenetének pozitív ábrázolására tekintettel tesszük fel kérdéseinket. Mint ahogyan szót kell ejtenünk arról a kifejezésről, fogalomról, dologról is, ami tevékenysége állandó jelzőjévé vált, amelyet először a német, de nem sokkal később az egész világ teológiája megismert, sokat vitatott és amiről eddig nem tettünk említést, ez pedig az „*Újszövetség mitológiátlanításának*” programja. Nem árt tudni, az elnevezést nem idegenek találták ki, hanem magától Bultmanntól származik. Ő alkotta meg ezt a kevésbé tetszetős, szakmai szempontból feleslegesen provokatív kifejezést, és ő volt az, aki az 1941-ben tartott, az egész vitára nézve kulcsfontosságú „*Újszövetség és mitológia*” című előadásában (*Kerygma und Mythos*, 1. kiad. 15. o.) nézeteit ezzel a fogalommal fémjelezve fejtette ki. Ha a rosszüdulatú (keresztény) világ nem fogja megérteni Bultmann, az elsősorban ennek a homályos, elrettentően negatív kifejezésnek köszönhető. Mindazonáltal igazságtalanok lennénk vele szemben, ha hagynánk, hogy éppen ő félrevezessen bennünket. Bultmann nem ott van (vagy legalábbis nem csak ott), ahol ez alapján a *kifejezés* alapján keresnénk. Magam az „*Újszövetség mitológiátlanítását*”

Bultmann egzegézisének *pozitív* eredményeihez és az eredmények eléréséhez alkalmazott *pozitív* értelmezési módszerhez képest meglehetősen jelentéktelen dolognak tartom. Elért eredményeihez és pozitív értelmezési módszeréhez kapcsolódó kérdéseim akkor is – sőt akkor talán még inkább – nyugtalanítanak, ha a speciális mitológiátlanítás kisebb vagy egyáltalán semmilyen szerepet nem kapna kutatási módszerében. De mivel a mitológiátlanítás hirtelen az általános érdeklődés középpontjába került, és úgy tűnik, maga Bultmann is igen fontosnak tartja, úgy illik, hogy én is kellő figyelmet szenteljek neki.

Ismét – először általánosságban – az Újszövetség üzenetének pozitív ábrázolásából indulok ki, és rögtön meg kell állapítanom bizonyos karakterisztikus elemek *hiányát* ebben az üzenetben, ahogyan az újszövetségi szövegekben előttünk áll. Bultmann maga akarja mellőzni ezeket. Sőt határozottan ő hívja fel rá a figyelmet, amikor abban a bizonyos nagy hatású előadásában folyamatosan úgy beszél, mintha egész értelmezői és fordítói feladatát abban látná, hogy az Újszövetség üzenetét ezen elemek mellőzésével, eltüntetésével adja vissza. Itt azonban rögtön helyesbítenem kell: Bultmann többször hangsúlyozza, hogy „eltüntetésről”, „mellőzésről” és „hiányról” – eltérően a korábbi „liberális” egzegézistől – egy-két szélsőséges esettől eltekintve szó sincs, sokkal inkább ezek transzformációjáról beszélhetünk, az Újszövetség sajátos nyelvén megjelenő, annak kép- és fogalomvilágát tükröző elemeket fordítja le nekünk, mai embereknek. Éppen az ilyen elemek miatt van szükség az Újszövetség lefordítására, ezek igényelnek magyarázatot. Tulajdonképpen *hiányuk* tehát nem lenne észrevehető Bultmann ábrázolásában – vagy csak bizonyos esetekben, hiszen valójában *jelen vannak* egy a jelentésüket visszaadó *átalakítás* (Transformation) formájában. Ami „eltűnik”, és ebből adódóan „hiányzik”, az valójában csak a fogalom újszövetségi kifejezése, nem az a jelentéstartalom, amit az Újszövetség értett alatta. A fordítás minden szintjén a fő kérdésnek annak kell lennie, hogy vajon az átalakítás után is ráismerünk-e, és ha igen, milyen mértékben az újszövetségi kifejezések tartalmára és az üzenet közlésében játszott szerepére – annak *ellenére*, hogy az

újszövetségi fogalom hiányzik? Bultmann szavaival: vajon az általuk hordozott tartalom nem éppen akkor ismerhető-e fel *jobban*, ha ezek a kifejezések hiányoznak? Vagy még sarkosabban fogalmazva: az általuk hordozott tartalom nem épp ennek a transzformációnak és az újszövetségi kifejezésmód elhagyásának köszönhetően bontakozik-e ki igazán? – Mindebből vajon levonhatom azt a következtetést, hogy a III. fejezetben feltett kérdéseim bultmanni értelemben is helyesen voltak megfogalmazva? Ott ugyanis éppen azzal a problémával foglalkoztam, hogy Bultmann ábrázolásában felismerhető-e az Újszövetség üzenete. Mivel pedig ezt az ábrázolást bizonyos mértékig – bár néha Bultmann-nál azt is mondhatnánk: teljesen – meghatározzák az ezeket az elemeket nála visszaadó átalakítások, talán elfogadható a feltételezés, hogy éppen ezeknek az elemeknek az ábrázolását befolyásoló átalakítása lesz az, ami ezeket a felismeréseket ha nem is lehetetlenné – bár számomra igen –, de legalábbis meglehetősen nehézé teszi, ahogyan erre fentebb is rá szerettem volna mutatni.

Melyek azok az *elemek*, amelyek Bultmann ábrázolásában, ha egyáltalán, akkor is csak bizonyos átalakítást követően jelennek meg? Ő maga (számomra nem egészen átlátható módon) két csoportra osztja ezeket. Az első csoportba tartozik az Újszövetség nyelvi rendszerének minden olyan eleme, amely közvetetten vagy közvetlenül az Újszövetség korának késő zsidó és hellenisztikus-gnosztikus *világképét* tükrözi. Ilyenek a három szintre tagolódó kozmosz, vagy a természetfeletti hatalmak befolyásának, beavatkozásának alávetett ember képzete: egyfelől a sátán és a démonok, a bűn és a halál; másfelől Isten, az angyalok, az égi-földi csodák, valamint a közeli véggel fenyegető kozmikus katasztrófa és az ennek bekövetkezése után feltámadó halottak üdvözüléséről vagy elkárhozásáról hozott isteni ítélet. A második csoportba azok az elemek tartoznak, amelyek ebből a világképből kerültek be az Újszövetség *üdvörténeti* koncepciójába: a végidők kezdetéről szóló elképzelés, melyet Isten praegesztens Fiának elküldése jelez, a szűztől való születés elképzelése, az emberek bűneiért vállalt engesztelő halálé; az a gondolat, hogy a testi feltámadás a halottak közül a sátán, a bűn, a halál és a

démonok erővesztésének kezdetét jelenti; a mennyekből kormányzó királyhoz és Úrhoz történő felemeltetés gondolata, az üdvösség művét beteljesítő visszatérés elképzelése – amelyet Pál még megélni remélt –, végül az a felfogás az egyházzól, a keresztségről és az úrvacsoráról, hogy azok a kapcsolat eszközei lennének a hívők és az Úr között, illetve az azokban megjelenő Lélekről, mint az istenfiúság zálogáról és hatalmáról.

Valóban ezen a módszeren, vagyis bizonyos esetekben *ezen* elemek eltávolításán, általában pedig ezek átalakításán múlna az Újszövetség üzenetének használható fordítása? A kérdésre már csak azért sem tudok egyértelmű választ adni, mert nem értem, Bultmann miért éppen ezeket az – maga és tanítványai által is iróniával, sőt gúnnyal, hogy ne mondjam, karikatúraszerűen kezelt – elemeket helyezi egezetikai érdeklődése középpontjába. Az Újszövetség kijelentésének *szelleme, tárgya* vagy *központi mondanivalója* érdekében tenne így? Ha így volna, akkor a kontextus, az elemeknek ebben betöltött szerepe és ezek méltatása ebben az összefüggésben olyan intenzíven foglalkoztatná, hogy sem helye, sem ereje nem maradt volna ezeket önmagukban és kívülről is tanulmányozni, mint valamiféle kuriózumokból láncot fűzni, hogy immáron ezt a láncot kezelje önálló problémaként és egzegézisében központi figyelmet szenteljen nekik. Milyen kritériumok alapján szűri ki és gyűjti össze éppen ezeket az elemeket? Honnan ered az a közös nevező, ami alapján ezek összevethetővé válnak? Talán az Újszövetség üzenetének éppen általa meghatározott tárgyilagosságából? Netán egyfajta történeti elemzésből, amely megengedheti magának, sőt kötelességének érzi, hogy – elvont! – érdeklődését az Újszövetség kijelentéseinek struktrális sajátosságai felé fordítsa, hiszen szemmel láthatólag ez az a sajátosság, amely az említett elemeket összekapcsolja? Nem értem, miféle változtatást kellene végrehajtania Bultmann-nak, ha valóban egy történeti elemzés lehetséges eredményét tette meg az Újszövetség értelmezésének leg-

főbb kérdésévé, majd pedig az ehhez az eredményhez kapcsolódó lehetséges állásfoglalásnak kellene kritériumává válnia ugyanezen probléma feloldásának! Ezért, noha most csak módszere vizsgálatáról van szó, már itt, az első lépésnél előrebocsátom: nehezen tudom elképzelni, hogy jó lelkiismerettel kövessem ebben.

Egyelőre tegyük fel, hogy ezen elemek összekapcsolódásakor minden rendben zajlik és az azokkal való különleges bánásmód is elfogadható – de *mi történik* ezekkel az elemekkel Bultmann ábrázolásában? Még egyszer tisztázzuk: ezeket az elemeket – eltekintve azoktól, melyek alkalmatlanok erre az átalakításra (például háromszintű világkép, a sátán és a démonok együtt az angyalokkal, a szűztől születés, az üres sír, Krisztus mennybemenetele) – mint a kérügma elemeit nem negálja, eliminálja, vagy egyszerűen törli, hanem inkább *értelmezi* azokat. Ha megvizsgáljuk Bultmann ábrázolását, sokat, sőt ezen elemek túlnyomó részét, úgymint a bűnt, a halált, Istent Isten kijelentését Krisztusban (és egyedül őbenne!), a Szentlelket, a hívők istengyermeki voltát, az egyházat, sőt a sákramentumokat, az eszkatológiai reményt (ez utóbbit, mint uralkodó princípiumot), meg fogjuk találni a megfelelő helyeken, csak éppen „interpretálva”, más kifejezést alkalmazva. Mindezt pedig olyan erőteljesen hangsúlyozza, hogy néhányan, akik ezekről a dolgokról sokkal „ortodoxabb” módon nyilatkoznak, igazán példát vehetnének róla. Ez pedig több „liberálist” is arra ösztönzött, hogy „ortodoxnak” tartsa és köreiből kizárja őt. Bultmann többször is hangsúlyozta, hogy az különbözteti meg a liberálisoktól, hogy míg ők *eltüntetik* ezeket az elemeket, ő megpróbálja *értelmezni* azokat. Ez a kijelentése azonban nem egészen helytálló, gondoljunk csak elődeire, például *A. E. Biedermannra*. Lényegében véve *Schleiermacher* is – akit szintén „ortodoxiával” vádoltak – csak „interpretálni” akart. De ki olvas manapság Biedermannat vagy Schleiermachert? Pedig nem ártana, ha végre rájönnénk, milyen kevés új van a nap alatt! De kanyarodjunk vissza Bultmannhoz!

V.

Első kérdésünk az lehet ebben az összefüggésben, mi okból és milyen mértékben *kell* az Újszövetség üzenetének ezeket az említett elemeit, vagyis mondanivalójának sajátos nyelvi kifejezőeszközeit *értelmeznünk*? A válasz: azért – és itt feltűnik Bultmann kritikai kulcsfogalma –, mert ezek az elemek az Újszövetség kora nyelvének és gondolkodásának megfelelően a valóságban elhangzottaknak csupán *mitologikus* kifejezésformái. A *mítosz*, a mitologikus beszédmód minden olyan esemény leírásában tetten érhető – mondja Bultmann –, melynek során az istenit emberiként, a nem e világit e világitként, a túlvilágit földiként, a megfoghatatlant pedig megfoghatóként jelölik és írják le. A mítosz ebben a formában szól arról a hatalomról, hatalmakról, melyeket az ember úgy vél megtapasztalni, mint világának, tetteinek és szenvedéseinek alapját és határait. A mítosz ebben a formában az ember önértelmezésének az egyik kifejeződése. Tehát az Újszövetség üzenete is a szövegekben kiábrázoló történeti alakjában (tekintettel a kifejezőmód minden elemére) egy bizonyos emberi önértelmezés megjelenése ebben a mitikus formában. Éppen *ezért* kell az Újszövetséget *értelmezni*, kijelentésért ennek az átalakításnak alávetni, ami *negatív*e azt jelenti, hogy *mitológiátlanítani* kell, vagyis kiszabadítani ebből a formából és egy új formát adni neki. A kijelentés azért *mitológiátlanítható*, mert mitologikus formája éppen csak történetileg szükségszerű, egyáltalán nem speciálisan keresztyén, így az üzenettől, mint a speciálisan keresztyén önértelmezés kifejeződésétől minden további nélkül leválasztható. És mitológiátlanítanunk is *kell*, hiszen mitologikus formájában a szándékolt és mondott kijelentések érthetetlenek. Miért? Mert a mitikus világ- és emberkép már a múlté. Minket óhatatlanul egy másik, a modern világ- és emberkép határoz meg, amiből óhatatlanul adódik, hogy ennek megfelelő a gondolkodásunk is. Nem lehetséges és értelmetlen is volna, ha a keresztyén igehirdetés azt várná el a mai embertől, hogy az akkori világképet, illetve az ennek a világképnek megfelelő, számára már egyszer s mindenkorra a „múlthoz tartozó” vonásait az üdvtörténet újszövetségi ábrázolásában igaznak tartsa. Egy efféle elvárással – amely

egyét jelentene az intellektus feladásának követelésével (*sacrificium intellectus*) – nemcsak lehetetlent kívánna tőle, hanem – mivel a hitet tetté, ráadásul őszintétlen és hiteltelen(!) tetté alacsonyítaná le – *W. Herrmann* szavaival „erkölcstelen” döntést is. De nem ez a legnagyobb probléma, sokkal inkább az, hogy ezzel az elvárással nem állítaná a hit és a hitetlenség közötti valódi döntés elé, pedig ez lenne a szándéka. Le kell mondanunk tehát erről az elvárásról. Ez pedig azt jelenti, hogy az értelmező feladata (legyen az dogmatikus, vagy prédikátor) elsőként (*negative*) abban áll, hogy az újszövetségi üzenetet hordozó szövegekben a késő zsidó–gnosztikus világméretekre utaló elemeket felismerje, ezeket az értelmezés szempontjából mellékesnek nyilvánítsa, hogy ezzel teret adjon az üzenet tartalmának felmutatására – ebből adódóan tehát nekünk az üzenet megértésének *conditio sine qua non*-ja a mitológiátlanítás. Bultmann már csak azért is feljogosítva érzi magát erre, mert az Újszövetségben nemcsak a különböző mitologikus elképzelések között tapasztal nyílt ellentmondásokat, hanem – elsősorban Jánosnál, de Pálnak a szinoptikusokhoz való viszonyában is – egyfajta, a mitológiátlanítás irányába mutató interpretációs törekvést vél látni. Ez az, amire Bultmann szerint az Újszövetség üzenetének tekintettel ezekre az elemekre, mostani történeti alakjában *szüksége van* – és ez az, amit így *el is nyer*, legalábbis Bultmann pozitív ábrázolásában.

Olvasom és csodálkozok, szeretném követni Bultmann gondolatait, de képtelen vagyok rá. Hadd tegyem fel már most a kérdést: megérthetünk-e bármilyen új vagy régi szöveget, ha – ahelyett, hogy türelmesen és figyelmesen arra várnánk, hogy a szöveg megnyíljon előttünk – érthetőségének már eleve határt szabunk? Vajon megérthetjük-e a szöveget, ha egy adott kánon alapján már előre tudni véljük, az üzenet melyik része nem lesz értelmezhető az olvasónak, a kijelentés mely elemeit kell tehát mint a képzelet alkotásait megkülönböztetni a valódi mondanivalótól, pusztán átvitt értelemben tudomásul venni és értelmezni? Elfogadható-e a szövegértelmezés során más eljárás, mint az, hogy az értelmezés kánonját, a határokat, a lehetőségeket és a szabályrendszert ideig-

lenes munkahipotézisként magából a szövegből, annak szelleméből, tartalmából és központi mondanivalójából vezetjük le? Nem ítéljük-e a szöveget minden más esetben már olvasás előtt némaságra, ha – szellemétől, tartalmától és mondanivalójától – idegen kánonnal felvértezve közelítünk hozzá, és már előre tudni véljük, hol találkozunk majd benne a lényeg helyett csupán történeti képzetekkel? S milyen következményekkel jár, ha ezt a szövegtől idegen kánont nemcsak ideiglenes munkahipotézisnek tekintjük, hanem az elválasztás csalhatatlan kritériumává nyilvánítjuk, és mint ilyet alkalmazzuk? A bultmanni hermeneutika csalhatatlan kritériuma, a „*mítosz*” fogalma nem idegen kánon-e az újszövetségi szövegekre nézve? Lehet, hogy igaza van Bultmann-nak, és ez a fogalom ma valóban általánosan elterjedt, mindazonáltal helyesen járunk-e el, amikor ennek alapján próbáljuk meg eldönteni, melyek az újszövetségi szövegek mellékes, a lényeghez nem tartozó elemei? Mert mivel szemben kell az egzegétának tisztességesnek, igazságosnak és felelősnek lennie? Vajon saját és kortársai gondolati normáihoz és az ezekre épülő kánonhoz, vagy inkább a megértendő szöveg kijelentéseihez és ahhoz a kánonhoz, amelyet – mint a vizsgálódások rugalmas, folyton változó alapszabályait – ennek szelleme, tartalma és központi mondanivalója sugall?

Más szempontból vizsgálva a kérdést az is felmerül, miért éppen azt a gondolati és nyelvi rendszert nyilvánítjuk „*mitologikusnak*” és a mai ember számára használhatatlannak, amelyben az isteni emberiként, a nem e világít e világiként, az anyagtalan anyagi-ként jelenik meg és fejeződik ki? Nem túl formális-e ez a meghatározás ahhoz, hogy lefedhesse mindazt, amit a (indiai, babiloni, egyiptomi vagy a germán) történelemből vagy korunkból (a 20. század mítosza, a marxista mítosz, a keresztény Nyugat mítosza) ezen a néven ismerünk? Valódi mítosznak nem inkább azokat az emberfeletti tulajdonságokkal felruházott isteni szereplőkről szóló elbeszéléseket tekintjük, amelyekben az „istenek története” valamiféle általános viszonyon és kapcsolatokon belül van ábrázolva a természeti-történeti kozmoszban? A mítoszfogalom meghatározása körüli vita egyáltalán nem mellékes. Ha ugyanis Bultmann a mí-

tosz formális definíciója helyett ezt vagy egy ehhez hasonló *tartalmú* meghatározást vett volna alapul, akkor továbbra is beszélhetne ugyan az Újszövetségben mellékesen megjelenő, mitologikus szerkezetű szemlélet- és fogalomrendszeréről, az Újszövetség üzenetének tartalmát azonban csak bajosan vagy egyáltalán nem nevezhetné „mitologikus” formában megjelenőnek, és ezen a címen nem tüntethetné el, hogy aztán azt egy másik, állítólag megfelelőbbel, a mai ember számára érthetőbbel helyettesítse. Hogyan gondolhatták volna az Újszövetség szerzői – kultúrkörük gondolati és fogalmi rendszerét mégoly befolyásosnak tartva is –, hogy amit mondaniuk kell, egy olyan általános kozmikus kapcsolatrendszer formájában tették, mely az istenek történetének ábrázolását öltötte magára? Az ilyen proklamációkat nem inkább ellenfeleiknek tekintették, amivel szemben éppen azt állították, amiről szólniuk kellett? Vajon „az Újszövetség mitológiátlanítása” értelmes vállalkozás lehetne, ha Bultmann nem ezt a sajátos, formális mítoszfogalmat rendelné a kánonhoz, és nem ennek segítségével akarná elválasztani egymástól a formát és a tartalmat az Újszövetség kijelentéseiben? Nem igazán értem. Milyen mennyei vagy földi hang bírhatta rá arra, hogy ezeknek a problematikus elemeknek a megjelölésére éppen azt a (ahogy én látom, ritka primitív) mítoszfogalmat válassza ahelyett, hogy ha már így kellett lennie, az ellen fordult volna, amit korábban bibliai „szupranaturalizmusnak” neveztek.

Ám mivel ezt választotta, nem maradt más hátra, mint feltenni a teológiai szempontból döntő kérdést: szóhoz juthat-e az újszövetségi kérügma, ha – a bultmanni mitológiátlanítás után – éppen azt nem adhatja hírül, hogy Istennek úgy tetszett, magát megalázva földi, e világi, megfogható – *horribile dictu*: időben elhelyezhető legyen? Ha ez attól, akit az Újszövetség „Istennek” nevez, éppen nem idegen, de sokkal inkább sajátossága, hogy erre képes és meg is tette? Ha a kérügmának meg van tiltva bizonytságot tenni arról, hogy eredete éppen abban áll, amit az első tanítványok a szemükkel láttak, fülükkel hallottak, kezükkel érinthettek; hiszen nemcsak a testté lett Ige elhagyatottságának voltak tanúi térben és időben a kereszten, de ugyanezen testté lett Ige dicsőségének is a feltámadá-

sakor? Ha tehát nem adhat számot arról, hogy mindez a tanítványoknak nem csupán a hitük partenogenezise volt, hogy hitük nem „szeplőtlen fogantatásból” született, hanem az a Golgotán keresztre feszített kinyilatkoztatása maga, mert ezt az eseményt nemcsak valamiféle láthatatlan, térben és időben elhelyezhetetlen közegben tapasztalhatták meg, hanem saját, látható, történeti és földi térükben – még hozzá olyan emberi, olyan e világi, olyan valóságos módon, mint korábban Jézus halálát? Ha tehát el kell hallgatni, hogy a hitnek – ha „megragadható” alapja nincs – nemcsak *azért is*, hanem *mégis* létezik? Ha el kell hallgatni, le kell tagadni, hogy Jézus Krisztus kereszthalálában és feltámadásában, sőt a teljes „Krisztus-eseményben” arról az üdvtörténeusről van szó, ami első renden akkor és ott *önmagában* zajlott, majd vált jelentőssé másodsorban nekünk itt és most; arról az üdveseményről, ami a hitet és a kérügmát *megalapozza*, majd csak ezután és ezáltal jelenik meg és hat a hitben? Ha hallgatnia kell egy *közösség* megalapításáról, amely újra és újra a *szembenállás* és a *követés* konkrét történeti karakterét hordozza? Vajon nem veszítünk-e el mindent, ha az Újszövetséget bultmanni értelemben és az ő utasítása szerint „mitológiátlanítjuk”? Az üzenet állítólagos „mitologikus” elemei végső soron nem éppen azt fejezik ki, hogy pontosan emberi, földi, e világi mivoltunkban nem vagyunk egyedül; hogy hitünkben nem valamiféle távoli, ismeretlen istenségre, valami világ felettire, túlvilágira, nem jelenvalóra vagyunk utalva, hanem egzisztenciánk határai között Jézus Krisztusban, az akkor és ott megfeszítettben és feltámadottban felismerjük és magunkénak tudhatjuk itt és most isteni *Urunkat* és emberi *testvérünket*, aki egyszerre van *távol* és *közel* hozzánk? Felismerjük Őt, aki hitünk előtt hitetlenségünk ellenére is *értünk* él és rendelkezik felettünk – Őt, akiben Isten *előbb* szeretett bennünket? Ki lehet-e fejezni ezt másként, mint a Bultmann által „mitologikusnak” nevezett nyelven? Az biztos – vagy tévednék? –, hogy Bultmann ezt a maga „mitológiátlanított” nyelvén gyakorlatilag nem mondta ki. Vajon jót teszünk-e a modern emberrel (magunkkal és másokkal), ha megfosztjuk ettől a (bultmanni!) „mitológiától”, és ennek az az ára, hogy épp ezt nem fogja hallani? Kicsit zavarban vagyok. Nem

szeretném Bultmant eretneknek nyilvánítani, de nem hallgathatom el azt sem, hogy mitológiátlanított Újszövetsége a doketizmus levegőjét árasztja. Ez talán azzal is összefüggésben állhat, hogy a nyilvánvalóan e világi-történeti Ószövetséggel megítélésem szerint éppúgy nem tudott mit kezdeni, mint egykor Schleiermacher? Ugyanígy bajban volt a szinoptikusok *Jézus*-alakjával, kinyilatkoztatásaival és tetteivel, valamint a Jordántól a Getsemáne-ker-tig vezető útjával is. Egyelőre nem látom tisztán, hogyan kapcsolódik össze mindez, egyvalamit azonban be kell vallanom: ha az Újszövetség értelmezése egyet jelent a „mitológiátlanítással”, és ha a „mitológiátlanítás” azt jelenti, amit Bultmann előfeltételezett mítoszfogalmával ez alatt ért, akkor az újszövetségi evangéliumot ebben az értelmezésben – nem akarom azt mondani, hogy egyáltalán nem – csak nagyon homályos körvonalakban vélem felfedezni.

VI.

Most vizsgáljuk meg a *második* megválaszolásra váró lényegi kérdést: tekintettel az említett problémás elemekre, mennyire *bizonyul* még *értelmezhetőnek* az Újszövetség kijelentése? A bultmanni hermeneutika pozitív aspektusa szerint ez az érdekesebb kérdés: Milyen formában kell megjeleníteni ezeknek az elemeknek az újszövetségi szövegek szükséges átalakításakor? Bultmann válasza erre a következő: valódi egzegézis, dogmatika és prédikáció csak is az Újszövetség *egzisztenciális* értelmezése lehet, vagyis egy olyan értelmezés, amely célját az Újszövetségben mitologikus alakban megjelenő emberi, speciálisan a keresztény emberi önértelmezés feltárásában látja. Az egzisztenciális (existenciale) értelmezés ragadja meg és magyarázza az Újszövetség kijelentését, mint egzisztenciákban (existentielle) meghatározó kijelentést.²² Miért éppen erre az egzisztenciális értelmezésre van szükség? Ennek lehetősége és szük-

22 Aki Bultmann-nal vagy tanítványai-val vitázik, ügyeljen arra – feltéve, hogy nem akarja magát ebben a vitában rögtön ellehetetleníteni –, hogy az „egzisztenciális” (*existential*) és „egzisztenciákban meghatározó” (*existentiell*) kifejezéseket össze ne keverje! Tanítása számos félreértése megbocsátható, ez semmi esetre sem!

ségszerúsége mellett Bultmann szerint két dolog egybeesése szól: az Újszövetség üzenetében magában csakúgy, mint a mítoszban, amely annak leginkább elképzelhető formája, az *ember önértelmezése* áll. Emlékezzünk vissza: az üzenetben a látszatlétből a valódi létbe, a hitetlenségből a hit felé tartó ember önértelmezése fejeződik ki, melyet a krisztusi történés szemléltet. A mítosz témája is hasonló: ebben az ember a világot és tetteit meghatározó hatalmakkal kapcsolatos tapasztalatai alapján értelmezi önmagát. Talán nem járok rossz úton, amikor Bultmann gondolatait a következőképpen összegzem: az Újszövetség üzenete és a mítosz között szerkezeti azonosság áll fenn, amennyiben az ember mindkettőben saját létéről ad számot, ezért mi sem természetesebb, mint hogy a mitikus korban élő *keresztény* ember a *mitikus* ember fogalom- és eszköztárhoz nyúl. Ebből viszont az következik, hogy a mítosz, mint az újszövetségi üzenet formája, és így maga az üzenet is antropológikus, pontosabban egzisztenciális értelmezést kíván. Az *egzisztenciális (existential)*, vagyis az emberi létezés önértelmezésére vonatkozott és ezt tükröző szemléletmód és fogalomrendszer ahhoz a másik nyelvhez tartoznak, amelyre az Újszövetség mitológikusan megfogalmazott kijelentéseit át kell ültetnünk. A fordítás két előnnyel is jár: 1. általa az Újszövetség konkrét és mögöttes tartalma egyaránt megjelenik, 2. mindez oly módon történik, hogy a mai, többé nem mitológikusan, hanem antropológikusan tájékozódó ember ezáltal képes megérteni, hogy a keresztény igehirdetés – az egzegézis, a dogmatika és a prédikáció – nem azt várja tőle, hogy intellektusát feláldozva (*sacrificium intellectus*) igaznak tartson olyasmit, amit őszintén szólva képtelen annak tartani; és így megkímélje attól, hogy valódi döntéshelyzet elé állítsa a hit és hitetlenség között.

A fény, amelyet ez az érvelés az Újszövetség értelmezésének kérdésére vet, olyan vakító, hogy nem csodálkozhatunk azon, ha jó néhány kortárs teológus úgy járt, mint Saul az Apostolok cselekedetei „mitológikus” beszámolója szerint a Damaszkuszba vezető úton, miszerint megvilágosodott és megvakult. Micsoda találkozás a tudomány és a gyakorlat között! Micsoda nagyszerű válasz a nemzetiszocializmus, a háború, az összeomlás, a fogolytáborok

és számtalan más keserű tapasztalat miatt a szavakba vetett hitét vesztett ifjú teológusok kérdéseire, akik szeretnének hinni és ígét hirdetni, ám anélkül, hogy ehhez őszinteségüket és tisztességüket fel kellene adniuk! Milyen egyszerűen, sűrített formában fogalmazódik meg itt a teológia feladata! S micsoda lehetőség rejlik benne az újszövetségi kánon egyes részeinek (például az Apostolok cselekedeteinek) „szakmai kritikájára”, mely lehetővé teszi a szövegek – elsősorban a páli és a jánosi versek – jobb megértését! Mily közel jutunk így Luther eredeti célkitűzéseihöz! És micsoda kilátások, a teológus végre úgy lehet hű küldetéséhez, hogy közben két lábbal áll a mai világban! Ne szálljon vitába Bultmann-nal az, aki méltatlan és képtelen átérezni annak a súlyát, hogy ez mit jelent Bultmannnak – az egzisztencialistának! – éppen ezen a helyen! A hívő bírálatok a bultmanni hermeneutikának azt róják fel, hogy az a Biblia és az egyház némely kijelentését egy kézlegyintéssel söpri le, mit sem számítanak, tekintettel a módszer pozitív hozadékára. Bizonyítékul elég csak arra gondolni, milyen feltűnően merev arccal fogadják Bultmann és tanítványai ezeket a megjegyzéseket.

E merev arcok láttán mégis kellemetlen érzés fog el. Annál is inkább, mert a bultmanni hermeneutika pozitív aspektusa egy olyan előfeltételezésen alapul, amelynek abszolút érvénye felől erős kétségeim vannak. Mikor is jelennek meg a teológiatörténetben efféle Kolumbusz-tojások, mikor fedeznek fel ilyen egybeeséseket, képek mindent leegyszerűsíteni és egy pontban koncentrálni, felmutatni vitathatatlan módszertani eredményeket és mindezt kövő vált ábrázattal? Úgy látom, olyankor szinte soha, amikor azok az előfeltételezések, amelyekből eddig eljutunk, az Újszövetség szelleméről, tartalmáról, központi mondanivalójáról tudnak valami újat mondani, olyankor viszont annál gyakrabban, ha az értelmezéshez jól használható *filozófiai* kulcsot találnak, és azt kezdik el alkalmazni. Egyedül ebben az esetben tapasztalható a teológiában ilyen típusú megvilágosodás és fényjelenség. Nem titok, hogy valami ehhez hasonlóról van szó Bultmann-nál is, a teológiájában munkálkodó filozófia a korai *Martin Heidegger* egzisztencializmusa – mint minden ilyen esetben, itt is kérdés persze, hogy szolgálónóként vagy

királynőként működik-e közre. Heidegger szóhasználatát veszi át akkor is, amikor bizonyos „előértéssel” (*Vorverständnis*) fordul – többek között – az Újszövetség szövegéhez. Ez először is magának a „megértés” fogalmának bizonyos előzetes megértésére utal, ami úgy szól, hogy minden megértésben így vagy úgy az embernek a *saját maga megértéséről* van szó. És mindez akkor lesz konkrétan az önmagunk megértésének bizonyos megértése, ha az ember önmagát a valódi és látszatlét, vagy a megfogható és megfoghatatlan, vagy a múlt és jövő kettősségében értelmezi. Ezek szerint akkor egy antropológiáról, mégpedig egy ilyen módon strukturált antropológiáról lenne szó az Újszövetségben is! Ez az, amit az értelmezőnek már az előbb fel kellett fognia – az előértés, aminek birtokában közelednie kell az Újszövetséghez! Az világos, miként jelenik ez meg a hitelenségben, az ember régi, bűnös egzisztenciájában; és a hitben, az új, eszkatológikus egzisztenciájának bultmanni értelmezésében, ahogyan a Krisztus-eseményről szóló tanítását is ez határozza meg, amennyiben – ahogyan azt korábban láttuk – ez alatt az emberi egzisztencia egyik meghatározottságából a másikba történő átmenetet értjük, amely átmenetnek az eseménye Krisztusban veszi kezdetét és róla nevezetik el; és amennyiben ezen az *antropológiai szükség* (*antropologischer Engpass*) kívül más formát nem vehet fel. Viszont éppen erre, hogy ezt *Krisztus*-eseménynek hívjuk, és jelölésére az „Isten tette” kifejezést alkalmazzuk, nem létezik előértés – ez az a pont, ahol a heideggeri séma kudarcot vall és Bultmann teológiája veszi át a szót. Az újszövetség üzenetének pozitív ábrázolása ettől az egy esettől eltekintve mindenhol az előértés pánclóját viseli. Éppen ez adja erejét, zártságát és hatásosságát. De ebből következik az is, hogy Bultmann-nal csak az tud igazán szót érteni, aki ezt az előértést, vagyis a heideggeri egzisztencializmust annak szokatlan, nehezen elsajátítható szókincsével együtt a magáévá tette. Aki ennek nincs birtokában, az mondhat bármit, Bultmann hűvösen csak ennyit válaszol: „Ezt nem értem.”

Viszont ezt meg én nem értem. Nem látom be, miért kellene – az *antropológiai szükség* fogalmát megalkotó, korai Heidegger iránt érzett minden tiszteletem ellenére is – az Újszövetség megértésé-

hez éppen ezt a páncélt magamra öltennem: Heidegger korai filozófiájáról ugyanis sem maga Heidegger, sem Bultmann nem állította, hogy az az égből alászállt egyetlen filozófia volna, ahogy azt Arisztotelészéről állították, vagy Hegel büszkén a magáéről. Ezért kanonizálását egyedül az a tény indokolhatja, hogy éppen a *mi* korunkban, mint filozófia különösen fontos szerephez jutott. Ezzel minden bizonnyal Bultmann is egyetértene. De ki is akarná vitatni, hogy ez a huszadik század első felének egyik alapvető fontosságú szellemi megnyilvánulása. Napjainkban kicsit mindannyian egzisztencialista módon gondolkodunk és beszélünk, mindazonáltal léteznek korunk szellemiségének más megnyilvánulásai is. Az utóbbi időben egyébként mintha maga Heidegger is túllépett volna – éppen az antropológiai szükséghez kapcsolódva – azon a korszakán, ami oly nagy hatást gyakorolt Bultmannra. Tudva, hogy az amerikaiaknál az egzisztencializmus még nem talált visszhangra, az oroszok pedig úgy gondolják, hogy mivel ez egy polgári csökevény, már régen elhagyták azt, komolyan felmerül bennem a kérdés, vajon a világ többi részén a művelt modern emberek között hány olyat találnék, aki az egzisztencializmusban, annak is éppen a heideggeri változatában – megértve érzi magát, s aki miatt a teológiának éppen emellett kellene elköteleznie magát – feltéve, hogy egyáltalán szükség van ilyen elkötelezettségre. Történeti és tudományos szempontból elég szilárd és tartós alapot kínál-e ez a filozófia ahhoz, hogy – ha csak időlegesen is, a mai ember érdekében – mellette kötelezzük el magunkat, s *alapvetően* egzisztencialistává váljunk; s egy bizonyos irányzatának alapelveit magunkévá téve alkossuk meg éppen az Újszövetség megértéséhez feltétlenül szükséges előértést? Ennek kényszerítő szükségét nem látom be.

Már csak azért sem tehetem, mert korántsem vagyok meggyőződve arról, hogy a *mítoszt* következetesen és kizárólag az emberi „önértelmezés” egy változatának kifejeződéseként értelmezhetnénk. Tagadhatatlan, hogy ez is kifejeződik abban. Ám a történelemből és a jelenkorból ismert számtalan alakja és belső gazdagsága ismeretében állíthatjuk-e, hogy a mítosz csakis és kizárólag ez? Ennél még a hallei *Christian Wolf*nak is szélesebb volt a látóköre, aki nézeteit

– melyeket akár „a 18. század mítoszának” is nevezhetnénk – „az igazság szerelmesei”-vel „Istenről, a világról, az emberi lélekről, és egyáltalán minden dolgokról való értelmes gondolatok” címmel osztotta meg! Találunk-e akár csak egy olyan mítoszt, amely szerint kizárólag az emberi szubjektum „létezne”, s amely ily módon bizonyítja, hogy az egzisztenciál-antropológiai alapú értelmezés az egyedül üdvözítő módszer?

De ebben az esetben is sokkal komolyabb a teológiai kérdés: Mi lenne az Újszövetség üzenetéből, ha azt csakis és kizárólag a belőle kiolvasható emberi önértelmezés felől vizsgáljuk, mely önértelmezés már eleve egy bizonyos értelmezésen esett át? Magától értetődik, hogy az üzenet antropológiai tartalmát is tanulmányoznunk kell, hiszen a Jézus Krisztusról szóló üzenet tartalma egy Isten és ember között lejátszódott esemény, formája pedig egy *emberi* tanúságtétel. De nem torzítjuk-e el és rövidítjük-e meg az üzenetet, ha a tanúságtételt, korábban a „mitológiátlanítás”, most pedig az „egzisztenciális interpretáció” címén – csupán Jézus Krisztus nevének és a benne, általa megtörtént „Isten tettének” emlékét megőrizve – éppen attól fosztjuk meg, ami abban elsődleges és leginkább hangsúlyos: a mindennek alapját képező, mindent meghatározó és átítató *Krisztus-eseménytől* átalakítva, átértelmezve azzá, ami ott másodlagos volt, és csupán az elsődlegeshez, a valódihoz és valóban fontoshoz hozzárendelve létezhetett? Bultmann dicseri, hogy – *F. Buri* nagy bosszúságára – legalább ezen a ponton sikerült kitörnie az egzisztencialista sémából. Igaz, azt a kérdést azért feltette magának, hogy ez a kitörés összeegyeztethető-e a mitológiátlanítás programjával, és erre tudomásom szerint sehol sem adott megnyugtató választ. Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy az Újszövetség üzenetére azok után, ahogyan Bultmann azt az egzisztencializmus nevében átalakította – az említett, elismerésre méltó következetlenség ellenére – csak a legnagyobb jóindulattal lehet ráismerni. Megjegyzem ugyanez, ha a szükség úgy hozza, elmondható például Gerhard Tersteegen dalairól és gondolatairól, a biedermanni dogmatikáról vagy akár a római miséről is. Nem tudom, Bultmann és tanítványai az egzisztenciális értelmezéssel hány embert segítettek

az evangélium jobb – *re critica bene gesta* végeredményben *boldogabb* – megértéséhez. Nem kutatom erre a választ, igyekszem jó reménységgel lenni. De saját magamból kiindulva nem nagyon tudom elképzelni, hogy az így értelmezett kérügma által közelebb kerülnek a teológiához, a prédikációhoz, vagy egyáltalán a hithez. Már csak azért sem, mert ez az eljárás felettébb önkényesnek tűnik, és – a végeredményt látva – általa igen lényeges dolgok vesznek el.

VII.

Mielőtt rátérnénk az utolsó, összefoglaló kérdésre, teszek egy kis kitérőt: hagyom, hogy a „Rudolf Bultmann”-jelenség egészében hasson rám, és ezt az egészet vetem vizsgálat alá. Az elmúlt tíz évben gyakran felmerült bennem a kérdés, melyik *történeti* kategóriába *besorolva* tudnám legjobban megérteni Bultmant. Hogy ez még egy olyan régi ismerős számára is gondot okoz, mint jómagam, Bultmann és munkássága jelentőségéről tanúskodik, ezért nem ártana, ha mindezeket a nehézségeket azok is komolyan vennék, akik könnyebben boldogultak ezekkel a besorolással. Hova is tartozik voltaképpen Bultmann? Az alábbiakban az évek során összegyűlt válaszkísérleteimet adom közre.

1. Elsősorban maga Bultmann tehet arról, ha törekvéseiben sokan a modern világképnek „az” antik, mitologikus világkép és ennek az egyházban, a teológiában és a prédikációban fellelhető nyomai ellen meghirdetett küzdelem pátoaszát látták. *A racionalista*, a szigorú, ízig-vérig marburgi igazságkereső! Egy új D. Fr. Strauß! Az elmaradt paruzia egyedül üdvözítő igazságát hirdető berni rajongók elvtársa! „Tűnj már végre el, hiszen mi már felvilágosodtunk!” Az elektromosság és a rádió korában: hogyan is hihetnénk még az Újszövetség különös szellem- és csodavilágában? A kettő együtt nem lehetséges! Mindezt eleget hallhattuk Bultmanntól, némi hűvös vibrálással a hangjában. *F. Buri* nyugodt szívvel értelmezi Bultmant ehhez hasonló kijelentésekből kiindulva, s közben csak azt kifogásolja, hogy a templomtisztítást nem vitte végbe következetesen. Így az is természetes, hogy az ellenfelei is így értelmezik

őt. Ezt a korábban már említett, híres előadás első része bizonyos fókig megbocsáthatóvá teszi, hiszen Bultmann ebben összefoglalja mindazt, amit szerinte a modern ember nem „érthet”, és amit ezért „elintézettnak” kell nyilvánítanunk. Rossz néven veheti-e, hogy miután a bogarat elültette a fülünkbe, néhányan rajonganak érte, mások csalódottan felhagytak az olvasásával? S miért választotta Bultmann éppen a „mitológiátlanítás”-t vállalkozása alapfogalmául, amikor az ennek csak az egyik, negatív oldalát jelöli? Akárhogy is: aki innen közelít hozzá, nyilvánvalóan félreérti Bultmann, mivel a szűkebb értelemben vett mitológiátlanítás vitathatatlan jelentősége ellenére is csupán kiegészítő szerepet játszik nála, és fő funkciója, hogy teret engedjen a szívének oly kedves „egzisztenciális interpretációnak”. A modern világképet, illetve a modern gondolkodást – a marburgi hagyományoknak megfelelően Bultmann a *módszer* kidolgozása jobban érdekelte, mint annak eredménye – csak azért kell komolyan venni és kanonikussá tenni, mert ez korunkban az önértelmezés jellegzetes és megkerülhetetlen tényezője. D. Fr. Strauß szerint a régi racionalisták rendszerint *hittek* a modern világképben. A berniek minden bizonnyal szintén hisznek benne, Bultmann viszont nem: ő tisztában van a modern világkép viszonylagosságával. Bultmann számára a világkép *de facto* autoritás, azonban *de iure* nem az. Én legalábbis így látom, de nagyon örülnék, ha a kételemek eloszlata végett Bultmann ezt legalább egyszer egyértelműen megfogalmazná!

2. Vagy tekintsük Bultmann inkább – Schleiermacherhez hasonló kaliberű, ám vitathatatlanul egyedi gondolkodású – *apologétának*? Valóban arról volna szó, hogy korunk keresztény igehirdetése valódiságáért szállna harcba, vagyis – mint annak idején Schleiermacher – azzal a céllal, hogy a bibliai egzegézist és a teológiát, elsősorban és különösen is az egyházi prédikációt az „ezt megvető művelt emberek” számára hozzáférhetővé, vitára bocsáthatóvá és érdekessé tegye? Többeknek feltűnt, hogy azon a nevezetes előadáson milyen határozottan végigvonul az atomizálódott modern ember lelkigondozásának szándéka: azé az emberé, aki az evangéliumot a mitológiátlanítás és az egzisztenciális interpretáció nélkül

egyszerűen nem értené, nem tartaná hihetőnek, és sem hittet, sem valódi hitetlenséggel nem tudna közelíteni hozzá. Bezzeg ha eltávolítanánk, illetve szublimálnánk a mítoszt és heideggeri módon szólnánk hozzá, minden másképp lenne! Bultmann és tanítványai nem veszik jó néven, ha bárki velük kapcsolatban az „apologéta” kifejezést használja. Na de kérem szépen, hogyan is tanúsíthatna ekkora érdeklődést valaki a mai embernek az evangéliumhoz (és fordítva) való viszonya iránt, ha az állításban nem volna egy szemernyi igazság. Azt sem értem, miért kellene az „apologéta” kifejezésnek következetesen pejoratív csengésűnek lennie. Bizonyos értelemben a teológusok – nagyon helyesen – egyben apologéták is voltak. Mindazonáltal vitathatatlan, hogy a megjelölés Bultmann törekvéseinek csupán egyetlen, és saját szemszögéből nem is a legfontosabb, hanem mintegy mellékesen megjelenő, mégis figyelemre méltó aspektusát ragadja meg.

3. Vagy inkább egy, a 19. századi hagyományokat követő, de saját utakon járó *történészt* kell látnunk benne? Olyan tudóst, aki az Újszövetséget előítéletek nélkül, a késő ókor szellemi, kulturális és vallástörténeti összefüggéseiben kívánja tanulmányozni, és eközben arra az eredményre jut, hogy a kérügma szinoptikus formája a valódi – a páli levelek János felőli értelmezésében kibontakozó – alakjának csupán egy változata? Aki – előítéletek nélküli egzegétaként – rájött, hogy annak jellegzetessége mint egy bizonyos emberi önértelmezés híradása ragadható meg, és ebből adódóan a teljes anyag egzisztenciális és mitológiátlanított értelmezése tisztán történettudományi feladat. Vajon nem így lehet és kell őt értenünk, ha a szinoptikus tradícióról, vagy a legutóbb, az őskereszténységről írt könyvét vesszük alapul? Hiszen ezekben Bultmann – a János-kommentárokhoz vagy az Újszövetség-teológiájához hasonlóan – annyi érdekes és fontos kérdést és gondolatot vet fel, hogy az egzisztencializmustól (melynek munkamódszerként való alkalmazása nem minden „történésztől” várható el) és a sajátos értelemben vett mitológiátlanítás eljárását akár figyelmen kívül is hagyhatjuk – amint azt egy-két kolléga meg is tette? A magam részéről ezt járható útnak érzem. Ugyanakkor tartok attól, hogy az 1890 és

1910 között tevékenykedő tanároktól és elődöktől eltanult történelmi hang sajnos, sokakat bosszant és elijeszt, még ha meglehetősen szűk látóköréről tanúskodik is, ha ez valakit ennyire befolyásol. Bultmann írásaiban mindig is ott pulzált egyfajta egyoldalúságában néha már-már a szektákéra emlékeztető szellemiség (geistiges) – hogy azt ne mondjam, „lelkiség” (geistliches) –, egy erőteljesen „vallási” pátosz, amelynek semmi köze a történettudományhoz és a múltbeli események rekonstruálásának kérdéséhez. Intő jelként kellene értelmeznünk már a kérügmáról szóló koncepcióját, azt a tényt, hogy ugyanazt tekinti az egzegézis, a dogmatika és a prédikáció feladatának. Megnézném magamnak azt a történezt, aki ezt – azzal a meggyőződéssel, ahogyan ő! – utánacsinalja. Amikor például Bultmann János evangéliumának történeti-filozófiai módszerrel érvelő szövegkritikája eredményeként arra a következtetésre jut, hogy az idegen elemektől megszabadított, „eredeti” János-szövegben már kimutatható a korábbi tradíciók mitológiátlanítása és az egzisztenciális interpretációra irányuló törekvés; hogy csak ennek a módszernek a továbbvezetésével lehet helyesen értelmezni. És amikor ezt a módszert egyúttal mint saját hermeneutikájának és teológiájának hatalmas testis veritatisát alkalmazza – akkor itt vagy egy eddig a homályban meghúzódó, most viszont váratlanul teljes fényfelragyogó harmóniát kell megcsodálnunk, vagy egy hihetetlenül erős akaratú, *szisztematikus* történész művét. Ennélfogva ez az olyan magától értetődőnek tűnő besorolás is csak részben fogadható el és csak ideiglenesen nyugodhatunk bele.

4. Vagy – száznyolcvan fokok fordulatot téve – fogadjuk el, hogy a bultmanni teológia titka az abban ható lelkesedés, ami egy új *filozófiai heurékát* vesz alapul? Már utaltunk arra, hogy a teológia történetének mindig is fontos pillanatai voltak az ilyen heurékaélmények. Talán Bultmann jelentősége is ezzel magyarázható? Ha igen, akkor a fordulat (*subita converso*) pillanatát a Heideggerrel való találkozásában kellene látnunk. Bultmann ugyanis ekkor, az elődök pozitívizmusát, idealizmusát és romanticizmusát megelégtelve az egzisztenciális filozófiában találta meg – legalábbis korunk számára – mindenfajta, így az újszövetségi ontológia, antropológia, teológia,

szoterológia és eszkatológia nélkülözhetetlen kulcsát; és következetesen azon fáradozott, hogy az újszövetségi szövegeket ennek a filozófiának a nyelvére ültesse át, s eközben, mintegy mellékesen a mitológiátlanítást is elvégezte. Munkássága eszerint nem más, mint a teológiai kutatás során több-kevesebb sikerrel mindig, mindenhol és mindenki által (*semper, ubique, ab omnibus*) megkísérelt vállalkozás új formája. Voltaképpen maga Bultmann felelős azért, ha jó néhányan így értelmezik (némelyek örömmel, némelyek haraggal), hiszen nem alaptalan az a benyomás, miszerint először egy korántsem magától értetődő és elismert fogalom- és nyelvrendszer kényszerzubbonyát kell magunkra erőltetnünk, majd alkalmasint meg kell tanulnunk kínaiul, hogy méltóvá váljunk a vezetésére, amely által az igazi Jánosig és Pálíg eljuthatunk. Ez persze önmagában még nem szól Bultmann ellen. Ágoston az újplatonista, Tamás az arisztotelészi, F. Ch. Baur és Biedermann a hegeli fogalomrendszert használta, mint ahogyan most Bultmann a heideggerit, filozofálásának indítéka és energikussága minden kétséget kizáróan ezekre a nagy elődökre emlékeztet. Mindannyiunk teológiai nyelvén megjelennek bizonyos „filozófiai morzsák”. De Bultmann-nál az egzisztencializmushoz való kötődés *alapvető* jelentőséggel bír. Ez az, ami teológiáját félreismerhetetlenné, ugyanakkor problematikusná is teszi. Viszont ismételten méltánytalan lenne, ha nem halanánk meg Bultmann ellenvetését, amely szerint az egzisztencializmus számára nem jelent többet, mint korunk legjobb filozófiai lehetőségét, amelyet csupán eszközként használ. Az persze továbbra is kérdéses, hogy elkötelezheti-e magát az ember – ha ezt úgy teszi, ahogyan ő – egy bizonyos filozófiai eszköz mellett anélkül, hogy az eszköz ne válna valami egészen mássá? Hiszen felettébb különös az olyan eszköz, amely kulccsá válik, mégpedig egy olyan kulccsá, amely minden (vagy szinte minden) zárat nyit! Mindazonáltal nem állíthatjuk, hogy Bultmann (a maga sajátos módján) nem teológus, hanem filozófus lenne. Azt, hogy az egzisztencialista filozófia bizonyos formája megegyezne az igazi teológiával, nem Bultmann, hanem F. Buri mondta!

5. Tudom, hogy ingoványos talajra lépek, mégis úgy érzem, akkor járok legközelebb az igazsághoz, ha megkockáztatom a kérdést: vajon Bultmann – természetesen a maga egyediségében – nem egyszerűen csak lutheránus? Mindenesetre felhatalmazva érzem magam feltenni ezt a kérdést, hiszen barátom, *Georg Merz* is, a Bultmannal szembeni minden ellenkezése ellenére ebbe a sorba helyezi őt az *Ein Wort lutherischer Theologie* című írásában, ami a bajor teológusok egy köre által kiadott *Zur Entmythologisierung* (1952) című kötetben jelent meg. Luther öröksége meglehetősen sokoldalú. Korábban már utaltunk arra, hogy Bultmann törekvései és az ifjú *Melanchtonnak* a *Loci* első változatában megfogalmazott gondolatai sok hasonlóságot mutatnak. A rokonság olyannyira szembetűnő, hogy a könyvről tartott szemináriumom első alkalmán a hallgatók ezt nem kis örömeikre spontán módon felfedezték. Vajon nem azt látjuk-e, hogy már ez az első protestáns dogmatika tudatos kizárólagossággal a (természetjogilag meghatározott) törvény, az emberi bűn és az ember által megtapasztalt kegyelem antropológiai háromszögében mozog? Nem arról olvasunk-e már itt, hogy Pál leveleit a kánonon belüli kánonként kell szemlélnünk és úgy is kezelnünk? Nem arra tanítanak már itt bennünket, hogy a Szentháromság és a testet öltés „titkait” ugyan „imádni” kell, de *nem* tekinthetőek a *loci communes* alá tartozóknak, így teológiai szempontból ennél többet nem mondhatunk róluk? És az Újszövetség *históriája* nem egyéb, mint csak história? Mindez nem olyan, mint az Újszövetség „rideg” mitológiátlanítása? És vajon a fiatal Melanchton nem tekinthető-e a fiatal *Luther* elég jó és hűséges tanítványának? Régóta várom már, hogy egyszer valaki megvizsgálja majd az ifjú Luther gondolkodásában a krisztológia mibenlétét, jelentőségét és funkcióját: mégpedig azzal a Luthert túlságosan is foglalkoztató kérdéssel összefüggésben, ami az üdvösség emberi megragadásának helyes módját érinti. Tisztában vagyok vele, hogy a kései Luther nyelvezete csakúgy, mint a későbbi Melanchtoné a rajongókkal folytatott és az úrvacsoráról szóló vitákkal összefüggésben új arcot nyert. De vajon nem volt és maradt-e az *applicatio salutis* (törvény, evangélium stb.), valamint a *hit* igazságának kérdése Luther és azután a lutheraniz-

mus tulajdonképpeni kérdése? Vagy talán nincsenek még Luther Galata levél kommentárjának utolsó átdolgozásában is olyan helyek, ahol a krisztológia majdhogynem teljesen feloldódni látszik a szoteriológiában; és amelyekre Bultmann kiválóan hivatkozhatott volna egzisztenciális megközelítését alátámasztandó? Krisztus „testének” és „dicsőségének” határozott szétválasztásakor pedig nem hivatkozhatott volna-e Luther *theologia crucisára*? Vajon nem kellett volna Bultmann-nak feltűnően individuális irányultságú etikájával könnyen magára ismernie a – mondjuk: vulgár-lutheránus – két birodalomról szóló tanításban is, és ebből adódóan nem is olyan távol kerülni a lutheránus püspökök álláspontjától pl. a Németország számára oly fontos gyakorlati-politikai döntésekben? Vajon mit tanítana Bultmann az államról és az egyházzal, ha egyszer megajándékozna bennünket ennek a megírásával? Ezt nem azért kérdezem, mintha Bultmann bármivel is meggyanúsítanám – Luthert és a lutheranizmust ehhez túlságosan is tisztetem –, hanem azért, hogy a lehető legteljesebben megérthessem. Bultmann szívesen idézett *teológiai* tanára véletlenül nem éppen *Wilhelm Herrmann* volt? Vajon igazságosan járunk-e el, ha nem látjuk meg, hogy Bultmann a rá oly jellemző egyszerűsítést, koncentrációt és az etikai alapú kérdésfelvetést – a keresztyén hit és üzenet antropologizálását –, de a világ és tudomány „profán” öntörvényűsége iránt érzett szent tiszteletet is csakúgy, mint undorát az ember által alapjában véve nem igaznak tartott, ámde mégis igazzá nyilvánított dolgok kikényszerítésével szemben Herrmann-nál tanulhatta és tanulta is meg, méghozzá jóval azelőtt, hogy Heidegger módszerét és fogalmait elsajátította volna? Tagadható-e, hogy Herrmann teológiájának ezekben a Bultmann számára is oly meghatározó elemeiben – még ha csak keskeny ösvényeként is – az igazi lutheri tradíció továbbvivője volt? És vajon nem voltak-e jó lutheránusok a maguk módján a köztudottan Herrmann mögött álló *A. Tholuck* – a szív teológusa és szigorú, száraz *A. Ritschl*? Végezetül, talán nem a dán lutheránus *Kierkegaard* volt az egzisztencialista filozófia atyja? Akkor pedig miért ne tehetnénk fel a kérdést: vajon Bultmann vállalkozása létrejöhett volna és értelmezhető lenne-e más talajon,

mint a lutheranizmus? Természetesen erre az értelmezésre is igaz, hogy távolról sem kimerítő. Mindenesetre az, aki Bultmannt keresi, ügyeljen rá, nehogy véletlenül Luthert találja meg, aki „valahogy, valahol” ugyancsak megjelenik benne!

VIII.

Térjünk vissza még egyszer a lényegre! Kérdéseim, amelyeket feltettem, miközben igyekeztem megérteni Bultmannt, végül egy pontban találkoznak, mégpedig ott, ahol mindannyiunkat nyomatékkaal szembesít a problémával, speciálisan: mit jelent megérteni az Újszövetséget? És: mit jelent általában a megértés? (Nem véletlenül teszem fel a kérdéseket ebben a sorrendben!)

Kérdéseim az *Újszövetség megértéséhez* a következők: Megérthetjük-e annak szövegeit merev, normatív elképzelésekhez igazodva, vagyis egy olyan „faragott kép” alapján, amely azt ábrázolja, amit az olvasó lehetségesnek, helyesnek és lényegesnek tarthat, és ezért megérteni képes? Más szavakkal: egy kanonizált előmegértés által? Hiszen az Újszövetség kérésmájának a megértése *Isten* abban ki nyilatkoztatott *Igójének* hívó befogadását jelenti! Isten Igéje pedig, ha egyáltalán találkozik az emberrel, vagy „felismerhetővé” válik az ember által, akkor azt vajon nem alapvetően, újra és újra, mint idegen, mint megérteni tudásával ellentétes és éppen ily módon feltárulkozó igazságként és valóságként teszi? Ha pedig nem „saját értelmemből és erőmből” *hiszek*, akkor hogy volnék „képes” *megérteni*? Egyáltalán mit jelent a „képesség” ott, ahol a Szentlélek „megvilágosításából” következő megértésről beszélünk? Ugyan biztosak lehetünk abban, hogy az igazságnak ez a „fentről” inspirált megértése mindig is szűk határok között fog mozogni és soha nem lesz teljes és tökéletes, azonban ez vajon feljogosíthat-e bennünket arra, hogy ezeket a határokat eleve ismertnek feltételezve bizonyos módon elbarikádozzuk magunkat mögöttük Isten szava előtt? Természetesen az Újszövetséget valamennyien valamiféle „előzetes megértéssel” felvértezve vesszük kezünkbe: magunkkal hozott tudással arról, amit lehetségesnek, igaznak és fontosnak kell tartanunk, te-

hát arról, amit megérteni magunkat „képesnek” gondolunk. Az is természetes, hogy igyekezve megérteni az Újszövetséget, annak idegenségével szemben először mindig az előzetes megértés elemeibe fogódzunk. Pozitívan megfogalmazva: az idegenséget igyekszünk „előzetes megértésünk” határai közé szorítani, képzeleteinkhez igazítani, ily módon bizonyos értelemben „elsajátítani” és „megszelídíteni”. De megtörténhet-e az, hogy ez az ellenállás, vagy ez az elsajátítás *alapelvévé* és *módszerévé* váljon, hogy az idegennel szemben egy *normatív* „előértés” egy *abszolút* „Eddig, és ne tovább!” formájában egy Istenről alkotott képet állítsunk? Mert mire jutnánk itt a modern világképpel, ha mégoly mélyen beivódott volna is a csonjunkba, vagy ha úgy éreznénk is, hogy erkölcsi kötelezettségünk lenne azzal szemben? Vagy mit kezdjünk az antropologizmussal és az egzisztencializmussal, még ha meg is lennénk győződve arról, hogy kötelezőnek kell tekintenünk magunkra nézve? Vagy akár atyáink idealizmusával, pozitívizmusával stb. mihez foghatnánk? Ugyan mihez kezdhetnénk – mert ez is eszébe juthat valakinek, mint ahogyan eszébe is jutott – a marxizmussal, vagy bármilyen nacionalizmussal? Hogyan vehetnénk a bátorságot arra, hogy ilyen a „világból származó elemekből” kiindulva *perbe szálljunk* Isten igéjével és Lelkével arról, hogy mennyiben vagyunk „képesek” megérteni az Újszövetséget? Meghalljuk-e a tanúságtételét, ha magunk és a szöveg közé efféle *conditio sine qua non* kerül? Lehet-e még egyáltalán „kérügma”, amit így hallunk? Nem inkább így teszünk majdnem elkerülhetetlenné minden félreértést annak értelmezésében? Nem volna-e helyesebb, ha ahelyett, hogy körülbástyáznánk magunkat, inkább türelmesen, a tőlünk telhető legnagyobb nyugalommal és nyitottsággal megvárnánk, amíg kiderül, *mit értünk meg valóban* (azaz mit vagyunk „képesek” megérteni), és *mit nem*? Ahelyett, hogy feltételezett megértési képességünk hatna az Újszövetség katalizátoraként, nem kellene inkább engednünk, hadd hasson az Újszövetség szövege saját érthetősége katalizátoraként? Ahelyett, hogy a szöveget előzetesen mércéül nyilvánított önmegértésünk keretei között igyekeznénk megérteni, nem volna-e jobb, ha arra figyelnénk, mit mond rólunk a szöveg, mert ennek az ön-

értelmezésnek a fényében minden bizonnyal magát a szöveget is egyre jobban értenék? Még ha ennek az is az ára, hogy továbbra is (bultmanni értelemben) „mitologikusan” kell gondolkodnunk és beszélnünk! Nem úgy van-e, hogy amikor az Újszövetség megértése két „veszélyéről” beszélünk: bizonyos dolgokat *vagy* egyáltalán nem, illetve torzítva, *vagy* (bultmanni értelemben) „mitologikusan” átgondolni és kimondani; akkor az első nem jelent *összehasonlíthatatlanul* nagyobb, *minden körülmények között* elkerülendő veszélyt? A még ifjú *Melanchton* volt az, aki ezt pozitívan így fogalmazza meg: „*Unus est ut simplicissimus, ita certissimus doctor: Divinus Spiritus, qui sese et proxime et simplicissime in sacris literis expressit, in quas ubi animus tuus veluti transformatus fuerit, tum demum absolute, simpliciter, exacte ... comprehendes*” (Loci 152, Koldekiadás 105. o.) *Luther* pedig E. Ellwein egyik asztali beszéde után ezt mondja (bajor gyűjteményes kötet, 32. o.): „*Sacrae literae volunt habere humilem lectorem, qui reverenter habet et tremat sermones Dei, (lectorem) qui semper dicit: Doce me, doce me, doce me! Superbis resistit Spiritus.*” Nem lehetséges, hogy a (bennünk és másokban) megjelenő újszövetségi üzenet modern hallgatójának is az a legbiztosabb, ha a megértésnek *erre* a lehetőségére beszéljük rá? Csakugyan lehetetlent kívánnánk tőle ezzel? Vagy erőszakot követnénk el rajta? Tévútra csalnánk, és rossz irányba vinnénk el? Szerintem éppen ezzel mutatnánk meg neki a helyes utat.

Ezek után pedig következzenek *általában* a *megértésre* vonatkozó kérdéseim: Nem a *bibliai* hermeneutika feladata-e, hogy ne a hermeneutika egyik alkalmazási területe, hanem *mindenfajta* hermeneutika példája és mértéke legyen? Megérthetők-e bármilyen más – akár mitikus – szöveget, ha nem a lehető legnagyobb nyitottsággal közelednek hozzá? A túlzásokat elkerülendő nem beszélék feltétel nélküli, előítéletektől mentes nyitottságról, mert ilyennel sem Isten szavához, sem emberi szóhoz nem tudunk közelíteni. De elképzelhető-e bármiféle megértés a tőlünk telhető legnagyobb nyitottság nélkül? Meg tudok-e érteni egy másik embert, ha nem vagyok kész arra, hogy olyan új dolgokat halljak tőle, amelyek kimondására azelőtt nem tartottam „képesnek” magam, vagy amelyekkel

szemben korábban – talán jogos, esetleg megalapozott – előítéleteket tápláltam? Megérthetem-e őt, ameddig és amennyiben a saját megértésem határait ismerni vélem és megértésem elé – még mielőtt hallanám vagy olvasnám őt – ezen esetben is „előértésemből” falat állítanék? Az biztos, hogy mi, emberek, ilyen behatároltsággal (bornírtsággal!) közeledünk egymáshoz! Ebből adódóan pedig az is bizonyos, hogy közöttünk – még egészen kivételes nyitottság esetén – sem jön létre gyorsan a *teljes* megértés. Mindazonáltal nagy különbség van aközött, hogy korlátainkat megkérdőjelezhetőnek, határainkat pedig kitolhatóan tartjuk, vagy a mozdíthatatlanságot szent kötelességnek és törvénynek tekintjük-e. Meggyőződésem, hogy e hajlandóság híján senkit és semmilyen szöveget nemhogy részben, de egyáltalán nem érthetünk helyesen. Márpedig az, aki ez elől következetesen elzárkózik, arra sem számíthat, hogy őt meg fogják érteni. Az ilyen ember csodálkozva és bosszankodva konstatálja majd, hogy kínaiul beszél, amikor mindenki más legnagyobb bosszúságára japánul akar. Köztem és egy másik ember között egyedül akkor jöhet létre valódi párbeszéd, ha ezt a mélyen gyökeröző elzárkózást le tudom vetkőzni. Mivel azonban ez a hajlandóság (illetve a tehetetlenség elhagyása) egy másik emberrel vagy egy szöveggel szemben egyáltalán nem magától értetődő, és embertársaimmal való kapcsolataimban éppoly kevésbé rendelkezem felette és vagyok képes erre önerőből, értelmem segítségével szert tenni, mint Istenhez való viszonyomban, akkor bizony még a részleges, ámde valódi és igaz megértés létrejöttéhez még ember és ember között is szükség van a Szentlélek iskolájára, mint ahogyan csak ide járva lesz érthető az Ó- és az Újszövetség is, mint Isten igéjének a bizonyágtétele. Képesek lehetünk-e vajon e nélkül az akarás nélkül megérteni a mítoszt, vagy akár Goethét? Vajon a bultmanni hermeneutikának a Szentlélekkel versenyre kelő, *normatív*, korlátozó erejű „előzetes értelmezése” nem tesz-e alapjaiban lehetetlenné *minden* helyes és valódi megértést? Nem kellene inkább ezt a tanítást és annak alkalmazását *mindennemű* valódi kommunikáció érdekében alaposabban átgondolnunk?

Amikor majd kerekén harminc éve a teológiában új lehetőségek után kutattunk, az a cél lebegett előttünk – de legalábbis előttem bizonyosan –, hogy az Ó- és Újszövetség „megértéséről” és általában a megértésről, mint olyanról alkotott, elfogadott fogalmat *megváltoztassuk*; hogy az emberi megismerés alapját, amiben az ember megismerhetővé *válik*, megismerése tárgyából kiindulva megváltoztassuk; hogy a szót felszabadítsuk, amiben Isten megszólítja az embert, felszabadítva ezzel azt a szót is, amivel az ember a másikat megszólítja. A Biblia megértését – és ezért a megértést általában – ki akartuk vezetni egyiptomi fogságából, amelynek során mindig egy kívülről jött filozófia rendelkezett arról és akarta megszabni, mit mondhat a Szentlélek, mint isteni és emberi szó, ha „érthető” akar lenni. Éppen az önmagát a megértés mércéjének tartó emberről szóló elképzelést akartuk – anélkül, hogy ismertük volna ezt a kifejezést – „mitológiátlanítani”. Hosszú, fáradságos, akadályokkal teli, nézeteltérésektől és szakadásoktól, mellékösvényektől és tévutaktól sem mentes út állt előttünk, amelyekről önmagunkat és másokat is minduntalan vissza kellett rendelnünk. Nem gondolom, hogy ezt tökéletesen megvalósítottuk volna. De már legalább ezen az úton jártunk. A legfőbb és legmarkánsabb oka annak, hogy egyelőre miért nem foglalkozom tovább Bultmann megértésének *kísérletével*, az éppen az, hogy ő – ahogyan én látom – nem ezen az úton jár, hanem visszatért a régi csapásra, és megértésről szóló tanításában semmissé tette törekvéseinket. Ellentétben a legtöbb emberrel, akik nem tudják követni Bultmant, engem kevésbé zavar masszív antiszupranaturalista negációja, „elintézési módja”, vagy átértelmezései, inkább érzem zavarónak az ezek alapjául szolgáló – hogyan is fejezem ki? – Kopernikusz előtti nézeteit.

Nehéz megjósolni, jelentős hatással lesz-e Bultmann a 20. század második felének teológiájára. Ez mindazonáltal lehetséges, hiszen Egyiptom felnövekvő generációinak – a Ritschl–Harnack–Troeltsch-éra és az őket megelőző korok – nem lesz saját rálátása erre, és kivonulásunk értelmét sem lesznek képesek többé reálisan szemlélni. Néhányan közülük magukat ismét a spanyolviasz igazi

feldfedezőinek fogják érezni, amikor – sokkal inkább az általános egyházi *restauráció* foglyává válnak, mint gondolnák – az új formában éppen a „kritikát”, mint legfőbb jót fedezik fel, ami számunkra egykoron – mondjuk így: a második helyre szorult. Távol áll tőlem, hogy a törvényt, amiért annak idején kiálltunk, mindenképp igaz mértékévé tegyem. Mindazonáltal az 1952–53-as, „Kerygma und Mythos” címmel tartott szeminárium végén nem tudtam megállni, hogy a hallgatóságot ne emlékeztessem arra, mint siránkozott egykor Izrael népe az egyiptomi húsfoszékok után, milyen hamar megelégtelt a mannával, hogyan küldött neki Isten fűrjeket, és mindarra, ami ezután történt. A beszédet egy jámbor kívánsággal fejeztem be, amelyet most elismélek: ha a 20. század második felének teológiájának valóban egy „mitológiátlanított” és „egzisztenciálisan értelmező” teológiává és ennek megfelelően újra az elmaradhatatlan „előzetes megértés”, a kötelező érvényű „képek” teológiájává kellene válnia, akkor legalább a nép ne legyen *túl sok* fűrjellel megbüntetve!

„Mitologikusan” szólva: nem kell megírva lennie a csillagokban, hogy a jövő teológiája újra a kötelező érvényű „képek” teológiája legyen, vagy azzá váljon.

Utószó

[Ford. megj.: Az oldalszámok a német kiadásra vonatkoznak.]

Már lezártam ennek a tanulmánynak a kéziratát, amikor a „Kerygma und Mythos” frissen megjelent második kötetét (*Kerygma und Mythos II, H. W. Bartsch szerk., Hamburg–Voksdorf, 1952*) kézhez kaptam. A szerzők ezt a kötetet – vajon miként kell értékelnünk ezt a gesztust? – „Genfben, az Egyházak Világtanácsának” ajánlják.

A könyv csak még inkább megerősíteni látszik azt a nézetemet, miszerint a Bultmann személyéről, nézeteiről folyó vita elakadt. Pedig ennek egyáltalán nem kellene törvényszerűnek lennie, hiszen az új kötet jó néhány olyan tanulmányt tartalmaz, amely új magyarázatokra ösztönözhetne.

Megjegyzem, azt a két – igen nagy tudású és alapos felkészültségű fiatalember tollából származó – írást, amely többek között velem is „el akar banni”, a tanulásra való alázatos készségem és iskolázottságuk láttán érzett minden elismerésem ellenére sem sorolhatom ezek közé. A teológusi pályán töltött négy évtized alatt eléggé megedződtem már „az elfogadásban” ahhoz, hogy nézeteiket ne vegyem rossz néven. Mindenesetre meglehetősen érdekes Bultmann-nal és követőivel vitázni: ha valaki értésükre adja, hogy egzegézisüket nem tudja követni, akkor ridegen azt válaszolják, jobban el kellene mélyedni annak alapelveiben. Ha pedig azzal érvelünk, hogy éppen ezekkel nem tudunk azonosulni, akkor homlokráncolva megkérdezik, miért nincsen hajlandóságunk „Bultmann-nal együtt elindulni az egzegézisben” (125. o.). Az én esetemben ez konkrétan azt jelentené, hogy egzegézisének köszönhetően ráébredjek: a keresztény hit az Újszövetség szerint semmiféle térben és időben megtörtént eseményhez *nem* köthető, és *semmiféle* véleményt nem tartalmaz egy efféle eseményhez kapcsolódóan. Márpedig „Bultmann-nal együtt elindulni az egzegézisben” éppen azt jelenti, hogy „Bultmann egzegézisét és az ennek alapjául szolgáló *hermeneutikai alapelveket* kritikai vizsgálat alá vetjük”. Véletlenül nem a saját farkába harap bele ez a kígyó? Csodálkozva látom, hogy magának a mesternek a megítélése alapján (179. o.) dr. Hartlich és dr. Sachs urak „kritikai” vizsgálata a „*legjobb*” lenne, amit valaha a témához írtak!

A beszélgetés továbbvitele szempontjából a magam részéről inkább *K. Prenter* „Mythus und Evangelium” című írását (69. kk.) tartanám említésre méltónak, amelyben a bultmanni hermeneutika negatív és pozitív elemei (a „mitológiátlanítás” és az „egzisztenciális interpretáció”) közötti viszonyt – bárhogyan is tekintsünk annak eredményeire – egy letisztulási folyamatnak veti alá, amely jóllehet szükségszerű, de Bultmann-nál még egyáltalán nem jelenik meg. Nem kevésbé érdekes *W. G. Kümmel* „Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament” (153. kk.) című tanulmánya, amely az Újszövetségben egy, a kérésével összeegyeztethető és egy azzal összeegyeztethetetlen mítoszt, azaz az újszövetségi kérésigma mitológiátlanítható és mitológiátlaníthatatlan elemeit

próbálja egymástól elkülöníteni. A kísérlet eredménye vitatható, értelméről azonban érdemes elgondolkodni. (Kümmel szemmel láthatólag azok közé a történészek közé tartozik, akik nemigen vagy egyáltalán nem hajlandóak a bultmanni hermeneutika egzisztencialista elemeivel komolyan foglalkozni.) Végül itt van *F. Buri*, aki gátlástalanul radikalizálja Bultmann radikalizmusát (a szegény német nyelvet ismét gazdagítva egy kevésbé örvendetes kifejezéssel) az „Entmythologisierung und Entkerygmatisierung der Theologie” című írásával (85. kk.). „A kérügma a következetlenségünk folytán továbbélő mitológia utolsó maradványa” (96. o.). Ha Bultmann legalább megközelítőleg helyesen értelmezem, akkor nem kevesebbről van itt szó, mint teológiai alapvetése megtámadásáról, amelyet Buri éppen Bultmann nézeteiből vezet le, jóllehet az okokat nem határozza meg.

Ezek után még inkább csodálkozom azon, hogy Bultmann a kötetet koronázó „Abschliessenden Stellungnahme” című írásában (180. kk.) Kümmel nézeteire csak igen szűkszavúan tér ki (mindössze annyit jegyez meg (185. o.), hogy javaslata „abszurd”, ezért elutasítandó), Prenter, és ami még feltűnőbb, Buri gondolatait pedig egyetlen szóra sem méltatja – egyébként ugyanígy tanítványainak a kötetben olvasható írásai sem. Vagy talán meg kellene elégednünk azzal, hogy a kiadó Buri nyugtalanító tézisét az előszóban elintézi annyival, miszerint az „a német teológiában nem fog támogatókat találni” (6. o.)? De vajon miért is nem? Én igen kíváncsi lettem volna rá, milyen ellenérveket tudnának felhozni a mester és iskolája Buri tézisének alapvetése ellen? A Burival, de valójában Prenterrel és Kümmellel szemben is tanúsított, kuriózumnak számító, makacs hallgatásáért Bultmann-nak és tanítványainak nem kárpótol a többi beszélgetőtárral folytatott skolasztika, a lényegében semmi újat nem mondó vita.

Bultmann „állásfoglalása” számomra mindössze egyetlenegy újdonságot hozott: meglepett az a vehemencia, amellyel – a könyv fűlszövege ezt nagybetűkkel ki is emeli – azt hangsúlyozza (207. o.), hogy a „radikális mitológiátlanítás”-t úgy kell értenünk, mint a „törvény cselekedete által nem, csak a hit általi megigazulásról

szóló páli-lutheri tanítás párhuzamát”, mint „ennek konzekvens véghezvitelét a megismerésben”. Be kell vallanom, hogy Bultmann „önértelmezése” egyáltalán nem tetszik, ám ezzel nem szeretném azt a benyomást kelteni, mintha bánnám, hogy ebben a füzetben történeti helyét illetően hasonló véleményre jutottam. (76. k.)

Nem, a párbeszéd továbbvitele a „Kerygma und Mythos II.”-ben *nem* történik meg. De vajon van-e erre, a jelenlegi tényállás ismeretében reális lehetőség? Nagyon jó és fontos anyagot találtam ehhez (különösen a füzetem VIII. fejezetében tárgyalt gondolatok elmélyítéséhez) Hellmut Traubnak – ugyancsak a kézirat befejezése után megjelent – „Anmerkungen und Fragen zur neutestamentlichen Hermeneutik und zum Problem der Entmythologisierung” (Neukirchen, 1952) című munkájában. De nem úgy van-e, hogy a vitához *mindkét* oldalról szükség volna némi rugalmasságra? Komolyan vehetjük-e Bultmann panaszát, miszerint őt senki nem akarja megérteni, különös kérdésfeltevéseit senki nem igyekszik elég szempont alapján mélyrehatóan – igazság szerint túlzottan is mélyrehatóan – megvizsgálni, egzegezísét és annak alapelveit bizonyos módosításokkal megérteni? Nem inkább az történik immáron egy teljes évtizede, hogy állunk körülötte tanácstalanul, azon törve a fejünket, hogyan lehetnénk igazságosak hozzá és ügyéhez? Vajon Bultmann-nak a maga részéről van-e elképzelése arról, hogy másoknak más, vagy más hangsúlyokat felmutató gondolataik, gondolataik és kérdésfeltevéseik lehetnek, mint neki, ezért nem kötelezhetőek arra, hogy folyamatosan arról faggassuk, vagy ahhoz mérjük őket, vajon készek-e ugyanazon gondolati ösvényen járni, mint ő, és gondolataik éppolyan messzire (de ne messzebbre!) vezessenek, mint az övéi? Egyáltalán képes-e még, akar-e még Bultmann saját magán és programján kívül másokat is megérteni – ha pedig ennyire kevésbé képes erre, ahogyan az látszik, miként csodálkozhat azon, hogy az, aki nem tud azonosulni vele, megérteni nem, legfeljebb félreérteni *képes*? El tud-e még képzelni Bultmann (vagy bármelyik tanítványa) egy olyan beszélgetést, amelynek során nem saját téziseit fejti ki

bővebben a saját szemszögéből, amelynek aztán egy unconditional surrender lesz a következménye minden oldalról, miközben minden aggály és kétség, amit mások felhoznak, csak azt bizonyítják, hogy a szerencsétlenek, akik így tesznek, nem, vagy még nem értették meg őt? Felmerül-e benne még olykor, hogy az ellenvetésekben is lehet némi igazság, s hogy a beszélgetések során az ő látóköre is tágulhat? Előfordult-e az eddigi vitákban egyszer is, hogy Bultmann bárkivel szemben bármiféle engedményeket tett volna? Nem én vagyok az egyetlen, aki ezt a magatartást meglehetősen furcsának találja, mert nincs meggyőződve arról, hogy ebből az alapállásból valódi vitát és valódi beszélgetést lehet kezdeményezni. Továbbá: mi értelme van a „Kerygma und Mythos II.” stílusában folytatott vitának az Újszövetség szempontjából? Mert végül is mi a témája az efféle szócséplésnek (szándékosan élek a profán szóhasználattal)? Vajon a szent evangélistákról és apostolokról (itt szándékos a szóválasztásom) van-e szó, vagy inkább az „Újszövetség mitológiátlanítása” nevet viselő, a látottak alapján sérthetetlen és változhatatlan hypostasisáról, mint olyanról: *annak* jelentőségéről, értelmezéséről és az *azáltal* felvetett kérdésekről, illetőleg azok minden körülmények között (teljes mértékben) érvényes létjogosultságáról? Micsoda sivatagba jutottunk, ha már csak a saját igazságunk védelmében folytatott, formális vitákra vagyunk képesek! Visszatekintve természetesen azt a kérdést is feltehetem, én magam tán nem ugyanezen sivatag felé indultam-e, amikor kísérletet tettem megérteni Bultmann gondolkodását? Hiszen ha előre tudom, hogy ezért rendreutasításon kívül aligha lesz másban részem, nem lett volna-e jobb mással foglalkoznom helyette? Mindezt el kellett mondanom, még ha csak kérdések formájában is, még ha csak apró betűkkel szedve is, mivel a „Kerygma und Mythos II.” olvasása után úgy érzem, fennáll a veszélye annak, hogy a Bultmann körül folytatott vita – ha egyáltalán van még értelme – terméketlenné és unalmassá válik.

(Fordította: Szita Szilvia és Kókai Nagy Viktor)



BULTMANN LEVELE BARTHHOZ

1952. NOVEMBER 11–15.

Marburg, 1952. XI. 11–15.



Kedves Uram!

Először nagy volt a kísértés, hogy az Ön Figaró-idézetét¹ egy ahhoz illő idézettel, a Don Giovanni végéről viszonzozzam: Komthur (K. B.): »Pentiti!« Don Giovanni (R. B.): »No!«. De ellenálltam, hogy ne vigyem Önt a kísértésbe, Komthurként megfogalmazni erre választát: »Ah tempo più non v'è!«. Ezért inkább elhatároztam, hogy részletesen válaszolok Önnek, jóllehet kétségek gyötörnek, hogy képes leszek-e érthetőbben kifejtteni mindezt, hiszen meggyőződésem, hogy az Ön által felvetett kérdésekre alapvetően választ adtam a Kerygma und Mythos II.² kötetében.

Megállapítására (vagy panaszára), miszerint oly nehéz megérteni engem, feltehetném a kérdést: »Vajon én értem-e saját magam?« Hiszen amikor a mitológiátlanítás útjára léptem³, még nem tudtam, hová vezethet ez, noha annak irányát biztosan tudni gondoltam.

Egyvalamit azonban mindig biztosan látni véltem: mindennek döntően azt kell egyértelművé tennie, hogy tulajdonképpen a valóság, a lét és az események milyen fogalmával dolgozunk a teoló-

1 »O angyal, bocsáss meg nekem...!« (Figaró házassága 2. finálé) – ezzel a kézzel írt ajánlással látta el Barth a Bultmann-nak küldött „*Rudolf Bultmann. Kísérlet megérteni őt*” című írását, amelyet ugyanebben a kiadványban mi is közzéteszünk.

2 Rudolf Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: KuM II (1952, 1965²), 179–208.

3 Lásd Bultmann programatikusk előadását 1941-ben: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.*

giában, illetve ezek a fogalmak milyen viszonyban állnak azokkal, amelyeket a többi ember, vagy mi, teológusok is alkalmazunk a mindennapi életben, amikor a valóságról, a létről és az eseményekről beszélünk, azokról gondolkodunk. Egy ontológiai meghatározásról van tehát szó, és úgy vélem, ugyanez jut szóhoz az Ökumenikus Tanács krisztológiai hitvallásáról írt cikkemben⁴ csakúgy, mint az ún. „Záró állásfoglalásban” is (a feliratot nem én írtam)⁵.

Hogy az ilyen jellegű ontológiai elmélkedés valóban a teológia feladata-e – nos az Ön kérdésfeltevése nemhogy kétségeket támasztott volna bennem, de sokkal inkább megerősítette: igen. Ebből pedig az következik, hogy a teológiának foglalkoznia kell a filozófiával, és napjainkban éppen azzal a filozófiával, amely ezeket az ontológiai kérdéseket újból feltette, és tisztázni kell viszonyát ezekhez.

Ha és amennyiben Ön úgy véli, nem ért engem, vajon nem azért van-e ez így részben, mert a teológiának ezt a szerintem fontos feladatát nem látja? És ennek következtében igazán komolyan az egzisztencialista filozófiával soha sem is foglalkozott? Ez ugyanis értetetővé teszi néhány félreértését, melyek egyébként nem történtek volna meg. Így például Ön újra és újra az egzisztenciális (*existential*) analízist, mint antropológiát (tradicionális értelemben) diszkriminálja, vagy éppen szórakozottan bagatellizálja az egzisztenciális (*existential*) és az egzisztenciálisan meghatározó (*existentiell*) közötti különbséget (65). De ezekről még a későbbiekben is lesz szó.

Nem értésének másik oka, számomra úgy tűnik, abban áll, hogy a „fordítás” problémáját nem, vagy nem úgy látja, ahogyan megítélésem szerint látni kell. Ez a probléma – ezt természetesen Ön sem érti félre – éppen abban a feladatban áll, hogy a mai embernek a keresztyén igehirdetést úgy tegyük értelmezhetővé, hogy bensőséggé váljon neki: tua res agitur. Meggyőződésem, hogy ez csak

4 R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in: Schweizerische Theologische Umschau 21., (1951), 25–36. ezzel egy időben in: EvTh 11, (1951–52), 1–13 (= Glaube und Verstehen II. 246–261).

5 „Abschließende Stellungnahme Bultmanns”, felirat R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: KuM II (1952, 1965²), 179–208.

abban az esetben lehetséges, ha az igehirdetést (legyen a Bibliában, vagy a tradicionális prédikációban) az elmúlt korokhoz, világképéhez kötöttségétől radikálisan szabaddá tesszük. Ennek végső célja pedig az kell legyen, hogy egyáltalán az objektivizáló gondolkodás világképétől megszabadítsuk (lásd Kerygma und Mythos II. 187. k., 207); de mindenekelőtt az első feladatra kell koncentrálnunk, a Biblia mitológiai világképétől való megszabadításra, mivel ez a ma élő embernek teljesen idegenül hat, az ehhez való ragaszkodás megütközést kelt benne és a megértést is elzárja előle. Ezt a megszabadítást valóban nem lehet valamiféle mellékes, alkalmanként véghezvitt dologgá bagatellizálni, hanem annak nyílt és radikális kritikával kell történnie.

A mai ember helyzetét a következőképpen látom: egy olyan világban él, amit az objektivizáló tudomány alkotott meg számára; ugyanakkor a tudatára ébredt (de legalábbis elkezdett a tudatára ébredni), hogy saját egzisztenciáját képtelen megérteni ebből a világból. Az orosz kísérlet, jóllehet radikális következményekkel, de éppen ezekben a következményekben nyilvánvalóvá tette a „nyugati” ember számára ennek a vállalkozásnak az abszurditását. A modern ember, akinek munkájához szüksége van a tudományos világrépre, egyre jobban érzékeli léte sajátosságait, amit az egzisztenciális filozófia „történetiségnek” (*Geschichtlichkeit*) nevez. És ma éppen ez ad rendkívüli jelentőséget ennek a filozófiának. A lét valóban megnyílt ennek a filozófiának, mivel az feltárta előtte önmaga megértését. Magától étető módon ehhez nincsen szükség Heideggerre, vagy egyáltalán a filozófiatudományra. Éppen úgy alkalmas erre egy költemény, amiben az egzisztenciális filozofálás kérdése és felfedezése egzisztenciálisan élővé válik.

Érthetetlen számomra, hogyan képes Ön (68. k.) oly könnyedén lezárni ezt a kérdést. Hiszen az vitathatatlan, hogy Heidegger és Jaspers hatása Németországban messze túlnyúlik a filozófia tudományán. Különbösen mivel magyarázható, hogy Camus és Sartre regényei (még ha ez utóbbiak sajnos meglehetősen ízléstelenek is), mindenekelőtt azonban Sartre, Anouilh és Giraudoux drámái akkora sikerek Németországban? Vagy említhetnénk T. S. Eliot

költeményeit és írásait? Vajon az angol-amerikai regényirodalomban kevésbé eleven az egzisztenciális megértés kérdése? Mondjuk Thornton Wilder, Graham Green, Hemingway vagy Faulkner esetében?

Óvatos megfogalmazása (69. o.), miszerint az amerikai tudományos filozófiában „az egzisztencializmus még nem talált visszhangra”, elfogadható. Ezért viszont meg is fizette az árat, hiszen a tudományos filozófia semmiféle szerepet nem játszik az amerikaiak életében. Természetesen nem tudhatom, hogy a *még nemet* mennyire kell hangsúlyoznunk. De úgy vélem, hogy az egzisztencializmus rájuk is hatást gyakorol, ami bizonyosan – legalábbis részben – köszönhető az emigráns német filozófusok befolyásának is. Mindenesetre az mégiscsak érdekes, hogy Erich Frank „Philosophical Understanding and Religious Truth” (London, 1945) című munkája a Union Theological Seminary (New York) diákjai számára a kötelező olvasmányok közé tartozik. Egyébként Reinhold Niebuhr és Paul Tillich is itt tanítanak és ugyancsak nagy befolyással bírnak. De Chicagóban és az Emoryn (Atlanta) is azt láttam, hogy az egzisztencialista filozófia nagy hatást gyakorolt és nem csak a teológusokra. Drew-ban néhány fiatal docens szeretett volna egy új új-ságot alapítani, amelyet különösen a teológia és az egzisztencialista filozófia témájának szenteltek volna, és rögtön felkértek egy írásra is ebben a kiadványban. Majdnem minden teológiai iskolában, ahol 1951-ben vendégeskedtem, a mitológiátlanításról szerettek volna hallani, és talán az is az amerikai érdeklődés jeleként tekinthető a téma kapcsán, hogy három kiadó is megkeresett, engedélyezném az előadás kiadását⁶. Nyilvánvalóan sokkal jelentősebb volt látnom a diákok nyitottságát és az egzisztencia kérdésének rájuk gyakorolt hatását.

⁶ Lásd R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958; németül: *Jesus Christus und die Mythologie, Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* (Stundenbuch 47), Hamburg, 1964.

Az Ön megjegyzései (68. k.) adtak okot erre a rövid kitérőre. Alapjában véve nem is kellett volna mást mondanom, csak közölni a tényt, az embernek mai helyzetben szüksége van az igehirdetés egzisztenciális értelmezésére. Olybá tűnik, Ön éppen ezt a problémát látja másként, mint én – nyilván ezért vagyok érthetetlen az Ön számára. Nem is beszélve H. Traubról, aki egyáltalán nem látja a problémát! Írásától⁷ egyenesen elborzadtam. Melyik világban, vagy talán helyesebben milyen világtalanságban él ez az ember tulajdonképpen?

Most azonban szükségesnek érzem egyen-egyenként sorra venni kérdéseit. Mivel pedig nincsen rá lehetőségem, hogy szisztematikus tanulmány formájában tegyem ezt, engedje meg, hogy írását lássam el néhány megjegyzéssel.

Ad I.

A 37–38. oldalakon írtakra azt mondhatom, „igen” – bár azért egy kikötést tennék. Részemről a 37. oldalon lévő mondatot a következőképpen fogalmaznám át: „Ez pedig csak akkor lehetséges... Ha az értelmező az Újszövetség üzenetét *egy önmagára irányuló kérdés-ként* értelmezi, és annak vagy hordozójává válik, *vagy azt tiltakozva elveti.*” Hiszen az értelmezés első renden csak az engem – az értelmezőt – döntésre hívó kérdés megértése lehet. Az erre kimondott igent viszont csak úgy értelmezhetem, mint a Szentlélek ajándékát, és ennél fogva a megértés hit, az értelmezés maga pedig prédikáció lenne. Erre azonban nem reflektáltam a módszertani fejtegetésemben. Egzegetikai előadásaimon képtelen lennék annak a tehernek a tudatával vagy érzésével kiállni, hogy magam állítottam volna elő magamat, mint hívőt. Mint ahogyan az értelmezésemet sem tekintem *direkt* prédikációnak. Csupán törekedhetek arra, hogy a szövegben megjelenő, döntésre hívó kérdést magamnak és a hallga-

⁷ H. Traub, *Anmerkungen und Fragen zur neutestamentlichen Hermeneutik und zum Problem der Entmythologisierung*, Neukirchen, 1952.

tóságomnak világossá tegyem, és így az értelmezésem (amennyiben bizonyos mértékig sikeres) *indirekt módon* prédikációvá váljek.

Az Ön ellenvetése (38. o.) ezzel szemben, miszerint az Újszövetség megértése egy önmagunk megértése lenne, nyilvánvalóan az „önértelmezés” fogalmának félreértésén alapul (lásd Kerygma und Mythos II., 102. k.). Ha ezt a kifejezést helyesen értelmezzük, úgy világossá kellene váljon, hogy az „önmagának megfoghatatlanná válás” éppenséggel az egzisztenciális önértelmezésnek egy modusa csupán. Természetesen ehhez nem tartozik hozzá, hogy az ember önmagáról képes lenne „tudatni” valamit. „Tudatni” bármit is csak indirekt módon a hívőként beteljesedő döntése által képes, így például szeretete, öröme – és igen, a humora által. Éppen ezért a kérdésére, hogy „Vajon eddig jól értem-e Bultmann?” (38. o.), egy „igennel” válaszolhatok.

A 38. k. oldalakon feltett kérdésére: „Vajon így látja Bultmann is?” a válsz ismét „igen” – azzal a kikötéssel, hogy a korábbi „elsőként... aztán” kikötést *ebben a formában* nem ismerem el. Hiszen ha a (az Újszövetség üzenetének) felismerés a maga egységében annak első történeti alakjában valóban *történeti* felismerés, akkor már ebben magában megtörténik annak „lefordítása” az értelmező nyelvére és fogalomrendszerére. Ezt gondoltam felmutatni a „Zum Problem der Hermeneutik”⁸ című írásomban. A „Valóban elsődleges... nem inkább” (39. o.) számomra lehetetlen antitézis. Ebből adódóan nem fogadom el az „elsődleges”, majd „azután” (39. k.) megállapítást sem; még ha úgy is lenne, hogy a „fordítás munkája” mint gyakorlati alkalmazás lenne értelmezhető, miközben az – ahogyan én gondolom – egykoron, már az üzenet megfogalmazásakor megtörtént. A fordítás nem arra a kérdésre ad választ, hogy „milyen formában adjuk azt tovább gyermekeinknek?” (vö. 40. o.), hanem arra, „Hogyan fogalmazom azt meg magamnak?” vagy még inkább arra: „Miként hallom azt én magam?” Az Újszö-

8 R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ZThK 47, (1950), 47–69. (= Glauben und Verstehen II., 211–235. o.).

vetséget, velem *találkozó* igeként csak akkor tudom értelmezni, ha azt az egzisztenciámban megszólalót értem, és ha így értem, akkor ezzel rögtön le is fordítom. Éppen ezért az Ön tiltakozására (40. o.) a megértés (=találkozás) és a fordítás azonosságára vonatkozólag, vagy csak azt tudom mondani: „oleum et operam perdidit”, vagy Önt illetően módon értelmezve, a *hívő* megértés és fordítás nem ugyanaz. Viszont a megértés és a szövegben engem célzó döntésre hívás, fordítás azonosak. Ugyanakkor a hívő Igen, ahogyan azt már fentebb hangsúlyoztam, donum Spiritus Sancti.

Ad II.

A 41. oldalhoz: A formatörténeti kutatásból azért fejlődhetett ki a fordítás kérdése, mivel elkerülhetetlenül zavart okozott annak a meghatározása, hogy tulajdonképpen mi is az a kerygma, hiszen az egyértelműen nem bizonyos mondatokban jelenik meg. (Hadd emlékeztessem ehhez kapcsolódóan a Guogel–Festschriftben¹⁰ írt cikkemre).

A 42. k. oldalhoz: Lehetséges a teológia hatalmas és saját témáját, a Biblia üzenetét másként ábrázolni (és vajon az Újszövetségben magában az üzenet másként ábrázolható-e) mint *konfliktusként*, *vitaként*, mint egyfajta antitézisként? Ön mondta egyszer, hogy a (definitív módon meghatározott) dogma egy eszkatológiai nagyság (Größe)¹¹. Ez pedig azt jelenti, hogy mindenkoron csak részleges, előzetes megfogalmazásról beszélhetünk. Az pedig, hogy az üzenetnek mindig a létértelmezésnek megfelelő módon kell megfogalmazódnia („lefordíttatnia”), illetve, hogy csak konfliktusban, vitában fogalmazódhat meg, összetartoznak.

9 Plautus, Poenulus I. 2., 119.; szólásmondás a hiábavaló fáradozásról.

10 R. Bultmann, *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament*, in: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Festschrift für M. Gougel), Neuchâtel-Paris, 1950, 32–42.

11 Vö. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927, 112.

Valóban igaz lenne, hogy a reformáció témáját nem az ezekkel az „*idegen jelenségekkel*” (tudniillik a modern világ- és emberértelmezéssel) folytatott vitában találta meg? Én is úgy vélem, hogy ez igaz; hiszen a „vita” mindig egy bizonyos emberi önértelmezéssel folyt. A reformáció számára ez a katolikus tanon és gyakorlaton alapult, az újkori teológia számára a modern világ- és emberképen. A teológia hibája pedig „immáron több mint kétszáz éve” az lehetett, hogy témáját rosszul értelmezte, ugyanis nem a modern ember *önértelmezésével* szállt vitába, hanem annak *tudományos objektivizációival* – amiből adódóan az Újszövetséget sem az önértelmezésről faggatta.

Ad III.

(44. oldal 7. sor : talán nyomtatási hiba? Az „aláveti magát” (*ergeben*) helyett nem „lázadás” (*erheben*) szerepelt ezen a helyen?)¹²

A 44. oldalhoz: Az Újszövetség üzenete valóban nem az önmagát, mint az üzenet hallgatóját megtapasztaló ember értelmezésével kezdődik, mégpedig azért nem, mert Isten cselekvéséről a mítosz objektivizáló nyelvén szól. De hiszen éppen ez a kérdés, hogy vajon ez az objektivizáló beszéd legitim-e, ami azt is jelenti ebben az esetben, hogy vajon ez megfelel-e az Újszövetség üzenete intenciójának? Vajon a valóság, amiről az Újszövetség szólni kíván, megragadható-e egyáltalán bármiféle objektivizáló gondolkodással? (Nem szabadulhatunk az ontológiai kérdésfeltevéstől.)

„Hiszen elfedheti-e az Újszövetség hű fordítása a modern ember előtt azt a döbbenetes tényt, hogy az újszövetségi gondolkodás tengelye nem egyszerűen csak másfelé, hanem egyértelműen ellentétes irányba mutat, mint amit megszokott?” Nem, határozottan nem! De ebben az esetben is minden azon múlik, hogy mit értünk „döbbenetes tény”, megbotránkozás alatt. A megbotránkozás tényét, miszerint az Újszövetség gondolkodása mitológiai, nemcsak hogy nem titkolom, de kifejezetten hangsúlyozom, hogy ebből kiindulva a modern ember megbotránkozását, mint hamis szem-

léletmódot leleplezzem. Az újszövetségi gondolkodás (amennyiben az egy mitologikus gondolkodás) valóban *más*, mint a modern ember gondolkodása, de (amennyiben ez is mitologikus, tehát egy objektivizáló gondolkodás) éppenséggel nem egy *ellentétes*, hiszen a modern ember is kísérletet tesz rá, hogy az objektivizáló gondolkodás által saját egzisztenciáját megértse (amennyiben ezen már nem jutott túl, mint „egzisztencialista”). A modern ember számára az igazán megbotránkoztató, hogy tőle elvárják, ne objektivizáló gondolkodás alapján ragadja meg saját magát, pedig ez csupán a biztonságra való törekvése. Az újszövetségi gondolkodás, amennyiben ellentétes a modern emberével, éppen abban áll, hogy az ember biztonságra törekvését tönkretégye és felmutassa számára, hogy valóban létezni csak Isten kegyelméből képes, feláldozva saját biztosítékait. Alapjában véve az *akaratot* éri igazi megbotránkozás, a gondolkodást csak annyiban, amennyiben az akarat egy gondolatban fejeződik ki! (Természetesen ugyanezt a megbotránkozást éli át az egzisztencialista is, jóllehet nem objektivizáló gondolkodása, de szabad döntése által.) – Akkor mégiscsak arról van szó, hogy az Újszövetséget „egzisztenciálisan” kell értelmezni, hogy nyilvánvalóvá váljon, gondolkodása szemben áll a modern emberével. A „fordítás” feladata tehát felmutatni és elmagyarázni, mint jelent: „Isten érted, veled cselekedett”, mivel a modern ember az Isten cselekvéséről szóló, mitologikusan megformált kijelentését nem tudja úgy értelmezni, mint ami egzisztenciáját érinti, pedig ez lenne az Újszövetség szándéka.

A 45. oldalhoz: Őszintén kívánnám, hogy pontosan legyen kimondva, miben jelent „teljesen újat” „mindaz, amit az ember Isten szava által saját magáról, mint „ó emberről”, „bűnéről... megtud”. Csak azt mondhatnám, hogy igazán új csak a felismerés, miszerint a téves emberi döntés (az önmagunk létének biztosítása) és a téves (egzisztenciánkban [existentielle]) önértelmezés *bűn*. Persze azon fáradozom, hogy megmutassam, az egzisztenciális analízis mint olyan, képes felmutatni, ha egy jelenség mint bűn ismerhető fel.

Különben minden bűnről szóló beszéd teljesen érthetetlen marad, vagy moralista módon (ahogyan az lenni szokott) félreértett lesz.

Ha a régi ortodoxia semmi mást nem tett, mint hogy azt a jelenséget, ami hitből, mint bűn ismerhető meg, fenomenológiailag láthatóvá tette (ezt elegendő ismeretek hiányában megítélni nem tudom), akkor úgy vélem, legitim módon járt el.

A 47. oldalhoz: Igen, valóban úgy hiszem, hogy az Újszövetségben a hit életéről, mint az új ember életéről elmondottakat az elvilágiatlanodás (*Entweltlichung*) fogalmával jelölhetjük. Lehetőséges, hogy óvatlan fogalmazással azt a benyomást keltettem, hogy az új embernek az Úrhoz való állandó viszonyulását absztraháltam. Mindazonáltal 1. semmi kétséget nem hagytam afelől, hogy az elvilágiatlanodást (*Entweltlichung*) nem szabad a misztika szerint értenünk. 2. Megfelelő módon hangsúlyoztam, hogy az elvilágiatlanodás (*Entweltlichung*) nem egy állapot vagy minőség, amelyet innentől fogva birtokolok, hanem az elvilágiatlanodó hit csak mint folyamatosan megvalósuló lehet élő, ami azt jelenti azonban, hogy folyamatosan („mindent átható módon”) van élő viszonyulásban a vele szemben levővel.

A 47–48. oldalhoz: Nem állítanám, hogy az embernek az Újszövetség magyarázatában a keresztyén egzisztenciát megalapozó üdv-tettét Istennek csak utólag *kell* szóhoz juttatnia (és a *direkt* prédikációban nem is tennék mindig így). Az azonban meggyőződésem¹³, hogy ezt minden károkozás nélkül *képesek lennénk* megtenni, és úgy vélem, hogy napjainkban meg is kell tennünk.

A 48. kk. oldalakhoz: Igen, arra a mondatra célzok, hogy Krisztus (már amennyire ez minket érint) a kérügmá, mivel ő a Krisztus, csak mint pro me, és mint ilyen csak a kérügmában találkozik velem. Ha nem lenne jelen (a kérügmá és hit) történéseiben, akkor egy mitikus alak lenne. És éppen emiatt akarom a krisztológiát és a szoterológiát mint egységet érteni. Igen, Krisztus, mint Isten tette, megelőzi a

¹³ Itt eredetileg a „gondolom” szó állt, amit Bultmann áthúzott és javította „meggyőződésem”-re.

hitemet. Hiszen a kérügma egy megszólítás (verbum externum, vö. Kerygma und Mythos II., 204. o.). De ebből még nem következik, hogy a teológiai magyarázatokban a krisztológiának meg kellene előznie a szoterológiát.

Természetesen könnyű ellenem érveket felhozni az Újszövetségből, de csupán azért, mert az Újszövetség krisztológiai kijelentései a mitológia nyelvezetén vannak megfogalmazva, amitől én éppen megfosztani szeretném. Vagyis az ilyen jellegű argumentáció alapvetően nem ráz meg.

A Krisztus-eseményről szóló tanításom valóban csak „valamiféle átmenet eseményéről” szóló tanítás lenne? Nem sokkal inkább Isten Igéjéről szóló tanítás, amiben Krisztus jelenvaló? Ha ez így van, akkor a (50. o.) kérdésre, hogy a kérügma (az én értelmezésem szerint) mennyiben szól tulajdonképpen Istennek csupán egy bizonyos tettéről, csak azt válaszolhatom: ez *maga* Isten tette.

A 51. oldalhoz: Persze hogy látom, hogy az Újszövetségben Krisztus keresztre úgy is leíratik, mint egy *önmagában* jelentős esemény, ami *azután* a hit számára is jelentős lehet és kell legyen. De ezt a mitológiai gondolkodás számára lehetséges gondolatmenetet nem tudom értelmezni, mert az „önmagában jelentőségteljes”-et nem értem, mivel a jelentőségteljeséget csak mint viszonyfogalmat tudom értelmezni. Ismét szeretném hangsúlyozni: alapvetően nem érzem találónak magamra nézve azt az argumentációt, amely az Újszövetség egyszerű kijelentéseit játssza ki ellenem. A kérdés továbbra is ugyanaz: ezeknek az értelmezése után.

A kijelentés, miszerint „a Jézus Krisztusban hívőnek magának is át kell élnie az ő szenvedését és halálát”, ha nem is a *konzekvenciájának*, de mindenféleképpen a hit folyamatosan új *konkretizálódásának* kell tekintenünk. A hit önmagában (ugyancsak hívő) átélése Jézus Krisztus szenvedésének és a halálának (és ezzel feltámadásának). Mi más lehetne?

A 52. oldalhoz: A megfogalmazás: „hogya a megfeszített Jézus Krisztusban... azt a személyt kell látnunk, aki... a halálos ítéletet *már* elszenvedte, ... az átmenetet *már* végrehajtotta, és az eszkatológiai létezésbe *már* átkerült, így tehát ezt a folyamatot nemcsak elkezdte, hanem le is zárta.”, úgy tűnik számomra, ha már mindenféleképpen meg kell érteni, hogy értelmezésre szorul. Kísérletet tettem rá a Kerygma und Mythos II., 204. kk. oldalain ezt értelmezni, abban, amit az $\alpha\pi\alpha\xi$ -ről és a verbum externumról mondtam. Az Ön megfogalmazásában úgy tűnik számomra, hogy hajlik ugyan a Krisztus-esemény, mint *eszkatológiai* történet értelmezésére, de ez mégsem jelenik meg elég világosan. Mivel a „már” kifejezésben mindig csak egy visszautalást látok egy múltbéli dátumra, miközben éppen azon fáradozom, hogy az eszkatológiai történet ne mint egy múltbéli dátumhoz köthető, hanem mint egy mindenkoron (az igehirdetésben) prezentikusan jelenlevőt értelmezzük. Bizonyos értelemben: mint az időből kiemeltet (természetesen nem időtlent valamiféle platóni értelemben véve), mivel ugyanis az eszkatológiai történetek az idő végét jelentik. Ebből adódóan éppen úgy mondhatnánk: mint egy minden időt felölelőt, ami mindenkoron jelenné válhat – csak nehogy feladjuk ezzel a paradoxont, hogy 1. az eszkatológiai esemény, mint ami az időnek végét vető, egy az idő (sub specie a világidő) bizonyos pontján kiemelkedő és mégis 2. az időben folytatódó. A paradoxon számomra éppen abban jelenik meg, hogy az eszkatológiai esemény felőlünk nézve, ahol az idő úgy jelenik meg, mint a tér, egy ezen belüli eseményben történik meg, mint egy idői esemény ábrázolódik ki, holott ez az időnek éppen véget vet. Talán úgy is mondhatnánk: éppen az a paradoxon, hogy Isten „ideje” a mi (világ)időnkben jelenik meg?

„Híres-hírhedt” mondatommal (52–53. o.) csupán azt akartam kifejezni, hogy nem lehetséges *először* megállapítani Krisztus keresztségéről, hogy üdvesemény, és *aztán* hinni benne (hiszen ez azt jelentené, hogy Jézusra mint Krisztusra tekintünk még hitre jutásunk *előtt*), hanem hogy csak a hitben tekinthetünk úgy Krisztus keresztségére, mint üdveseményre (és ezért rá mint Krisztusra) – természetesen nem úgy, hogy először hiszek, majd konstatalem: a

megfeszített tehát nem más, mint Krisztus. Sokkal inkább úgy van ez, hogy a Krisztusba vetett hit és a keresztnak, mint üdveseménynek a szemlélése ugyanaz.

A 52. k. oldalához: Az eddig elmondottakból már egyértelművé válhatott, miért utasítom el a feltámadott Krisztusról „önmagában és mint olyanról...” bármit is kijelenteni. Az ilyen jellegű beszéd véleményem szerint szükségszerűen mitologikus beszéd. Igen: „csak az ő kérésében és a belé vetett hitben”, és nem a történelmi „térben is időben meglátott” előzményekben lehet Krisztus dicsőségét megpillantanunk és abban hinnünk. Ez persze nem azt jelenti, hogy a kérés az azt fejezné ki, hogy „Jézus Krisztus *bennünk* megtörtént feltámadásában jönne felénk” (53. o.) – hiszen ez esetben ezt úgy értenénk, hogy ez a mondat az eszkatológiai történés értelmében az igehirdetéshez és a hithez tartozna. De természetesen még ebben az esetben sem mondanám, hogy „jönne felénk”, hanem úgy fogalmaznék, hogy Krisztus feltámadása „bennünk” realizálódik. Ha Pál a feltámadást mint egy „kozmosztikus” eseményt szemlélné, úgy ezzel azt mondaná, hogy az nem egy olyan történés, amit önmagában elkülönül, a (világ)időben egyszer megtörtént eseményként pillanthatnánk meg, hanem csak „együtt”, a hívők feltámadásával mutatkozna meg, mi is ez valójában – így a világidőn belül bizonyosan érvényes: „mindenki a maga rendje szerint” (vö. Róm 5,12 kk.; 1Kor 15,12 kk.; különösen 20 kk.; persze nem 1Kor 15,5–8; annál inkább Kol 2,12; Ef 2,6).

Ad IV.

A 57. oldalhoz: Nekem nem tűnt fel, hogy ezeket a bizonyos „elemeket” egzisztenciális figyelmem *középpontjába* helyeztem volna. Mindenesetre azt látom, hogy heremeneutikai fáradozásom, illetve a fordítási programért végzett munkálkodásom kiindulópontját ezek ihlették. Hogy miért? Mivel ezek az elemek a mai embernek botránkozás, de egy hamis botránkozás okozói. Hogyan másként lehetne foglalkozni azzal az összefüggéssel, amelyben ezek az elemek az Újszövetségben megjelennek és ezek „méltatásával” ebben

az összefüggésben, ha nem úgy, hogy az Újszövetség egzisztenciaértéséből magyarázzuk azokat, ahogyan én erre kísérletet tettem? Hiszen „közös nevezőjük” nem más, mint a mítosznak bennük ható objektivizáló gondolkodása, ami egyébként ellentmond az Újszövetség valódi egzisztenciaértelmezésének (ami az egzisztenciát mint „történetit” és nem objektivizálhatót értelmezi).

Ad V.

A 60. oldalhoz: Jogosan állapítja meg: mitológiátlanításom abból a belátásból táplálkozik, hogy a mitologikus világ- és emberkép ma már a múlté. De nem vált volna elég világossá a mitológiátlanítás folyamatában, hogy alapvetően nem a múlthoz tartozás ténye a döntő számomra, hanem az, hogy a mítosz gondolkodása (egyébként saját szándékával éppen ellentétes módon) egy objektivizáló gondolkodás? Hiszen a mitologikus gondolkodás helyébe én sem egy objektivizáló tudomány gondolkodását helyezem.

Az 61. oldalon Ön azt kérdezi, hogy „megérthetünk-e bármilyen ... szöveget, ha – ahelyett, hogy türelmesen és figyelmesen arra várnánk, hogy a szöveg megnyíljon előttünk – érthetőségének már eleve határt szabunk?” Látszólag magától értetődő kérdés, mégis éppen a megértés problémáját kendőzi el, illetve ignorálja.

Én is hadd kérdezzek: Milyen módon történik az Újszövetség „önfeltárása” egy többé nem mitologikus gondolkodás számára? Hiszen éppen ez ad lendületet fáradozásaimnak, hogy egy ilyen gondolkodás elől az Újszövetség el van zárva és zárva is marad. Fáradozásomnak nincsen más célja, mint elvezessen oda, hogy a szöveg maga nyíljon meg az olvasója előtt. Éppen ezért tovább kell kérdeznem: mit jelent „türelmesen” és „figyelmesen”? Én sem akarnék semmi mást elérni! De vajon mit jelentenek ezek a kifejezések Önnek, amikor Ön a hermeneutikai fáradozást, értsd az arra való törekvést, hogy legitim előfeltételeket teremtsünk egy szöveg kérdéséhez és üzenetének meghallásához, elveti. Mit jelent Önnek „figyelmesen”, és miként valósítja meg ezt? Hiszen Ön éppen olyan kevésbé képes előfeltevések és kérdésfeltevések nélkül közeledni egy

szöveghez, mint bármelyik másik ember. És ha még azt állítaná is, hogy az egyetlen legitim „előfeltevés” az előfeltevés nélküliség lenne, úgy fel kellene tennem a kérdést, mit is jelent valójában az előfeltevés nélküliség egy a történelemben létező individuum esetében. És ha erre Ön azt válaszolná, hogy a jó szándék a meghallásra, úgy erre én azt mondanám: ez éppen az a válasz, ami a problémát előkészítette. A jó szándékot természetesen én is feltételezem, de a probléma a „hallásban” van.

Az 61. k. oldalakhoz: Szó sincsen arról, hogy én már eleve megszabnám és behatárolnám a megérthetőt, sokkal inkább arra teszek kísérletet, hogy a tényszerűen meglévő mértéket és a tényszerűen meglévő határokat felismerjem. Ugyanis az „előértés” már azáltal megtalált engem, hogy ember vagyok, méghozzá egy olyan ember, aki egy bizonyos korban él. Tehát nekem magamnak sincsen semmiféle „kánonom”.

Fáradozásom (feltéve, hogy szakszerű, de örömmel veszek minden tanítást ebben a kérdésben) eredménye semmi esetre sem egy ideiglenes „munkahipotézis” (egy ilyen egészen másként festene), hanem egy a szövegre irányuló *kérdésfeltevés*. Ha pedig úgy vélem, hogy ezzel a kérdéssel eljutok a szövegben megjelenő, az egzisztenciáról és az egzisztencia megértéséről mondottakhoz, akkor Ön ezt akár kánonnak is nevezheti, de semmiképpen nem a mítosz kánonjának. (Szabad itt tovább nem fejtegetnem a témát, hanem korábban már említett írásomra¹⁴ utalnom?) Öntől azonban szeretném megtudni, melyik az Ön kánonja, illetve az Ön véleménye szerint még milyen kánont ad nekünk az Újszövetség?

A 62. k. oldalakhoz: Nagyon bánt, hogy még mindig arra kényszerít, hogy belemenjek a mítosz fogalmának értelmezésébe, mintha el kellene különítenem azt mindenféle tetszés szerinti produktumtól, amelyek magukat – ahogyan ez manapság nagyon közkedvelt – mítoszoknak nevezik. A „20. század mítosza”¹⁵ egy pervertálódott

¹⁴ Lásd 8. lábjegyzet.

¹⁵ Vö. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1930. – Barth ebben az összefüggésben még említést tesz a marxista mítoszcikorról és a keresztyén Nyugat mítoszcikorról (lásd 54. o.).

mítosz. Hiszen ha az igazi mítosz az e világvá tétele a túlvilágnak, úgy a 20. század mítosza a túlvilágiasítása (abszolutizálása) az e világinak.

Arról tehát, hogy formális mítoszfogalmam hamis lenne, nem sikerült meggyőznie. Az Ön „*tartalom*” fogalmát tartom túlságosan szűknek. Hiszen a mítosz nem csupán az istenek történeteiben él, hanem az ön által előfeltételezett világképben is. Az újszövetségi szerzők természetesen nem „általános” kozmikus viszonyokat és kapcsolatokat tárnak elénk valamiféle istenekről szóló történetek formájában. De amennyiben osztoznak koruk mitikus világképében, a Krisztus-eseményt úgy fogják elmondani, mint az istenek történetét, mint mítoszt. A gnosztikus párhuzamokat például Fil 2,6 kk.; Kol 1,15 kk. verseihez mindenki (joggal) fogja mítosznak nevezni. Akkor az Újszövetség fentebbi mondatai (tekintettel az azokban megjelenő elképzelések tartalmára) kevésbé tekinthetők mítosznak?

Az 63. oldalhoz: Véleményem szerint az, hogy Ön „nem érti”, azzal magyarázható, hogy a valóság fogalmát magyarázat nélkül hagyja. Kérdését, mi bírt rá arra, hogy ezeket a problematikus elemeket a mítosz fogalmával jelöljem, igazán könnyű megválaszolni: egyfelől mivel ezeket az elemeket a tudomány nyelvén mitologikusnak nevezik; és ehhez járul még, hogy a mítosz fogalmával az objektivizáló gondolkodás egy fajtáját jelölhetjük, mégpedig azt, amelyik oly karakterisztikus az Újszövetség gondolkodására nézve.

Nem zárható ki, hogy amit én mitologikusnak jelölök az Újszövetségben, az anyagát tekintve egybeeshet azzal, amit korábban „szupranaturalizmusnak” neveztek. De ezt a fogalmat éppen azért mellőzöm, mivel magát az üdvtörténetet egészen radikális értelemben, mint szupranaturálist szeretném értelmezni. Hiszen éppen ezt szorgálja a „kánonom” is, vagyis az egzisztencia fogalma.

Az 63. k. oldaláról: Arra a kérdésre, miszerint az mitológiátlanított kérügma képes-e még szólni arról, hogy a túlvilági Isten e világvá vált, úgy gondolom, válaszoltam a *Kerygma und Mythos II.* 196. oldalán; azáltal ugyanis, hogy egyértelművé próbáltam tenni, milyen értelemben szólhatunk Isten cselekvéséről nem mitologikus

módon. Úgy érzem, kételkedő kérdései azon alapulnak, hogy félre-
érti az egzisztencia történetiségének értelmét.

A 63. oldalon álló kijelentését, miszerint „az első tanítványok a szemükkel láttak, fülükkel hallottak, kezükkel érintettek; hiszen nemcsak a testté lett Ige elhagyatottságának voltak tanúi térben és időben a kereszten, de ugyanezen testté lett Ige dicsőségének is a feltámadásakor” – mindazonáltal pusztán mitológiának tartom. Mint ahogyan az 1Jn 1,1 értelméhez sem talál. Állítása „olyan emberi, olyan e világi”, valóban nem mond ellent a Lukács evangéliumának, annál inkább Jánosénak (vö. Jn 14,18 kk.).

Természetesen a hitnek nem csupán egy „és mégis”-e létezik, hanem egy „azért”-je is – feltéve, hogy ezt az „azért”-et nem mint a hit biztonságát garantáló tényét értjük, amit aztán persze a hit *előtt* megjelenőként kellene elképzelnünk (de mégis hogyan? Ismételten valamiféle hitre kellene gondolnunk?). Éppen ezért inkább mégsem azt mondom, hogy létezik egy „azért”; de bizonyosan létezik egy „abban”!

Ugyanezt lehetne mondani az „először” és az „azután, ezt követően” kitételekre is, és kiegészítve ezt rögtön arra is utalhatnánk, hogy az üdvtörténet eszkatológiai karaktere ebben a megfogalmazásban félreértelmezett.

Az 64. k. oldalakhoz: Szándékuk szerint az Újszövetség ezen (nyilván nem csak állítólagos) mitologikus elemeinek a feladata természetesen az, hogy éppen azt fejezzék ki, „pontosan emberi ... mivoltunkban nem vagyunk egyedül, hanem...”. De úgy vélem, ezt máshogyan is meg lehet fogalmazni, mint az általam mitologikusnak nevezett nyelven; lásd Kerygma und Mythos II., 185. kk.; 204. kk. Valóban a doketizmus lehetőségét árasztja, amit ott leírtam?

Az 65. oldalhoz: Ténylegesen igaz volna, hogy az Ószövetséggel „nem tudtam mit kezdeni”? Mindenesetre azért utalnék e helyütt „Weissagung und Erfüllung”¹⁶ című írásomra. De jómagam is képtelen vagyok elfojtani az ehhez kapcsolódó kérdésemet: Ön (és az

16 In: Studia Theologica (2), 1949., (21–44. o.); újból kiadva in: ZThK (47. o.), 1950. (360–383. o.) (=Glaube und Verstehen II., 162–186. o.).

Ön tanítványai) mit tudnak kezdeni az Ószövetséggel? Konkrétabban a „a nyilvánvalóan e világi-történeti Ószövetséggel”? Persze előfordulhat, hogy bizonyos Ön által mondott dolgok elkerülték a figyelmemet, ez esetben minden útmutatásért, helyesbítésért hálás vagyok, de amit látok, azt a gyanút ébreszti bennem, hogy Ön az Ószövetségre ugyancsak nem annak e világi-történeti valóságában hivatkozik, hanem sokkal inkább eszközként használja a krisztianizált Ószövetséget.

Abban viszont teljesen igaza van, hogy a történeti Jézus kerygmára gyakorolt hatásának kifejtésével még adós vagyok.¹⁷ Ugyanakkor nem látom be, hogy Jézus igehirdetését másként is értelmezhetném, mint a törvény hirdetését, ahogyan ezt már Luther is tette; – látva persze Jézus radikalitását, ami hallgatóit Isten kegyelméhez vezérelte és ezért – a hit felől nézve – már önmagában kegyelemként kell értelmeznünk.

Ad VI.

Az 65–66. oldalhoz: Véleményemet tökéletesen visszaadja az Ön kifejtése.

Csupán egy megjegyzés: Az egzisztenciális (existential) és az egzisztenciánkban meghatározó (existentiell) összecsérése valóban nem vezet alapvető félreértéshez és válik számos további félreértés forrásává?

Az 67. oldalhoz: Valóban mondhatjuk – vagy talán pontosabban – milyen értelemben mondhatjuk azt, hogy a teológia (speciálisan a mi esetünkben az Újszövetség magyarázata), amennyiben az egzisztenciális filozófia kérdésfeltevését és annak fogalmi rendszerét, terminológiáját átveszi, úgy rátalált egy „filozófiai kulcsra”, amit azután az értelmezésben is alkalmaz? Nem téveszti össze véletlenül az egzisztencialista filozófiát azzal a filozófiával, amely témájául a teológiát választja? Másként megfogalmazva: egy olyan filozófiával, amely az embert megszabadítja a felelősségtől saját egzisztenciája

¹⁷ Lásd később R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, *Exegetica* (445–469. o.).

miatt, amennyiben úgy véli, hogy képes az embernek egzisztenciáját meghatározó önértelmezést közvetíteni? Az egzisztencialista filozófia valóban csapdába esne, ha és amennyiben az egzisztencia értelmét mint a sajátomat tárná fel. De ennek éppen az ellenkezőjéről van szó, amihez kapcsolódóan ismételten hadd utaljak a *Kerygma und Mythos II.*, 191. kk., 202. k. oldalaira. Ha a teológia az egzisztencialista filozófiától megtanulja, hogyan lehet az egzisztenciát felfogható módon magyarázni, úgy nem látom be, hogy ez a függés miként tenne erőszakot a teológián. Ahogyan fordítva, az egzisztencialista filozófia is megtanulta a maga részéről a teológiától, illetve az Újszövetségből úgy látni az egzisztencia jelenségét, ahogyan ez abban az értelmezésben megjelenik, amit Pál, Augustinus, Luther és Kirkegaard jelentettek Heideggernek és Jaspersnek (sőt már Yorck grófnak is).

És amennyiben ugyanígy kitart feltételezése mellett, miszerint a teológia, ha követi ezt a tanítványi függést a filozófiától, ezzel elzárja az Újszövetséghez vezető utat, úgy Hartlichhal és Sachsszal szólva azt kell mondanom, hogy a vitának az egzegézis mezején kell eldőlnie (és mivel ezt közvetlenül a hermeneutikai alapvetésekről szóló vitának kell követnie, nem gondolom, hogy a Hartlichnál és Sachsnál „a saját farkába harap bele ez a kígyó”).

Az „előértés” fogalmához: Az előértés egyáltalán nem Heidegger találmánya, hanem egy általa felfedezett jelenség. Nem gondolom, hogy egy szöveget meg lehetne érteni anélkül, hogy ne rendelkez-nénk valamiféle élőmegértéssel arról, amiről a szöveg szól.

Az 68. k. oldalakhoz: Ahogyan már korábban is mondtam volt, nem gondolom szerencsésnek az egzisztencialista filozófia bagatellizálását.

A 69–70. oldalhoz: Számomra az, hogy Chr. Wolfra utal, mindennél jobban mutatja, hogy teljesen félreérti az „önértelmezés” fogalmát. Mivel az emberi lét egzisztenciális értelmezése éppen azt állítja, hogy az emberi szubjektum (vagy mondhatnánk emberi léte-zést is) semmivé válna a világa nélkül, tehát Isten nélkül is, ezért a filozófia megengedheti magának, hogy Istenről beszéljen, tehát az önértelmezés *együttal* (Isten és) a világ megértése. Ezek után ho-

gyan képes Ön az emberi lét egzisztenciális interpretációját újra és újra mint „antropológiát” diszkriminálni? (Heidegger egyébként kifejezetten beszélt arról, hogy analizise az emberi létről nem antropológia.¹⁸)

A 70. oldalhoz: Azt, hogy mit jelent a Krisztus-esemény mint Krisztus-esemény, legalább próbáltam megmutatni a *Kerygma und Mythos II.* 204. kk. oldalain. Azt pedig nem tagadom, hogy ezt valaki akár jobban is csinálhatja. Viszont azt, hogy „sikerült volna kitörni az egzisztencialista sémából”, csak olyasvalaki állíthatja, aki nem látta meg, hogy az egzisztenciális analízis a konkrét találkozások előtt (így tehát az Isten Igéjével való találkozás előtt is) megnyitja a lehetőséget [a pályát], és nem uralkodni kíván felettük. Ha pedig valaki azt akarja állítani, hogy az egzisztenciális analízis egy egzisztenciaideálhoz vezet, annak ezzel szembe kellene állítania egy másik (jobb) analízist.

Ad VII.

A 70. oldalhoz: Vajon nem éppen azon meggyőződésemnek adtam hangot a *Kerygma und Mythos II.* 207. oldalán, hogy a modern világképet relatívnak tartom?

A 72k oldalhoz: Való igaz, az Újszövetséget mint történetész egezetáalom. Ugyanakkor a történeti (Nr. 3. 73. k.) és a filozófiai motívum (Nr. 4. 74. k.) szétválasztását nem gondolom elfogadhatónak, amióta Dilthey, Yorck gróf, Heidegger és sokan mások megosztották velünk a felismerést, hogy az igazi történeti kutatás együtt zajlik a filozófiai eszmélkedéssel. Ez pedig azt jelenti, az igazi kutatás arról kérdezi a történelmet, hogy abban az egzisztenciának és az egzisztencia értésének milyen lehetőségei jelennek meg (ez természetesen nem kell, hogy nyilvánvaló legyen, vagy hogy minden egyes vizsgálatban így történjen).

A 75. oldalhoz: Éppen az a tény, hogy minden teológus levesében ott úszkálnak bizonyos „filozófiai morzsák” kényszerít rá arra, hogy magam is alapvető jelentőséget tulajdonítsak a filozófiai munkának a teológia számára. Megengedhetetlennek tartom, hogy kritika nélkül megelégedjünk holmi „filozófiai morzsákkal”.

A 76. oldalhoz: Abban, hogy Luther tulajdonképpeni kérdése az applicatio salutis volt, éppen az mutatkozik meg, hogy a döntő kérdés számára is az egzisztenciális megértés volt. Aki pedig ezt a kérdést döntőnek tartja, az örvendezik ennek.

A 77. oldalhoz: A W. Hermann által alkalmazott bizalomfogalom véleményem szerint cáfolja, hogy a keresztyén üzenetet antropologizálta volna. Elfogadom: ahhoz nem volt megfelelő fogalomrendszere, amit mondani akart. De éppen azért voltam felkészülve Heideggerre, mert Herrmann-nál tanultam. Aki mellesteg ugyancsak Hermann-nál tanult és nagyra értékelte őt (különösen például az evangélikus keresztyének bűnbánatáról szóló írását¹⁹).

Ad VIII.

A 78. k. oldalakhoz: Az tévedéshez vezet, ha a metodológiai problémáról szóló vitában egyenlőségjel kerül az Újszövetség hermeneutikája, valamint az Újszövetség és Isten Igéje közé. Isten Igéje emberi szóban jut el hozzánk, és az Újszövetség mint a történelem egy irodalmi dokumentuma áll előttünk. Lehet ezt másképpen értelmezni, mint általános hermeneutikai szabályok szerint? Az a tény, hogy ez Isten Igéje, nem tehető előfeltétellé, melyből azután hermeneutikai szabályokat vezetnénk le, hiszen csak a hívő megértés eseményében bizonyul Isten Igéjének, vagyis önmaga szerez érvényt magának.

A „kanonizált” előértést nem ismerem és nem is nagyon tudom, hogy ez tulajdonképpen mit jelent. Csak azt tudom, hogy mindenki egyfajta (mindig alakuló) előzetes megértéssel közelít az Újszö-

19 W. Hermann, *Die Buße des evangelischen Christen*, in: ZThK (1), 1891, (28–81. o.)

vetséghez (mint egyébként minden más szöveghez is). Ez az előzetes megértés, mint olyan, abból adódik, hogy mindenki egy konkrét történelemben él, amiben magának is része van. Az előzetes megértésre vonatkozó elmélkedések célja, hogy tisztázzák a szövegre irányuló valódi kérdést. Ha pedig azt állítom, hogy az igazi kérdés – amely a szövegre, mint számomra egy történeti dokumentum szövegeként rendelkezésre állóra irányul – az lenne, mit mond az emberi létről, mint saját létemről; és ha azt is állítom, hogy az emberi létre irányuló kérdést mindig is ennek a létnek az előértése irányította, ezzel nem kanonizálok még semmiféle előzetes megértést, csupán eljutok a helyes kérdésig.

Az, hogy ez az eljárás nem felelne meg annak a ténynek, hogy Isten Igéje az emberrel csak mint „idegen” és „megérteni tudásával ellentétes és éppen ily módon feltárulkozó igazságként és valóságként” találkozna, csupán egy félreértés. Hiszen ennek éppen ellenkezőjéről van szó. Csak az egzisztenciális analízis képes egyáltalán tisztázni, hogy Isten Igéjét milyen értelemben nevezhetjük idegennek és megérteni tudással ellentétesnek. Meg kell történnie ennek a tisztázásnak, hogy ne értsük félre az „idegen”-t egyfajta triviális értelemben és a „megérteni tudással ellentétes”-t pusztán abszurditásként.

A 70. oldalhoz: Az egzisztenciális értelmezés éppen a valódi megbotránkozást akarja felmutatni, a természeti ember igazi tiltakozását tudatossá tenni. Ugyanezt a célt szolgálja a modern világképre vonatkozó reflexió is.

Az 70. oldalhoz: Ez az oka annak, hogy kérdése „Ahelyett, hogy a szöveget előzetesen mércéül nyilvánított(!) önmegértésünk keretei között igyekeznénk megérteni, nem volna-e jobb, ha arra figyelnénk, mit mond rólunk a szöveg...?” elbeszél a lényeg mellett. Hiszen a „szöveget az önértelmezése keretei között (jobb lenne: kérdesei alapján) megérteni” éppen az az út, ami elvezeti az embert önmagát úgy megérteni, ahogyan saját magát a szövegben értelmezve találja. Metodikailag természetesen csak egyfajta egzisztenciális értelmezésre törekedhetek; amit a Divinus Spiritus idéz elő, az az egzisztenciális önértelmezés.

Az 70. k. oldalakhoz: Úgy veszem észre, hogy az előzetes megértés és az *előítélet* összecserélődtek. Tagadtam-e valaha, nem inkább számtalanszor hangsúlyoztam, hogy nem létezik megértés a lehető legnagyobb nyitottság nélkül? (A hermeneutika problémájához lásd 63. k. oldalak a fentebb említett írásomban²⁰). De képtelen vagyok a megértésre bizonyos kérdések feltevése nélkül – ezen kérdések pontos megfogalmazásáról van szó. Nem pedig az előzetes megértés „behatárolásáról”, aminek bármi köze lenne a „bornírtság”hoz”. Az is magától értetődő, hogy képtelen vagyok megérteni a másikat, ha nincsen bennem nyitottság. Nem keveredett össze (81. k.) az egzisztenciális analízis az egzisztenciánkat meghatározó megértéssel? Amennyiben ez az utóbbi tulajdonképpen egy akarati döntést előfeltételez, illetve valóban az – és ha ez alatt a radikális önfeláldozást értjük – akkor csak a Szentlélek ajándékaként kaphatjuk meg azt.

Az 81–82. oldalhoz: Az Új- (és Ó-)szövetség megértéséről alkotott általános megfogalmazás az Ön erőfeszítéseit megelőzően valójában azt feltételezte, hogy az értelmező azt, amit a szöveg vele közölni képes, alapjában véve már ismeri és csak arra van szüksége, hogy a szöveg által „emlékezzen” rá. A szöveg így nem „találkozott” vele; azt nem mint „megszólítást” hallotta meg és így nem is juthattunk el oda, hogy az értelmező megismerése tárgyából kiindulva a szöveg önközlését és mondanivalóját bensőségessé, saját részévé tegye. Valóban nem érti, hogy mindent azért tettem, hogy felmutassam, miként kell a szövegnek mint megszólító igének érvényt szerezni? Éppen az ösztönzött döntően erre a lépésre, amiről Ön írt egykoron a „Római levél” második kiadásának előszavában (1921)²¹; csupán ezt gondoltam ismételtén át és az egzisztenciális filozófia segített a megértésben. Nem gondolom, hogy az Ön által „majd harminc év” alatt elvégzett „változtatást” érvénytelenné tettem volna, sokkal inkább metodológiailag biztosítottam ezt az új

20 Lásd 8. lábjegyzet.

21 K. Barth, *Der Römerbrief*, átdolgozott kiadás München, 1922, ebben vi–xviii. oldalak: Vorwort zur zweiten Auflage (Safenwil, September 1921).

utat. (Egyébként lásd ehhez még, amiről 1929-ben az „Egyház és tanítás az Újszövetségben”; majd a „Glauben und Verstehen” 154–162. oldalain írtam).²²

A kételkedés érzésével, amelyről már írásom elején is szóltam, zárom soraimat. De mindezt nem tehetem meg anélkül, hogy ne mondjam el, „utószava”²³ fájdalmasan érintett, mivel azt láthatóan dühében írta.

Magyarázatként annyit azért mindenféleképpen el kell mondanom, hogy a kiadó által a szövegemhez írt felirattal „Abschließende Stellungnahme” én sem értek egyet. Egészen távol áll tőlem, hogy bármit „lezárjak”. Mint ahogyan az „állásfoglalás” sem igaz, mivel azt a benyomást kelti, mintha minden korábbi hozzászólásról véleményt formáltam volna. Erről már csak azért sem lehet szó, mivel a *Kerygma und Mythos II.* kötetének megjelenése előtt Prenter és Oepke cikkeit nem is ismertem, és azt is, amit Buri írt, csak a kéziratot megkapva olvastam, amikor az én írásom már készen volt.²⁴ Arra pedig nem éreztem indítást, hogy ezek ismeretében a saját írásomat átdolgozzam, vagy egy utószót írjak, mivel úgy véltem, hogy írásom indirekt módon már tartalmazza a Burinak adandó választ – ami persze, ahogyan most már látom, könnyelmű feltételezés volt. Azt pedig, hogy Kümmel kísérletét²⁵ mint abszurd próbálkozást el kellett volna utasítanom, szerintem mindenki megérti, aki a „mitológiátlanítás” értelmét mint hermeneutikai módszert felfogta.

22 R. Bultmann, *Kirche und Lehere im Neuen Testament*, in: *ZdZ* (7.), 1929 (9–43) [= *Glaube und Verstehen I.* 153–187. o.].

23 Lásd 83–87. oldalak

24 R. Prenter, *Mythos und Evangelium*, in: *Kerygma und Mythos II.*, 1952, (69–84. o.); A. Oepke, *Entmythologisierung des Christentums?*, in: *Kerygma und Mythos II.*, 1952, (170–175. o.); Fr. Buri, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, in: *Kerygma und Mythos II.*, 1952, (85–101. o.).

25 W. G. Kümmel, *Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament*, in: *Kerygma und Mythos II.*, 1952 (153–169. o.).

Azt végkép nem értem, hogy mivel szolgáltam rá az Ön által a 86. oldalon megfogalmazott szemrehányásokra. Hiszen én azt hittem, hogy egy teológiai vitát folytatunk, különösen is Önnel, amikor konkrét kérdéseket intéztem Önhöz; és azt nem láttam, hogy például a „Zum Problem der Hermeneutik” (68. k.) című írásomban feltett kérdéseimre Ön válaszolt volna. (Azt azért izgalommal várom, hogy vajon ugyanilyen konkrét feleletekkel reagál-e Hartlich és Sachs konkrét kritikáira.)²⁶ Azzal sem voltam tisztában, hogy vitámat Schniewinddel (Kerygma und Mythos I., 122–138. o.) és Schumann-nal (uo. 193. k.) részemről elintézettnak kellene tekinteni.²⁷

A kérdésre, hogy „végül is mi a témája az efféle szócséplésnek?”, csak azt válaszolhatom: a téma nem más, mint rákérdezni a hermeneutikai módszerre és mindezt az Újszövetség magyarázatának szolgálatában.

Engedje meg, hogy soraimat mégiscsak az Ön Figaró-idézetének folytatásával zárjam:

*„Miként is haragudhatnék?
A szívem érted szól!”*

És még hozzáfűzzem Figaró utolsó sorát:
„Üzessék el a bú örökre!”

Szívélyes üdvözlettel
Rudolf Bultmann
(Fordította: Kókai Nagy Viktor)

26 Chr. Hatlich/W. Sachs, *Kritische Prüfung der Haupteinwände Barths gegen Bultmann*, in: Kerygma und Mythos II., 1952, (113–125. o.) című írásában elmondottakra Barth annál többet, mint ami ebben az utószóban (70. k.) megjelenik, nem reagált. Hartlich és Sachs Barth Bultmann-nal folytatott vitáját kritizálta, ami a KD III/2, 531–537. oldalain olvasható. Később a KD III/3-ban és a IV/1-ben Barth ismét felveszi ezt a vitát.

27 R. Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend, in: Kerygma und Mythos I., 1948, (138–153. o.); u. ö., Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos II., 1952, (179–208. o.); vö. J. Schniewind, Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos I., 1948, (85–134. o.); Fr. K. Schumann, Die Entmythologisierbarkeit des Christusgeschehens, in: Kerygma und Mythos I., 1948., (211–224. o.).



BARTH LEVELE BULTMANNHOZ

1952.DECEMBER 24-ÉN

Bázel, 1952. XII. 24-én¹



Kedves Bultmann Úr!

Már régen meg kellett volna köszönnöm levelét, amelyben az általam megjelentetett füzetet oly alaposan elemzi. S most volt olyan kedves, hogy a „Glauben und Verstehen” (Hit és értelem) második kötetét is elküldte nekem, melynek utolsó két új írását nyomban magamra is vonatkoztattam.² Ezt az ajándékot is köszönöm, ugyanakkor kérem, bocsásson meg, amiért olyan hosszú ideig hallgattam. Még nem vagyok ugyanis a nyugdíjasok Ön által már elért tiszteletre méltó státusában, hanem naponta végig kell járnom a mindennapi taposómalmot, aminek okán sok jó cselekedet nagyon sok esetben véglegesen elmarad. A mai dátum viszont mintha egyenesen arra lenne teremtve, hogy Önnek írjak.

Hol is kezdjem? Széljegyzeteit újra és újra elolvastam. S hogy az Ön elméjének éles fúrójáról ne feledkezzem el, arról másféleképpen is gondoskodva van. Nem pusztán azért, hogy közös tanítványunk, H. Ott időnként elküldi hozzám az Ön „kettős történelemfogalmáról” írt disszertációjának újabb és újabb részeit, hanem

1 A levél a jelen kiadványban már többször is idézett Barth–Bultmann-levelezés kötetben a 104. számot viseli. Amennyiben az összefüggések tisztázása nem szükségszerűen követeli meg, a kritikai összkiadás nagyon aprólekos apparátusát elhagytam [F. Á.]

2 Az 1952-ben megjelent első kiadásban a következő két írásról van szó: *Formen menschlicher Gemeinschaft [Az emberi közösség formái]* 262–273. old. és *Die Bedeutung des Freiheits für die abendländische Kultur [A szabadság gondolatának jelentősége a nyugati kultúra számára]* in: R. Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Tübingen, 1952.

azáltal is, amint az Ön hangját saját előrehaladó munkám közben is mindegyre hallom, amint pontosan azon dolgokat akarja nekem megtiltani, amiket én csak azért is megteszek. Magam is egyfajta Don Juanként viselkedem, aki a kormányzó erős basszusának hangját hallja ugyan, de vonakodik az elvárt bűnbánatot megtartani.

Tisztában van azzal, hogy milyenek is vagyunk mi ketten, Ön és én? Nekem úgy tűnik, mint az elefánt és a bálna esete (ismeri egyebekben Melville Moby Dickjét – már csak az állat ott kifejtett mitológiája miatt és érdekes lehet Önnek), amelyek valamely távoli óceán partján határtalan ámulatokra találkoznak. Hiába fújja ki az egyik toronymagasságba a maga vízsugarát, s hiába integet a másik hol barátilag, hol fenyegetően ormányával. Hiányzik azon közös kulcs ahhoz, amit mindegyik a maga elemében s a maga nyelvéen nyilvánvalóan el szeretne mondani. A teremtés titka ez, melynek feloldását az eszkatonban Bonhoefferhez hasonlóan az „én mindent újra előhozok” karácsonyi ének vonalán képzelem el.³

Az ön kritikájának folyamatos főszólama – melyre ugyan fel kellett volna készülnöm, de ilyen erős jelenléte mégis meglepett – az a vád, hogy nem ismerem eléggé és nem értem meg megfelelő mértékben az egzisztencialista filozófiát, illetőleg annak axiómaként kijelentett nélkülözhetetlenségét a teológiai beszéd és gondolkodás mai lehetőségeire nézve. El kell ismernem ezen szemrehányás igazságát. Valóban nem tudok ebben a kérdésben másképpen gondolkozni, s ezen filozófiának a diadalmos előretörése az egész földkerekségen sem tudna a legkevésbé sem imponálni számomra. Nézze, fiatal koromban elkötelezett kantianus voltam, s később ugyanolyan elkötelezetten próbálkoztam Schleiermacher romantikájának is hűséges követője lenni. Mindezek után (a 19. század teológiájának tanulmányozása során) rájöttem, mily ragyogó magabiztossággal állították

3 Paul Gerhard „Fröhlich soll mein Herze springen” kezdetű énekéből (1635), *Gesangbuch der ev.-ref. Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*, 119. szám, 4. szakasz (EKG 27, 5. szakasz). Lásd D. BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Auszeichnungen aus der Haft*, Hrsg. von E. BETHGE, München, 1951, 125. k. o. Az 1975. és 1985³. évi új kiadásban a 190. k. o. Barthnak ezen énekhez való kapcsolatát lásd *KD II/2* 152. o., *KD III/3* 18. old. és K. BARTH: *Predigten 1954–1967*, hrsg von H. STOEVE SANDT, GA I, Zürich, 1981², 218. 275. o.

némelyek, hogy Hegelnél megtalálható minden megismerés végső és hatékony kulcsa (egy Biedermann-szeminárium egészen frissen hozta elő ezt az emléket). Nos, ezek után nem váltam ugyan a filozófia ellenségévé, de reménytelenül gyanakvóvá váltam mindenfajta filozófiai abszolútumigény, ismeretelmélet és módszer irányában. Ha alkalomadtán gondatlanul használom is az egzisztencialista kategóriákat, persze nem úgy, hogy időnként Platón atyánkat és a többieket is ne idézném meg, egyszerűen nem vagyok képes azt az erkölcsi pátoszt érezni, melynek „következményeként” pontosan ahhoz a filozófiai iskolához kötődjem. Mit akar tőlem? Éppen elég „egzisztenciámban meghatározott” vagyok, korábban túlságosan is sokszor lelepleztem és végleg elijedve attól, hogy ez az oldal elkapjon. Pontosán úgy van ez, hogy valamikori szociáldemokrataként biztosan soha többé nem fogok egyetlen politikai párt tagja sem lenni. S miután a kortársakkal (s nem csupán a teológusokkal) meg tudtam értetni magam (kommunikáció!), arról az oldalról sincsen indíttatásom valamit is sajnálni vagy megtérésre indulni. Megértem, hogy mindez az Ön számára rettenet, szinte úgy, mint a „Blumhardt-történetek”. De pontosan itt állok és vagyok. Azt akarta megmagyarázni nekem, hogy mindaz, amit az Újszövetséggel az egzisztencializmus által művel, nem valamiféle idegen kánonhoz való mérés, nem kényszerzubbony stb., hanem maga a tárgyszerű magyarázat. Pontosán ez az azonban, amit sehogy sem tudok belátni. Magyarázatában a szövegelemet látom elfedve, amelyről pedig azt mondom, hogy nem csak amúgy, de elsősorban ennek kell napvilágra kerülni. S miután mindez az ön elvi filozófiai előfeltételeivel függ össze, éppen ezért módszere elrettentően hat számomra. Erre fel Ön bosszankodik miattam és közvetlenül vagy a kis tübingeni iskolamesterek által⁴ felszólít, hogy a „valóság”-, „történelem”- stb. értelmezésemet fejtsen ki, s közben nem képes megérteni, hogy mindez nem bír sajátos hangsúllyal számomra. Erre persze ismét csak megcsóválja a fejét és így tovább!

4 Vö. CHR. HARTRICH/W. SACHS: *Kritische Prüfung der Haupteinwände Barths gegen Bultmann IN Kerygma und Mythos. Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes* Hrsg. H.-W. BARTHSCHE (*Theologische Forschung 2*) Hamburg, 1952.

Széljegyzeteiből mély benyomást gyakorolt rám tárgyszerűen az, hogy a „mitologikus gondolkodás” igazi hibájaként az „objektívizálás” kristályosodik ki. Helyzetünk ezzel tisztább lehet ugyan, de nem könnyebb. S hogy tisztább lett-e? Hisz mennyire panaszkodna, ha én meg önnek a „szubjektívizálást” rónám fel. Mindeddig nagyon törekedtem arra, hogy az Ön mitológiátlanított mondatainak tárgyi tartalmát felismerjem. Mert pontosan ez volt és az Ön Újszövetség-fordításában ez az elidegenítő számomra, hogy az Ön mondatai mindenestől mintha a légüres térbe vezetnének, s azt mondja, éppen azáltal válnak tartalmassá, hogy a hívő „szubjektum” létén túl semmit nem mondanak. E tekintetben fennálló kellemetlen érzésemet nem akartam világosabban megfogalmazni, mint azt füzetem 63. k. és 68. k. lapjain tettem. Bizonyára sokszor elmonda, de most végül én is megértettem: a mítoszban az „objektívizálás” a rossz. Igazából hát most csodálkozom nagyon, különösen, ha közben egyidejűleg azt is látom, milyen elevenen védekezik az antropologizmus és egzisztencializmus egybemosása ellen (vagy mit is olvasok a „Glauben und Verstehen II. kötetének 262. oldalán, mindjárt az elején?). Bizonyos, hogy az „objektívizálás” kifejezéssel nálam süket fülekre talál (amennyiben az Ön számára nyilvánvalóan pejoratív értelemmel bír, biztonságot keresni s több hasonló értelemben). Magam pontosan az Újszövetségből tanultam meg, amit nem csak amúgy, de kiemelten továbbra is cselekedni szeretnék: objektívizálni, hogy aztán sokkal azután „szubjektívizálhassak”! Rettenetes ellentét: pontosan azért érdekel az újszövetségi „mitológia”, mert az újszövetségi kijelentéseket félre nem érthetően „objektívizálja”. S pontosan ettől lát Ön vöröset! Mit is kezdjünk mi egymással, amikor Ön nyilván végig akarja futni a már megkezdett távot? Nem kívánhatja azonban tőlem, hogy egy száznál fokos fordulatot véghezvive én is kövessem Önt azon irányba, amelyről Ön állítja, hogy valójában ama 1921-es előszó óta⁵ (s ez az, ami bennem nem tudatosodott) arrafele halad.

⁵ Barth Római levélhez írott kommentárjának előszaváról van szó, amelyről Bultmann részletes recenziót jelentetett meg a *Die Christliche Welt* folyóiratban.

S most mintha azt kérdezné, mire is akarok kilyukadni, ha nyilvánvalóan nem tudom Önt követni. Nos, igen, kedves Bultmann úr, miként is magyarázzam ezt el Önnek, hisz miként írásából is látszik, s amiben [mások is] mindenfelől megerősítenek engem, nem összefüggésekben nézve, hanem csak sajátos céljához való hozzáállásomat vizsgálva olvassa írásaimat. Távol, nagyon is távol álljon tőlem, hogy ezt Öntől rossz néven vegyem. Az eszkatonban reménység szerint sokkal másabb és jobb könyveket lesz alkalmam olvasni a sajátjaimnál. Az idői Most-ban való megértésünket egy kissé nehézkessé teszi ugyanis, hogy én ugyan olvasom Önt, de Ön nem tudja, mi az, amit én néminemű kitartással képviselek. További fejcsóválás és kellemetlen érzések keltését is felvállalva súgom meg önnek, hogy én egyre inkább zinzendorfiánussá váltam, abban az értelemben, hogy az Újszövetségből egyre inkább a központi személy érdekel, s a hozzá való viszonyulásban olvasok ezt, vagy amazt. Lehetséges, s úgy hiszem, Ófelőle szükséges is a teológiát bizonyos értelemben visszafele olvasni, egészen az antropológiáig, az etikáig és a módszerbeli kérdésekig menően. Pontosan ez az, amit megpróbáltam és továbbra is megpróbálok. Ezáltal nem váltam „ortodoxszá”. Fel tudnám sorolni tételesen azokat a pontokat, amelyekben azon útról, melyet ortodoxiának érdemes nevezni, letértem, s pályafutásom további szakaszában le fogok térni. Nem nyertem ezáltal kivételes „biztonságot”, vagy hasonlót. Hát nem éppen a napokban történt meg, hogy egy francia és egy holland könyvben is (mellesleg nem először!) „egzisztencialistának” neveznek. Mindenképpen mondhatom azonban, hogy onnan nézve a teológia egy kimondottan pozitív dologgá vált számomra. Ha meg tudná tenni, efelől kellene megértenie, miért nem vagyok képes az Ön posztulátumainak eleget tenni, s másfelől miért ragaszkodom az Ön által kipellengérezett „objektívizmushoz”. Nem szeretnék sem polémikusan, sem más módon erre több szót vesztegetni. Mindkettőnk közös meggyőződése szerint nem lehet vitatni, hogy „Jézus él”. Teológusokként el lehet fogadni, vagy sem, de erre az „objektív” [tudásra] nézve, s efelől elindulva gondolkodni. Emiatt vannak nekem más gondjaim, mint Önnek. Ennek következtében számomra az

egész kérügmamítosz-kérdés másodrangú. Ezért tudok felháborodni (amint az a „Kerygma und Mythos” kapcsán megesett), amikor Ön és barátai azt állítják, hogy az Önök gondjának elsőbbsége meg van írva a csillagokban. Innen nézve értheti meg, hogy széljegyzeteinek legragyogóbb pontjai számomra a 106. és 108. old. (Buri elintéződött kérdésével kapcsolatosan a 112. old. is), amelyekben úgy tűnik, mintha a „Krisztus-történet” kérdésköréhez térne vissza.

Kedves Bultmann úr, amikor most a legjobb indulattal és békeséggel gondolok Önre, mindezt azzal a feltételezéssel teszem, amelynek segítségével magam és diákjaim számára a nagy Schleiermachert próbálom meg közelebb hozni: mindaz, amire törekszik, álljon a „harmadik artikuláció teológiájának”, azaz a Szentléleknek a fényében. Mindezt egy alapjában legitim és termékeny kísérletnek vélem. Tisztázni kellene azonban a harmadik és a második artikuláció közötti kapcsolatot, azaz egyik nem olvadhat fel a másikban, hanem saját méltóságában kell felragyogjon. Itt akad el szavam Önnel és Schleiermacherral, de gyakran a fiatal Lutherrel kapcsolatosan is. Ha ebbe az irányba mozdulna el, sok mindenről könnyebben lehetne beszélni. Nem vélném úgy, hogy mondatai a légüres térbe vezetnek, s nekem kötelességem makacsul hajtogatni, hogy én pedig „objektívizálni” szeretnék. S ha akarja, akár egy kicsit „heideggerizethetnénk” is együtt. Ön a maga részéről ... ezt a millenniumi lehetőséget nem kívánom jobban kifejteni, csak azt szeretném mondani, hogy a bálna és az elefánt megtalálná a közös nyelvet.

Már harangoznak a karácsonyi istentiszteletre, itt befejezem. Értésemre adták, hogy az angyal egy egész sor Mozart-lemezt tartogat számomra. Amennyiben ismét Bazelban jár, ama kis vendéglőbeli „ülések” után talán meghallgathatnánk majd néhányat közülük.

Szívemből kívánom, hogy mire e levél Önhöz elér, szeretteivel együtt egy szép karácsonyt és az újévbe való jó átmenetelt élhessen meg.

A legjobb kívánságokkal az Ön
Karl Barthja

(Fordította: Ferencz Árpád)