

KONCZ SÁNDOR: BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

Dr. Koncz Sándor (1913-1983) özörényi majd miskolci elemi iskolai éveit és az ugyancsak miskolci református főgimnáziumi tanulmányait követően 1931-ben iratkozott be a Sárospataki Református Teológiai Akadémiára. Harmadéves korában, az 1933-1934-es tanévben a genfi Protestantische Zentralstelle ösztöndíjával a bázeli egyetemen tanult, Barth Károly szülővárosában. Ez a tanulmányút több szempontból is meghatározó lett Koncz Sándor tudományos munkásságában. Még Bázélből írta meg azt a beszámolóját az Egyetemes Konventnek, melyben egyrészt a német nyelvben elért eredményeiről, másrészt a német nyelvű rendszeres teológiai szakirodalomban való elmélyüléséről adott számot.¹ Később így fogalmazott erről az időszakról egy önéletrajzában: „Thurneysen Eduard bázeli lelkész, volt professzorom tanácsára ekkor kezdtem el a Kierkegaarddal való foglalkozást”², ami azért fontos, mert 1938-ban doktori dolgozatát is e témakörben írta. De azért is lényeges ez az életrajzi adalék, mert Thurneysen Barth kortársa, munkatársa, barátja volt, s általa közvetlenül ismerkedett meg Koncz az Ige teológiájával, az újreformátori teológiával vagy dialektika teológiával, melynek maga is elkötelezettje lett. A Konventnek küldött beszámolójában hosszan sorolja továbbá a Bázélben megismert német teológiai irodalmat, mely lista Barth Károlynak több írását is tartalmazza: *Erklärung des Philipperbriefes* (1928), *Süchet Gott so werdet ihr leben* (1928), *Der heilige Geist und das christliche Leben* (1929)³.

Hazatérve folytatta pataki tanulmányait, s 1935-ben készítette el *Barth Károly teológiája* című dolgozatát az Akadémia által kiírt pályázatra. Egyetlen munka érkezett a meghirdetett témában (bizonyára annak újszerűsége és nehézsége miatt), ezt az egyet azonban elismerően méltatta a tanári kar, és teljes jutalommal, azaz 40 pengővel díjazta készítőjét⁴.

Nem az első tanulmánya volt ez a fiatal teológushallgatónak, hiszen 1933-ban, másodévesként *Kant és Fichte* címmel már írt filozófiai pályaművet, amiről ugyancsak elismeréssel nyilatkozott mind a bíráló tanár, mind a teológia tanári kara. „Pályázó nemcsak a Kant és Fichte bölcséletében mélyült el, hanem önálló véleménynyilvánítással helytálló kritikát is gyakorol a két filozófus felett, s ügyesen tárja fel azokat a különbségeket, amelyek a két bölcsész filozófiai rendszere és módszere

¹ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Levéltár (SRKL) D/CL/ 85.371 Az Egyetemes Konventnek írt jelentése az 1933/34. évi bázeli útról

² SRKL D/CL/ 85.371 Életrajz

³ SRKL D/CL/ 85.371 Az Egyetemes Konventnek írt jelentése az 1933/34. évi bázeli útról

⁴ SRKL K. e. III. 27. A Teológiai Kar jegyzőkönyve 1934/1935

között vannak. Gondos, alapos mű; méltó a teljes díjjal való jutalmazásra.⁵ Rövidebb írásai, igemagyarázatai, fordításai, könyvismertetői ettől az évtől a *Sárospataki Ifjúsági Közöny* számaiban gyakran megjelentek. 1935-ben már a *Sárospataki Református Lapok*, a *Sárospataki Közöny* és a *Magyar Protestánsok Lapja* is közölte írásait. Mindez azonban csak kezdete volt annak a kiterjedt tudományos munkásságnak, írói tevékenységnek, mely élete végéig jellemezte. Alig volt olyan év, hogy ne jelent volna meg kisebb-nagyobb publikációja, dolgozata, prédikációja. Ha mégis volt ilyen esztendő, Koncz Sándor akkor is alkotott, még ha tudta, hogy írásai beláthatatlan ideig csak az asztalfiók számára készülhetnek.

A *Barth Károly teológiája* című dolgozata tehát nem az első, de mindenképpen egyike volt az első nagyobb műveinek. Elismerésre méltó, hogy milyen korán és milyen alaposan ismerte Barth teológiai munkásságát és az újreformátori teológiát. Dolgozatában hivatkozott az 1919-es *Römerbriefte*, az 1927-es *Prolegomena zur christlichen Dogmatik*ra, az 1928-as *Erklärung des Philipperbriefes*re, valamint az 1932-ben megkezdett nagy műre, a több kötetesre tervezett *Die Kirchliche Dogmatik*ra. Ismerte a *Zwischen den Zeiten* és a *Theologische Existenz heute* folyóiratban megjelent Barth-írásokat. Szólt Barth követőiről, sőt magyar követőiről is. Megemlíti dolgozatában Tavasz Sándort, aki az első magyar interpretálója volt a svájci teológus írásainak (*Az Út* 1925. és 1926. évi számaiban), illetve Mátyás Ernőt, aki a dialektika teológia másik kiváló magyar ismerője a korban.

Barth írásain kívül is jól ismerte a legújabb teológiai irodalmat: többek között Gogarten *Politische Ethik* (1932), vagy Brunner *Das Gebot und die Ordnungen* (1933) című műveit. De többször hivatkozott mások mellett Thurneysenre és Bultmannra is.

Mindezekon kívül Németország 1933 utáni, azaz a náci hatalomátvételt követő politikai-egyházpolitikai helyzetével kapcsolatban is tájékozott volt. Ismerte a Hitvalló Egyház törekvéseit, s megemlíttette írásában azt a tényt is, hogy mindezek miatt Barth (1934-ben!) elvesztette bonni teológiai professzori állását, s pillanatnyilag „egyedül maradt”. Mindazáltal a fiatal teológus 1935-ben tisztában volt azzal, hogy „a barthi teológia jelenlegi helyzete ... korántsem jelenti azt, hogy ez a jövőben is így lesz”⁶.

Dolgozata végén – helyesen – a szerző meghatározta a kutatás folytatásának lehetőségét, sőt szükségességét, mivel Barth teológiája is még folytatódni, fejlődni, „szépülni” fog. S e lezárás nem pusztán formális befejezés volt Koncz Sándor részéről. Munkásságának további hosszú évtizedeiben tartotta magát az itt megjelölt programtervéhez.

⁵ SRKL K. e. III. 26. A Theológiai Kar jegyzőkönyve 1932/1933, 1933/1934

⁶ Koncz Sándor: Barth Károly teológiája. Kézirat, 1935. 25. p.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

Pályázat a Sárospataki Református Teológiai Akadémiai Kar által hirdetett pályátételre

Jelige: *Őrizd meg, ami rád van bízva* /I.Tím 6:20/

1935. május hó

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

BEVEZETÉS

E dolgozat két főrésze tagolódik. Az első főrész Barth Károly teológiájának formális, a második főrész Barth Károly teológiájának tartalmi kifejtésével foglalkozik. Az első főrész alá tartoznak azok a problémák, amelyek a barthi teológiának a történetben való megértéséhez szükségesek. Itt tárgyaljuk az ú.n. dialektikai teológiát, amitől Barth és ami Barhtól mind fellépésében, mind hatásában teljesen elválaszthatatlan. A második főrész alatt pedig azoknak a gondolatoknak a rendszeres összefoglalása következik, amelyek a barthi teológia tartalmi részét alkotják.

I.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK FORMÁLIS KIFEJTÉSE

1. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA TÖRTÉNETE

Barth Safenwilben volt lelkész, amikor 1918-ban kiadta a Római Levél exegézisét. Az 1918-as dátumot úgy lehet tekinteni, mint a dialektikai teológia születési évét; a Római Levél exegézisét pedig úgy, mint a dialektikai teológia első jelentkezését. Ez a könyv a maga páratlanságával és újszerűségével olyan nagy hatást keltett, hogy nyomában, jobbára Barth régi barátaiból, egy minden addigitól különálló teológuscsoport keletkezett.

Ennek a csoportnak a világhírre emelkedett tagjai: Emil Brunner, Eduard Thurneysen, Fridrich Gogarten, később Rudolf Bultman voltak. Barth, Gogarten és Thurneysen Georg Merz-cel együtt 1922-ben teológiai gondolataik képviselésére folyóiratot is indítottak „Zwissen den Zeiten” címmel. Ezt a folyóiratot – a Barth szavai szerint – az újprotestáns pozitív-liberális vagy liberális-pozitív teológia ellen alapították, hogy ledöntsék az emberistént, hogy megtisztítsák magukat a feltételektől és a „dologra” térjenek /1/. A „Zwissen den Zeiten” volt a Barthék teológiai csoportja külső jele mindaddig, amíg a bomlás jelei fel nem tűntek. A széthúzásra az első nyílt alkalmat Brunner: Das Gebot und die Ordnungen című művének 1933-ban való megjelenése adta, amelyben Barhtal ellenséges nézetek láttak napvi-

lágot, s amely egyúttal a Barth és Brunner között levő kapcsolat végleges megszűntetéséhez is vezetett. /Barth a Brunner tanaiban általában a kapcsolópont, az általános kijelentés, az analogia entis stb. problémáit nehezményezi./ A bomlás azonban már akkor elkezdődött, amikor 1932-ben Gogarten: Politische Ethik című műve megjelent, amelyben Gogarten – Barth szerint – teljesen az antropológia irányában tolódik el. A szakadék Barth és Bultmann között is egyre mélyül. Barth nem nézi jó szemmel az existenciális gondolkodásnak a teológiába való bekapcsolását, amit Bultmann végez, mert ebben – szerinte – nemcsak az ember absztrahálódik, hanem az a veszély is fennforog, hogy a kijelentés nem jelent többet az emberi existencia pusztá meghatározásánál. Közben pedig maga Barth is változott. A német egyházpolitikai harcok következtében ugyanis neki szüksége volt arra, hogy gondolatait világos tételekben szövegezzék meg, és a másfajta teológiai elgondolásokkal szembe saját teológiájának próbáljon érvényt szerezni. Az érvényszerzésnek egyik legtermészetesebb módja az, hogy Barth a maga teológiáját rendszerbe kezdi önteni, ami ellen munkálkodása kezdetén annyira tiltakozott. Barth így teológiájának második korszakába lép, amit – ha az elsőt szabad az ő „exegetikai” korszakának nevezni – bátran nevezhetünk a barthi teológia dogmatikai vagy skolasztikus korszakának. Ebben a korszakban semmi nagy, új teológiai gondolatot nem hoz Barth. De nem is hozhat, mert az igazi teológus minden problémája – az ő tanításai alapján – az exegetikai munkálkodásában bukkan fel. A változás tehát Barthenél nem teológiájában következett be, hanem teológiájának közlésében. Míg tehát Brunner, Gogarten és Bultmann – ha bárhogy és bármilyen irányban is, de – fejlődnek, addig Barth pusztán régi elveiben erősödik, és egyen csontosodik is meg. „Confessions-Theolog” és „Orthodoxer Calvinist” lett /2/. S bár nincs kellő történeti távlatunk, de a Barth előnyére állíthatjuk, hogy tiszta teológiájában a német egyházi és evangéliumi harcok során Luther és Kálvin kiáltását ismétli: Das Wort Gottes allein. Amikor tehát azt állítjuk, hogy Barth dogmatikusabb, skolasztikusabb lett, azt is meg kell vallanunk, hogy ugyanakkor – előző korszakával szemben inkább az élet teológusává vált, mert prédikátor, „kiáltó szó a pusztában”. Még egy dolgot kell megemlítenem. Barth kezdettől fogva látta, hogy a dialektika nem fejezheti ki a teológia lényegét, s így nem is nagyon bánta, ha a mások által oly előszeregettel emlegetett, de előtte nagyon ellenszenves elnevezésű „dialektikus” teológuscsoport felbomlik. S amint az együvé tartozás külső jele a „Zwissen den Zeiten” megindítása volt, úgy lett a bomlás befejező állomása 1933-ban ugyanennek a folyóiratnak hivatalos megszűnése.

Az elmondottakban a dialektikai teológia rövid történetét óhajtottuk nyújtani. További feladatunk a barthi teológiának a történetben való jelentkezésével kapcsolatban a dialektikai teológiának a világháború utáni teológiában való elhelyezkedése megrajzolásában áll előttünk.

2. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA ELHELYEZKEDÉSE A VILÁGHÁBORÚ UTÁNI TEOLÓGIÁBAN

Amikor a dialektikai teológiának a háború utáni teológiában való elhelyezkedéséről szólunk, mindenekelőtt röviden össze kell foglalnunk a háború utáni teológia jellemző vonásait. Jóllehet a XIX. sz. és a háború előtti időből datálódó nagy teológusok követői még élnek és gondolataik hatnak, mégis a háború utáni teológia a háború előttivel szemben egységesnek mondható. Ez a teológiai egység a mai teológia alapjából és az ez alapon tárgyalt problémakörből folyik. Az az egységes alap, amelyre minden teológus épít, a teológiai tudomány egyetlen feltétele, és pedig objektív feltétele: a kijelentés. Az a problémakör pedig, ami erre az alapra épül, a Krisztus személyének és az egyháznak fókuszba való állítása. Az egységes alap és az egységes problémakör miatt nyeri meg a háború utáni teológia az egységes jelzőt, mint az első karakterisztikumot. A második jellemző vonás megállapításához az a megfontolás vezet el, hogy a XIX. sz. teológiája valamilyen filozófiai irány függvénye volt. A ma teológiája ellenben a legélesebb megformulázásában hangsúlyozza, hogy a teológiának és a filozófiának egymáshoz semmi köze nincsen. Míg tehát a XIX. sz.-ban a teológiai problémákat a szerint fogták fel és tárgyalták, amilyen filozófiai alapon állanak, addig a jelen teológusai minden eszmeáramlattal szemben a bibliai kijelentés mellett döntenek. Ezért nyugodtan állíthatjuk azt, hogy a ma teológiája: az Isten melletti döntés teológiája. Ha tehát első karakterisztikumul az egységet jelöltük meg, úgy másodikul a döntésre mutathatunk rá. Több közös saját-sága nem is igen van a ma teológiájának. Legföljebb még az, hogy éppen a mondot-tak alapján a ma teológiája nem csak tudomány, hanem építő irat, nemcsak rendszer, hanem propagandaeszköz: reklám, nemcsak objektív állásfoglalás, hanem szubjektív, megragadó, elhatározó döntés is.

A háború utáni teológia két legjellemzőbb közös vonásának felemlítése után, e teológia irányainak érintésében van adva legközelebbi feladatunk, amiben egyúttal a dialektikai teológia elhelyezkedéséről is képet kapunk.

Az egyik irány spekulatív beállítottságú. Vezér-képviselője: Karl Heim. Ez a teológia új-lutheri teológiának is nevezhető, mert benne kizárólag evangélikus teológusok csoportosulnak. Születési évéül az 1917-es nagy jubileumi Luther-évet szokták megjelölni. E spekulatív beállítottságú teológia tartalmát a hit melletti döntés adja az értelemre való folytonos spekulatív, metodológiai apellálás által.

A háború utáni teológia második jellemző iránya: az etikai-szociális színezetű irány, amelyik a társadalmi problémák megoldása érdekében a Smith, Marx stb. tanai ellen, az evangélium mellett dönt. Ez a teológia társadalmi teológiának is nevezhető, mert a kor kényszerű viszonyai szülték. Etikai színezetét pedig onnan nyerte, mert hangsúlyozta a kötelesség, felelősségre vonás stb. gondolatait. Ez a teológia annak az elismeréséért is küzd, hogy a keresztyénséget Isten a világi rendbe alapította bele, hogy itt legyen Isten országa hírnöke. Még nem volt teológia, amelyik Isten országa realitását éppen a társadalmi bajokkal kapcsolatban annyira hangsúlyozta volna, mint ez. Ez a teológia a két Blumhardtól indult ki, nagy folytatója lett Hermann Kutter, gyakorlati lecsapódása pedig a Keller Adolf vezetése alatt álló gyakorlati keresztyénség világmozgalma életében, s az egész ökumenikus mozga-

lomban szemlélhető. Elméletileg a szociális színezetű teológia a Ragaz-féle túlhajtások miatt kezdi magát teljesen lejárni.

E két említett teológiai irány mellett áll a dialektikai teológia, amit a világháború utáni teológia irányainak vonatkozásában bibliai teológiának is szoktak nevezni. Szándékosan mondjuk, hogy az „új biblicizmus”, mint a világháború utáni kor harmadik nagy teológiai iránya a másik kettő mellett áll. Azt jelenti ez, hogy nem szemben áll velük. E fejezet elején tárgyalt közös vonások felemlítése is csupán annak belátása szempontjából volt fontos, hogy a dialektikai teológia a másik két irány mellett indult az azokkal összehangzó egységes alapelveken, de semmi esetre sem ellene, új területet követelve magának. Sőt az etikai-szociális irány – amint ezt látni fogjuk – a két Blumhardtban a dialektikai teológia tanítómestere volt. Ha a dialektikai teológia forradalminak vagy kritikainak nevezhető, úgy ez semmi esetre se a világháború utáni teológia egységes indulása ellen értendő, mert a dialektikai teológia nem is vállalkozott, de nem is vállalkozhatott a világháború utáni teológiai szituáció egységének megtörésére. Hogy mégis miben és mennyiben jelentett kritikát, azt a következő fejezetben tárgyaljuk. Ezt a hevesnek mondható kritikát egészen természetesnek kell vennünk, mert a dialektikai teológia küldetése éppen az volt, hogy a világháború utáni teológiai egység alapján megindítsa a legélesebb kritikát a konkrét szituáció összes tévedései ellen. Hiszen éppen ez az éles kritikai magatartás okozta azt, hogy nagyságban és hatásban a dialektikai teológia a másik két fejlődő irány közül – amelyek épp oly komoly alapokkal indultak, s ugyanazt tűzték ki célul, talán csak eszközeik tértek el valamennyire a dialektikai teológia eszközeitől – az egyiket kezdetben majdnem magába olvasztotta, a másikat pedig csaknem teljesen háttérbe szorította, annyira, hogy bár mindkét irány megvolt és élt, de senki sem, vagy nagyon kevesen törődtek velük. Ezeknek az elmondása azért volt szükséges, mert a következő fejezetet, ahol dialektikai teológia jellemzését adjuk, ezeknek a gondolatoknak és tényeknek a magunk előtt való látásával és feltételezésével kell beindítanunk.

3. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA JELLEMZÉSE

A dialektikai teológia a Barth tanításainak szellemi központiségével egy „rendkívüli, szabály nélküli és forradalmi lökés volt”/3/, ami mindennek előtt kritikát jelentett. Egyszerre csak Barth lett az az ember, akivel szemben mindenkinek orientáldnia kellett, és a dialektikai teológia az az „irány”, amivel minden más irány harcba keveredett. Ez érthető is, mert „a dialektikai teológia konkrét mondanivalói egy sajátos konkrét szituáció számára szólnak, s éppen ez által is egyenesen prófétai küldetést hordoznak, s ennek a küldetésnek minden ismérve ott ragyog ennek a teológiának karakterén”/4/. A dialektikai teológia kritikai karakterét azonban csak úgy tudjuk megérteni, ha nézzük, hogy milyen kritikai magatartást jelentett a szelemtudományokkal és az előző teológiákkal szemben.

a/ A dialektikai teológia mint a szellemtudományokkal szemben álló kritikai magatartás

Ha a dialektikai teológia a szellemtudományokkal meg akar mérkőzni, első feladata az lesz, hogy jól megismerje ezeket a szellemtudományokat. Ez a harchoz szükséges ismeret pedig a XIX. sz. szellemi világában van adva, aminek nyúlványa egészen a világháborúig ért el. Mielőtt azonban a dialektikai teológiának a szellemtudományokkal való szembenállására rátérnék, még egy kérdésre kell megfelnünk. Arra, hogy hol és miért kötött bele a dialektikai teológia a szellemtudományokba? Erre a feleletünk az, hogy ott, ahol a XIX. sz. félreismerte az embert; és azért, mert ezen a félreismert „igazságon” egy rendszert épített fel, amibe beleszorította az egész keresztyénséget, hitet és Istent. Példának megemlíthetjük Kant posztulált vallástanát, Fichte „filozófiai és keresztyén” etikáját, Schelling: *Offenbarung der Philosophie* című művét, Hegel hatalmas rendszerét, aminek alapját az abszolút ideává személytelenített Isten alkotja.

Ezek és ezeknek a kiteljesedése a következőkben, valamint a racionalizmussal, humanizmussal, természettudományi empirizmussal, történelmi relativizmussal, egy szóval immanenzizmussal is nevezhető modern tudományos világszemlélettel való összeházasodása azt eredményezték, hogy a keresztyénséget is az emberből magyarázták. A tiszta humanitás kora volt ez az idő – Gogarten *Politische Ethik* című műve bevezetésének megállapítása szerint is – mert az embert tette a világ szuverén urává. Az emberbe bezárt ugyan valami „istenit”, de ez nem a kijelentés volt. A humanitás mellett azonban még egyéb, éppen a humanitás szelleméből folyó ismerető jegye is van a XIX. sz. szellemvilágának. Ha ennek a századnak a problémáit a teológiától kezdve a filozófián át a biológiai és mechanisztikus világszemléletig a fellépési igényt és a jelentkezési formát tekintve továbbra is egységesen akarjuk karakterizálni, azt kell mondanunk, hogy ez a kor a szellemi konstruktivitás kora. Konstruktív ez a kor azért, mert benne mindenki rendszert épít, egységes szisztémát ad és végleges, lezárt eredményeket nyújt. A XIX. sz. szellemi életének ezért fő jellemvonásait a zártság, egység, kompaktság és szépség adják. A logika, mint gondolkodási eszköz, nem hagy egyetlen nyílást sem a zseniálisabbnál zseniálisabb rendszerekben. Az egység, mint minden gondolkodónak önmaga előtt látott célja, az eredmény leszűrésében a problémák összes ajtóit bezárja. A kritikának csak a bevezetésben van helye, s így semmi nem zavarja a gondolatok szálait kereső gondolkodást mint módszert, és a szisztémát építgető értelmet, aminek kivetítését és tudatosulását mutatja minden eredmény. Innen érthető meg az, hogy a múlt század szellemi életének, aminek határköve a világháború, minden mozgalmassága, frissessége és lüktetése ellenére is legszebb verete a nyugalom, legszebb kerete az egység, s egyetlen központja az öntudat marad.

Amikor a dialektikai teológia e szellemvilág téves alapját a humanitásban, hibás alakzatát pedig a rendszert építő konstruktivitásban felfedezte, egyszerűen nem akarta, hogy a szellemvilág áramlatai közé „keveredjék”. Isten kijelentésének egyetlen fontosságát hangsúlyozva tiltakozott minden humanitás és az embernek minden központi szerepe ellen, ami által élesen elmetsződött a filozófiától, és mereven

elkülönült valamennyi eszmeiránytól. Éppen így, a konstruktivitásban is felfedezte az Isten és az ember között fennálló határ eltörlésének óriási veszélyét, támadni kezdett minden rendszert, és irtózott attól a gondolattól, hogy a saját maga által felfedezett igazságnak vagy igazságoknak rendszert adjon, vagy azokat bárki is rendszerbe foglalja.

Az általános és uralkodó szellemvilág kritikájává tehát két nagy ponton lett a dialektikai teológia. Kritikájává lett akkor, amikor elvetette annak mind tartalmát: a humanitást, mind pedig formáját: a konstruktivitást.

b/ A dialektikai teológia mint a XIX. század teológiájával szembenálló
kritikai magatartás

A dialektikai teológiának teológiai jellegéből következik, hogy ha összeütközött az általános szellemtudománnyal, akkor meg kellett birkóznia e szellemtudomány függvényével: a teológiával is. Látnunk kell tehát, hogy milyen volt ez a teológia, hogy azután összefoglalhassuk a dialektikai teológiának erre vonatkozó kritikáját.

A XIX. sz. teológiáján két vonal húzódik végig. Egy szkeptikus és egy tradicionális vonal. Szkeptikusan léptek fel: a felvilágosodás, racionalizmus és liberalizmus; tradicionálisan: az absztrakt biblicizmus, dogmatizmus és konfesszionizmus. Ezeknek az irányoknak továbbfejlődéséből, személyhez való kapcsolásából vagy összekeveredéséből keletkezett a teológiai tudomány további osztódásaképpen: a kritikai liberális, a neokantiánus vagy ritschliánus, a pszichológiai, kulturprotestáns és vallástörténeti teológia. Az itt felsorolt irányok valamennyien megegyeznek abban, hogy a keresztyén vallás lényeges tartalmát az általános szellemtudomány alkotó részeként fogják fel, ami egyben azt is jelenti, hogy a teológia elveszti önálló területét, és a tudományokkal való összehasonlítás révén azoknak gyermekévé, sőt amennyiben azoknak az eredményeit a saját területén érvényesíteni igyekszik, azoknak rabszolgájává válik. Az történt tehát, hogy „a vallástudománnyá lett teológia végül is csak filológiai, történelmi, pszichológiai és filozófiai feladatok előtt látta magát, s tulajdonképpen teológiai feladatai háttérben maradtak” /5/.

A múlt század és a világháború előtti évek teológiai irányainak általános felvázolása és a dialektikai teológia erre vonatkozó általános kritikája megemlégtése után Schleiermacher és Ritschl teológiájával kell közelebbről foglalkoznunk, mert a dialektikai teológia kebelében a múlt és jelen legnagyobb kritikusa: Barth összes támadásait szinte csak e két név hordozója ellen sorakoztatja fel. Hogy ez az összpontosított támadás Schleiermacher és Ritschl ellen irányul, ez onnan érthető, mert minden előbb említett teológiai irány e kettőből fut ki, s még a forrástól eltérő elferdüléseikben és oldalnövéseikben is e kettőre, mint alapra vezethetők vissza.

Schleiermacher mint romantikus és inkább esztétikai beállítottságú teológus saját magát az univerzumban, amit egyenlővé tesz az Istennel, próbálja felfogni. Éppen ezért ő a vallás szubjektív jelenségei, a kegyesség ideái és a lelki tények iránt érdeklődik. A vallást, mint élményt fogja fel és a személyes kegyes tapasztalásból vezeti le, hogy így a vallás lényegének és igazságának a kérdésére megfeleljen /6/. Schleiermachernek a vallásról alkotott felfogása így az ő szubjektív kiindulásában

gyökeredzik. A vallás – szerinte – közvetlen tudás arról, hogy minden végesnek a végtelenben, és minden időinek az örökkévalóban van az alapja, de úgy, hogy az örök és a végtelen nem az időin és nem a végesen kívül léteznek. A vallás ezért a belső lényeg és a lélek meggyőződése /7/. Cselekvéseinkben el vagyunk zárva az örökkévalótól, de érzésünk univerzális jellegű, ahol minden praktikus és teoretikus egyoldalúság elesik. Minden érzés tulajdonképpen vallásos karakterű, és ez érzésbe való elsüllyedés a vallás. Isten sem annyira külön lényeg, mint inkább a belső egység és a lelki erő. Ezen az alapon Isten kijelentése sem lehet más, mint valami egészen misztikus élethatás, indítás, mely az öntudatot befolyásolja; ezért mondhatjuk a schleiermacheri kijelentés-fogalomról azt, hogy az nem „teológiai, hanem vallásfilozófiai kategória”/8/. Vagy ahogy Barth formulázza: a schleiermacheri kijelentés „az Univerzum szemlélete közben támadt eredeti, új igazságra való ébredés... Egy meglevő valamire való ráébredés, rátalálás”/9/. A vallásnak tehát, mint az ember félreismerhetetlen és természetes külön-érzésének, mint a szellem öneszmélésének és függésérzetének alapja a magát érzéseinkben kijelentő Istenben van. Mivel pedig a függésérzet a bizalom teljességében „él”, a schleiermacheri teológia optimisztikus és harmonisztikus teológiai világszemléletet nyújt.

Ha Schleiermacher romantikusnak mondható, Ritschlról azt kell mondanunk, hogy etikus. Komorabb természet, mint az előző, és inkább a vallás erkölcsi oldala iránt érdeklődik. Ritschl Schleiermacherral ellentétben a vallást nem szubjektív tényeiben, hanem inkább objektív feltételeiben: Istenben és az Ő kijelentésében igyekszik megragadni. Amikor ezeket az objektív feltételeket fejtegeti, teológiájába gondolatainak a filozófia előtt való igazolása végett sok metafizikai spekulációt importál. Abból pedig, hogy a vallás objektív kellékei alkotják érdeklődési körét, az következik, hogy szorosan a történethez kapcsolódik, ahol a Krisztus-probléma köti le figyelmét. De míg Schleiermachernél a Krisztus-kép absztrakt-spirituális, addig Ritschnél ez a kép étellel teljes, ami mögött egy valóságos erkölcsi-vallásos személyiség áll. Ez az etikai személyiség – a Schleiermacher „metafizikai istenségével” szemben – hat, amely hatás Isten hatalmát és szeretetét együtt jelenti.

A XIX. sz. teológiájával azért foglalkoztunk bővebben, mert a dialektikai teológiát igazában véve ennek a teológiának a tévedései hozták létre; ebben a teológiában látta Barth a „teológia ördögét”. Schleiermacher és Ritschl teológiai gondolatait pedig azért fejtegettük bővebben, mert annak a problémakomplexumnak minden gyökere, amit legújabb nagy művében: Keresztyén Dogmatikájában Barth „Irrlehre” néven emleget a „Lehre”-vel szemben, ide fut vissza, mint ahogy innen indul ki a Troeltschben kifejlődött kultur-protestantizmus minden tévedése is, ami szintén a barthi teológiai attak középpontjában áll. Ezzel azonban azért nem foglalkozunk bővebben, mert nekünk jelenleg nem célunk sem a schleiermacheri, sem a ritschli, sem a Troeltsch-féle teológiai rendszer ismertetése. Hogy a két előbbit mégis tárgyaltuk, annak világos oka abban keresendő, hogy a dialektikai teológia ezekkel szemben fejtegette ki teológiai kritikáját, s amit a Troeltschben megszemélyesített kultur-protestantizmusnak szemére hányt, az nem más, mint a Schleiermacherre, még inkább pedig a Ritschlre vonatkozó kritika megismétlése, mint ahogy a Troeltsch tételei sem mások, mint a Ritschl tételeinek továbbfejtése.

Ígéretünkhöz híven most a dialektikai teológiának a fent vázolt teológiákra vonatkozó kritikai állásfoglalását kellene nyújtanunk. Mivel azonban az ezekre vonatkozó kritikai megjegyzések kisebb részben a fenti tárgyalások során már elhangzottak, nagyobb részben pedig egybeesnek azokkal a pozitívumokkal, amiket a dialektikai teológia hozott, a kritikák negatív jellegű előterjesztése helyett inkább az értékek pozitív előterjesztésére törekszünk, amiben egyfelől kidomborodik majd a kritikai állásfoglalás is, másfelől pedig a dialektikai teológia jellemzésének pozitívítását is megkapjuk. Eddig ugyanis a jellemzés negativitásán volt a hangsúly, amiben a dialektikai teológia nagyon jellemző, de mindamellert pusztán kritikai oldalával foglalkoztunk. A dialektikai teológia jellemzésének pozitív oldalát a dialektika teológia sajátosságai címmel jelöljük.

c/ A dialektikai teológia sajátosságai

Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy a Barth körül elhelyezkedett dialektikus teológiai csoport nem úgy indult, mint tudományos teológiai rendszer. Az „új irány” igényének a követelésével sem lépett fel. Hogy mégis újnak tűnt fel és nagy hatást keltett, azt nem önmagának, de nem is annak az igazságnak köszönheti, ami a „birtokába” került, hanem annak, hogy a legnagyobb igazság megtalálta és megérintette e „teológia” alázatos „képviselőit”, akik így nem is tudományos gondolataik képviselői, hanem annak az igazságnak boldog bizonyágtevői, ami rabul ejtette őket. Ez a foglyul ejtő igazság pedig nem valami spekulatív, metafizikai gondolat, nem is valami élményszerű ködös hatás, nem is a történeti relativitásnak vagy kultúrának „nagy eredményekben” lecsapódó tanulsága volt, hanem az élő Istennek élő Igéje: a kijelentés. Most már világosan megértjük, hogy az a teológia, amelynek „tárgya” a kijelentés, nem lehet „csak” „tudomány.” S az a teológus, aki felett a kijelentés a szuverén, nem lehet „csak” személytelen és tárgyilagos „tudós”. Az ilyen teológus bizonyágtevő. Teológiája pedig bizonyágtevés, mert a kijelentés teológiája. A dialektikai teológia első sajátossága tehát az, hogy a kijelentésről való bizonyágtételt állította a teológiai munkálkodás középpontjába.

Isten Igéjének a központisága világosan megmutatta, hogy a teológiában „az elmentét az antropocentrikus liberális és történeti teológia, valamint a teocentrikus dialektikai teológia között áll fenn”... Így „nem az emberi lét, hanem annak túlvilága, Isten existenciája a kérdések kérdése... csak a kijelentés és a hit alapján lehet szólni Istenről... Isten pedig úgy jelenik meg előttünk, mint teremtő, személyes szellem, mint akaró és cselekvő Isten... nem Istenről, mint tárgyról van szó... Itt Isten inkább úgy jelenik meg, mint életet meghatározó értékvalóság, mint az ember életfolytatásának végső normája, előfeltétele”. Ez a teológia nem Istent akarja „levonni az emberi gondolatok körébe”, hanem az embert akarja felemelni „az ő transcendens világába, ahol emberfeletti feszültséggel telik meg az öntudat, ahol energiák halmozódnak fel az emberben, hogy megváltást találjon, emberi mivoltából” /10/. Láttuk, hogy Schleiermacher a vallás alapján akarta megérteni a keresztyénséget. Azonban ahol ez pusztán élménynél nem jelent többet, ott... dein Eindruck von Offenbarung, deine Ergriffenheit, dein Erlebnis, deine Begeisterung

ist Fleisch, ist von dieser Welt /11/. Schleiermacher nem hangsúlyozta az ember menthetetlen nyomorúságát, sőt nála az ember az isteni szubjektivitást önmagának tulajdonítja /12/; így Schleiermachernél tulajdonképpen tudat-teológiával állunk szemben. Ritschl és követői pedig, mivel a teológia „a tudományos fórumok előtt hitelét veszítette” /13/, a modern tudomány eszközeivel és módszereivel kutatták a vallást, hogy biztosítsák a teológia számára a tudományos jelleget. A két utóbbi teológusnál – ha a végső következtetést levonjuk – világossá válik, hogy a vallás egyfelől a belső bizonyosságon, másfelől pedig a történeti fejlődés által hozott tudományos tételeken épül fel. E teológiák specifikus vonásainak megjelölésére bátran mondhatjuk, hogy ezek az individualizmus és a történelmi relativizmus karakterét hordják magukon. Ha most visszagondolunk arra, hogy a dialektikai teológia első jellemző vonását az Isten Igéjében adott „objektív iránti” /14/ „ízlés” adja, akkor nem csodálkozhatunk azon, ha az Isten Igéjéről bizonyosságot tevő teológia az összes eddigi teológiák krízisét jelentette. Jegyezzük meg jól, hogy ez a krízis nem csupán negatívnak nevezhető kritikát jelent az előző teológiával szemben, hanem a mindenkori teológiai tudomány existenciájának feltételét is jelenti. A teológia ugyanis mindenkori krízisben van, mert amikor Isten Igéjéről „kénytelen” bizonyosságot tenni, ugyanakkor „kénytelen” tudomány is lenni. A dialektikai teológia második pozitív sajátossága így az Isten Igéjéről való bizonyosságtétel állandó nézőpontja alatt a krízis teológiája elnevezésben határozható meg.

Az által, hogy a dialektikai teológia a teológiai tudomány egyik normáját az állandó, permanens krízisben állapította meg, minden hidat felégetett a teológia és a filozófia között, ami az előző teológiai tudományosság alapjául szolgált. A dialektikai teológia – élén Barth Károllyal – az élmény pán-szubjektivitását áttörve, az egész előző teológiát a legsúlyosabb kritikával: „nur das klare Verderben der protestantischen Theologie” /15/ nevezve, a kijelentés objektivitásán keresztül akar eljutni az Isten és az örökkévalóság gondolatainak a teológiába való importálásához. Ebből az tűnik ki, hogy Isten Igéje a teológiai tudománynak szükséges előfeltétele. De kitűnik az is, hogy amennyire szükséges, éppen annyira lehetetlen előfeltétele is, mert nem kevesebbről, mint az isteni kijelentésnek „eltudományosításáról” van szó. Amikor a kijelentésről, mint a teológia szükséges és lehetetlen előfeltételéről szövegezzünk, akkor a reformáció legmélyebb teológiai problémáját érintjük, amit így foglалhatunk össze: Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unser Bedrängnis” /16/. Ebben az utolsó mondatban van benne az, hogy az Isten Igéjéről való bizonyosságtétel kényszerűség. A reformáció éppen e kényszerűség alapján küzdött az igazság tiszta tanáért, e tiszta tannal az igaz engedelmeségért, az igaz életért és az egyház igaz alakjáért /17/. Amikor tehát azt állapítjuk meg, hogy a dialektikai teológia a reformáció teológiai igazságain nyugszik, s hogy ezeknek az igazságoknak akar alázatos folytatója, új szószólója, modern harcosa és bizonyoságtevő tudósa lenni, jutunk el ahhoz, hogy a dialektikai teológia harmadik sajátosságát abban jelöljük meg, hogy az reformátori teológia. Barth pl. magát egyenesen a reformátoroktól származtatja /18/.

Abból, hogy a dialektikai teológiát reformátori teológiának nevezzük, következnek – rendszerezésünk szerint – a dialektikai teológia negyedik jellemző sajátosságának a megkeresése. A reformáció legnagyobb ténye az volt, hogy Istent Istennek ismerte el, és ez a dialektikai teológia legnagyobb ténye is. Istent Istennek pedig nem lehet másként elismerni, egyedül csak az Ő kijelentése alapján. Hol van ez a kijelentés? Tudjuk, hogy amit „Paulus dixit, nem kijelentés, hanem bizonyoságtétel arról, amit Deus dixit” /19/. Kijelentés pusztán Isten kijelentése; ennek a kijelentésnek helye pedig az Írás. Isten Igéjéről a Szent Írás tesz mindenkor bizonyoságot. Az elmondott gondolatok mögött az az igazság rejlik, hogy Isten kijelentéséhez az egyetlen út: a Szent Írás „indirekciója”. Ebből – célunk pontos kereteinek szemmel tartásával – levonva a konzekvenciát azt kapjuk eredményül, hogy az Isten kijelentése alapján álló, a maga krízisét mindenkor érző s az önmegújításra örökké kész reformátori teológia szükséges, hogy az Írás teológiája legyen. A dialektikai teológia utolsó jellemvonása tehát az Írás vagy a Biblia-teológiája meghatározó terminusban áll előttünk.

x - x

Ezzel a dialektikai teológia negatív és pozitív metódusú jellemzését befejeztük. Nem vitatjuk, hogy még több jellemvonást is lehetne felsorakoztatni. Lehetne szólni a dialektikai teológia prófétai küldetéséről, a gyakorlati igehirdetés magas igénye alá való állíttóságáról stb. Azonban úgy gondoljuk, hogy a dialektikai teológia nagy missziója – amivel a kijelentést, „ami a teológiai munkának létjogosultságot, kötelezést, célt, tartalmat” ad, a teológia „központi valóságává” tette – az előzők alapján eléggé bőven és több oldalról kifejtve előttünk áll.

A barthi teológia formális kifejtésében a dialektikai teológia jellemzésével azért foglalkoztunk részletesebben, mert a Barth teológiája szorosan hozzákapcsolódik a dialektikai teológiához, jobban mondva: a dialektikai teológia tartozik lényegesen hozzá a Barth Károly teológiájához. Amint Keller Adolf írja: „Barth... akarata ellenére új teológiai iskola megalapítója lett, amely a reformátorok szellemi örökségéhez visszatérve, hangsúlyozza a keresztyénség objektív vallási tartalmát és transcendentális tartalmát azzal a szubjektív keresztyénséggel szemben, amely a keresztyénséget csak a vallásos lélek életjelenségének tekintette” /20/.

Még a következő fejezetben is a dialektikai teológia egyetemes szemlélete alatt nézzük a barthi teológiát. Ebben a fejezetben a dialektikai teológia mestereiről lesz szó. A szóba kerülő „mesterek” – egyet kivéve – mind úgy hatottak Barthra, ahogy a dialektikai teológusok baráti közösségére „általában” hatottak.

4. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA MESTEREI

Ez alatt a cím alatt azokat fogjuk tárgyalni, akikről a dialektikus teológusok valami lényegest rendszerükbe átvettek, vagy valamilyen alapvető gondolatot elsajátítottak, s akik nélkül a dialektikai teológia lényegében érthetetlen lenne.

a/ Kierkegaard

Kierkegaard „Meister der Dialektik im neunzehnten Jahrhundert” /21/. Ez a megállapítás jó alapul szolgál annak a kérdésnek a kifejtéséhez, hogy miben és mennyiben hatott Kierkegaard a dialektikai teológiára.

Kierkegaard élete egy nagy harc a német idealizmus esztéticizmusa és különösen a Hegel spekulációja ellen. Mikor ő ezek ellen harcol, akkor fejt ki azt a dualisztikus világnézetet és azt a paradox-módszert, ami a dialektikai teológia szempontjából leginkább tekintetbe jöhet. Mikor a szisztéma-csinálások heve dühöng, Kierkegaard nehéz és komoly élete súlyos lélekemésztése után, értelmének könnyű fegyverzetével megtalálja a hibát: az abszolút nem a dolgok lényegében, nem az univerzumban, nem is a világtörténelemben van, hanem az egyes örök lélek visszautasíthatatlan szükségében /22/. Ebben a nagy égő szükségben az ember egyedül állana az örökkévalósággal szemben és egyedül is maradna, ha nem lenne Istene. Ezt az Istent csak az egyes tudja megtalálni. Ebben sem tanítás, sem ismeret, sem közösség nem segít. Itt vannak elásva Kierkegaard szubjektivizmusának alapjai. Ez a szubjektivizmus azonban nem az idealisztikus normák magunkévá tétele, hanem a végeesség és végtelenség messze eső határai között való folytonos „pillanatban” feszülése az élet egészének. A kierkegaardi alapszemlélet ezen a ponton fokozódik existencializmussá, melyben nem az „izmus” a fontos, mint a spekulatív elméletek gimnasztikáiban, hanem maga az existencia, amelyik pillanatról pillanatra megújuló szenvedélyes döntése által az örökkévalónak az időben való megvalósítására törekszik önmaga teljes egészének állandó ismétlésével. De mikor az existencia az örökkévalót akarja behozni az időbe, akkor tárul fel előtte, hogy neki csak kétféle módosulása lehet. Az egyik a kétségbeesett, a másik a lehetőségeket rejtegető existencia. Az elsőt kétségbeesésnek nevezi Kierkegaard. Ez a kétségbeesés abban áll, hogy az existencia felfedezi önmaga koncentrált valóságának tehetetlenségét, nyomorúságát /a koncentrált büntudat/ és e „kétségbeesítő” felfedezés közben feltárul előtte az a kvalitatív differencia, ami az örökkévaló és ő közte van. Az existencia azonban mindig a pozitívum képviselője. A kétségbeesés örökké magában hordja az existencia másik módosulását: a lehető existenciát: a lehetőséget. Ez a lehetőség azt mutatja meg, hogy van valami, amiről az emberi tudás nem értheti meg azt, hogy az „valami”; ez a valami nem koncesszió, nem kategória, nem metafizikai meghatározás, hanem maga a nagy Paradox: Isten, aki a kvalitatív dialektika velünk szemben álló, s gyökeresen ellentétes oldalán áll, s a mi hozzánk való viszonyát csak a paradox érthetlenségében lehet „felfogni”. (Ilyen értelemben paradox a testet öltött Isten: Krisztus is.) A lehetőség azonban nemcsak az Isten és a köztem lévő szakadék mélységébe pillant be, hanem elfog egy sugarat, ami a másik oldal fénytömbjéből kiindulva átíveli a szakadékot. De hogy ezt így felfoghassa, ahhoz az önmagából való kilépés szükséges, azaz az önmagával való kontinuitás széttépése. A kontinuitásnak ez a széttépése az ugrás. Az ugrás állapota és következménye pedig a hit. Íme, ez az egész kierkegaardi életelgondolás: egyik oldalon a kétségbeesésben élő bűnös ember, a másik oldalon: az Isten, aki az alázatos existenciának megadja a hit lehetőségét. Az élet e valóságának kettősségére gondol Kierkegaard, amikor leírja azt a sok félreértésre alkalmas adó gondolatát: ”Das

Leben muss rückwärts verstanden werden. Dagegen muss man vorwärts leben.” Az élet lényege ezért a hitben van, a hitben, amelyik „objektive Ungewissheit, verbunden mit dem Abstoss des Absurden, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit, die gerade das Verhältnis der Innerlichkeit ist in der Potenzierung zu seiner höchsten Höhe” /23/.

Ebben próbáltuk röviden összefoglalni Kierkegaard gondolatainak a lényegét, amelyből kitűnik, hogy a dialektikai teológia, s főleg a barthi teológia egész alapszemlélete a kierkegaardi alapokat vette át, s építette tovább teológiai síkba. Az alap mellett azonban Kierkegaardnak a hitre, kijelentésre, történetre, bűnre, emberre és Istenre vonatkozó gondolatai is helyet találtak a dialektikai teológiában. De nekünk most meg kell elégednünk azzal a megállapítással, hogy a dialektikai teológia alapjai a múlt század nagy „Dán”-ja gondolatainak nyugszanak.

A dialektikai teológia következő mesteréhez való átvezető tételül szolgáljon az, hogy a hitnek, mint az előrelés lehetőségének a felfogásával Kierkegaard is sokat foglalkozott, és érintette a keresztyén eszkatológia problémakörét is. (A hit, mint kifelé való pillantás.) Az eszkatológia élő valóságára azonban a dialektikai teológia inkább a két Blumhardt, mint Kierkegaard élete tanulságaként figyelt fel.

b/ A két Blumhardt

Amit Barth a fiatalabb Blumhardtra megállapított, az érvényes az ő atyjára is: Blumhardt stellt keine Thesen auf. Er produziert keine historischen und psychologischen Ableitungen, Er philosophiert und er politisiert nicht. Es werden keine Probleme angebohrt und keine Linien gezogen, und es wird kein System aufgebaut” /24/. Miben áll tehát a két Blumhardt óriási értéke a dialektikai teológiára vonatkoztatva? Abban, hogy a dialektikus teológusok tőlük tanulták meg az evangélium tanításának az életben konkretizálódó erejét. Az idősebb Blumhardt imádságos harca Gottlibin Dittusért megbizonyította, hogy betegségek, nyavalyák felett is: Christus ist der Sieger. Ez az alapvető hatalmas élettapasztalat eredményezte, hogy az egész möttingeni gyülekezet Istentől egybehívott, megtért emberek serege lett. Ugyancsak ez eredményezte Bad Bollt, ahol százak és százak gyógyultak meg testi betegségeikből az imádság és a hit „puszta” erői által. A két Blumhardt mindent úgy „tett”, hogy Istent hagyták élni magukban.”Gott leben! O wenn das doch würde”. Éppen ezért mindent elhívásuk tudatában, megbízásban tettek (Jederman sei seines Berufes gewiss.) Ennek a megbízásnak a területe ez a világ. Ha valaki Istennel igazán közösségben akar lenni, úgy be kell lépnie ebbe a világba. Mert Isten nemcsak az érzésben, gondolatban, a szubjektivitásban van, hanem Isten ezen a földön van. Isten szuverenitása éppen abban mutatkozik meg, hogy ő köztünk és velünk van, s hogy mi így az övéi vagyunk. „Von jeder Kanzel und in jeder Mission sollte verkündigt werden: Ihr Menschen seid Gottes! Ob ihr noch gottlos seid oder fromm, in Gericht oder in Gnade, in Seligkeit oder in Verdammnis, Gottes seid ihr...” Hogy mi, mint bűnösök, mint hitetlenek, az Istenéi vagyunk, ez akkor lesz mindnyájunk előtt világos, amikor Isten a visszatérő Krisztus személyében újra nyíltan e földre jön. Egész keresztyén életünket ebben a

nagy várakozásban kell megélnünk, aminek egyik lehetősége az e világban beszélő Istenre való ráhallgatás, a másik lehetősége pedig e várakozó „ráhallgatásban” való engedelmesség. Az élet megszínesítője Krisztus második visszajövetelének hite, amikor e földön a Lélek önmaga kitöltésében végleg megalakul az Isten országa. A keresztyén élet minden idegszálával, elméleti kérdésével és gyakorlati problémájával az Isten országa realitásába torkollik. A hit igazi, kemény próbaköve is ebben van. Azért ebben, mert az Isten országa „az elgondolhatatlan”. Ahogy a fiatalabb Blumhardt is megerősíti: Reich Gottes, was ist es?... Reich Gottes ist Kraft Gottes, ist Regiment Gottes, ist Lebensoffenbarung Gottes, ist die Schaffung neuer Herzen, neuer Gesinnung und neuer Gefühle, dass wir auf's Rechte hingelenkt werden. Reich Gottes – wer kann es fassen, wenn Gott regiert! Es ist fast zu gross auch für die Christen heutiger Tage” /25/.

A dialektikus teológusok közül főleg Barth és Thurneysen látták a két Blumhardt hitében igazinak, élőnek és valóságosnak az Isten országát. Hogy Barth ezt a maga gondolatai központi tényévé tette, az innen következik. A reformáció e felfedett, de elfeledett igazságát valóban eddig senki sem mutatta be frissebben és megragadóbban, mint éppen a két Blumhardt. A közvetítést Blumhardték és Barthék között egyik kortársuk H. Kutter (+1931) zürichi lelkész végezte gyakorlati gondolataiban és munkáiban. Vele azonban nem foglalkozunk, mert feleslegesnek tartjuk a blumhardti alapgondolatok ismétlését.

c/ Dosztojevskij

Dosztojevskijből szintén felfedezhető egy darab a dialektikai teológia lényegében. Ha a Blumhardték élettelen hite az eszkatológiát, úgy a Dosztojevskij költészetének zsenialitása az „embert” tette reálisabbá Barthék előtt. Dosztojevskij „fájdalmas műtétet” hajt végre rajtuk. „Néha oly irgalmatlanul szenvedünk, hogy azt a férfit, aki így garázdálkodik bennünkben, szeretnők karjánál fogva megragadni, sőt szeretnők őt megölni. Elkínzott testünknek utolsó lehetősége ez a gyűlöletünk... Nem a mi javunk vezérli, hanem pokoli tudománya, amelynek kísérleti állatjaként él vissza mivélünk. Ám megannyiszor, amikor már-már gáztettek tartjuk ezt a költészetet, átborzong rajtunk a megváltás új kilátása...” – így jellemzi őt egy nem-teológus ismertetője /26/. Dosztojevskij gondolatainak igazán két pólusa van: az élet, ahogy lezajlik – az egyik; és az örökkévalóság – a másik. Azaz itt: az ember; ott: az Isten /27/. Ez utóbbira azonban mindig csak utal, míg az előbbivel valami ijesztő önmarcangolással foglalkozik: tépi, operálja, vágja és szaggatja. Egész sereg érdekes embert mutat be, akik ég és pokol között lebegnek, akik a legkülönbözőbb társadalmi kasztok kínjait cipelik egyéni életük alig viselhető terheként, vagy akik tulajdon nyílt sebük vérét akarják ráfesteni ismertetőjegyül a meglévő, és reklámul a képzeletükben élő társadalmi rendre. Ha Dosztojevskij orientálódik is a „túloldal” felé, igazában csak egy kérdés izgatja: mi az ember? S ennek a kérdésnek a feltárásában oly mély alapokig jut el, hogy a feltett kérdésre adott felelete bármennyire tele van is az ismeretek bőségével, mégis kérdés marad. Az élet határain azonban ezek a végső kérdések teljes ismeretet nyújtanak a korlátok közé szorított ember korlátolt kíváncsisága számára. A Dosztojevskij felelete tele kérdés, kérdése

tele ismeret /28/. Ez az ismeret arra vonatkozik, hogy az ember előtt az élet lehetőségeiben van kimérve. A lehetőségek azonban mindig korlátokba ütköznek. Az élet korlátok között mozgó lehetőség; s e korlátok közti mozgás színezője az ember. De a baj éppen az utóbbiban van. Ha korlátok közötti életünket mi magunk „színezzük”, akkor az egyúttal „a bűnös élet” lesz. A szenvedélyes bűn hatalmas uralkodása bontakozik ki a Dosztojevszkij regényekben; aki Dosztojevszkij regényt olvas, nem csuda, ha megtanulja, hogy „még” önmagában sem bízhat. A dialektikai teológia ezt az emberrel szemben megnyilvánuló pesszimizmust vette át a Dosztojevszkij regényekből, s egyben a korlátok között élő ember reális ábrázolásának nem annyira művészetét, mint inkább természetét.

d/ V. Hermann

Kierkegaard a dialektikai teológia valamennyi képviselőjére egyformán hatott. A két Blumhardt és Dosztojevszkij hatása inkább csak Barthon és Thurneysenen érezhető. A Hermann hatása pedig már pusztán Bartha korlátozódik, ami azért érthető, mert Barth Hermann személyes tanítványa volt.

Hermann a maga teológiájában az elsők közé tartozott, akik azt hirdették, hogy a spekulatív gondolkodás útján nem lehet megismerni Istent, s így felé sem lehet közeledni /29/. Teológiája kiindulási pontját az a kérdés alkotja, hogy hogyan lehetünk mi „meleg és kegyes” emberek. Ez a kérdés egy tovább fejtett formulázásában szisztematikai teológiájának alapkérdésévé is válik, aminek az a tartalma, hogy hogyan szolgálhatunk személyes valóságunkban keresztyén módon ebben a világban. E kérdést megokoló fejtegetései summáját a történeti Jézus személyére koncentrálja; a történeti Jézusban az a csodálatos, hogy lényének természetfeletti vonásai vannak, ami a hit tárgyaiul szolgál. A hitnek ilyen Jézusban adott két főtárgya: 1./ az Isten szeretetéről való meggyőződés, 2./ az erkölcsi tökéletesség. E két erőteljes vonás a Jézus belső élete titkát alkotják. – Hermann ezekkel a tételekkel kezdte megdönteni a XIX. sz. teológiáját, és tolta el a hit és kijelentés teológiája felé. A teológiai dialektika kezdete is nála található meg először, amikor a kijelentést úgy formulázza meg, mint ami a múltba horgonyozódik, s mégis a jelenhez tartozik /30/. Jézus személyével kapcsolatban szintén szól az ő múltban való történeti valóságáról és az ő belső életének „jelenlényéről”. A jelenlévő Jézus, mint Krisztus, a botránkozás, a hit alapja, és a keresztyén életnek az az „ugrás” által szerzett bizonyossága, ami a bűnöst megmenti.

Kritikai megjegyzésül iktasunk ide annyit, ami a Barth Hermann-nal szemben való kritikájának is az alapja. A Hermann-féle teológiában ugyanis dominál a teológiai problémáknak az ember köré sűrített centralizmusa. Ez a teológia – ha nem is merev antropológia, mégis fő problémája dialektikus metódusa ellenére is: az ember útja Istenhez, míg a barthi teológia alapja: az Isten útja az emberhez /31/.

5. BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK MAI ÁLLÁSA

A dialektikai teológia története című fejezet második felében érintettem azt a lényeges változást, ami az utóbbi évek alatt „a dialektikusok” szétválása után magánál Barthnál végbement. Hogy ő frissebbnek és exegetikainak nevezett korából megállapodottabb korába: a dogmatikainak nevezett korba jutott, az egyúttal azt is jelenti, hogy teológiájának forradalmi korszaka lejárt, melyben hatalmas lendületével, merészségével sok ellenséget, de minden bizonnyal jóval több barátot szerzett. A dialektikus csoport szétválása után az ún. barthi teológia azonban sokat gyengült. Mintha nagy misszióját már befejezte volna, s minden hódító ereje szűnni kezdene. A német hitvallásos egyházért hallatott hangja – bár óriási szolgálatokat tett az evangélium érdekében – nem találta meg a remélt visszhangot. Pedig ebbe Barth sok energiát befektetett. És míg ez az egészen „konkrét szituáció” elfoglalta minden idejét és lefoglalta összes gondolatait, addig az ő külföldi követői is többet nyertek mástól, mint tőle. Világosan megfigyelhető ez a tény nálunk, ahol a Barth-követők legújabb írásaikban mind több és több tért engednek az existenciális teológiai gondolkodásnak, amit nagy tévedés a barthi teológiával azonosnak venni, vagy a barthi teológia egy bizonyos irányú fejlődésének tartani. Tudjuk, hogy az ilyenfajta kísérletek ellen maga Barth tiltakozik a legélesebben. Barth teológiájában, nem úgy a Barth elgondolásaiban, de teológiája fejlesztésében, hatása szélesedésében kétségtelenül változást okoz az a tény is, hogy ő bonni tanszékéről elmozdított, s helyére egykori munkatársa, Gogarten került. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Németországban jelenleg a Heim–Gogarten-i teológia kerül az élre, ami a luteránus németeknek, valamint a változott német viszonyoknak is jobban megfelel, s talán a felől is jó reményünk lehet, hogy a keresztyénség nagy igazságait is sikerül a németországi nagy támadásokkal szemben kivédenie anélkül, hogy e támadások heve a viszonyokra szabott, de mindemellett józan keresztyén alapról letérite.

Barth teológiája jelenlegi állását – külsőleg nézve – az a tény méri, hogy Barth régi munkatársi s bonni hallgató diákserege a változott viszonyok következtében széteszolt, s maga Barth egyedül maradt. Hogy Thurneysen még mellette s vele együtt áll, az nem változtat azon a tényen, hogy Barth jelenleg a maga teológiájával egyedül van, mert Thurneysen sokkal inkább gyakorlati lelkész, mint tudós teológus. Irodalmilag sem olyan tevékeny, hogy ezzel a barthi teológia olyan munkásának tekinthetnénk, mint a dialektikai teológia régi barátai közül akár Brunnert, akár Gogartent. A barthi teológia jelenlegi helyzete azonban korántsem jelenti azt, hogy ez a jövőben is így lesz. Hogy azonban a jövőben a folyton mozgó korviszonyok következtében mi hogyan történik, erről legfeljebb fantasztikus merészség, de mindenesetre tudománytalan bármilyen jóslatokba is bocsátkozni.

+ – + – +

Ezzel a barthi teológia formális kifejtését befejeztük, s ráterhetünk Barth teológiai alapgondolatainak kifejtésére. Eddig Barth teológiáját jobbra a dialektikai teológia történeti s gondolati összefüggésében néztük, a következő fejezetben pedig a dialektikai teológiától elkülönítve, de nem mesterségesen elválasztva próbáljuk tárgyalni. Barth teológiájának a szempontjából nem mondható lényegesebbnek az a tartalmi kifejtés, ami ezután következik annál a formális kifejtésnél, ami már előttük

áll. Sőt hangsúlyozni kívánjuk, hogy a Barth teológiája csak úgy érthető meg igazán, ha a formális és a tartalmi kifejtés egymás mellett, egyforma fontosságú szerepben és elbírálásban részesülnek.

II.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK TARTALMI KIFEJTÉSE

Előbb úgy gondoltam, hogy e fejezet két alfejezetében külön fogom tárgyalni az exegeta és a dogmatikus-skolasztikus Barthot. Most azonban látom, hogy ennek a felosztásnak nem sok értelme lenne, mert a barthi teológiai alapelvek mindkettőben ugyanazok, mindössze az egyes igazságok megformulázása más: pontosabb és világosabb a második korban. A tartalmi kifejtésnek pedig nincs más célja, mint az alap gondolatokat megmutatni, amiben előny, ha az általunk exegetikainak és dogmatikainak nevezett korszak egyes igazságai a megfogalmazás világosságában átütik egymást, ha együtt tárgyaljuk, és nem keresztezik, mint abban az esetben, ha egymás után tárgyalnók. – A következőkben tehát különböző címek alatt próbáljuk megkísérelni a barthi teológia tartalmának felfejtését. Természetesen minden cím a legszorosabb vonatkozásban hozandó a „Barth” vagy „barthi” kiegészítővel, mert ezeket a címfelírásokban a magától érthetőség miatt mellőzöm.

1. A TEOLÓGIA FOGALMA ÉS TÁRGYA

Minden teológusnál a teológia fogalma és tárgya a leglényegesebb kérdés, mert a rendszer, a teológiai „világnézet”, szempont stb. az e kérdésre adott feleletből következnek.

Mikor Barth a teológiáról, mint tudományról beszél, a háttér az Isten ítélete realitása adja. Úgy értendő ez, hogy mind a teológus, mind a teológiai tudomány Isten ítélete alá esnek, s ezért a teológus előtt, amikor a teológiát, mint tudományt körül akarja írni, világosnak kell lennie annak, hogy Isten ezért őt megítéli, s bármit is egyedül csak az Isten ítélete feltétele alatt mondhat. De e feltétel alatt feltétlenül mondania, beszélnie kell, mert „die Aufdeckung des Unsinn ist auch die Offenbarung des Sinns. Das ist auch die tiefste Wahrheit des Alten” /1/. – A teológia tehát mindig csak Isten ítélete alatt existálhat. Isten ítéletének pedig, mint háttérnek, az előttünk álló valósága: a kijelentés. Isten ítéletének realitása a nekünk szóló ítélet realitása is egyben. Ha tehát a teológia fogalmát meg akarjuk határozni, akkor azt kell mondanunk, amit Thurneysen mondott a teológia s egyben a barthi teológia meghatározásáról: Die Theologie ist die Besinnung auf das, was Gottes Wort sei in den hier auftretenden menschlichen Worten, das Bemühen dieses gottmenschliche Wort als solches in der ihm einen Gültigkeit her-auszustellen und rein zu erhalten /2/. Vagy ahogy maga Barth ugyanezt az igazságot kifejezi: Theologie ist in einem bestimmten Jetzt und Hier in den Formen begrifflichen Denkens sich vollziehende Dienst bestimmter Menschen an Gottes Offenbarung /3/.

Ha most már megsejtettük a barthi teológia háttéréből adódó teológia-fogalmat, akkor arra kell feleletet adnunk, hogy mi a teológia feladata. A teológia feladata – Barth szerint – az ő tárgyának megkeresésében van. A teológia tárgya biztosítja a teológia számára a tudományok között a „Daseinsrech”-et /4/. Ha pedig ezt a „Daseinsrech”-et vizsgálat alá vesszük, mindjárt megállapíthatjuk, hogy a tudományok között a legnagyobb jogra és igényre éppen a teológia tarthat számot. Minden tudománynak a tárgyát a tapasztalható szellemi vagy materiális létezők alkotják. Itt azt kell élesen hangsúlyoznunk, hogy a teológiának ebben az értelemben nincsen tárgya. Ezért van az, hogy míg a tudományokban külön beszélhetünk a tudomány tárgyról és feladatáról, addig a teológiában a kettő egybeesik. Az aztán egyre megy, hogy azt tárgynak vagy feladatnak nevezzük-e. De mégis jobb a teológia tárgyát feladatnak nevezni, mert a „feladat” szó jobban kifejezi a teológia „tárgyához” való tudományos magatartásunkat. A teológia feladata ugyanis – amint ez a teológia fogalmában is kifejezésre jutott – a kijelentés, ami egyúttal a teológia legnagyobb tudományos jögalapja is. Mivel pedig a kijelentést sohasem tudjuk magától Istentől elvonatkoztatni, elválasztani vagy feloldani, és Isten maga sem választható el az ő kijelentésétől, ezért adva van a legkomolyabb indok ahhoz, amiért a teológia tárgya egybeesik a teológia feladatával, mely feladat abban konkretizálható, hogy a teológusnak állandóan bizonytságot kell tennie a kijelentésről. Így lesz a teológia, mint tudomány: bizonytságtétel.

A bizonytságtétel azonban mindig csak egy meghatározott most- és ittbén – amint ezt a fentebb idézett barthi meghatározás fogalmazza – folyhat le. A teológia számára ez a meghatározott most és itt az egyház. Amint a barthi teológiához hozzátartozik az, hogy tárgyánál fogva a legmagasabb tudományos igénnyel lép fel, éppen úgy hozzátartozik az is, hogy nála nincs teológia egyház nélkül. Barth legújabb nagy művének: Dogmatikájának mindjárt a második mondata elárulja ezt: „Theologie ist aber eine Funktion der Kirche” /5/. A teológia joggal csak az egyházra, Isten Igéjén alapuló egyházra irányíthatja kérdéseit /6/; azt lehetne mondani, hogy Barth a teológiára vonatkozó összes gondolatát ezen a ponton fejt ki. Mert az egyház Istentől adva van, ezért a teológia sem maga keresi meg a maga tárgyát, hanem ez neki adva van. Nem magától választ egy igazságot, hanem ez számára már kiválasztott. A teológia ezért a legszabadabb és a legkötöttebb tudomány. A legszabadabb azért, mert szabadsága az Isten szabadságában áll. De a legkötöttebb is, mert hozzá van kötve Istennek az egyházban adott kijelentéséhez: az Íráshoz. A teológia éppen ezért, mert az egyházon épül fel, nem lehet sem szkeptikus, sem idealisztikus, sem pozitív, sem olyan világnézet, amit mi csinálunk. A teológia nem is „az igazság tana” /7/, nem gnózis, nem próbálja meg a kijelentést és az észet, Istent és az embert, kegyelmet és természetet az Isten „szempontjából” egy egységes össz-szemléletben nézni. Hanem a teológia az a „tudomány”, mely mindig Istenre hallgat, és Istennek az emberi értelemhez való viszonyát úgy érti meg, mint beszédet. A teológia így semmiképpen sem megváltás, hanem utalás arra, hogy a megváltás maga a Jézus Krisztusban cselekvő Isten. A teológia tehát nem emberi mű, de nem is isteni mű. A „teológia csak teória, nem praxis, csak intellektuális munka, nem élet, csak igazság, nem valóság” /8/. De mint teória van a praxisért,

mint intellektuális munka van az életért, mint igazság van a valóságért. A teológiában az életnek zengünk himnuszt az intellektuális munka, az ismeret és a hitvallás orgonáján. Azonban, ha nem is praxis a teológia, mégis praktikus érdeklődése /9/ miatt, „Nur theologischer Übermut könnte hier anders als praktisch argumentieren wollen” /10/.

A teológiának ez a nem praktikus és mégis praktikus magatartása hozza magával azt, hogy a teológián, mint tudományon is, mint életen is principiell szükségszerűen egy sajátos külön-existenciát kell értenünk /11/. Ez a külön-existencia a teológiának az istentiszteleti szolgálatára vonatkozik. „A teológia az egyház beszédjét kíséri annyiban, amennyiben ez maga sem más, mint emberi „Istenről való beszéd” /12/. A teológia így az egyházi liturgia körébe tartozik. Hogy nem öleli fel az egész liturgiát, ez természetes. A teológia csak egy az egyházi liturgia funkciói között, de ez a praktikus funkciókkal szemben az ún. „nem-praktikus” funkció, mely az egyházi ígéhirdetés egyik eszköze. A teológia így pusztán a keresztség és az úrvacsora, a Szentírás és magyarázata meg hirdetése között existál /13/. Existálása a kegyelemnek való engedelmség tényében egy kritikai magatartás. Mégpedig az egyház „kritische Selbstbesinnung”-ja /14/ vagy „Selbstprüfung”-ja /15/, ahogyan az új Dogmatikában említve van. A teológia feladata tehát abban áll, hogy az egyházban mind a predikátorok, mind a gyülekezetek mindig az evangélium törvénye alatt álljanak, mely törvény azt írja elő, hogy Isten hallgatni kell /16/.

Így tehát a teológia is, mint minden egyházi funkció arra a tényre irányul, hogy Isten beszél, amit az ember hallhat, amit hallgatnia szabad, mivel azonban az egyházban van, hallgatnia is kell. A teológia így nem művészet, nem tudomány, hanem szolgálat, mely által a teológia az egyháznak és az egyházban az egyház Urának szolgál. Ha a teológia nem tudomány, akkor nem mutathatja meg „tudománya” határait, sem „tudománya” problematikáját elő nem adhatja. És ha a teológiának feltétele a kijelentés, azaz magának Istennek a munkája az ő Igéjében és az ő Lelke által, akkor a teológia ezeknek a bizonyítására sem vállalkozhatik – mint ahogy a „közönséges” tudományok alapelveik igazolására vállalkoznak –, mert a teológia ebben az esetben megszűnne teológia lenni. (Hogy a teológia tárgyánál fogva nem bizonyíthat, ez is mutatja, hogy a teológia és a filozófia között semmi kapcsolat nincsen.) Mivel Isten kijelentése az, amin a teológia existál, mégpedig önmagában fiktív existál, a teológia csakis úgy existálhat, ha „eleve” bizonyos existenciája felől. Existenciája felőli bizonyossága pedig egyben nemcsak existenciája lehetősége, hanem szükségessége felől is „meggyőzi.” A teológia tehát egyfelől így az alázat aktusa, másfelől azonban az állandó szükségesség aktusa is, melyben folyton érthetőbbé kell válnia az új egyház valóságának, azaz annak, hogy az egyház, amikor van, akkor mindig újra van, és újra lesz. A teológia így nemcsak az egyházban, hanem az egyházért is van.

Ha a teológia az egyházért van, akkor mindig azt kell vizsgálnia, hogyan beszél itt Isten, és hogyan adja az Ő akaratát. Ebből az is következik, hogy a teológia nem a teológusok, nem a professzorok, nem a papok privát dolga, hanem a gyülekezetnek, az egyháznak a dolga /17/. Ha pedig a teológia az egyháznak a dolga, akkor a gyülekezetben nincsenek nem-teológusok. A laikus kifejezés csak a vallásos, de

nem a keresztyén nyelvben használatos. Mivel azonban másfelől a teológia, mint tudomány, mégiscsak emberi dolog, azért az egyháznak pusztán emberi szempontból szüksége van tudós teológusokra. Bár „Wir hören Kierkegaard: „Professor darin, dass Christus gekreuzigt wurde.“ Wir hören Overbeck: Theologen „die Dummlinge der menschlichen Gesellschaft.“ Nein, es geht wirklich nicht! Aber wiederum: „Vielleicht!“ Das Anliegen der Theologie besteht jedenfalls, gerade angesichts des grossen Fragezeichens, so gewiss dieses Fragezeichen das – Ausrufzeichen der Auferstehung ist“ /17a/. A teológus az egyházban egy olyan eszköz – az előzők alapján – mint a szemüveg, amelyik nem változtatja meg sem a szemet, sem az embert, de mégis élesebbé és világosabbá teszi a látást. – A teológia tulajdonképpen így az egyház mikroszkópja vagy nagyító lencséje, a szerint, hogy melyikre van inkább szüksége az egyháznak. A lényeg csak egy, hogy a teológia, mint a kijelentés, az Írás, az egyház teológiája, a teológus személyiségére nézve pusztán a hit teológiája lehet. Barth teológiája ezek alapján nem csupán glossza és széljegyzet, hanem az a pozitívum, amelyik a teológiának „in der Zurückführung der christlichen Gedankenbildung auf das durch Schrift und Geist vermittelte Wort Gottes“ /17b/.

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a Barth teológiája apiori teológia, mert ez: teológia a kijelentésből az egyházban az egyházért. Ebben van egyben annak is az alapja, amiért Barth a teológiát, a tudományos teológiai munkálkodást oly mértékűn fontosnak tartja. Csak a tudományos teológiai munka véd meg az Irrlehre-től vagy a kriptokatolicizmustól, amiben Barth az Ige legveszedelmesebb ellenségét látja.

2. A TEOLÓGIAI DISZCIPLÍNÁK

Láttuk, hogy Barth szükségesnek tartja a tudományos teológiai munkát. És bár hangsúlyozza, hogy a teológia tárgyánál fogva nem tudomány, és így nem is igazságok rendszere, mégis a tudományos teológiai munka, mint eszköz, maga is eszközöket igényel. Az egyetemes és azonos teológiai munka tudományos eszközeinek kell tartanunk az egyes teológiai diszciplínákat is. Most ezeket a diszciplínákat fogjuk szemügyre venni, mert a barthi teológia tartalmi kifejtésének ezek is lényeges részét alkotják. Tárgyalásunk során nézni fogjuk Barthnak az exegézisről, dogmatikáról, etikáról és minden teológiai diszciplína praktikus beállítottságáról szóló gondolatait.

Barth teológiai „rendszerének” az alapját az exegézis adja. Éppen az ő teológiája alapján állapította meg Mátyás Ernő, hogy „a teológia a legszorosabb kapcsolatban van az exegézissel” /18/. Mondottuk, hogy a teológia egyetlen lényeges kelléke a kijelentés. A kijelentés Isten beszéde. Isten beszéde pedig számunkra a megszólításban van adva, mely megszólítás határozott helye a kánoni textusban van.

Ha tehát mi Istenről „valami” bizonyosságot keresünk, a textushoz kell folyamodnunk. Ez a textushoz való folyamodás az exegézis útja. Amint Barth mondja: „A mi Istenről való beszédünk alapja után mindig az exegetikai teológia kérdez” /19/. Ezért lesz a teológia első feladata az exegézis. Mít jelent Barthnál az exegézis,

mint a legelső rangú teológiai diszciplína? Hogy erre a kérdésre megfelelhessünk, lássuk meg előbb azt, hogy mit jelent maga az exegézis? Közlelebbbról: mit jelentett előbb, Barth előtt az exegézis? Az ortodoxiában az exegézis az egységet jelentette. Az egységet abban a formában, hogy itt az exegézist csak a tanfogalmak egymenetű „tisztázása” céljából használták fel. A történelmi exegézis a koreszmék segítségével az írók vallásos életének feltárására törekedett. A történelmi exegézissel bizonyos értelemben rokon a pszichológiai exegézis, amelyik a vallásos élet sokféleségének a támpontjait látja és keresi az egyes textusokban. Ezekkel szemben azonban nekünk Strauch-hal meg kell állapítanunk, „dass Barth für die Wissenschaft der Exegese der Fahnenträger einer sehr notwendigen Reaktion gegen die herrschende Methode geworden sei” /19a/. Barthnak ez a „reakciós” exegézise, amit többen pneumatikus exegézisnek próbáltak elnevezni, de amely elnevezést ő az Erklärung des Philipperbriefes című művében visszautasít – az előző exegézisektől lényegesen különbözik. A különbség alapját az adja, hogy Barth az exegézisben mindig a textus „dologi” tartalmát keresi, amiért ezt az exegézist legjobban talán teológiai exegézisnek lehetne nevezni. Ez az exegézis a „keresésnél” elismeri a történelmi-grammatikai stb. módszerek bizonyos mértékű jogosultságát, de bármilyenfajta világnézetnek a textusra való rávitele helyességét tagadja. A textusban mindig a „dolog” a fontos, az ami „theolog” benne. Tovább fejtve: a textusban az a tény a fontos, hogy Isten „onnan” üzen nekem „ide”: Minden textusnak van tehát egy belső dialektikája, aminek az alapténye abban az igazságban fejezhető ki: „Gott ist im Himmel und du auf Erden. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel...” /20/. A textusban e belső dialektikán kívül, melyben „Isten hozzám” szól, még egy dialektika fedezhető fel. Mégpedig az, hogy a textusban Isten a textus konkrét szituációjából szól bele az én konkrét szituációmiba. A textusban így mindig az akkor-ott és az itt-és-most tényei érvényesülnek. A textusban az Isten szól az akkor-ott emberén át az itt-és-most emberéhez, amiért az „exegetikai teológia Istennek és az Isten által meghatározott embernek az egyes textusok útján megismerése” /21/. Az exegézisben éppen ezért mindig ügryről van szó. Olyan ügryről, amelyet Isten és emberek képviselnek. De ez az ügry mentes minden teológiai tény megüresítő kairos-filozófiai elemtől. Azaz a textusban Isten önmaga mellett tesz bizonyosságot, az exegetának pedig nincs más kötelessége, minthogy elvárja azt, hogy a textusban Isten neki is bizonyosságot fog tenni önmagáról. Az exegézis ezért nem más, mint Isten kijelentése bizonyosságának elvárása, felvéve és elfogadása. Az exegézis így tulajdonképpen respektus, figyelés a textusra, vagy másképpen: a textus kinyitása akkor, amikor az az Isten önmaga mellett való bizonyosságtételében, a számomra szóló bizonyosságban kinyílik. Az exegézis – röviden kifejezve – rávárás a kijelentésre. Mivel a teológiában a legfontosabb az, hogy Isten mit mond, és mivel az, amit Isten mond, az exegézisben tárul ki számunkra, így eléggé megokolt, ha a teológiai tudományok sorrendjében Barth első teológiai diszciplínaként az exegézist nevezi meg.

Az exegézis után a dogmatikának, mint a második fontos teológiai diszciplínának a tárgyalása következik. Hogy azonban a rendszert itteni fejtegetéseinkben is

megőrizni próbáljuk, először a barthi teológia története folyamán az egymástól egy kissé eltérően előadódó dogmatikára vonatkozó különböző meghatározásokat fogom közölni egy pár szükséges reflexió kíséretében, ezután pedig a barthi dogmatikára vonatkozó jellegzetességek leszűrése fog következni.

Barth első dogmatikája: a *Christliche Dogmatik* (megj. 1927) alapján a dogmatikát az „Úr szaváról szóló tannak” szokták nevezni. Maga Barth a dogmatikát „az Istenről és az emberről szóló Krisztus szerinti beszéd megismerésre irányuló törekvés”-nek tartja /22/. Új dogmatikájában Barth az előző meghatározásoktól egy kissé elhajolva, a dogmatikáról a következő meghatározást adja: „Dogmatik ist die Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott” /23/. (Ez a dogmatika 1932-ben jelent meg.) Ez a meghatározás a dogmatikának az exegézistől való függését, illetve az azon való felépülését is implicite magában hordja; az Isten beszéde tartalmára vonatkozó egyházi, dogmatikai, önkritikai megállapítás ugyanis csak az exegetikai teológia „beständig vor Augen” /24/ tartásával lehetséges. Kattenbusch a barthi dogmatikát az Isten és ember közötti határ tudatossá tételében jelöli meg /25/. Ez a meghatározás azért fontos, mert ebben szemlélhető legjobban Barthnak a filozófia szellemével a dogmatikában is keresztülvitt radikális szakítása. A *Theologische Existenz heute* címet viselő „barthi” sorozat egyik füzetében pedig az olvasható, hogy a dogmatika a textus kifejtéséhez tapadó, relatív szabad, olykor modern fogalmi képzeteknek és az egyházi igehirdetés gondolat-tartalmának kritikai vizsgálata /26/. Ez a vizsgálat legelsősorban magára a dogmára vonatkozik. Dogmán az isteni igazságnak e világhoz való hozzámérését kell értenünk. De vonatkozik a kritikai vizsgálat a dogmákra is, azaz azokra a tételekre, amelyekben mint meghatározott tételekben és pontokban az isteni igazságnak a „világ” konkrétumaihoz való hozzámérése jut kifejezésre.

Az előttünk fekvő, lényegükben jobbára homogén természetű meghatározások tanulságaképpen leszűrhetjük azt, hogy a dogmatikának is éppen úgy, mint az exegézisnek forrása: az Isten Ige, kiinduló pontja pedig az az ember, akit Isten megszólít. A dogmatika is tehát egyfelől az Isten Ige reprezentációja, másfelől pedig a dogmatikusnak, mint embernek a kritikai munkája. A dogmatikában ugyanis Isten Igéje „müsse... in seiner ganzen Unbegriflichkeit begriflich geworden sein” /26a/. Az előző dogmatikák „tudást” közöltek Istenről, ez a dogmatika azonban minden ilyen Istenről való tudás ellen van. A Barth-féle dogmatika a Lehre – mint isteni kijelentés – és az Irrlehre – mint ehhez való emberi hozzátétel – között akarja mindig a kritika mérlegét tartani. Ez a kritika azonban semmiképpen sem történhetik az egyházon kívül. (Dogmatik ausserhalb der Kirche ist keine Möglichkeit. Barth: *Kirch.Dogm.* /16/.) Nem lehet a dogmatika az egyházon kívül azért, mert a kijelentés és a kijelentés hite az egyházban él. A kijelentés-hitből kialakul konkrét időben egy bizonyos ismeret, amit – ha ez helyes – hitvallásnak nevezünk. Hogy a kijelentésről alkotott ismeretünk kialakulása és a hitvallás helyes legyen, erre ügyel a dogmatika. A dogmatika tehát a teológia „Wächteramt”-ja /27/. Ezzé azonban egyedül csak a hitben lesz. Im Glauben wird Selbstprüfung im Blick auf die Verantwortung vor Gott notwendig /28/.

A teológiai diszciplínák között Barthnál elválaszthatatlanul a dogmatikához kapcsolódik az etika. „Wo ist da eine Grenze zwischen „Ethik“ und „Dogmatik“? es soll eben keine sein, eine ist nichts, wenn sie nicht auch die andere ist”, veti fel Barth a kérdést és adja meg rá röviden a feleletet a Filippi Levél exegézisében /29/. Az etika és a dogmatika között nem lehet semmi határ, mert mi a „szellem egységében” élünk, amelyik nem ideál, hanem amelyik Jézus Krisztusban nekünk adott. Jézus pedig „kein Sollen, sondern lauter Sein und Vollendung ist” /30/. – Az etika problémájának Barth a Római Levél exegézisében egy nagy fejezetet szentel. Kiindulópontul azt az igazságot használja, hogy „Gott selbst, Gott allein”! nem egy isteni dolgot jelent, hanem azt a kikutathatatlan isteni relációt, amiben mi benne élünk. De mivel a dogmatikánál is ugyanez az eset forog fenn – vagyis annak a kikutathatatlan isteni relációnak a ténye, hogy Isten és a világ között radikális dualizmus van, ami feloldhatatlan –, ezért nem lehet „etikai”, „szabályok” szerint cselekedni. Különben is minden etikai szabály etikai titanizmushoz vezet. A nagy Isten–emberi relációban élő ember így nem cselekedhetik szabályok szerint, hanem egyedül a dogmatika és minden teológia egyetlen égíse: a Soli Deo Gloria elve alatt. Das Problem der „Ethik” ist identisch mit dem der Dogmatik: Soli Deo Gloria! /31/. Ugyanezt mondja ezekről az igazságokról Barth egyik legnagyobb ismerője: Daraus ergibt sich als ethische Pflicht des Menschen weder ein fröhliches Mitbauen, noch ein neutrales Beiseitestehen, sondern ein Handeln und Tun als Demonstration, als Protest gegen das *σχηματων κοσμος των των* und als bedeutungsvoller Hinweis, als sinnvolles Zeugnis für die Ehre Gottes. Das Thema der Ethik ist also identisch mit dem der Dogmatik: Soli Deo Gloria! Dies Thema aber fordert eine Entfaltung als Ethik der Gnade, nicht als Ethik des Gewissens.” /32/. Az van további megállapításként ezekben a gondolatokban, hogy a kegyelem etikájában az ember nem „boldogul” aprócska tetteivel; ezzel ellentétben azonban minden „igazi” emberi tett, mint „olyan” „hasonlata és bizonyága az Isten cselekedetének” /33/. De mit jelent az „igazi” emberi tett? Itt konkrétan azt jelenti, hogy Isten parancsát nem kicsi, elaprózott tettekben cselekedjük, hanem magában az egész emberi magatartásban tesszük. Nincsenek tehát tetteink, csak tettünk van, melynek pozitív lehetősége az a negatív lehetőség, hogy mi nem tehetünk semmit, hanem Isten tesz mindent. S minden bennünk végbemenő isteni tettben az ő dicsőségének szolgálata válik nyilvánvalóvá mibennünk. Ez egyúttal a mi gondolataink, cselekedeteink krízisét is jelenti, s egyben azt, hogy az „etikai cselekedet” számunkra Isten szava hallására és az ő munkája térhódításának hagyására /34/ „korlátozódik”. „Darum eben die Notwendigkeit, gerade im Blick auf das wirkliche Leben das Wort Gottes zu hören und zu reden” /35/.

Az elmondottakból mindenütt élesen kiütközik a barthi teológia teocentrizmusa. A teológia feladata az Isten Igéjében áll előttünk, melynek felfejtése az exegézis. Az exegézis igazsága pedig a dogmatikának az egyházi tanra és a dogmatikával azonos tárgyú etikának az emberi cselekedetre irányított kritikai magatartásában jut szóhoz.

Barth nem akar kifejezett teológiai rendszert felépíteni, ezért nem ad teológiai enciklopédiát. A teológia többi diszciplínája teóriáját így nem fejt ki részletesen a

maga álláspontján. Az exegézis fogalmát tisztáznia kellett, mert exegetikai munkát végzett. A dogmatika fogalmát is ki kellett fejtenie, mert ő nemcsak exegeta, hanem dogmatikus is. Sőt ma, amikor előttünk áll 5 kötetes dogmatikája terve, amiből eddig már két kötet megjelent, mondhatjuk, hogy pusztán dogmatikus. Az etikáról is kénytelen volt bővebben nyilatkozni, mert a Római Levél exegézise felvetette a problémát. De meg mint bonni szisztematikus az egyetemen etikát is adott elő, amit ha csak stúdium-formában is, részletesen, mintegy ezer oldalon kidolgozott.

Még azt kell megemlítenünk, hogy a Barth által fejtegetett teológiai diszciplínák a legkonkrétabb gyakorlati célt szolgálják. Ez érthető is, mert az Isten Ige áll mindeniknek a centrumában, amelyik a prédikáció és a sákramentumok által hirdettetik és hallatik /36/. S bár Barth a gyakorlati teológia alapelveit nem fejtegeti, de gondolatai alapján az a meggyőződésünk, hogy az egész barthi teológia egy tágabb értelemben vett praktikus teológia. Amint a prédikáció nem szolgálhat semmi másodlagost, egyedül az Ige kifejtését, éppen úgy a teológia sem adhat mást, mint magát az Igét. Ha mást adna, győzelme is csak másodlagos lenne. Pedig a teológiának, mint a legpraktikusabb tudománynak, nem szabad szégyellenie, hogy ő maga az egyházban harcol az igazabb egyházért, mely egyháznak abban van egyetlen létjogosultsága, ha egész praxisában: teológiájában és igehirdetésében valami mást mond. És ezt a mást mondania is kell, mert ebben a másban van elrejtve az a különbség, ami a teológiát elválasztja e világtól. A Barth „elméleti” teológiája csak a praxis égisze alatt állhat fenn és élhet.

Befejezésül még annyit kell megállapítanunk, hogy Barthnál a teológiának diszciplínákba történő rendszerezése minden régi értelemben vett tudományos látszatot nélkülöz. Ezt a tudományos látszatot a régi teológiának a filozófia adta. Barth megszabadult ettől a teológiai áltudományosságtól, s a teológiát szinte a tudományfeletti tudományosság magaslatára állította; ebben az értelemben mondja magáról: „Nekem az áldás jutott örökül, nem az átok, ami Ábrahám nemzetségét nyomja. Nekem szabad volt, mint zsidónak a zsidóságtól, mint teológusnak a teológiától megszabadulnom” /37/.

3. A TEOLÓGIAI MÓDSZER

Ha a tudományos teológiai munka egyik eszközének a teológiai diszciplínákat tartjuk, másik eszközként a teológiai módszert nevezhetjük meg. De amint a teológiai diszciplínákra vonatkozólag egységes, rendszeres kifejtést nem adott Barth /egy-egy diszciplínákra adott/, még kevésbé adott a módszerre nézve. A diszciplínák teóriája kifejtésénél még szerencsés helyzetben vagyunk, mert Barth helyel-közzel erről összefüggő részekben beszél. A teológiai módszerre vonatkozó gondolatait azonban nemcsak, hogy a sorok közül, de valósággal a sorok mögül kell kiolvasnunk. Barth, amint ellensége minden rendszeres, éppen úgy, sőt még jobban ellensége minden módszeres teológiai gondolkodásnak. Ezeknek a módszer negativitására vonatkozó gondolatoknak az előrebocsátása után szóljunk egy pár szót magáról a „barthi módszerről”.

Kiindulásul szolgáljon az az igazság, hogy amint az existenciális filozófia az embert, úgy a barthi teológia az Istent szabadítja ki a kauzális összefüggés törvénysze-

rűsége alól. De éppen az a csodálatos, hogy ez a világ-kauzalításban el nem helyezkedő Isten mégis értünk van az ő kijelentésében, amely kijelentés a maga alapját önmagában hordja. Ezért az önmagában levő kijelentés csupán közvetve az emberé. És mert „csak” közvetve a miénk, azért róla semmiféle megállapítást nem tehetünk.

A kijelentésről tehát nem állapodhatunk meg sem egy tudományos fogalomnál, sem egy rendszernél, sem egy ítéletnél, sem egy szónál. Ebből az is kiderül, hogy Isten igazsága mindig két állítás között „in der Mitte” van. Az ember sohasem találja el azt, ami az Isten igazsága. Ezt az el nem található, mély igazságot akarja kifejezni a dialektikai gondolkodás, amelyik /Tavaszi után közölve/ egy borotvaéles hegygerincen való haladás, amelyen csak haladni lehet, de megállani nem, mert ha megállunk, a hegy éle súlyunk következtében alulról kettévágja egész testünket, s mi jobbra vagy balra menthetetlenül leesünk. A teológiában nincs idő a megállásra, de nincs idő az összehasonlítgatásokra sem. A teológiában idő csak a problémák felvetésére van, amiben kérdés és felelet merednek egymással szemben. A teológia tehát semmit sem egymás mellé állít, hanem kérdés és felelet formájában a teológiai gondolkodás örökösen involválódó mozgásában mindent szembeállít egymással. Ha pedig a teológia semmit sem állít egymás mellé, akkor világos, hogy semmit sem állapíthat meg. Minden megállapítás túl van a mi igenünkön és nemünkön. Isten igazságáról így semmit sem meg nem állapíthatunk, sem meg nem tagadhatunk. Egyikben sem találjuk meg az Isten igazságát. Így minden kérdés és minden felelet, ahol a kérdés egyúttal maga a felelet is, és fordítva – a felelet maga a kérdés, a transzcendenciákban találja meg a maga érvényének a titkát és alapját /38/. Egy lépéssel tovább lépve a módszer szemszöge alatt azt is mondhatjuk, hogy minden kérdés az emberé, és minden felelet az Istené. Ezzel azonban már nemcsak egy lépést léptünk, hanem beléptünk a végtelen paradoxonok világába, ahol a Jenseits und Diesseits, Isten és a világ, szellem és test, igazságosság és kegyelem, élet és halál egymással örökre kibékíthetetlen paradoxonai metszik egymást. – A paradoxban a dialektikai teológia egy új dimenziót talált. Míg az eddigi teológia egyedül a „Horizontalebene”-re /38/ néz, és immanens szférában mozog, amiben Istent és embert egy vonalban szemléli, addig most a paradoxonális vonal „felfedezésével” az immanenciával, a relativitással ellentétes vonal függőlegesen felfelé mutat, és semmi közösséget nem vállalva a vízszintessel, „egyszerűen” áttöri azt. A dialektikai módszer tehát nem valami spekulatív filozófiai módszer, nem is metodológiai eljárás, mellyel tézist és antitézist legyőzve, szisztémát lehet építeni, hanem annak az óriási ténynek az elfogadása, hogy az egyik oldalon áll: Isten, a másik oldalon állok: én, és a kettő között nincs egyensúlyi helyzet. Ennek a ténynek az érvényesítése írása minden sorában az ún. barthi-dialektikai módszer, ami tulajdonképpen nem is módszer, hanem tény. Ha pedig nem módszer, hanem tény, akkor „ezzel” nem is lehet rendszert építeni, mert „e tény” nem az élek lefარagását, hanem az élek kifარagását „tűzi ki” célul, és minden törekvése arra irányul, hogy a „dolgokat ne rendszerben szemléljük”. Amint Barth írja: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung

möglichst beharrlich im Auge behalte.” /39/ Ez a módszer tehát nem az örökkévalóság és az idő, az Isten és az ember közti viszonyokat akarja lemérni, mert ha ezt akarná, spekulatív filozófia lenne, hanem a kvalitatív különbséget akarja köztük meghagyni, hogy az örökkévaló: ez a teljesen más, a végtelen, az abszolút az idő felett, mint törvény a véges felett, mint bírói fórum a relatív felett, mint ítélet álljon is egyben. Ebben a teológiai módszerben így teljesen a via negationis útja érvényesül, mely semmit meg nem old, semmit le nem szűr, semmit le nem zár, hanem mindent nyitva hagy. Hogy mégis képes előremenni, azt annak köszöni, hogy minél több probléma kinyitásával mindig több kérdést vet fel. A „dolgok” tisztázása ugyanis ezen az alapon sohasem a feleletben, hanem mindig a kérdésben nyílik meg. A kérdés a mienk. A felelet Istenre tartozik, aki a mi összes és sok kérdésünkre egyetlen feleletet ad: Jézus Krisztust. Jézus paradox személyiségében csúcspontként ki végül a dialektikai módszer minden várakozása, célja és eredménye.

+ - + - + - + - +

Mikor Barth egyes alapvető gondolatait a teológia fogalmára, tárgyára, az általunk érintett teológiai diszciplínákra vonatkozólag tisztázni igyekeztünk, túljutottunk a barthi teológia tartalmi kifejtésének inkább „bevezető”-nek nevezhető részén, amelyben többszörösen megállapítottuk azt, hogy Barth nem rendszeres teológus. Ezzel nem azt mondjuk, hogy gondolataiban, mondanivalóiban nem érvényesül a logika, az alapvetés és a célnak biztos látása, ahová el akar jutni stb., hanem azt, hogy Barth teológiájának csak tartalma van, de nem rendszere. Itt is kívánjuk hangsúlyozni, hogy a következőkben mi sem a barthi rendszert akarjuk felépíteni, hanem csupán a Barth teológiája tartalmának alapvető kérdéseit óhajtjuk felvetni és ismertetni. Azt is hangsúlyozzuk, hogy nem térünk ki a barthi teológia minden problémájára, hanem csak a legjellegzetesebbeket ragadjuk ki, mert ezekben a részproblémák érintése vagy a rájuk való gondolati utalás úgyis benne foglaltatik. A Barth teológiája tartalmi kifejtésében az első tartalmi részt a teológiai dualizmus problémája alkotja. Azért is tesszük ezt a módszer után, mert abban találjuk meg erre a legegyszerűsebb irányú utalásokat, ami egyben az egyik fejezetről a másikra való átmenetel logikai útja is.

4. A TEOLÓGIAI DUALIZMUS

Eddigi tárgyalásaink során már többször sejtettük azt aényt, hogy a barthi teológia lényegét az ősdualizmus adja. Ennek az ősdualizmusnak egymással ellentétes két oldala sem egymásból le nem vezethető, sem egymásra rá nem vezethető. Erről a dualizmusról alig tudunk többet mondani, mint azt, hogy ez a dualizmus m e g v a n. Mi csak a dualizmus létét tudjuk konstatálni, de leírására képtelenek vagyunk. Teológiai alapokon állva azt kell mondanunk, hogy az ősdualizmus adottság, ami minden teológiai vizsgálódás alapp princípiuma. Ezt az ősdualizmust éppen ezért teológiai dualizmusnak is nevezhetjük. A barthi teológiai dualizmus Isten és az ember radikális, Isten világa és az ember világa, vagy másképpen az örökkévalóság és a világ kozmikus és harmadszor: az elmúló és a közeledő vagy új világ eszkatologikus ellentéteit foglalja magában. Barth fejtegetéseiben ezek természetesen átszövik egymást, de nem is csuda, hiszen szétválasztásuk természetellenes

lenne. Mi azonban a problémák könnyebb kezelhetősége végett a dualizmust három tagolásban: radikális, kozmikus és eszkatológikus tagolásban fogjuk nézni. Ha nem tudjuk őket egymástól pontosan elkülöníteni, annak oka nemcsak a dolgozat fogatkozásában, nemcsak a barthi teológia erre vonatkozó pontos körülírásai és megfogalmazásai hiányában, hanem főleg a dualizmus természetében keresendő, amiről mi kevés megállapítást tehetünk, szinte csak annyit, hogy ez a dualizmus l é t e z i k. Tárgyalásunk megkezdése előtt még azt is tekintetbe kell vennünk, hogy célunk nem csupán a dualizmus vázlatos felvetítése, hanem – adott körülményekhez képest – a dualizmus „levezetése” is. Ha tehát fejtegetéseink során „mellékvágányra” siklunk, ahol talán „mellékproblémáknak” tetsző kérdéseket érintünk, az abból a körülményből értendő, hogy keresni fogjuk a barthi teológiában a dualizmus „folytatását”, „levezetését” vagy „teoretikus” „áthidalását” is, amivel egyúttal másfajta, kisebb jelentőségűnek mondható barthi teológiai problémákra is rávilágítunk, amelyek különben – mivel csak az alapelvek ismertetését tűztük ki célul – teljesen érintetlenek maradnának.

Célkitűzésünk szerint tehát a radikális dualizmust kell a maga mellékproblémáival együtt szemügyre vennünk.

a/ A radikális dualizmus

A radikális dualizmus Isten és az ember közötti kvalitatív differencia problematikáját öleli fel. A teológiának nem lehet célja Isten létének bizonyítása, mert Isten valóságos léte az a feltétel, amin az egyház, így a teológia is egyedül és kizárólagosan felépülhet. De a teológiának az Isten tulajdonságainak a felsorolása sem lehet a célja, mert Isten számunkra mindig az „ismeretlen Isten” marad. A teológiának, ha Istenről szól, csak egy teendője lehet: állandóan megállapítani azokat a lényegminőségi különbségeket, amelyek Istent tőlünk elválasztják. Így igazat adhatunk a Barth teológiáját a missziói parancs feltétele alatt vizsgáló Hartensteinnek, aki azt mondja, hogy Istenről csak bibliai dualizmusban beszélhetünk /40/. Ennek a bibliai dualizmusnak az alapját pedig az adja, hogy Isten az ősparadoxon, aki minden emberi értelemben vett szubjektum és objektum másik oldalán áll. Isten mindig a túoldal. Isten személyét tekintve azonban mégis azt kell mondanunk, hogy Isten szubjektum. A szubjektum itt személyt jelent. Csak ebben az értelemben mondhatjuk el, hogy „Isten minden körülmények között szubjektum, aki sohasem lehet a feléje irányuló gondolkodásnak objektumává. Ő csak Úr lehet gondolatainkban” /41/. Isten Úr-voltában áll előttünk teljesen az az igazság, hogy Isten a tőlünk teljesen különböző: „das ganz Andere”. Istennek, mint „das ganz Andere”-nek a megjelölésében az jut kifejezésre, hogy Isten nem egy hatalom, nem egy igazság, nem a lét, amit az ember megfejthet, vagy amit az istenség titulussával ruházhat fel, hanem Isten az, aki az ember számára mindig, mint az ő v a l ó d i U r a jelenik meg, mialatt ő az emberrel, mint a cselekvő, az irányító, a megbocsátó, a szentséges, az ígéretes áll szemben; és míg Isten így velünk szemben áll, az alatt ki is jelenti magát nekünk /42/. Isten tehát, mint az ősdualizmus vagy teológiai dualizmus másik oldalán álló, existáló személy, nem mint a világ lényege, nem mint a világ

princípiuma, hanem úgy, mint a világ szabad Ura /43/ jelenik meg előttünk az Ő kijelentésében. A kijelentésben található meg annak az alapja, hogy mi Isten és az ember között dualizmusról beszélhetünk. Kijelentés nélkül semmiféle dualizmusról, de magáról Istenről sem lenne semmiféle fogalmunk. Az önmagában megismerhetetlen Isten tehát megismerteti magát velünk az ő kijelentésében. Mégpedig az ő egyetlen-egy kijelentésében. Az istenekről és az isteniekről sok könyv lehet, de Istenről csak egy van. Az ember ott találja meg Istent, ahol Istennek tetszik /44/. Istennek pedig „úgy tetszik”, hogy az ember őt a kijelentésben találja meg. Tehát nem a természetben, nem is a bölcsességben, nem is a történelemben, hanem az Írásban. Ezek a gondolatok Barthnál mind csak a radikális dualizmus alapján érthetők, amelyekben azt a kierkegaardai örökséget fedezhetjük fel, amelyik szent borzalommal fordul el attól a gondolattól, hogy az ember Istenről magában bármit is közvetíthetne. Barthnál „ist Gott nicht demonstrandum, sondern demonstrans; nicht das zu Begründende, sondern das sich selber und alles andere erst Begründende, nicht eine abgeleitete Wirklichkeit, sondern das Urgegebene. Und hier ist unser Denken nicht ein Vordenken, sondern ein Nachdenken, nicht logische Begriffsmechanik oder auf hohem Kothurn einherstolzierende Philosophische Systematik, sondern ein Erkennen, als Anerkennen, eine Theoria, als wirkliche *θεωρία* d.i. als Schauen der grossen Not und Hoffnung des Menschen und eben damit als *θεα θεον* Gotteserkenntnis aktiv verstanden als gottes Offenbarung, die aber, sofern sie menschliche Erkenntnis wird, nur in dialektischer Form zur Darstellung kommen kann” /45/.

„Isten Igéje tehát Isten az ő kijelentésében”. – Ha ő, mint Úr jelenti ki magát, akkor „ő egyedül a kijelentő. Ő egészen a kijelentés. Ő maga a kijelentett” /46/. A kijelentésben „is” Isten „természetesen” az „abszolút”, a „feltétlen”, a „végtelen” /47/, s mint ilyen, a világtól teljesen különböző: a világ krízise a világ nem-léte, kijelentésében a világ megítélője. A világ és ítélet gondolatai vezetnek át a teológiai dualizmus másik formájához: a kozmikus dualizmushoz. Most azonban még a radikális dualizmus másik feléről: az emberről kell egy pár szót szólni.

Istennel szemben az ember tiszta negativitás, a merő lehetetlenség, a pusztá passzivitás, aki egyedül „in der Hand göttlicher Barmherzigkeit” /48/ ember. Az ember az a nem-lehetőség, aki mint ember sohasem ismerheti meg Istent /49/. Az ember lehetősége az Isten előtt vagy az Isten felől, az maga a lehetetlenség. „Die Ungeheuerliche Möglichkeit am Rande der menschlichen Möglichkeiten: das Wissen des Menschen um sein Nicht-Wissen von Gott, um seine Andersheit, um seine Kreatürlichkeit im Gegensatz zum Kreator, ... sie wirft auf alle andern menschlichen Möglichkeiten das fatale Licht der – Unmöglichkeit” /50/. Az embernek, mint Istennel szemben való „ilyen” lehetetlenségnek a legkifejezőbb lényege: a bűn. „Sünde ist die grundsätzliche Bestimmtheit und Einstellung des uns bekannten Menschen. Von dem Menschen, der nicht Sünder wäre, können wir nichts wissen... Sünde ist ein Raub an Gott” /50a/. Bünné lett az ember a bűneset óta; így az ember, mint a radikális dualizmus másik fele a bűnesetben és az eredendő bűnben van meghatározva. A bűneset nem csupán, mint „geschichtliches Einzelfaktum”, hanem mint „vorzeitlich-überzeitlicher Abfall”, mint transcendentale Disposition der Menschheitsgeschichte verstanden” /51/. Az ember az önma-

ga felől való teljes pesszimizmusban csak úgy nézheti magát, mint bűnöst és „atyjaiat” is csak mint bűnösöket „ismerheti fel” /52/. Az embert Istennel való szembenállásában azonban nemcsak a bűn határozza meg, hanem a bűn által a halál is. „Durch die Sünde der Tod ... durch die der Tod in die Welt kam: die Verletzung der als Leben charakterisierten Beziehung der Menschen zu Gott. Das ist als Schuld: die Sünde, als Schicksal: der Tod /52a/. Ha bűn és a halál határozza meg az embert, akkor csak azáltal, „was er nicht ist, nimmt der Mensch teil an dem, was Gott ist” /52b/. Barthnál a keresztyén élet egészen az emberi élet csődjén alapul. Az ember számára a halál a krízis, és ebben a krízisben van önmaga lényegének ismeret-prinzipiuma. „Durch die Sünde also der Tod, der Tod als Krizis, als Brechung unseres Lebens, der Tod als Erkenntnisprinzip... /52c/. Az ember ezen az alapon képtelen az Isten és a közte lévő szakadék áthidalására. De erre nincs is szükség, mert „Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch ist ihre wahre Einheit” /53/. Az emberről alkotott eme kilátástalan kép azonban „enyhül”. Ahogy az elérhetetlen Isten a kijelentésben a mi Istenünk lesz, éppen így leszünk mi a döntésben az Istené.

A radikális dualizmus első fele az Isten abszolút Úr-voltának a bemutatásával azt mutatta be, ami minket Istentől elválaszt, de egyúttal azt is, amivel Isten minket magához köt, éppen így a radikális dualizmus emberről szóló második fele is, egyfelől a szakadék mélyítésére alkalmas, másfelől annak az isteni lehetőségnek a bemutatására, amelyik az embernél a döntésben játszik szerepet. Amint maga Barth mondja: ahol az embernek az Istentől való különbsége nyilvánvaló lesz az ő végességében, éppen ott lesz az is nyilvánvaló, hogy ez az ember Istenhez tartozik, nem azért, mert az ember erre képes, nem is azért, mintha az ember képes lenne keresni és megtalálni őt, hanem azért, mert ez Isten kegyelmes akarata /54/. A döntés tehát, mint a bűnben Istentől elvetett ember egyetlen lehetősége azt jelenti, hogy minden Isten és ember között lévő kvalitatív differencia ellenére is, Isten akarata következtében szabad az embernek az Istené, az Isten tulajdonává lenni. Az ősbűnt legyőzi a hit, aminek a lényege az, hogy az ember Istent „meghagyja” Istennek, önmagát pedig „emberré” degradálja, de éppen e kettő közti feszültség életteljességében van adva az Istenben való hit melletti döntés lehetősége.

A hitről és a döntésről még más összefüggésben is szó fog esni. Most pusztán a dualizmus „logikai levezetését” /mintha bizony lehetne ennél a dualizmusnál levezetéséről szólni!/ illusztráltuk vele, amint ez meggyőződésünk szerint a barthi teológiában benne van.

b/ Kozmikus dualizmus

Ha előbbi fejtegetéseinket az Isten és az ember fogalmi körén túl az Isten és az ember létkörére kiterjesztjük, a radikális dualizmus „Isten és ember” fogalmi körébe be kell helyettesítenünk az Isten és az ember létkörét: az Isten világot és az ember világot, másképpen az örökkévalóságot és a világot. A radikális dualizmusnak e behelyettesítéssel történő kiszélesítése tárja elénk a kozmikus dualizmus problematikáját.

Előbbi fejtegetéseink során már említettük, hogy Isten a világ megítélője. Ha pedig megítélője, akkor mint bíró áll a világ felett. Hogy Isten a világ bírója, az az Isten abszolút transcendens voltából következik /55/, ami a radikális dualizmusban fejtegetéseink alapjául szolgál. De amikor azt mondjuk, hogy Isten a világ felett álló bíró, akkor Istent nem foghatjuk fel úgy, mint itt-létet az emberi existencia értelmében, nem mondhatjuk Istent eseménynek, történésnek sem, csak annyit mondhatunk, hogy Isten valóság. Mégpedig nemcsak személy-valóság, aminek a problémája a radikális dualizmus körébe esik, hanem „több” mint személyvalóság, „világvalóság” is, aki egymaga, mint egy egész világ áll szemben a másik világgal. Isten így világ-drámai feszültséget okoz a mi világunkkal. A feszültség okai mi vagyunk, akiknek világa selbtsüchtige és selbstlose kívánságok között mozog /56/, mi, akik nem „disztिंगválunk” a kegyes és istentelen, a megengedett és meg-nem-engedett kívánságok között, akiknek összes kívánságaink közelebb fekszenek hozzánk, mint Isten akarata /57/, akik nem tudjuk azt, hogy Isten akarata semmi mértet nem ismer /58/. Szóval, mert mi nem élünk benne abban a lehetőségben, amit Isten nekünk a Jézus Krisztusban adott, vagy pedig nem úgy élünk benne, mint amelyik Istentől nekünk adott lehetőség, ezért van Istennek haragja és ítélete akkor, amikor ellenünk van, egyben egész világunk ellen is. Itt Isten Úr-volta úgy módosul, hogy Isten Úr-voltában a harag Istene lesz. A kozmikus dualizmusban Istennek ellenünk: világunk ellen való haragja jelentkezik az ítéletben. „Der Zorn Gottes ist das Gericht”. Ez az ítélet szabad érvényűségű nemcsak a mi látható, természeti világunk ellen, hanem „vallásunk”, „kultúránk”, „szellemi kincseink” ellen is. Hogy Barth kulturpesszimista, az pusztán így érthető. Barth kulturpesszimistának csakis az örökkévalóság egyetemes szempontja alatt nevezhető, amely egyetemes szempont, mint ítélet a mi világunkkal szemben mindenképpen érvényesül. Ha már most a barthi kozmikus dualizmus lényegét össze akarjuk foglalni, röviden csak annyit kell mondanunk, hogy mi a láthatatlan világ ítélete alatt állunk.

c/ Eszkatologikus dualizmus

Ha a kozmikus dualizmust „realizáljuk,” mégpedig úgy, hogy a két világ drámai feszülését egy világkatasztrófa lecsapódásában, Krisztus második visszajövetelében „elintéztnek” hisszük az Isten uralmának végleges eljövetelével, akkor az eszkatológiai dualizmus problémája előtt állunk. A radikális dualizmusnak /ami Isten és az ember nem metafizikai, nem ontológiai, hanem „teológiai” ellentétét jelenti/ nem megoldását, de logikai levezetését /ami egyet jelent a paradoxonális ellentét teljes fenntartásával/ egyfelől a kijelentés, másfelől a döntés révén „megoldottnak” tekintettük. Most a kozmikus dualizmus ítéletszituációját kell előkészítenünk, mégpedig az Isten munkája: a kijelentés és a döntés állandó figyelembevételével. Az eszkatológiai dualizmus problematikáját tulajdonképpen ez adja. Hogy még világosabban előttünk álljon az, amit ezzel a barthi teológiában jelölni akarunk, szövegezzük meg úgy, hogy az eszkatológiai dualizmus nem más, mint az általunk radikálisnak és kozmikusnak nevezett dualizmusnak végső és igazi kibontakozása, ami egyúttal az Isten világa győzelmét is magában foglalja. Ez a győzelem Isten „egyoldalú” győzelme lesz.

Ha az előzőkben Isten és az ember, illetve az örökkévalóság és a világ alkották a paradoxon-reláció egyes tételeit, úgy most ugyanazokat egyfelől az elmúló, másfelől az eljövő világban kell megjelenőnk. Itt „ein vergehender und ein kommender Äon” állanak egymással szemben. Az előző dualisztikus ellentétek is ennek az eltűnő és elérkező világnak az alapján érthetők meg igazán. Az elmúló világról úgy tudunk igazán fogalmat alkotni, ha azt, mint a nem-normálist, hanem az Istentől elfajult, elesett világot szemléljük /59/. Ez a világ a halál világa. Életfunkciói nem egyebek, mint egy hulla oszlási folyamata. Kozmikus itt-léte a legteljesebb zavar, a maradék nélküli szétzúllás, a kaotikus összevisszaság. Ezzel szemben a másik világ, amelyik ezzel a világgal „végtelen qualitativ különbözőségben, alapvető feszültségben, polarításban és antinómiában szemben áll – az ú j v i l á g. Ez az új világ nem fejlődés eredménye, hanem magának az Istennek, az élő Istennek világa. Ha a radikális dualizmus Istene az Úr-Isten, a kozmikusé az ítélő Isten, akkor az eszkatológiai dualizmus Istene: az élő Isten. /N.B. Ezek csupán elnevezési, de nem lényegi különbségek a barthi teológiában, s így itt is./ Az élő Isten, mint *αὐτὴν μελλών* az elmúló itteni világgal „a szembenálló”. Istennek azt a „magatartását”, melyben az eljövendő világot szemlélteti, csupán a „Gegenüber” fejezheti ki. „Gegenüber allem Dasein und Sosein das Andere; gegenüber allem Relativen das Absolute; gegenüber allen Gegebenheiten die Voraussetzung; gegenüber der Kontingenz alles Seienden das Existentielle. Gegenüber allen Anschaulichen das Unanschauliche; gegenüber allem Hier das inkommensurable Dort; gegenüber allen Geschaffenen und darum Erlösungsbedürftigen das Reich der Schöpfung und der Erlösung. Gegenüber aller Dinglichkeit und Vergänglichkeits die Welt des Ursprungs und des Zieles” /60/. Istennek ezzel az elmúló világgal szembenálló „Gegenüber”-je a „legprecízebben”, azaz transcendentális értelemben értendő. „Isten tehát semmi esetre sem egy valami más valami mellett; nem egy dolog, sem önmagában véve nem dolog, sem a dolgok mellett nem az; nem is a legmagasabb lényegiség más lényegiségek mellett; nem is egy legmagasabb ismeretlen erő ismeretlen természeti vagy lelki erők mellett, se nem az erők összege, nem is az utolsó ósok e világ többi okai közé sorozva, mint a kauzális összefüggés első tagja – mint ha ő is a kauzális összefüggésben állana, és így egy esedékes és feltételes nagyság maradna. Így az új világ is csak egy variánsa lenne a réginek; egy folytatása, egy meghosszabbítása vagy magasra-emelése a megadottnak. Als Gott aber steht Gott, nicht gebunden an irgend ein Eigenes, Selbständiges, Relatives, durch keinerlei Gegenüberstehendes, Anderes, Zweites bedingt, frei, königlich, souverän jenseits aller Gegensätze; von unseren begrifflichen Positionen aus nur in Negationen zu umschreiben; von unsern diesseitigen Möglichkeiten her nur in der Kategorie des Unmöglichen zu erfassen. Die neue Welt als neue Welt steht in keinerlei Kontinuität, sondern in übergangslosem Kontrast zum alten Kosmos; sie ist im Verhältnis zu ihm das schlechthinige Novum, das Urdatum, das absolute Wunder ...das alles im Sinn der unerforschlichen transzendentalen Relation, in der sich alles Hierseitige befindet” /61/.

Ebben próbáltuk meghatározni az élő Istent és az új világot. Hogy ez így van vagy így lesz, arról a kijelentés tesz bizonyosságot, mert ha Isten maga titok is, de

nem „Geheim-tuer” /62/; Isten kijelenti magát és az állandó döntésben, az újjászületett életben minket is készít az elközelo világra számára. Ezt igazolja az a barthi gondolat is, amit más elrendezésben így adhatunk vissza: „Das Wort erst und allein, das Wort, das uns zu Sündern macht, macht uns zu Begnadigten” /63/. A Római Levél következő néhány tétele is erről tesz bizonyosságot „Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung Reinigung ist nicht Entleerung, sondern Erfüllung. Gott hat den Menschen nicht verlassen, sondern Gott ist treu.” /64/ Egy pár lappal lejjebb pedig a következő idevágó igazság olvasható: „Gott allein ist die Antwort auf die Frage, ist die Hilfe auf der Not, die uns durch Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf bereitet ist /65/. Ezekből a mondatokból derül fény arra is, hogy Barthnál a megváltás egész gondolatköre szintén csak eszkatológiai szemszög alatt érthető. A megváltás Isten makrokozmosz cselekvése, mikor a kozmosz katasztrófában kibomlik az Isten dicsősége. A „kozmosz katasztrófa” Jézus Krisztus, aki diadalt vett bűnünkön és halálunkon.

Láthatjuk, hogy nem véletlen az, hogy Barth a paruzia-gondolatot centrális jelentőségre emelte. A paruzia valóságában van hitünk alapja is. „Leben ist nicht Leben, wenn es nicht Leben aus dem Tode ist. Gott ist nicht Gott, wenn sein Anfang nicht das Ende des Menschen ist. Dass die alte Welt ein so vollständig, so lückenlos in sich geschlossener Kreis ist, aus dem es kein Entrinnen gibt, darin erkennen wir – im Lichte der Auferstehung Jesu von den Toten – die Bedeutung und Kraft des nahenden Tages: des Tages des neuen Menschen und der neuen Welt” /66/. Isten nemcsak az új világot hozza, hanem az új világ számára előkészíti az új embert is. Hogy milyen ez az új ember, nem tudjuk: ...der neue Mensch, der nicht ist, der ich bin und den wir nicht kennen /67/. Der Mensch, den wir allein kennen, der Mensch der Ungerechtigkeit /68/. Annyit azonban tudunk az új emberről, hogy az: der vor Gott gerechte Mensch /69/. A sokat emlegetett barthi halálvonalat a paruzia hitben metszi az élvonal, mert a paruzia-hitben élő és jelenlévő, konkrét és minden „köd”-nélküli Jézus Krisztus. Azt talán mondanunk is felesleges, hogy mindez az Isten országát jelenti, aminek a Barthnál található meghatározását fejtegetéseink összefoglalásául ide iktatjuk. Das Reich Gottes ist das Reich, das genau jenseits des Kreuzes anfängt, also jenseits aller als „Religion” oder „Leben”, Konservativismus und Radikalismus, Physik oder Metaphysik, Moral oder Übermoral, Weltfreude oder Weltschmerz, Menschenliebe oder Menschenverachtung, aktive oder passive Lebensgestaltung, aller als dies und das, so und so aufzufassenden menschlichen Möglichkeiten /70/. Isten országa e negatív körülírását fejezi ki Barth valamivel pozitívebben egy másik helyen: „Jenseits der „Wegwerfung” wartet die „Aufnahme”, die Aufnahme der menschlichen Unmöglichkeiten in die Möglichkeit Gottes, die Einheit von Ursprung und gegebenheit, das Anziehen der Unverweislichkeit durch das Verweisliche, die Verewigung der Zeit, der neue Himmel und die neue Erde /71/.

Az az alapvető problémakör, amit a barthi teológiában teológiai dualizmus összefoglaló cím alatt tárgyaltunk, láttuk, hogy nem immanens dualizmus. Nem a szellem és természet, a lélek és test, az idealitás és materialitás kontrasztjaival foglalkozik. Nem is a marcionita evangélium újraedése, amelyik a monotheizmus

szétszakításával külön teremtő és külön megváltó Istent vett fel, hogy ezzel is szaporítsa a gnosztikus herezisek számát. Hanem a barthi teológiai dualizmus lényegében véve eszkatológiai dualizmus, ősdualizmus, utolsó és egyetlen dualizmus, végdualizmus; azaz mindennek arra a hallatlan és „rettenetes” valóságra való koncentrálása, hogy Isten és ember között szakadék van, amit mi nem, de Isten áthidalhat és át is hidal kegyelméből megváltatásunkért. Éppen ezért a barthi teológiai dualizmus nem teoretikus dualizmus; a teoretikus dualizmusokban érdektelenül állunk meg a tézisekkel szemben. A barthi dualizmusban ellenben benne reng életünk nyomorúsága, valósága, óhaja és teljesedése. Ez a dualizmus életünk ínségének felkiáltójele, életünk értékeinek hiányjele, életünk céljának kérdőjele.

De nemcsak ez, hanem megnyitása a felkiáltójelnek, vastagítása a hiányjelnek, s – ez a csudálatos – felelete – teljes felelete – a kérdőjelnek. A barthi teológiai dualizmus tehát praktikus dualizmus. A praktikum dialektikus mozgása tölti ki, és ez teszi a teoretikus holt dualizmussal szemben élő dualizmussá. Hogy mennyire fontos a Barth alapszemléletében Isten és az ember paradoxitását kifejező dualizmus, mutatja az a tény is, hogy a Barth és köre folyóirata a *Zwissen den Zeiten* címet viselte, ahol az „egyik idő” a pillanatok, percek, órák, napok, évek és századok síkját mutatta, a „másik” idő pedig „az e fölött elkülönített párhuzamban fekvő, de másrészt ezt harántul is metsző örökkévalóságnak a síkját” jelölte./72/

Említettük, hogy Barth teológiai dualizmusa lényegében eszkatológiai dualizmus. Ennek a fontosságát emeli ki Barth amaz óhaja is, amit így szövegezett meg: „Egy teológia, amelyik merne mindenre vállalkozni, azaz eszkatológiává lenni, nemcsak új teológia, hanem egyben új keresztyénség is lenne” /73/.

5. A KIJELENTÉS

A dualizmusban főleg arról beszéltünk, ami minket Istentől elválaszt. A kijelentésben pedig arról kell szólanunk, amiben Isten minket magával összefűz. Ha nincs Isten és ember között szakadék, akkor szükségtelen a kijelentés. De ha van dualizmus, akkor kijelentésnek is lennie kell. Kijelentésről ezért lényegében csak ott beszélhetünk, ahol a szakadékról már beszéltünk. Jogosnak minősíthető tehát az a logikai rend, hogy mi a „rendszeretlen” barthi teológiában a dualizmus után tárgyaljuk a kijelentést, mint a barthi teológiának második jellegzetes, alapvető tartalmi részét.

A kijelentés vizsgálatánál induljunk ki Barth legújabb dogmatikájának abból a megállapításából, amit a kijelentés lényege vizsgálatánál mond, hogy Isten és az ő szava nekünk nem úgy van adva, mint valami természeti vagy történeti „nagyság”. Isten kijelentésénél, ha valamit a kijelentésről meg akarunk állapítani, rá vagyunk utalva arra, hogy a kijelentés önmagát nekünk mindig és mindig újra mondja; ha a kijelentés állandóan szól hozzánk és folytonos újságával, titkával, csodájával rabul ejt minket, csak akkor vagyunk abban a helyzetben, hogy kérdezhessük azt, hogy hogyan van számunkra a kijelentés, és ebben a „hogyanban” fogjuk megkapni azt, hogy mi a kijelentés? „Dieses Wie ist das erreichbare menschliche Spiegelbild des unerreichbaren göttlichen Was. Dieses Spiegelbild ist es, um das es hier gehen soll”

/74/. A „hogyan” felel tehát a „mi”-re; és a „mi” titkát a „hogyan” oldja fel. Így mindegy, hogy mit kérdezzünk, a felelet úgyi is egy. Hogy azonban valamilyen logikai rendet követhessünk, próbáljuk úgy csoportosítani mondanivalóinkat, hogy szólunk a kijelentés objektív lehetőségéről, majd a kijelentés tartalmát megvilágító fogalmakról, végül pedig a kijelentés existenciális feltételéről. Az objektív és szubjektív lehetőségek emlegetése természetesen nem tartalmi lényegyet jelöl, csupán formális elnevezési jelentősége van.

A kijelentés első objektív lehetősége a már tárgyalt teológiai dualizmusban van. Ebben az ősdualizmusban az embertől az Istenhez semmilyen út sem vezet. De vezet út Istentől az emberhez. Ez az út az ősdualizmus legyőzése, áthidalása, egyben pedig az isteni kijelentés útja. Ez az út maga Isten, aki a földre jött, aki emberré lett. Ez az út Krisztus. „Er ist der Schritt über die Grenze der alten Welt hinaus, Die Umkehrung ihrer transcendentalen Voraussetzung, das Auftauchen der neuen Wirklichkeit” /75/. Szándékosan mondja Barth, hogy a kijelentés Krisztus; ezzel annak az igazságnak akar érvényt szerezni, hogy Krisztus preexistens értelemben kijelentés. Születése, halála, feltámadása, keresztyje, megváltói munkája nem időben lefolyó esemény, nem évszámok közé besorozható történés, hanem őstörténet, minden történetnek és minden időnek a krízise. A „történeti” Jézus „történeti eseményei” Barthnál tehát úgy szerepelnek, mint „göttliche Bestimmung aller Zeit”. Jézus nem történet, hanem Jézus, mint Krisztus a történet értelme /der Sinn der Geschichte/, akinek a nevében „begegnen und trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekante”. Az ismerős világ az, hogy Jézus az ember, a világ, az idő, a dolgok, szóval a test „rendjében” jelentette ki Istent. Az ismeretlen világot pedig a kijelentés elrejtettsége /Verborgenheit der Offenbarung/ kifejezéssel lehet jelölni, ami azt foglalja magában, hogy Jézus „Trozdem” a test, mégis Istent jelentette ki. Elrejtett a kijelentés így annyiban, amennyiben Jézus a Krisztus „der Messias, ist das Ende der Zeit, er ist nur als Paradox /Kierkegaard/, er ist nur als Sieger /Blumhardt/, er ist nur als Urgeschichte /Overbeck/ zu verstehen” /76/. Ha Krisztus a paradox, a győző, az őstörténet, akkor sem a zsenit, sem a hőst, sem a vezért, sem a költőt, sem a gondolkodót nem szemlélhetjük benne. Ő se nem hordozója, se nem manifesztálója semmiféle mágikus, okkult, fizikai vagy pszichikai erőnek, nem kvantitatív megsokszorozása az emberi képességeknek, hanem mindezeknek a krízise, egy elgondolhatatlan, szemlélhetetlen, lehetetlen emberi negáció, aki minden emberi lehetőség-nél kvalitatíve több, ő maga Isten – a testben – a földön. Ezekből a barthi gondolatokból nyilvánvaló, hogy a kijelentés objektivitását a Krisztusban elrejtett Istennek a ténye adja, aminek titka az őstörténetben jut kifejezésre.

A kijelentés objektív lehetősége megállapítása után szólunk arról, hogy mi a kijelentés tartalma. Mivel pedig e tartalmat csak bizonyos fogalmakban tudjuk kifejezni, ezért nem a kijelentés tartalmát óhajtjuk leírni /ez úgyis lehetetlen/, hanem pusztán azokat a fogalmakat megjelölni, amelyek világosabbá tehetik előttünk a kijelentés fogalmát.

Jézus a Krisztus, „őstörténeti esemény”, akinek a kijelentése „az örökkévalóság és az idők között” játszódik le” /77/. Krisztusnak e teljesen más dimenziók között felfogott személyéből következik az, hogy ő Úr a mi világunk felett, s az a kijelen-

tés, amit ő megtestesít és közöl, az Isten szuverenitásáról szól. /Herrschaft Gottes/ /78/. Isten szuverenitása legelőször azt jelenti, hogy Isten mindenekelőtt Úr a történelem felett. Ezt úgy kell értenünk, hogy amit Isten „ott és akkor” /illic et tunc/ mondott, azt én most „itt és most” /hic et nunc/ hallom tőle /79/. Amikor tehát a kijelentés a Krisztus személyében arról beszél, hogy Isten Úr, akkor a kijelentés fogalmához legelőször az tartozik hozzá, hogy a kijelentés titok, ami azt jelenti, hogy a kijelentés valóság /86/. Valóság ott és akkor, valóság itt és most azért, mert a kijelentés Isten maga.

Hogy azonban a kijelentés valóság, arról meg kell győződnünk. Meggyőződést pedig akkor szerzünk, ha találkozunk Istennel. A kijelentés így Isten szavának velünk való találkozási pillanata. Hol történik ez a találkozás? A Szent Írásban. Amikor a Szent Írás, mint kijelentés találkozik velünk, akkor ez „a hívásnak, a döntésnek, az elhatározásnak, az engedelmisségnek a pillanata lesz” /81/, azaz elismerése annak, hogy a kijelentés valóság. E valóság elismerése pedig az Írás bizonyossága által történik. A Szent Írásnak tehát, mint a kijelentés leírásának abban van a jelentősége, hogy bizonyosságot tesz arról a valóságról, ami Istennek Igéje. Az Írás így nem más, mint pusztá eszköz /Die Bibel ist das konkrete Mittel /81a/, emberi bizonyoságtétel a kijelentésről. De mert a kijelentésről való bizonyosság és egyetlen bizonyosság, innen nyeri óriási fontosságát. Mint emberi betű és kortermék elvethető, de mint Isten szava megáll örökké. A kijelentés fogalmához így hozzátartozik az a bizonyosság, hogy az az Írásban előttünk álló valóság. Amikor pedig ez a bizonyosság megfogott minket, mi is bizonyosságot teszünk mellette. A kijelentésnek az Írásban szerzett valóságáról való bizonyoságszerzés tehát egybeesik a róla való bizonyoságtétellel.

A kijelentésnek a valóságban megjelölt fogalmához hozzátartozik a róla való „meggyőződés” után az is, hogy ez a valóság nem lehet sok, és amit róla tudunk, az szintén nem lehet sokféle, mert az minden. „Wort Gottes Alles und Jedes... Gott durch eben dieses sein Wort alle Dinge trägt, auf alle Fragen Antwort gibt, allen Anliegen Gerechtigkeiten widerfahren lässt, Alles... erhält und zu seinem eigensten Ziele führt, dass aber auch kein Ding in der Welt ohne sein Wort bestehen kann” /82/. Mert Isten Igéjének ilyen egyetemes karaktere van, azért az megmásíthatatlan, ha megmásíthatatlan, megismételhetetlen is, azaz kizárja a „valószínűséget”, a „lehetőséget” a jobbra vagy balra való választás eshetőségét. A kijelentésnek ezt a tulajdonságát a mindenkor egyszeri paradox kitétel fejezi ki. A kijelentést meghatározó legközelebbi fogalomhoz a következő megfontolás vezet el.

Láttuk, hogy egyfelől a kijelentés az Írás bizonyosságával és a mi bizonyosságunkkal „kor-relatív”, másfelől pedig egyszeri. E két önmagában is, összetételében is feszülő paradox megfogalmazása adja a kijelentés további fogalmát abban, hogy az minden konkrét szituációban is az Isten és az ember között lévő különbség elismerése. A konkrét emberhez Isten mindig az ő totalitásában lép le, éppen azért Isten és ember sohasem zavarhatók össze. A kijelentés által Isten nem lesz a mi legmélyebb lényegünk, sem a mi legmagasabb ideálunk.

Amikor a kijelentés fogalmában Isten és a köztünk lévő különbséget jelöljük meg, akkor a kijelentést úgy nézzük, mint a szent Istennek a kijelentését. Isten azonban a könyörület atyja is, aki minket: a halandókat, a szentségteleneket, a

semmiket önmagának: a Szentnek, a Hatalmasnak, az Öröknek visszaajándékoz a megbocsátásnak és az ő országa ígéréteinek hatalmas tényében. A kijelentés itt a kegyelem és könyörület leereszkedése, azaz az Isten és az ember közötti valóságos vonatkozás elismerése. „Gott bei uns” /83/. A kijelentés, mint az Isten és a köztünk lévő különbség feltárása az Isten igazságát és ítéletét mutatja meg, mint az Írás és a köztünk való valóságos vonatkozás elismerése pedig Isten megbocsátásáról és váltságmunkájáról tesz bizonyosságot.

A barthi teológiai vizsgálódás gerincproblémája a kijelentés. Egész teológiája, amint már előbb is láttuk, a kijelentés körül forog. A barthi kijelentés-probléma-komplexum még egy lényeges részével kell röviden – a kijelentés objektív lehetősége és a kijelentés tartalmához tartozó lényegesebb fogalmak tárgyalása után – foglalkoznunk. A kijelentés existenciális feltételének kérdését kell érintenünk. Ez a megjelölés, valamint néhány előbbi sem a Barth kifejezése. Azonban nekünk – akiknek „a leírhatatlan és átgondolhatatlan” barthi teológiát le kell írunk és át kell gondolnunk – szükséges bizonyosfajta egyetemes jellegű elnevezésekhez ragaszkodnunk a problémák csoportosítása végett.

A kijelentésről Barthnál csak úgy lehet beszélni, ha a Szent-Lélekről is beszélünk. A kijelentés „existenciális feltételén” a Szentháromságnak a barthi teológiában a kijelentésre vonatkoztatott „objektivitását” és az emberi hitben lecsapódó „szubjektivitását” értjük.

Öt kötetre tervezett dogmatikája első kötetében Barth a kijelentéstanból építi ki a Szentháromságtant. A kijelentést úgy szemléli, mint amiben a Szentháromságtan gyökerei vannak. Nekünk azonban az ő tárgyalási szempontjától el kell térnünk, és nem a Szentháromságnak, mint tannak a kijelentésre, mint tanra vonatkoztatott magatartását kell nézünk, hanem az ő skolasztikus tanainak a mélyén azt az igazságot, ami az ő teológiáját már „skolasztikája” előtt is egyetemesen uralta.

A mi szempontunk nem az, hogy az Isten Igéjéből, mint hirdetett, írott, kinyilatkoztatott kijelentésből logikusan rájussunk a Szentháromságtanra, hanem az, hogy a kijelentés existálásának feltételét a Szentháromságban állapítsuk meg. Röviden: mi nem a Szentháromságtant nézzük, hanem magát a Szentháromságot, mint a kijelentés „szubsztrátumát”. Mi tehát a Szentháromságnak nem logikai és dogmatikai tanjogosultságát vizsgáljuk, hanem az élő Szentháromságnak létjogosultságát. Ha Barthnál a tankifejtésben a kijelentéstan következménye a Szentháromságtan, nálunk – a barthi teológia eddigi egyetemes igazságai szemszöge alatt nézve – a Szentháromság előzménye a kijelentésnek.

Többször megállapítottuk már, hogy a kijelentés maga Isten, vagy a kijelentés magát Istent adja. A kijelentés Istent azonban nem adhatja másként, csak úgy, amilyen Isten. Jobban mondva, a kijelentésben Isten önmagát úgy adja, hogy ebben az „adásban” azonos önmagával. Isten az ő kijelentésében tehát mindig saját maga lényegét jelenti ki. Ebből a kijelentésből tudjuk, hogy a kijelentés „oka” maga Isten, aki úgy oka a kijelentésnek, ahogyan ő van. Azaz Isten, mint Szentháromság, oka a kijelentésnek, s magát is, mint Szentháromságot jelenti ki. Ha tehát Isten Igéjéről beszélünk, akkor a Szentháromság egy örök igaz Isten Igéjéről beszélünk. Isten, mint Szentháromság létezik. A Szentháromság maga az Isten. Ez a rövid összefoglalás a lényege azoknak a szétszórt barthi gondolatoknak, amelyek az Istenre, mint

Teremtőre, mint a bűnök Megváltójára és mint az ígéretekben Megszentelőre vonatkoznak. A Szentháromságra, mint a kijelentés „existenciális feltételére” – vagy ezt gondolatmenetünkhöz „szűkítve” – mint ez existenciális feltételnek a kijelentésre vonatkoztatott „objektivitására” vonatkozó gondolatok summája is ezekben az imént elmondott igazságokban található.

Azonban nemcsak e „preexistens” értelemben existenciális feltétele a Szentháromság a kijelentésnek, hanem az emberre vonatkoztatva is existenciális feltétele. A kijelentésről ugyanis nem tudjuk, hogy az kijelentés, ha a Szentlélek a hitben meg nem jelenti azt. Hogy a kijelentés „éljen” az ember előtt, ahhoz nem kell az „egész” Szentháromság, hanem „csak egy tagja”: a Szentlélek. A kijelentésről nem tudnánk semmit, ha a Szentlélek által nem hinnénk róla, hogy az kijelentés. A kijelentésnek ezt a pusztán ránk, emberekre vonatkozó „existenciális feltételét” nevezzük a Szentlélek szubjektivitásának. A Szentlélek az, aki „elhíti” velünk, hogy nekünk nem a mi hitünkben kell hinnünk, hanem a Krisztusban való hitben, abban, ami a kijelentésben adva van. A mi hitünk és a kijelentésbe vetett hit között lényeges különbség van. Az előbbi hozzátartozik életünk kontinuitásához /pl. hiszek „szép” jövőmben/, az utóbbi pedig maga a „das radikale Trotzdem”, a vakmerőség: a hit a kijelentésben. Ez a hit oly hallatlan, hogy az, hogy én hiszek – amint azt Barth a Szentlélekről írott munkájában kifejezi – azt jelenti, hogy én hitben existálok /84/. Ez a hit nem azért igazít meg, mert „ő” hit, hanem a nélkül nem igazít meg, hogy „ő” van /85/. „Van úgy, hogy a hitben Isten van „bennem”. A hit így Isten hozám való hűsége. /Tat seiner /Gottes/Treue/ was dasselbe ist / Tat des Glaubens/ /85a/. A hit ezért Isten kegyelme /Gnade ist die göttliche Möglichkeit des Menschen/ /85b/, Isten ajándéka, a Szentlélek munkája által van /Der „heilige Geist” ist das Werk Gottes im Glauben/ 85c/. A kijelentésben való hit azonban éppen, mert nem pusztán „hit”, hanem a Lélek munkája, nem teoretikus hitet jelent, hanem praktikus döntést, amelyikben feláldozza az ember azt a szabadságát, hogy neki „mást is lehet” /Auchanderskönnen/ /86/, a kijelentésben való egyedüli, pusztán hiten kívül. Látjuk tehát, hogy a Szentlélek munkálja hitünk által azt, hogy a kijelentés: a Jézus Krisztus mibennünk hat, él és mozog. /...wir sind durch den Glauben, was wir nicht sind/ /86a/. Vagy másképpen kifejezve: Isten adja magát a kijelentésben, úgy hogy egyben minket is a magáénak nyilvánít/86b/. A kijelentésnek számunkra való existenciális életfeltétele így a Szentlélek-Isten „szubjektív”, bennünk végzett munkájában gyökeredzik.

Ezekben adtuk Barthnak a kijelentésre vonatkozó centrális gondolatait. Ha nem olyan „rendben” adtuk, mentsen az, hogy ezt a „rendet” Barth elszórt nyilatkozatai mögött próbáltuk megsejteni. S mivel sok lényeges problémáról csak vázlatosan szóltunk, néhányról pedig meg sem emlékeztünk /pl. a predestinációnak a Szentlélek munkájára: a hitre való felépülése/, utalnunk kell arra a célkitűzésünkre, hogy mi Barth teológiájáról nem kommentárt akarunk készíteni, hanem csak teológiája nagy alapelveit kíséreljük meg felvázolni.

6. AZ EGYHÁZ

Barthnál az egyház, mint Isten Igéje egyháza szerepel. Az egyház így Isten kijelentése „birtokosa”, azaz az egyház az Istené: az Isten egyháza. „Die Kirche bekennt sich zu Gott, indem sie von Gott redet” /87/. Barth az egyházra vonatkozó gondolatait csak a legújabb időben fejtegette bővebben. /Amit itt mondunk, az független attól, hogy a Römerbrief-ben vannak egyházra vonatkozó gondolatok/. A német politikai viszonyoknak az egyházra nehezedő kényszere felvetette az egyház lényege kérdését. Barth mint „praktikus” teológus rögtön igyekezett e „szőnyegen lévő” kérdés tisztázására. A „*Teologische Existenz heute*” című sorozat általa írt füzeteiben csaknem mindenütt centrális helyet foglal el az egyház kérdése. Barth orientációját az egyház felé azonban semmi sem mutatja jobban, mint az 1927-es *Christliche Dogmatik*-ájával ellentétes címet viselő 1932-es dogmatikája: *Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Ennek a könyvnek pusztán futólagos átlapozása is meggyőző arról, hogy minden gondolat az egyház súlya alatt készült, az egyház existenciája érdekében. Ebben kívántuk megokolni azt, hogy Barthnak az egyházról szóló gondolataiban teológiája harmadik és – a mi fejtegetéseinkben egyúttal utolsó nagy problémakörét szemléljük.

Barthnál az egyház – mint a reformátoroknál általában – szintén „kétjelentésű Faktum” /88/. Az egyház, mint előttünk ismeretes intézmény, hozzátartozik a húsnak és a vérnek a rendjéhez, s ezért ennek az éonnak a tartozéka is egyben. Az egyház így az a hely, ahol a szakadék innenső oldalán – ami az Istent és az embert egymástól elválasztja – a kijelentés örökkévalóságából az időihez, az előre megadottból a megadotthoz társul; ahol az égi villám földi tartós tűzzé lesz, s ahol az emberivé lett isteni, mint emberi játszik szerepet /89/. E fölött a küszködő, nyűglődő egyház felett azonban ott van a triumfáló egyház, aminek a dicsősége és pozitívuma az Isten országa megjelenésében lesz előttünk nyilvánvaló. A földi, a látható egyház nem más, mint ennek a láthatatlan mennyei egyháznak az állandó igénylése, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a földi egyház felett az uralkodói jogkört a mennyei egyház gyakorolja. A földi egyház így kizárólag csak a mennyei egyház ítélete alatt állhat fenn. *Dieser Transzendenz-Anspruch einer höchst immanenter Ordnung, das ist das Gericht über die Kirche*. Az ítélet alatt állás praktikus megnyilatkozása akkor jelentkezik, amikor a földi egyház szakadatlan törekvésének tudja azt, hogy ő „ein Vorbild des Kommenden” /90/. /N. B. Vorbild nem mintát, ideát jelent, hanem olyan előképet, ami vázlatosan igyekszik azt megmutatni, ami e z u t á n lesz./ A „jövendő előképévé” pedig úgy lesz az egyház, ha benne Isten megváltottai élnek együtt, akik elfogadják Isten kegyelmes ítéletét. Az egyház *εκκλησια* így a világból kihívottak közössége. Thurneysen szavai szerint: az egyház „die herausgerufene Gemeinde” /*Wort Gottes und die Kirche*/. Abban, hogy az egyház a kihívottak gyülekezete, az is benne foglaltatik, hogy csak a kereszttartalmára koncentrált egyház egyház. Az ilyen egyház nyilván a hitnek és a „der Gerechtigkeit Gottes” egyháza /91/. Az egyház, mint a hitnek és a megigazításnak az egyháza, a „megbocsátásra váró bűnösök szolidaritásává” válik, akik Isten előtti állandó „respektusukban” és „rettenetes vezeklésükben” az egyház középpontjára, az Istentől való megigazítás „boldog-borzalmas témájára” figyelve várják „a végnek a kereszt-

ben és feltámadásban autentikusan interpretált vagy illusztrált proklamációját és minden dolog új kezdetét” /92/.

Amint látjuk, az egyház részben osztozik az emberi sötétségben, a világiasságban, az emberiségben. Azaz az egyház profán /93/. Nem idegen az emberitől, a kultúrától, a koroktól, a népektől. De ezzel szemben az egyház minden embernek a határa is. Nem ideológia tehát az egyház; nem is üdvintézmény, mint a római katolicizmusban, de nem is vallásos egyesület, mint a modern protestantizmusban. Az egyház a hit egyháza, a Szentlélek munkájának az egyháza, amelyik ott keletkezik és ott van, ahol az Írás szól, ahol az ember Istenre hallgat. Két-három az ő végességét, csupaszságát, korlátait, egyedüllétét „értő” ember is már egyházat alkot. Mindenütt, ahol Isten beszél, ott egyház „történik”. Az egyháznak így egyetlen alapja a kijelentés egyetlensége és pótolhatatlansága, amiért is az egyházat csak úgy lehet felfogni, mint az Ige eseményét és a Szentlélek cselekvését. Ha pedig az egyház az Ige eseménye, akkor csak a Szentírás kormányozhatja azt. Az egyháznak így csak egyetlen egy tulajdonsága lehet: a hűség Istenhez, ami konkrétan azt jelenti, hogy hűség az Írashoz /94/. A hűségben tulajdonképpen az engedelmesség ténye jut kifejezésre, amiben arra az igazságra bukkanunk rá, hogy az egyház csak hűségben és engedelmisségben existálhat; ha pedig azt kérdezzük, hogy hogyan existálhat az egyház hűségben és engedelmisségben, azt kapjuk feleletül, hogy a Szentlélek és a hit „metódusa” által. Ha ezeket az alapokat tekintetbe vesszük, akkor az egyházat pusztán abból a szempontból lehet bírálni, hogy vajon a Szentlélek és a hit metódusához tartotta-é magát, vagy nem, azaz hallgatott-é az Igére, vagy nem. Ha pedig az egyház, mint az Igére való hallgatás engedelmisséget jelent Isten előtt, akkor nem jelenthet uralkodást az emberek előtt sem. Az uralkodás a klerikalizmus sajátja. Az uralkodással szemben az egyház az alázat és a szolgálat életét kell, hogy megtestesítse. Nem hiába csúcsosodik ki az egész Újtestamentum: a *ταπεινοφροσυνη* -ben /95/. Ha az egyház nem az uralkodás, hanem a szolgálat egyháza, akkor nem lehetnek az egyháznak saját tervei, akkor az egyház nem a „kegyes” emberek egyháza, hanem a Jézus Krisztus egyháza, amelyik vár és várhat arra, amit neki parancsolnak. Így lesz az egyház a türelem és a reménység egyháza /96/. Végeredményében azonban titok. Titok az egyház, mert az Igéből születik /97/. Ami arról is bizonyosságot ad, hogy egyház mindenütt van ott, ahol Ige van, s ahol Ige van, ott mindig az egyház egésze van. Úgy is mondhatjuk, hogy az egyház egésze mindenütt ott van, ahol egyház l e h e t. Az elmondottakat Barth szavaival összefoglalva azt mondjuk: „Die Kirche, das heisst die Gemeinde der Aufgerufenen, Hörenden, Gehorsamen, der Wachenden und Betenden, der Wartenden und Eilenden...” Egyház csak egy van, de több gyülekezetben. Konkrétebben formulázva: csak egy egyház van egyes egyházakban.

Az imént azt mondtuk, hogy az egyház titok. Ha pedig az egyház titok, mint a Szentléleknek a kereszt feltétele alatt álló egyháza, amelyiknek a tevékenysége minden emberi gyöngeség és balgaság hozzájárulása ellenére is hordoz magában valami barátságost, békést, vasárnapit és ünnepit /98/, akkor nem lehet az egyházat felelőtlen módon politikai vélemény alapján megszervezni és azt a világtörténelem bármilyen alakjához kötni, hanem egyházi megújulást kell proklamálni az egyházi

normaprincípium által. Ezt a proklamálást végzi el a teológia. Itt hajlunk vissza ahhoz a körhöz, amiről már szólottunk, hogy teológia nincs egyház nélkül, de /földi/ egyház sem lehet teológia nélkül. *Unsere theologische Existenz ist unsere Existenz in der Kirche /99/*. Ha az ellenség nagyon konkrét, akkor az egyháznak is úgy kell elvégeznie a proklamálást, hogy világos tételekben előttünk álljon az Írás igazsága, ami megteremti az egyházi közösséget. Azaz meg kell alkotni az egyházi hitvallást. Az egyházi hitvallás az egyház igazságáért: a Szentírásban adott Isten Igéért hirdetett harc a tévtan ellen. *„Wo das Bekenntnis ist, da ist die eine heilige Kirche im Kampf mit dem Irrtum, in welchem sie nicht unterliegen wird” /106/*. Végső fokon tehát az egyház nem más, mint „igazsága” birtokában harc a tévtan ellen.

Barthnak a skolasztika felé való elhajlását mi sem mutatja jobban, mint ezek a gondolatok. Ha beszélhetünk Barthnak korábbi és későbbi koráról, úgy azt kell mondanunk, hogy míg Barth teológiájának első korszakában az egyház teológiai elgondolásának a célja, az eredménye volt, addig a második korszakban az egyház a barthi teológiai gondolkodás alapjává és kiindulópontjává lett. Barth teológiája második korszakában az egyházat centrális teológiai jelentőségre emelte. Isten Igéje csak egyedül az egyházban van, s a teológia sem lehet más, mint az egyház funkciója. Bizonyoságot is csak az egyházban lehet tenni, és csak ott lehet elfogadni is. Ne gondoljuk azt azonban, hogy e centralizált egyházi teológia a kijelentésnek a megszűkítését jelenti. Nem! Sőt inkább az egyház teológiai praktikus fogalmának egyetemes kiszélesítésével magának a kijelentésnek is egyetemesebbítését; nem tartalmában, mert így a kijelentés egyszerű és tökéletes, hanem annyiban, amennyiben a kijelentés a teológiai gondolkodás tárgya. Valóban csak érdeklődéssel nézhetünk Barth további munkássága elé, ahol ezek a gondolatok még csiszolódni, formálódni, szépülni fognak.

Befejezés

Vázlatában előttünk áll Barth Károly teológiája. Semmi további reflexiót nem is akarunk már az elmondottakhoz hozzáfűzni; csupán azt az egyet említjük meg, hogy Barth Károly, aki magát az Ige hordozásában teljesen eszköznek, dolognak tekinti, s akit ezért mások az „alázat teológusának” neveznek, lenne az első, aki témájánál és tartalmánál fogva a legerősebben tiltakoznék e „Barth Károly teológiája” címet viselő dolgozat ellen.

Jegyzetek

/A forrásmunkák jegyzékében felsorolt könyvcímek magától értetődő rövidítéseit használok./

I.

1. Barth: Theol. Existenz heute 7. füz. 31./Absch./
2. Kattenbusch: D. d. e. Th. seit Schl. Vorwort.
3. Strauch: D. Th. K. B-s. 4.
4. Tavaszy: A dial. teol. problémája stb. 3.
5. U.a.
6. Glaube und Ofb. 11.
7. Höffding: S. Kier. als Philosoph. 7.
8. Tavaszy: Dogmatika 73.
9. Borbáth: A valltört. és dial. teol. stb. 5.
10. Mátyás E.: A ker. vall. és a teol. a lelkészképzésben 352.
11. Barth: Römerbrief 47.
12. Nagy G.: Barth teol. előzményei stb. 587.
13. Török I.: Barth Károly stb. 15.
14. Nagy G. i.m. 586.
15. Barth: Dogm. Bev. VIII.
16. A dial. teol. stb. 15 Barth idézet.
17. T. E. h. 3.füz. 8.
18. Gáncs: Mit tanulhatunk B.K-tól 563.
19. Borbáth i.m. 8.
20. Keller Adolf: Theology of Krisis, ismertetése a Teol. Szemlében 1925. I. sz. 89. 1.
21. Bohlin i.m. 67.
22. Lehmann: S. Kierk. 10.
23. „ „ 192.
24. Thurneysen: Blumhardt 8.
25. „ „ 55.
26. Meier: Dosztojevszkij 9.
27. Thurneysen: „ 76.
28. „ „ 11
29. Ruttenbeck: S. Kierk. stb. 278.
30. Bohlin i.m. 35.
31. Török: 87.
32. Bohlin 53. i.m-ből

II.

1. Barth: Römerbr. 51.
2. Thurneysen: Gottes Wort stb. 198.
3. Tavaszy: A dial. teo1. stb. 18.
4. Thurneysen: Gottes Wort stb. 200.
5. Barth: Dogmatik. 1.
6. T.E.h. 9.füz. 34.
7. u.o. 38.
8. u.o. 39.
9. Barth: Dogm. 9.
10. u.a. 3.
11. u.a. 8.
12. u.a. 2.
13. T.E. 9.füz. 36.
14. u.a. 39.
15. Barth: Dogm. 2.
16. T.E. 9.füz. 40.
17. u.a. 43.
- 17/a. Barth: Römerbr. 432-433.
- 17/b. Strauch i.m. 53.
18. Mátyás E.: Dial. Teol és az exeg. 56.
19. Barth: Dogm. 15.
- 19/a. Strauch 53.
20. Römerbr. XIII.
21. Mátyás: Dia1. Teo1. és exg. 56.
22. Gáncs i.m. 567.
23. Dogm. 10.
24. u.a. 15.
25. Kattenbusch I. köt. 153.
26. T.E. 9.füz. 41.
- 26/a. Dogm. 262.
27. T.E. 9.füz. 41.
28. Dogm. 16.
29. Fil. Lev. 43.
30. „ 44.
31. Römerbr. 417.
32. Strauch i.m. 45.
33. Römerbr. 420.
34. „ 423.
35. „ „
36. T.E. 7.füz. 22.
37. Török i.m. 57.
38. Tavaszy után - részben
39. Bohlin 67. i.m-ből

40. Hartenstein: Was hat d. Th. Barth stb. 11.
41. Nagy i.m. 609.
42. T.E. 9.füz. 28.
43. T.E. 5.füz. 19.
44. T.E. 3.füz.13.
45. Strauch i.m. 13.
46. Borbáth i.m. 9.
47. Kattenbusch i.m. I.köt. 133.
48. Römerbr. 76.
49. u.a. 399.
50. u.a. 232.
- 50/a. u.a. 145.
51. Strauch i.m. 15.
52. Römerbr. 75.
- 52/a. u.a. 147.
- 52/b. u.a. 92.
- 52/c. u.a. 148.
53. u.a. 89.
54. T.E. 9.füz. 54.
55. Bohlin i.m. 69.
56. T.E. 7.füz. 23.
57. u.a. 24.
58. u.a. 28.
59. Staruch i.m.15.
60. u.a. 15.
61. u.a. 16.
62. Kattenbusch i.m. I. 155.
63. T.E. 7.füz. 21.
64. Römerbr. 53.
65. u.a. 64.
66. „ 166.
67. „ 142.
68. „ 127.
69. „ 142.
70. „ 136.
71. „ 391.
72. Gáncs i.m. 578.
73. Török i.m. 68.
74. Dogm. 136.
75. Strauch i.m. 26.
76. Römerbr. 5-6.
77. Borbáth i.m. 13.
78. „ 15.
79. „ 15.

80. T.E. 9.füz. 20.
81. u.a. 17.
- 81/a. Dogm. 144.
82. T.E. 4.
83. T.E. 9.füz. 22.
84. Barth: Heiliger Geist stb. 81.
85. u.a. 82.
- 85/a. Römerbr. 80.
- 85/b. u.a. 134.
- 85/c. u.a. 180.
86. T.E. 3.füz. 12.
- 86/a. Römerbr. 125.
- 86/b. Borbáth i.m. 26
87. Dogm. 1.
88. Strauch i.m. 37.
89. u.a. 38.
- 89/b. u.o.
90. Römerbr. 401.
91. u.a. 352.
92. Strauch után i.m. 39-41.
93. T.E. 9.füz. 27.
94. u.a. 30.
95. u.a. 33.
96. T.E. 5.füz. 12.
97. u.a. 19.
98. Dogm. 9.
99. u.a. 7.
100. u.a. 37.

Forrásmunkák jegyzéke

1. Barth: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. I. Halbband. /Kaiser Verlag München 1933. /Részben olv./
2. Barth: Der Römerbrief. 6. Abdruck. /Kaiser Verlag in München 1933./ /Részben olvasva/
3. Barth: Erklärung des Philipperbriefes. /Kaiser Verlag München 1928./
4. Barth: Theologische Existenz heute! /u.a. Verlag 1933./ E sorozat füzeteiből:
5. 2. füz. Für die Freiheit des Evangeliums.
6. 3. „ Reformations als Entscheidung.
7. 5. „ Die Kirche Jesu Christi.
8. 7. „ Gottes Wille und unsere Wünsche.
9. 9. „ Offenbarung, Kirche, Theologie.
10. Barth: Der heilige Geist und das christliche Leben. 1930.München
11. Borbáth Dániel: A vallástörténeti és dialektikai teológiának a kijelentésről szóló dogmatikai tanításai. /Cluj-Kolozsvár 1931./

12. Torsten Bohlin: Glaube und Offenbarung. /Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. / Furcht-Verlag Berlin 1928.
13. Gáncs Aladár: Mit tanulhatunk Barth Károlytól. /Theol. Szemle 1927. III.évf. 5-6 sz./
14. Kattenbusch, Ferdinand: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. I.Teil. és u. ez II. Teil. /Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen/
15. A Kierkegaardra vonatkozó forrásokot lásd a Kierkegaardról szóló pályamunkámban.
16. Dr. Mátyás Ernő: A keresztyén vallás és teológia a lelkészképzésben. /Theol. Szemle 1927. III.évf. 5-6 sz./
17. Dr. Mátyás Ernő: A dialektikai teológia és az exegézis. /Theológiai tanulmányok, kiadja Az Erdélyi Ref. Egyh. Ker. Theológiai Fakultásának Tanári Kara. Kecskeméthy-emlékkönyv/.
18. Dr. Nagy Géza: Barth teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. /Theol. Sz. 1930. VI.évf. 581-615/
19. E. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche. 1927.
20. „ : Dostojewski.1930.
21. „ : Christoph Blumhardt. 1926.
/Mind Kaiser Verl. München. /
22. Fr. Zündel: Joh. Chr. Blumhardt. Zürich S.Höhr 1880.
23. Leonhard Ragaz: Der Kampf um das Reich Gottes in Blum, Vater und Sohn und weiter. /Rotapfel Verl., Erlenbach Zürich 1922./
24. H. Kutter: Szociáldemokrácia és keresztyénség. Ford. Czakó Ambró. B.pest Népszava 1924.
25. K. Hartenstein: Was hat die Theologie Karl Barth-s der Mission zu sagen? Kaiser Verl. München 1928.
26. Török István: Barth K. teológiájának kezdetei. Pápa 1931.
27. Max Strauch: Die Theologie K. Barth-s. Kaiser Verl. München. 1933.
28. Vasady Béla: A hit misztériuma. Spatak. 1931.
29. Tavaszy: Dogmatika. Cluj-Kolozsvár. 1923.
30. Tavaszy: A kijelentés feltétele alatt. /Cluj-Kolozsvár. 1929./
31. „ : A theológiai irányok ártértékelése. /Cluj-Kolozsvár.1931./
32. „ : A dialektika teológia problémája és problémái. Cluj-Kolozsvár. 1929.
33. Dosztojevskij – regények és elbeszélések.