DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA

KERESZTYÉNSÉG – EGYHÁZ – KÖZÉLET

KARL BARTH SZEMÉLYÉNEK ÉS EKKLÉZIOLÓGIAI GONDOLATAINAK HATÁSA A XX. SZÁZADI MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS TEOLÓGIÁRA

Hittudományi doktori értekezés
a rendszeres teológia tárgykörében

Készítette:
ÁRVAVÖLGYI BÉLA
református lelkipásztor

Témavezető:
DR. FAZAKAS SÁNDOR
egyetemi tanár

Debrecen, 2021

Tartalom

1. BEVEZETÉS ... 1
1.1. A kutatás iránya, célja, előfeltevések ... 1
1.2. Karl Barth egyházról vallott gondolatai ... 7
1.2.1. Bevezetés ... 7
1.2.2. Barth ekkléziológiájának korszakai ... 9
1.2.3. Eszkatológiai nézőpont ... 9
1.2.4. Krisztológiai nézőpont ... 11
1.2.5. Az ekkléziológia helye Barth teológiájában ... 14
1.3. Barth legmeghatározóbb ekkléziológiai megállapításai fő műve, a Kirchliche Dogmatik alapján ... 15
1.3.1. Az egyház a Krisztusban befogadott egész emberiség „előzetes bemutatása” ... 15
1.3.2. Az egyház Jézus Krisztus földi-történeti létformája ... 16
1.3.3. Az egyház célja és megbízása ... 17
1.3.4. Egyház és társadalom ... 18
1.4. A Kirchliche Dogmatik ekkléziológiai jelentőségű részei ... 19
1.4.1. Az egyház összefüggésben a Szentírással (I/2 § 20, § 21, 1938) ... 19
1.4.2. A gyülekezet kiválasztása (II/2 § 34, 1942) ... 20
1.4.3. Az egyház mint a kiengesztelődés műve (IV/1-3) ... 22
1.4.3.1. A Szentlélek munkája a gyülekezetben és az egyének hitében (IV/1 § 57, § 62, 1953) ... 22
1.4.3.2. A Szentlélek és a keresztyén gyülekezet épülése (IV/2 § 67, 1955) ... 24
1.4.3.3. A Szentlélek és a keresztyén gyülekezet kiküldése (IV/3 § 72, 1959) ... 27
2. EGYHÁZ ÉS POLITIKA. AZ ÚN. KIRCHENKAMPF IDEJÉN MEGFOGALMAZOTT BARTH-I EKKLÉZIOLÓGIA HATÁSA ... 29
2.1. Bevezetés ... 29
2.2. Barmen ekkléziológiai tanítása ... 35
2.2.1. Barth teológiája és a Barmeni Teológiai Nyilatkozat kapcsolata ... 35
2.2.2. A tézisek ekkléziológiai jelentősége ... 36
2.2.3. Barmen utóélete Németországban ... 38
2.3. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, ill. a benne foglalt tételek magyarországi recepciója ... 40
2.3.1. Az első korszak (1934-1948) ... 40
2.3.1.1. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat által érintett kérdések hazai olvasata és feldolgozásuk ... 41
2.3.1.2. A zsidókérdés hazánkban a XX. század első felében ... 45
2.3.1.3. Barth és a zsidókérdés ... 47
2.3.1.4. A hitvalló egyháztagság hazai hangsúlyai Barmen és a Kirchenkampf fényében. A XX. századi magyar református egyháztagsági reform-kísérlet esetleges Barth-i teológiai gyökereinek feltárása ... 53
2.3.1.5. Teológiai értékelés ... 56
2.3.1.6. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat és a háború miatti német bűnvallások kapcsolata ... 57
2.3.1.7. Az Országos Református Szabad Tanács bocsánatkérése ... 60
2.3.1.8. A prófétai tiszt és a bűnbánat kérdése hazánkban ... 61
2.3.2. A második korszak (1948-1956) ... 64
2.3.2.1. Bevezetés ... 64
2.3.2.2. Kijelentés–e a történelem az Egyház számára? Vályi Nagy Ervin véleménye ... 66
2.3.2.3. A Hitvalló Nyilatkozat története, a Barmeni Nyilatkozattal való kapcsolata ... 67
2.3.3. A harmadik korszak (1956-1989) ... 69

2.3.4. A negyedik korszak (1989 után) 70
2.4. Teológiai kérdés-e a Szudéta-vidék sorsa? – Barth „Hromádka levelének” (1938. szeptember 19.) története és hatása a magyar református teológiára 71
2.4.1. Barth és Hromádka levelezése 1938-ban 72
2.4.2. A Hromádka-levél magyarországi hatása 74
2.4.3. A Hromádka-levél utóélete Barth és Vasady levelezésében 76
2.4.4. A Hromádka-levél hazai jelentőségéről – összegzés 78
3. EGYHÁZ ÉS TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG. KARL BARTH EGYHÁZRÓL SZÓLÓ TANÍTÁSÁNAK HATÁSA A SZOCIALIZMUST ÉPÍTŐ MAGYAROSZÁGON 82
3.1. Barth és a szocializmus 82
3.1.1. Barth szocializmus értelmezése 82
3.1.2. Teológiától a politikához? 85
3.1.3. A sajátos barth-i etika politikai következményei 88
3.2. Barth második magyarországi látogatása 91
3.2.1. A látogatást meghatározó körülmények 91
3.2.2. Barth és a dunamelléki püspökváltás 96
3.3. Az 1948. május 23-i „Nyílt levél” és annak hatásai 99
3.3.1. Barth nyílt levelének előzményei 99
3.3.2. A Deklaráció szövegének ekkléziológiai elemzése 100
3.3.3. A Nyílt levél elemzése 104
3.4. A politikai, társadalmi kérdésekkel kapcsolatos teológiai állásfoglalás kérdése ... 108
3.4.1. Miért nem fogalmazott meg 1948-ban Barth a kommunista totalitarizmust elítélő nyilatkozatot? 108
3.4.2. Barth viszonya a sztálinizmushoz 116
3.4.3. Ellenoldali kifogás az NDK-ból és hazánkból 117
3.4.4. Reinhold Niebuhr és Barth ellentéte az 1956-os magyarországi forradalom kapcsán 119
3.4.5. Miért hallgatott – ha valóban hallgatott – Barth? Összegzés 128
4. EGYHÁZ ÉS SZOLGÁLAT. KARL BARTH TANÍTÁSÁNAK ÉS AZ ÚN. SZOLGÁLÓ EGYHÁZ TEOLÓGIÁJÁNAK ESETLEGES ÖSSZEFÜGGÉSEI 132
4.1.Bevezetés: néhány alapvető fogalom tisztázása 132
4.1.1. A szolgálat fogalmának értelmezése a hazai ún. szolgáló egyház teológiájában 136
4.2. A szolgáló egyház koncepciójának megjelenése a hazai református teológiában . 140
4.2.1. Victor János kapcsolódó gondolatai 140
4.2.2. Békefi Benő kapcsolódó gondolatai 142
4.2.3. Egyház és szolgálat: Barth tanítása az egyház (szeretet)szolgálatáról (KD IV/2 § 67, § 68, 1955; IV/3, § 72, 1959) 144
4.3. A szolgáló egyház teológiájának legfőbb szószólója: Bartha Tibor 146
4.3.1. Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz 146
4.3.2. A keresztyén szolgálat ekkléziológiai összefüggései 147
4.4. Barth és a szolgálat teológiája Jánossy Imre olvasatában 148
4.5. Kocsis Elemér kapcsolódó gondolatai 150
4.5.1. Barth és „Isten humanitása” 152
4.6. Misszió a szolgáló egyházban 153
4.7. A sákramentumok jelentősége a szolgáló egyházban és Barth teológiájában 156
4.7.1. Az úrvacsora szerepe a szolgáló egyházban 156
4.7.2. Barth és a sákramentumok 164
4.7.2.1. Barth sákramentum-értelmezése 164
4.7.2.2. Keresztség és úrvacsora mint a hit cselekedetei 167

4.7.2.3. Barth keresztségtanának hazai recepciója 171
4.7.2.4. Barth szentségtanának teológiai értékelése 174
4.7.3. Az ún. szolgáló egyház modelljének teológiai értékelése 175
4.7.4. Az ún. szolgálat teológiájának hiteles megjelenése: Juhász Zsófia teológiai gondolatainak bemutatása 176
4.8. Teológiai különbségek Barth tanítása és a szolgálat teológiája között. Összegzés 180
4.8.1. A sákramentum-értelmezés különbözőségei 180
4.8.2. Az egyház életének, szolgálatának az etika nem lehet az alapja 182
5. AZ EGYHÁZ A VILÁGBAN, A VILÁGÉRT – TANULSÁGOK 184
5.1. A nemzetközi recepció alakulása Barth halála után 184
5.2. Barth ekkléziológiájának aktuális, továbbgondolható értékei 187
5.3. A barth-i ekkléziológia továbbgondolásának hazai példája: Vályi Nagy Ervin 189
5.3.1. Deus dixit – az egyház létének értelme és célja 193
5.4. A tézisek igazolása 194
ÖSSZEGZÉS 197
A disszertáció tézisei 197
CHRISTIANTY – CHURCH – PUBLIC LIFE 199
Influence of Karl Barth's Person and his Ecclesiology on the Hungarian Calvinist Theology in the 20. Century 199
Summary 199
The theses of the dissertation 200
FELHASZNÁLT IRODALOM 201

KERESZTYÉNSÉG – EGYHÁZ – KÖZÉLET
KARL BARTH SZEMÉLYÉNEK ÉS EKKLÉZIOLÓGIAI GONDOLATAINAK HATÁSA A XX. SZÁZADI MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS TEOLÓGIÁRA

1. BEVEZETÉS

1.1. A kutatás iránya, célja, előfeltevések

A reformáció tanai a XVI. században nyugatról érkeztek hazánkba. Az utóbbi évszázadokban az egyház életében is nagyon sokszor vált mintává az, amit peregrinusok, utazók nyugaton gyakorlatként láttak, vagy mindaz, amit egy nyugati teológus mondott. A sors fintora, hogy ez még akkor is így volt, amikor az egyháznak keleti mintát szántak – a szocialista-kommunista társadalomban csak mint minél előbb örökre eltűnő, addig is üldözendő reakciós jelenséget tűrték meg Krisztus egyházát –, de ezt is csak egy nyugati teológus szájába adva tudták-merték meghirdetni. Azt, hogy ennek a nyugati ruhába öltöztetett keleti mintának milyen hatásai voltak református egyházunk életére, máig is érezzük, sok esetben be sem azonosítva ezt az eredetet egy-egy nem egészen megfelelő szokás, gyakorlat hátterében.

A jelenség viszont folytatódni látszik: sok gyülekezet tájékozódik a nyugati mintákat vizsgálva, és kiáltja ki az egyház „amerikanizálódását" mint a megoldás egyetlen útját, megfeledkezve például arról, hogy a mi társadalmunk teljesen más igényekkel és lehetőségekkel rendelkezik, már csak ezért sem lehetséges egy nyugati minta szűrő nélküli átvétele. Kiváló példa erre a presbitériumi rendszer egyházunkban: noha már Kálvin tanította, a magyarországi gyülekezetekben általánosan (kötelezően) csak a XVIII. század közepén jelent meg az intézmény.[1] És még ekkor, kétszáz éves késéssel is egészen másként, mint Svájcban. Nem lehetséges helyi átgondolás, applikálás nélkül átvenni nyugati mintákat, sőt, még a bibliai mintákkal is ez a helyzet, hiszen például a presbitérium intézményének eredete egyértelműen biblikus.

Az ekkléziológia kérdése minden korban aktuális, és a fentiek miatt ez alól a mi korunk sem kivétel. Elengedhetetlenül szükséges folyton átgondolni, mit tanít a Szentírás, hogyan lehetne jobban végezni Krisztus szolgálatát? Ennek az útnak a megtalálásához egyrészt elmélyült imaélet és bibliatanulmányozás, másrészt egyházi együtt gondolkodás szükséges. Ehhez szeretne e dolgozat néhány adalékot adni, felvázolva Karl Barth ekkléziológiai gondolatait, és az azoknak máig is helytelenül tulajdonított, ill. máig elmaradt hatásait. Ha végiggondoljuk, mit tanulhatunk elődeink ötleteiből és tévedéseiből, akkor talán nagyobb eséllyel értjük meg Isten egyházunkkal kapcsolatos szándékát a XXI. század folyton változó világában.

Ebben a dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy röviden feltérképezzük Karl Barth ekkléziológiával kapcsolatos gondolatait, majd azok vélt vagy valós magyarországi hatásait. Azért csak röviden, mert másként nem is tehetjük az anyag hatalmas és szerteágazó volta miatt. Kifejezetten az egyháztan problémájára fogunk összpontosítani: Barth teológiája sajátosan egyházi vonatkozású a szerző szándéka szerint is. A dogmatika Barth álláspontja szerint az egyház kritikai funkciója.[2] Barth ezt a gondolatot

[1] TÓTH: Az elnyomás kora, 205–206.
[2] KD I/1, 1.

következetesen megtartó teológus volt, írásai, megnyilvánulásai ezért a legtöbb esetben kapcsolatban állnak az egyház elméletével és valóságával. Ugyanakkor ez nem direkt ekkléziológia, ezért alkalmazható a címben az „ekklézológiai gondolkodás" kifejezés ekkléziológia helyett. Barth teológiája megszólította az 1930-as években fasizálódó németországi egyházat, és helyzetén keresztül minden keresztyént. A II. világháborút követő időszak Közép–Kelet Európában egy másfajta, a kommunista diktatúra előre törését hozta el, szintén döntően befolyásolva a keresztyén egyház helyzetét eme átalakuló társadalomban. Barth ezt a diktatúrát egészen másnak látta és értékelte – legalábbis eleinte – mint a fasizmust. Tanai mégis megszólították azokat a keveseket, akik valóban értették, amit ő gondolt. A hivatalos – az egyházi vezetés által elismert – teológia azonban Barth teológiáját használta fel, ill. saját céljait Barth szájába adva próbált meg hitelt szerezni azoknak a keleti blokk egyházaiban, így a miénkben is. A kapcsolódási pont a szocialista társadalmi átalakulás és Barth teológiája között Barth-nak a kezdetektől nyilvánvaló gondolata, hogy a társadalmi igazságosságért való harcot a keresztyén egyház fontos feladatának, teológiailag megindokolt kötelességének tartotta. Ennek köntösébe csomagolták a proletárdiktatúra egyházi életének átalakulására való törekvést az egyház bizonyos vezetői, Barth-ot a reális szocializmus elszánt nyugati képviselőjeként, és közben az ige teológusaként bemutatva.

Célunk ezt a hamis törekvést egyszer és mindenkorra leleplezni: a mai napig – ahogyan majd látni fogjuk – még teológiai körökben is jelen van hazánkban a szocializmus évtizedei alatt uralkodó teológiai nézeteknek az övéivel való azonosítása, egybemosása, ill. Barth személyének a negatív fordulatokért való okolása.[3] Ez a gondolat Barth nézeteinek nem megfelelő ismeretéből fakad, ezért is lehet jó megoldás egy olyan dolgozat, amely kifejezetten az ő gondolatainak fényében vizsgálja meg az 1930-as 40-es évek, ill. a háború után a '80-as évekig tartó időszak református teológiáját, keresve a hasonlóságokat és a különbségeket. Azt gondoljuk, hogy kevés hasonlóságot, annál inkább sok a barth-i nézetekkel magyarázott, de azoktól eltérő gondolatot fogunk találni. Célunk megvizsgálni a teológia és a politika, ill. a teológia és a társadalmi igazságosság kérdéskörének kapcsolatát, mely a barth-i teológiának valóban sajátos színezetet adó jellemzője, és a jelenben is aktuális felismeréseket tartogathat: az egyház Isten igéjének hirdetője, tanúja, de mint ilyen, a világban él, itt kell a „teljesen más Istenről" tanúskodnia. Vizsgálatunkkal a mai egyházi szolgálat eme hol túlhangsúlyozott, hol kínosan elkerült területeihez szeretnénk fontos, teológiailag adekvát adalékokat nyújtani.

Barth korszakalkotó nézeteivel már életében polarizálta a teológiai gondolkodást. Voltak, akik a teológiai-etikai tételeit gyakran kritika nélkül támogatták és visszhangozták, mások pedig csak azért vitatták azokat, mert Barth-tól származtak. Halála után a helyzet nem sokat változott, és ezt a polarizáltságot tetézte egy további tényező: az egyház társadalmi szerepének aktuális politikai-egyházpolitikai nézetek szerinti heterogén megközelítése, amely a barth-i nézeteket ismét felkarolta vagy épp támadta. Szokássá vált „jobb-" és „bal-barthianizmus"-ról, azaz magukat Barth-hoz képest (politikailag) jobbra, ill. balra pozicionáló gondolkodókról beszélni.[4] Ebben a helyzetben Barth teológiájának eredeti értelmét feltérképezni nem kis feladat.

---

[3] Vö. pl. KÓKAI: Karl Barth és a magyarországi biblikus–egzegetikai teológia fejlődése, avagy Isten útjainak kifürkészhetetlenségéről, in: Fazakas – Ferencz: Barth és a magyar református teológia, 46–47. Ill: a később még tárgyalásra kerülő Pásztori-Kupán István: Hallgatni: arany-e vagy cinkosság? Karl Barth-nak az 1956-os magyar szabadságharc kapcsán tanúsított „hallgatása" Reinhold Niebuhr értelmezésében, in: Református Szemle 102/1 (2009), 117–125.

[4] BEINTKER: Barth Forschung, 8. A két német eredetű fogalom értelme: a bal-barthianusok Barth tanításánál sokkal baloldalibban gondolkodó, őt a szocialista társadalmi rendért való harcban balról megelőzők, és a jobb-barthiánusok a politikai baloldallal nála kevésbé egyetértők – Barth-ot követő, de önmagukban nem szocialista gondolkodók.

A XX. század végén a Barth kutatásban változás következett be: a Kelet-Közép-Európában bekövetkezett politikai-szellemi változások értelmezhetetlenné tették a korábbi választóvonalat és különbségeket az ún. bal- és jobb-barthiánusok Barth interpretációi között. A bal-barthiánusok (például Friedrich-Wilhelm Marquardt és Ulrich Dannemann) által kijelölt irány többé nem találta meg saját aktuálpolitikai és szellemi kötődéseit. Megszűnt az államszocializmus Európában, ezért mindazoknak, akik Barth teológiáját a saját baloldali politikájuk felől értelmezték, merőben új hozzáállást kellett kialakítaniuk. Ettől még korszakalkotóak voltak a '70-es években megfogalmazott felismerések Barth teológiájáról – ebben a dolgozatban is tárgyalunk közülük néhányat –, de ezek ma inkább úgy jelentősek, mint Barth rendkívül színes személyiségének és tudományos munkásságának árnyaló szempontjai, és nem fő csapásvonalak személyisége, teológiája megértésében.

A Barth kutatás és interpretáció megváltozásának további oka az volt, hogy felnőtt az első teológus nemzedék, akik szemében Barth már csupán teológiatörténeti személy volt, nem a jelent alakító teológus. Akik iskolateremtőként tekintettek rá, azok megpróbálták tovább gondolni munkásságát, míg mások a múltban meghatározó szerepét hangsúlyozták, de a megváltozott szellemi, társadalmi-politikai helyzetben idejétmúltnak, meghaladottnak tartották, ahogyan az ún. dialektikus teológiai módszert is. A tudományos kutatás egyre inkább eljutott arra a felismerésre, hogy Barth fő művét, a Kirchliche Dogmatik-ot nem lehet egyetlen ívű, homogén műként kezelni. Ugyanis leveleinek, beszédeinek tanulmányozásából világosan meglátszik, hogy Barth tkp. dialogikus teológiát művelt: tehát kortársaival folyamatos interakcióban állt, és az eközben felmerülő aktuális kérdésekre kereste a teológiai válaszokat.[5]

Így nem elsősorban arra lehet felhasználni Barth teológiáját, hogy abból a jelenre is érvényes, szó szerint átvehető megoldásokat kapjunk. Hanem inkább a módszer megismerése, és megtanulása kecsegtet haszonnal: a hatalmas lexikális és teológiai tudás és az aktuális kérdések közti összekötő pontok mentén megfogalmazott tanítás. Ez hidat épít az évezredes keresztyén gondolkodás és a jelenkor között: nem egyszerű ismételgetése a régi igazságoknak, hanem átgondolása, újrafogalmazása, újraértelmezése – olyan szempontok szerint, amelyek nem pusztán a teológus tudományosan indokolt szempontjai, hanem adott esetben az egyháztagok, politikusok, közemberek, más tudományok képviselői által megfogalmazott szempontok. Ez a fajta teológiaművelés a jelenkor kihívásai között is releváns: így találhatnak helyet, tarthatnak számot érdeklődésre a keresztyén tanítás igazságai, ha ebben a párbeszédes formában vannak jelen, mint aktuálisan feldolgozható, ismét felismerhető, nem pedig sérthetetlen és hozzáférhetetlen erődök formájában. A mai gondolkodó embernek igénye van arra, hogy saját felismerései alapján fogalmazza meg a hitét, értékeit. Ez a társadalmi helyzet adott, ilyen korban élünk. Barth teológiai módszere tehát így lehet hasznos a XXI. században is, a posztmodern gondolkodást is meghaladó korunkban.

Barth teológiájának időtlenül alkalmazható alapjai között az első az a reáldialektika, amellyel ő az igeteológiát megteremtette. Így jutott el oda, hogy egész teológiai gondolkodása középpontjául a krisztocentrikus koncentrációt tegye. Barth a kezdetektől a szubsztanciális teológiai paradigmát tartotta megfelelőnek, ahol a mindent meghatározó istenfogalom tartalma Jézus Krisztus története: kereszthalála és feltámadása.[6] A kései recepció ezt alapul véve jutott el a pluralizált perspektívából való interpretáció lehetőségéhez. A politikai, szocialista és felszabadításteológiai nézőpontokon túl megjelentek az aktuális témákat szem előtt tartók is: így létezik a Gender tanulmányok[7]

[5] KOOI: Am Ende des 20, 457–458.
[6] i. m., 458.
[7] Selinger, Hennecke, Greene-McCreight

szempontjából megfogalmazott Barth-interpretáció, nyelvfilozófiai[8], és a zsidóság szellemi identitásának kérdéseit taglaló[9] is. Barth teológiája vizsgálható vallásfilozófiai szempontból is: példát szolgáltat arra, hogyan lehet a poszt-teizmus szituációjában állva is a keresztyén gondolkodáson alapuló teológiai reflexiókat megfogalmazni. Hendrik J. Adriaanse szerint Barth tanítása bár európai, német, egyházi, akadémiai meghatározottságú és ezzel együtt egy perifériális jelentőségű teológia, azért értékes mégis vallásfilozófiai szempontból, mert például a kijelentésteológia Deus dixit motívuma a vallásfilozófia számára lehetővé teszi a fenomenológiai megközelítést.[10]

Barth teológiájának interpretálására a posztmodern gondolkodás felől is léteznek kísérletek: Graham Ward a Römerbrief 2. kiadása alapján jutott el a felismerésre, hogy az itt tapasztalható igeközpontúság és Isten-ember dialektika egyfajta válasz lehet a posztmodern kihívására, amikor a transzcendens Isten létének helyén sokak gondolkodásában csupán egy lyuk tátong, ezért abszolút voltának érzékeltetése végképp lehetetlennek tűnik. Isten abszolút voltának szavakba öntése emberi beszéddel lehetetlen, és Barth teológiájának éppen az az egyik legnagyobb nóvuma, hogy ezt a lehetetlenséget és fennmaradó aporiát nem elfedni, feloldani, hanem gondolkodásában végig észben tartani – és olvasói eszében tartatni – akarja. Ez a nyitottság, Isten és ember áthidalhatatlan különbségének alaptézissé emelése a keresztyén teológia számára egy, a posztmodern által is respektálható találkozási pontot jelenthet, belépést a posztmodern szellemi áramlatokba.[11]

Az utóbbi évtizedekben megfigyelhető egy kifejezett érdeklődés az angol nyelvterület teológusai között a barth-i teológia iránt. Míg korábban egyáltalán nem olvasták Barth tanításait, a XX. század utolsó évtizedére ez megváltozott: amikor az evangélikál teológiai és kegyességi irányzat elemi erővel betört, Barth teológiáját az tette érdekessé, hogy a KD köteteiben, különösen a IV/3-ban tudományos igényességgel koncentrál az egyházra, mint elhívott hitközösségre. Az érdeklődés azért inkább az akadémiai közegben jelent meg, de ott tetten érhető.[12] Az Egyesült Államokban tapasztalható reneszánsz másik oka Kooi szerint az, hogy az USA-ban divatos Well-Being és önmegvalósítás kultúrájával szemben, amely a meghatározó jelentőségű keresztyén egyházakat is engedményekre kényszeríti az ezoterikus-holisztikus spiritualizmus felé, a maga igeszerűségével „antidotum”-ként[13] funkcionál, amire többekben igény mutatkozik a hívők és a teológusok körében is. Barth teológiája nem egy új köntösbe bújtatott pszeudo-egzisztencialista mű, hanem egy újfajta keresztyén gondolkodás iskolapéldája, amely mentén megragadhatók a keresztén teológia alaptézisei az egzisztencializmuson nevelkedett gondolkodók számára is. Eme kulturális meghatározottság miatt a KD kötetei Amerikában elsősorban, mint etikai művek kerülnek tárgyalásra, amelyek a keresztyén egyének és közösségek életének átformálásához, a hit helyes megéléséhez nyújtanak kapaszkodót.[14]

---

[8] Maurer

[9] Különösen a holokauszt feldolgozásának szempontja tartja melegen ezt a kérdést. A kutatás egyik végpontja René Süss véleménye, aki 1991-ben keresztyén antiszemitizmussal vádolta dolgozatában Barth-ot (SÜSS: Een gnadenloos bestaan. Karl Barth over het Joodse volk, 1991). A másik végpont Eberhardt Busch-é, aki a Barth gondolkodásában jelentős szövetségteológia alapján a zsidóságot támogató, jelentőségét elismerő vonásokat vél felfedezni Barth teológiájában (BUSCH: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945, 1996).

[10] ADRIAANSE: Rezeption und Zukunft, 256. Idézi: KOOI: i. m., 461.

[11] WARD: Barth, Derrida, idézi: KOOI: i. m., 462.

[12] Barth teológiájának legismertebb amerikai követői: Robert Jenson, George Hunsinger, Daniel Migliore és Bruce L. McCormack.

[13] i. m., 463.

[14] i. m., 462–463.

Michael Beintker szerint a XXI. században is van létjogosultsága annak, hogy Barth alaptéziseit, megállapításait az egyház, a tudomány és a társadalom jelenlegi helyzetére tekintettel tovább gondoljuk.[15] Például az a Barth által hangsúlyozott tézis, hogy az egyház vállalja fel és végezze hűségesen egyedülálló prófétai szolgálatát a világ érdekében, manapság talán még hangsúlyosabb, mint Barth korában volt. Igen nagy haszonnal követhető a jelenben is a barth-i alapgondolat, amely a krisztológiát saját teológiai gondolkodásának középpontjává tette. A hitvallásbeli „vere Deus" és „vere homo" krisztológiai meghatározás segít megérteni, ki az Isten és ki az ember. Krisztus inkarnációja alapján kell mindkét kérdésre választ találni. Barth a kiengesztelődéstant annak Jézus Krisztus személyéről szóló része által úgy építette be az üdvösségről szóló kijelentés nagy témáinak feldolgozásába, hogy az mindenütt markánsan jelen legyen. Így tudta művészien, és hatásos újdonsággal egybefonni a krisztológiai, hamartológiai, megigazulásteológiai, ekkléziológiai, pneumatológiai és etikai megállapításokat a szótériológiában. Az ebből adódó legfontosabb felismerés, hogy az ember által oly sokszor félreértett „Velünk az Isten", Jézus Krisztus személyében jut teljességre és válik eltörölhetetlen valósággá. Őbenne lép fel Isten a mi érdekünkben úgy, hogy mindazt, amit mi, emberek ebben az életben elrontunk, a kereszten magára vállalja. Ami pedig ez után a Jézus Krisztus által megvalósított kiengesztelődés után fennmarad, az a múlté: hiába tart még, már elmúlt. Erre a teológia és az egyház nem emlékeztetheti elégszer önmagát és a világot.[16]

Michael Beintker szerint a mai nemzetközi Barth-kutatás egyébként a fenti rész területeket összefoglalva négy irányt követ: 1. teológiatörténeti, 2. dogmatikai és etikai, 3. Barth-recepciót vizsgáló, 4. kortörténeti meghatározottságú.[17] Dolgozatunkban e négy irányból a harmadik ill. a negyedik lesz meghatározó. Ez utóbbi területen tart már a volt NDK-beli ill. a hazánkban uralkodó teológiai nézetek és Barth teológiája kapcsolatának vizsgálata. Például a 2008-as emdeni nemzetközi szimpóziumon Fazakas Sándor tartott előadást erről, ill. a barmeni 75. és 80. valamint az 1956-os forradalom és szabadságharc évfordulói kapcsán látott napvilágot a témánkat érintő értekezés. A megkezdett irányt tovább gondolva fogjuk ujjhegyre szedni és széles körűen kimutatni, hogy mennyire más irányt vehetett volna a hazai református egyházi élet és gondolkodás a múlt században, ha Barth nézeteit a maguk mélységében a hivatalos egyházi és hittudományi vezetők, hangulatformálók ismerték és követték volna.

Dolgozatunkban Karl Barth teológiájának, közelebbről ekkléziológiai gondolatainak hatását szeretnénk feltérképezni a hazai teológiai gondolkodás közelmúltjára és jövőjére nézve. A fő kérdések, amelyekkel foglalkozni kívánunk, a következőkben olvashatóak.

1. **Hogyan viszonyult Barth ekkléziológiája a nemzeti egyházakban jelentkező, nemzeti sorskérdéseknél tapasztalható ekkléziológiai torzuláshoz, és milyen ellenszert javasolt rá?** A protestáns egyházak nemzeti egyházakként élnek: nem létezik egy olyan jellegű, nemzetek feletti irányító szerv, mint a pápaság intézménye. Ez megkönnyíti a nemzeti egyházak számára a saját tagjaikkal való nemzeti együttgondolkodást, együttélést, viszont megnehezítheti a nemzetek feletti üzenet megfogalmazását – különösen a nemzeti sorskérdések esetén. Egy nemzeti egyház könnyebben válik egy nemzeti ideológia kiszolgálójává, eszközévé, mint egy olyan egyházszervezet tagegyháza amely nemzetek felett áll. A nemzeti egyházak egy részében kifejlődött – kifejlődhet – egyfajta sajátos ekkléziológia, amely a legszélsőségesebb formában a Német Keresztyének mozgalmában öltött testet, de a Szudéta-vidék német annektálása kapcsán

[15] BEINTKER: Am Beginn des 21, 465.
[16] i. m., 467.
[17] BEINTKER: Barth Forschung, 9.

kirobbant Közép-Kelet Európai vita kimenetelét és hangulatát is erősen befolyásolta, mert részleteiben hazánkban is megjelent. Ebben az ekkléziológiában a keresztyén egyház nem a szentek minden nemzet fiaiból álló[18] közössége, hanem elsősorban a nemzeti sorsközösség letéteményese. Egy ilyen ekkléziológiát követő egyház gyakorlatában a nemzethez való hűség felülírja a keresztyén üzenethez való hűséget. A hatalom részéről pedig az az elvárás jelentkezik, amelyben a politikai meggyőződés keres magának bibliai igazolást. Kutatásunk alapján azt szeretnénk igazolni, hogy ez az ekkléziológiai torzulás nem biblikus, és Barth teológiája is élesen szemben áll vele.

2. **Lehet-e, kell-e Barth ekkléziológiáját az adott aktuálpolitikai eredményei – vagy eredménytelenségei – tükrében vizsgálni?** Bár mindmáig sokak véleménye, a barth-i teológia nem törekedett arra, hogy aktuálpolitikai kérdésekkel foglalkozzon. Viszont mivel az egyház Barth szerint Krisztus földi-történeti létformája, megjelenésével, jelenlétével minden és mindenki elé tükröt kell tartania. Így a következetes és hűséges keresztyénség nem marad politikailag is értelmezhető következmények nélkül. Barth ekkléziológiáját tehát nem az aktuálpolitikára gyakorolt – vagy elmaradt – hatásai alapján kell értékelnünk, hanem önmagában. Mindenképpen el kell kerülni azt a tudományos zsákutcát, hogy Barth téziseinek igaz voltát hatásukból akarjuk igazolni – avagy megingatni.
3. **Elfogadható-e az az állítás, hogy Barth szocializmus affinitása lényegileg befolyásolta ekkléziológiáját és egész tanítását?** Előfeltételezésünk szerint Karl Barth teológiájában nem a szocialista gondolkodás a meghatározó, hanem a következetes teológiai gondolkodás vezetett ahhoz, hogy egyes teológiai gondolatait a szocialisták is a sajátjukként ismerjék el. Barth korai gondolkodását, amelyben helyesnek látta a vallásos szocialisták törekvéseit, a későbbiekben revideálta. Nem szocialista teológiát művelt, de a keresztyén üzenettel összeegyeztethetőnek – sőt abból következőnek – tartotta, hogy a társadalmi igazságtalanságok mellett Krisztus népe nem mehet el részvét, tiltakozás, segítség nélkül.
4. **Mutat-e bármilyen rokonságot a hazai ún. szolgálat teológiájának ekkléziológiája és a barth-i ekkléziológia?** Hazánkban – mivel Barth teológiáját használták fel hozzá igazolásként – Barth tanítását sokan az ún. szolgálat teológiája eredetének tartják. Dolgozatunkban megpróbáljuk tisztázni, hogy ez mennyire fedi a valóságot. Előfeltételezésünk szerint Barth egyházfogalma és az ún. szolgálat teológiájának egyházfogalma egymással szöges ellentétben áll. Barth gondolatainak következetes végigvitele semmiképpen nem vezethetett a hazai szolgálat teológiájának tételeihez. Logikai–tanbeli azonosság nem áll fenn a két tanítás között – sem ekkléziológiai, sem szótériológiai, sem szentségtani értelemben. Barth-nál már maga az etika sem az emberi cselekvés hangsúlyozását jelenti, még kevésbé válik a teológia meghatározó elemévé: ő az etikára csupán mint a dogmatika segédtudományára tekint. Ez a nézet nem mindenben állta ki az idő próbáját. Amint majd rámutatunk, az etikának komoly szerepe van a hiteles keresztyénség hétköznapi életére, missziójára, szolgálatára nézve. Korunk morális, erkölcsi kérdéseinek tisztázásában a keresztyénség komoly szolgálatot tehet a társadalom számára. Ebben az értelemben az etikának együtt kell működnie a dogmatikával, de nem csupán segédtudományi szinten.

[18] L. a Heidelbergi Káté 54. kérdés–feleletét!

5. **Vannak-e Barth ekkléziológiai látásának a mai korban is alkalmazható, tovább gondolható értékei, és ha igen, melyek ezek?** Előfeltételezésünk szerint Barth ekkléziológiai tézisei a jelen korban is használhatóak: a Deus dixit gondolat az egyház egyedülállóságát, a Krisztus földi-történeti létformája gondolat (irdisch–geschichtliche Existenzform Jesu Christi) a világgal sorsközösséget vállaló szolgálatot, az előzetes bemutatás (vorläufige Darstellung) az egyedülálló kegyelem hirdetésének fontosságát mutatja (Isten kegyelmének valóságára építve, elismerve szuverenitását, de elkerülve az üdvuniverzalizmus csapdáját, amelyet Barth-nak nem egészen sikerült megtennie).

1.2. Karl Barth egyházról vallott gondolatai

1.2.1. Bevezetés

Karl Barth-nak kétség kívül a legnagyobb hatású és leginkább ismert műve a Kirchliche Dogmatik, azonban nem csak ebben a műben lehet teológiai gondolatait tanulmányozni. Dolgozatunk témájából adódik, hogy több egyháztörténeti jelentőségű barth-i nyilatkozatot és eseményt is meg kell vizsgálnunk, hiszen, különösen a hazai református gondolkodásra nem maga a Kirchliche Dogmatik, hanem sokkal inkább Barth egyéb megnyilvánulásai hatottak. Egy jó teológus pedig nyilván nem csak azokat a dolgokat ismétli újra és újra, amelyeket már leírt, hanem igyekszik aktualizálni, tovább is gondolni tanítását – Barth ilyen volt. Ezért dolgozatunkban már a Kirchliche Dogmatik előtti nyilatkozataira is igyekszünk figyelni, ill. a dogmatika mellett a közéletben, vagy tudományos előadásokban elmondottakra is.

Arra a kérdésre, hogy Barth számára mi az egyház, nagyon hosszú válaszokat lehet adni, ezt meg is kíséreljük a következőekben, de kezdésként hadd álljon itt egy idézet Barth-nak egy münsteri nyilatkozatából 1927-ből: „Hitem szerint az egyház az a hely, ahol Istennek adják a dicsőséget lemondva a saját isteni dicsőségről, és az így a kegyelem eszközévé válik. Hitem szerint az egyház isteni alapítású, és ennek megfelelően nem palota, hanem sokkal inkább Isten menedékháza, mely e világ végéig az emberek közt van. Hitem szerint az egyház a szentek, tehát az Isten által megkülönböztetett és elhívott bűnösök közössége, ami akár a szentek közösségeként, akár az isteni ige hirdetőjeként és hallgatójaként, akár Isten földön lakó népeként Isten kegyelméből akar élni (ezt sem kevesellve) a dicsőség birodalmának kiteljesedéséig, ahol ez a múlandó, átmeneti jellegű közösség, a mennyei Úr földi teste elmúlhatatlanságba öltözik, és e kapcsolat által, noha elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben."[19]

Természetesen nem maradhat el a nemzetiszocialista időszakban Barth által kifejtett teológiai munka ekkléziológiai elemzése sem, melyhez a Barmeni Hitvalló Nyilatkozat és Barth-nak az ún. Kirchenkampfban vállalt szerepe nyújt támpontokat. Dolgozatunkban külön fejezet foglalkozik majd vele, így most csak megemlítjük. Az egész egyház életére nagy hatással volt Barth két magyarországi látogatása, ezek szintén a későbbiekben kerülnek elemzésre. Dolgozatunk bevezetéseképpen viszont, mintegy logikai-tartalmi támpontként a következőkhöz szeretnénk a Kirchliche Dogmatik egyháztannal kapcsolatos tanításait csak a legszükségesebb mértékben ún. „petite" méretben ismertetni. Ez a nemzetközi tudományos világban kellően, azonban a magyar nyelvű érdeklődők előtt nem eléggé ismert, ezt a hiányosságot is szeretnénk pótolni.

Amikor Barth 1932-ben címet adott új dogmatikája első kötetének, az „Egyházi dogmatika" címet választotta. Ennek az a felismerés volt az oka, hogy az egyház az a

[19] BARTH: Der Begriff der Kirche, 378. Idézi BÄUMLER: Die Lehre, 11–12. (ford. ÁB).

kivételes tér, ahol mindenféle teológiának a kizárólagos helye van, sőt ennek kizárólagos alanya és jelenléte, amely által a teológia nem csak saját feladatait, kérdéseit ismerheti fel, hanem azokra benne azonnal válaszra is talál.[20]

Herms azt az utat, amelyen Barth felismerte és elfogadta, hogy a teológia, a dogmatika művelésének egyetlen helyes színtere az egyház, két nagyobb felismeréssel vázolta fel. A kiindulópont az volt, amikor Barth felismerte a tudományos teológia és a közegyházi valóság – Safenwil – közötti szakadékot, továbbá a tudományos teológia tévedéseit, amelyekre a lelkészi szolgálat feladatai, leginkább az igehirdetés alkalmai világítottak rá. Azokat a feladatokat, amelyek elé az aktuális egyházi élet követelményei a lelkészeket állították, a tudományos teológia nem vette komolyan, nem kutatta. Ebből a tapasztalatból nőtt ki egy 1922-es előadás: „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung" – azaz „A keresztyén igehirdetés krízise és ígérete."[21] A valós egyházi problémák azonban eredően nem jelentenek kötelezettségeket a tudományos teológia számára. Csak akkor jön létre a kettő között felbonthatatlan összeköttetés, ha a teológia a valós egyházi életre mint saját autoritással rendelkezőre tekint. Ez az autoritás már elkötelezi a tudományos teológiát az egyházi élet jelenségeinek komolyan vételére és vizsgálatára. Ez a nézet lett Herms szerint Barth második felismerése az ekkléziológia dogmatikai keretteóriává válásának útján. Nézetét 1925 őszén fogalmazta meg egy vita szituációban. Erik Peterson a „Was ist Theologie?" című füzetében Barth-nak a valós egyházi helyzet és a teológia kapcsolatát érintő megállapításait kritizálta. Barth válasza egy előadásban látott nyilvánosságot, melynek címe: „Kirche und Theologie" volt. Herms megállapítása, hogy a tanulmányban részletezett nézetek Barth egész további teológiai munkásságát meghatározták. Immár csak két lépés következett – az egyházi élet valósága és Isten igéjének valósága közötti konstitutív összefüggés feltárása, ill. az individualista szemléletmód helyett a szociáletikai gondolkodás igénye –, melyek végén, harmadik fázisként megszületett Barth felismerése: a dogmatika, a teológia csak az egyház életének része, kritikai funkciója lehet.[22]

Az egyik nagyon fontos felismerés az 1925-ös előadásban az volt, hogy ahogyan az egyház tanúskodó szolgálatának középpontjában az igehirdetés áll, úgy áll a teológia mint tanúskodás középpontjában a dogmatika, mint aminek a legtöbb köze van az igehirdetéshez: az egyház tanúságtételéhez. Az egyház igehirdetése ugyanis nem más, mint Isten akaratának a mában való meghirdetése, az a pont, ahol a teológia az egyház életébe betagolódik. Ez a betagolódás azonban szakmai és metodikai alárendeltetést jelent: a hit szabadsága nem a tanúskodás szolgálatának megtagadását, hanem helyzetének alázatos elfogadását jelenti.[23]

A másik fontos adalék a szociáletikai gondolkodás igényének felmerülése a teológia művelése során. Már nem az egyes keresztyén viselkedése a fontos, hanem az egyház mint közösség viselkedése, megfigyelése, az arra való reflexió. Ennek az az oka, hogy a Kijelentés nyitott, nem az egyes embert érinti, hanem az egész emberiséget, az egyház tanúságtétele pedig a Kijelentés történeti megvalósítása által történik – közösségben. Ennek a felismerésnek a következménye Herms szerint az is, hogy Barth többé nem kezelte az etikát, mint az ember megszentelődésével foglalkozó területet különálló tudományként, hanem a dogmatika integráns részének tartotta.[24] Ezek a felismerések

[20] KD I/1, VIII–X.
[21] L. FINZE (szerk.): Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III. 3, Zürich, TVZ, 1990, 65–97.
[22] HERMS: Karl Barths Entdeckung, 141–143.
[23] i. m., 168.
[24] i. m., 171–172.

vezettek el a KD I/1 bevezető gondolatához: A dogmatika teológiai tudomány. A teológia azonban az egyház egyik funkciója."[25]

1.2.2. Barth ekkléziológiájának korszakai

Ami Barth teológiájáról elmondható – hogy tanításának fejlődése, változása műveiben nyomon követhető – az természetesen igaz ekkléziológiájára is. A fejlődés útját pedig különféle modellekkel írja le a szakirodalom. Martin Honecker 1963-ban[26] három fázist különböztetett meg: 1. Az egyház krízise a Römerbrief kommentárok idején, 2. a dialektikus egyházfogalom a '30-as években, 3. a krisztológiai egyházfogalom a KD-ban. Wolfgang Greive 1991-es felosztása[27] más sémát követ: 1. fázis 1907–1916 között a korai, „szubjektivizmus" által meghatározott szövegek keletkezésének ideje, ill. az 1 Römerbrief 1919-es kiadása mint a „szubjektivizmus" krízise. Az ekkléziológiai fejlődés 2. fázisa a „destruktív-egzisztencialista dialektika" a 2. Römerbriefben. A 3. fázis a „konstruktív-egzisztencialista dialektika" megjelenése az ún. Christliche Dogmatik című műben. A 4. fázis a KD I és a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tanítása, az 5. fázis pedig a KD II kötetétől a Barth haláláig meghatározó gondolatoké.[28]

Barth ekkléziológiai tanítását már életében megpróbálták valamiféle szempontok alapján terjedelmes életművéből a követhetőség érdekében kiemelni, és konkrét tézisek leírásával elemezni. Az egyik ilyen próbálkozás 1964-ből Christoph Bäumleré, aki hangsúlyozza a lentebb ismertetésre kerülő két fő szempontot: az eszkatológiai és a krisztológiai perspektívát.[29]

1966-ban Ernst-Wilhelm Wendebourg egy több száz oldalas monográfiát készített, melyben bemutatja Barth ekkléziológiáját és annak tételes kritikáját adja. Az ekkléziológiai részeket a KD kiengesztelődéstanról, [30] ill. kiválasztástanról szóló fejezeteinek, valamint a két Römerbrief kiadásnak a tárgyalásával végezte el.[31]

1.2.3. Eszkatológiai nézőpont

Barth szerint Isten és Krisztus feltámadása kivételével mindenről, így Izráelről és az egyházról is eszkatologikus nézőpontból kell és lehet gondolkodni és beszélni. „Minden, ami a Szentlélek által elfogadott, vezetett és betöltött emberről elmondható, az Újszövetség szerint csak eszkatológiai megállapítás lehet. Az eszkatológiai jelző nem azt jelenti, hogy nem egyértelműen, nem valóságosan kijelentve, hanem az eszkatonra összpontosítva, tehát a bennünket meghaladóra, a tapasztalatainkon és gondolatainkon még túl lévőre, az igazság Isten általi örök betöltésére és kiteljesítésére nézve."[32]

Shin-Keun Lee kutatásai szerint Barth eszkatológia fogalma munkássága során kétszer is változott. Az első álláspontot Lee a Römerbrief első kiadásában véli felfedezni, amelyben Barth az eszkatont még evilági, történeti és teleológiai jelenségként szemlélte, és gyakran jellemezte a „futurum resurrectionis" kifejezéssel.[33] A remény ebből következően Isten országának fejlődése, az élet újjászületése, Krisztus pedig mint az

---

[25] KD I/1, I.
[26] HONECKER: Kirche als Gestalt und Ereignis, 157-204. Idézi GROßHANS: Kirche, 367.
[27] GREIVE: Die Kirche als Ort, idézi: GROßHANS: i. m., 368.
[28] GROßHANS: i. m., 367–368.
[29] BÄUMLER: Die Lehre, 10–15.
[30] Kiengesztelődés alatt a Jézus Krisztus által bemutatott áldozat következtében Isten és az ember közt lehetséges megbékélés, kiengesztelődés értendő (2Kor 5,20–21).
[31] WENDEBOURG: Die Christusgemeinde, 5–6.
[32] KD I/1 486-487, idézi BÄUMLER: i. m., 10.
[33] BARTH: Römerbrief 1 1919, 269, idézi: LEE: Entwicklung, 32.

eljövendő világ teremtő zsengéje e halott világba elültette az életet. Ez a zsenge dinamikusan és megállíthatatlanul, nem láthatóan, hanem eszkatológikusan építkezik, míg minden visszaáll az eredeti uralom alá.

A Römerbrief második kiadásában már egy másfajta eszkatológiát találhatunk. Barth szerint „ha elismerjük, hogy az idő olyan mint az örökkévalóság, az örökkévalóság pedig mint az idő, előáll a lehetőség (ti. a szeretet cselekedete mint lehetetlen lehetőség a törvény betöltésére)[…] Hiszen az egy 'pillanat' az idők között, amely maga azonban nem időbeli pillanat […] Az időváltás nem az idők végén, hanem egy örök pillanatban történik az idők között […] A minden valóságot összekötő vég az előzetes jelen idő. A futurum praesens. Így a 'futurum resurrectionis' a 'nunc aeternitatis'-ra cserélődik le. Az örökkévaló Istenben az eszkatológia és a protológia ugyanaz, az eszkatológia tehát a transzcendens szinonimája." Ebben az összefüggésben értelmezi Barth az egyházat is eszkatológiainak, amelyet azonban ekkor még megfoghatatlan, történeten kívüli, nagyságára nézve leírhatatlan összegyülekezésnek tart. Az egyház láthatatlan, ismeretlen, mert a csoda egyháza. A csoda pedig az előre egy pillanattal korábban sem látható, új isteni történés az emberek között.[34]

A későbbiekben azonban ismét megváltoztatta elképzelését, méghozzá alapvetően. Ennek első, hivatalos megjelenése Barmen 3. tézise 1934-ben, ahol az egyház életének valóságával és beteljesedésével kapcsolatban utalás történik egy a világtörténet részeként létező eszkatológiai pillanatra (hiszen az egyház az életét nem a változó politikai-társadalmi trendek határozzák meg, hanem többek között a Krisztus megjelenésére való várás és felkészülés). Ennek a gondolatnak teljes kidolgozása végül a Kirchliche Dogmatik II/2-ben történt meg a Róm 13,11–12-re alapozva.

Elmondható tehát, hogy Barth-nál a világtörténeti teleológiai eszkatológia krisztológiai súlyponttal a dialektikus korszakot követően ismét kizárólagosan előtérbe került. A dialektikus korszakában Barth Jézus Krisztus visszatérését nem történeti valóságnak vélte, hanem minden idő titkának, mely az örökkévalóság területére tartozik. Végül azonban a parúzia ismét egy történeti pozitívummá lett gondolkodásában. Ez a váltás eredményezte, hogy Barth az egyházat úgy mutatta be, mint Krisztus országát a közbeeső időben, Krisztus országának egzisztenciális formáját a mennybemenetele és visszajövetele közti időben. Ennek a tételnek az egyik legnagyobb jelentőségű következménye, hogy ezek szerint Barth az egyházra mint a közbeeső idő létezőjére tekint, amely Krisztus visszajövetelével jelenlegi formájában elveszti értelmét – hiszen nem kell már sem előzetes megjelenítésre, sem Krisztus földi-történeti létformájára, mindezek eltöröltetnek Krisztus visszajövetelével.[35]

Barth az egyház létét tehát eszkatológiai eseménynek látja, de ahhoz, hogy ezt pontosan kifejthesse, Jézus Krisztus első és második parúziájának speciális tanítását is kidolgozta. Ez ugyan exegetikai szempontból vitatható próbálkozás, viszont ebből alkotta meg Barth ekkléziológájának eszkatologikus keretét, mely témánk szempontjából nem hagyható figyelmen kívül. Eme eszkatológiai keret egyfelől az ember Jézus és az Isten Fia Krisztus által már véghezvitt kiengesztelődés Isten és az emberiség között, másfelől pedig a még megvalósulására váró univerzális kijelentése eme kiengesztelődésnek az idők végén. E két terminus között, a köztes időben a „már igen" és „még nem" feszültségében él az egyház. Az eszkaton tehát egyfelől már az egyház háta mögött, másfelől még előtte áll.[36]

---

[34] LEE i. m., 86. Barth-i idézetek helye BARTH: Römerbrief 2, 402, 326, 351.
[35] LEE: i. m., 88–89.
[36] KRÖTKE Die Kirche als, 253.

Érdekes megfigyelni, hogy e kettős parúzia gondolatnak mi lehetett az előzménye. Ezt az ún. göttingeni dogmatika, az „Unterricht in der christlichen Religion" utolsó részéből kívánjuk felmutatni. Barth eme dogmatikai előadás-sorozat végén foglalkozott az eszkatológiával az 1925-26-os tanévben. Itt még nincsen szó kettős parúziáról, szó van viszont arról, hogy a megváltás igazából csak a parúziakor fog megvalósulni. Barth tehát a világ és benne az egyház középidejűségének problémáját a dialektikus korszakának közepén a megváltás tulajdonképpeni időpontjának kiterjesztésével oldotta meg. A könyvforma 36. fejezetének bevezető mondataiban így ír: „A megváltás, a teremtés és a kiengesztelődés mellett a harmadik és utolsó igaz és valóságos történés Isten Igéje által és Isten Igéjében az emberek számára. A Megváltó tehát nem más, mint Isten örök Fia, aki által mindenek teremtettek, nem más, mint a Megtestesült, aki által Isten a világot megbékéltette magával, Jézus Krisztus. A reménység tartalma az Ő érkezése, közvetlen felismerhetősége és megjelenése abban a dicsőségben, amiben korábban, mint valóságos Isten és valóságos ember feltámadt. Ennek órája, mint minden ember, az egész természet és a történelem utolsó órája, közeledik. Közeledik a természet és a történelem külső lehetőségeinek és valóságának világosságában és sötétségében. Már ott van, ahol, és amikor a kegyelem a valóságos egyházban hitre és engedelmességre talál."[37]

„Az idő közepén való megjelenés megmutatja az idő kezdetét és végét. Krisztus megjelenése Istent mint az idő Urát mutatja be.[38] Isten azt az időt, amit ő teremtett, lezárja. Csak ebben az értelemben lehet a parúzia az időnek egy pontja, amelyet történeti eseményként értelmezni lehet. Isten felől nézve igaz ez, nem az idő és a történelem felől: nem mint egy időbeli azután, ami egy időbeli azelőttöt követ, csak mint most, amit semmi időbeli nem követ már, mert a parúzia az örök lezáró, minden idő követője, ami a legutolsó időbeli megelőzőből nem következik, és végül Isten maga van csak az idő után."[39]

1.2.4. Krisztológiai nézőpont

Általánosan elfogadott nézet, hogy Barth dialektikus korszaka az 1931-ben kiadott „Fides quaerens intellectum" című, Canterbury Anselmus Proslogionját elemző művében ért véget. Barth ugyanis innentől fogva az Anselmus vizsgálata által felfedezett módszert tette teológiai munkamódszerévé, ezért beszélünk 1931 után analogikus módszerről és korszakról. Barth a hitet (fides) és az egyház hitvallását (credo) mint Krisztus igéjének ismeretét és igenlését definiálja. „A credo ut intelligam azt jelenti, hogy a hit maga, mint olyan felhívás számomra a megismerésre."[40] A teológia feladataként Barth – Anselmus nyomán – az ismert és igenelt credo átgondolását nevezi meg. Így azonban a megértés (quaerens intellectum) válik fő kérdéssé, tehát az elfogadott megállapításokról az „amennyiben igaz, hogy Isten létezik" feltevéses formában lehet csak értekezni – ráadásul az emberi értelem korlátai között. Ennek eredményeként a teológia megállapításai inadekvátak, ideiglenesek, melyeket csak imádságos lélekkel és eszkatológikus figyelemmel tud megfogalmazni.[41] Michael Beintker e műnek a KD megértése szempontjából való megkerülhetetlenségét hangsúlyozza: Anselmus tanulmányozása közben fejlődhetett ki Barth saját közelítése a megismeréshez, amely aztán egész további munkáját meghatározta. Barth úgy értette Anselmust, hogy a bizonyosság nem valamiféle hosszú ismeretelméleti út végigjárása közben levont racionális végkövetkeztetésekből jön létre, hanem a megismerés valamennyi lehetséges útjának megvizsgálásához szükséges, korábban is létező előfeltételezés.[42] A teológia számára az igazság kérdése egy megelőző döntés által már válaszra talál, mielőtt a megismerés folyamata elkezdődne. Ez azért van így, mert Barth Anselmus Isten-érvét premisszaként kezelte. „Amennyiben igaz, hogy: Isten létezik, ő a leghatalmasabb lény, három személyben létező, aki emberré lett, stb. […]"[43] – ami Anselmusnál ez az „amennyiben", az Barth szerint a teológia feladata: az,

---

[37] BARTH: GD, 431. A fejezetet bevezető, összefoglaló gondolatok.
[38] i. m., 451.
[39] i. m., 453.
[40] BARTH: Fides, 16.
[41] BUSCH: Lebenslauf, 219.
[42] BEINTKER:i. m., 211.
[43] BARTH: i. m., 61.

hogy megvilágítsa a maga sajátos eszközeivel, hogy mennyiben lehet Isten mindaz, aminek a Kijelentésből megismerhető.[44] Az embernek a saját én-tudatától oda kell fordulnia az Isten létének tudása felé. Ez nem csak önmaga legyőzése, hanem már merészség. Barth felismerte, hogy ezen az úton haladva az Isten léte iránti szkepszis – ahogyan a saját létezés iránti is – hatványozottan növekszik. Ezért is tartotta szükségesnek a teológiában egy fordított sorrend alkalmazását: hogy az ember „saját létezésének tényét Isten létének tényéből vezesse le, és ne fordítva, a bennünk lévő Logoszt Isten Logoszából, és nem fordítva."[45] Beintker hangsúlyozza, hogy Barth az Anselmus könyvével egy újfajta teológiai ismeretelméletet honosított meg, amely az addigi karteziánus elmélet alternatívájaként jelent meg.[46]

A fentiek nyomán egyre inkább kitapinthatóvá vált, hogy „A keresztyén tanításnak kizárólag és következetesen, minden megállapításában közvetlenül vagy közvetve Jézus Krisztusról mint Isten nekünk mondott élő Igéjéről kell szólnia, az ő nevét kell szolgálnia és a keresztyén egyházat a világban úgy felépítenie, ahogyan az keresztyén egyházzá épülhet."[47] Ebből következett, hogy Barth-nak „minden korábban elmondott dolgot még egyszer, másképpen, ezúttal Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmének fényében kellett átgondolnia és kijelentenie."[48] E gondolkodásbeli váltás következményeképpen az egyház jelentéstartalma is megváltozott Barth számára: az egyház Jézus Krisztus gyülekezete, a mennyei Fő földi teste. A legjobban a KD IV/1 kötetben lehet ezt megfigyelni, ahol az egyház egyenesen Krisztus földi-történeti létformájaként kerül tárgyalásra.[49]

A krisztológia nem vált Barth teológiájának szisztematikus princípiumává, ez által ugyanis Krisztus ideállá, a teológiai pedig keresztyén ideológiává lehetne. Barth nem épített a szó klasszikus értelmében teológiai szisztémát, hanem egyszerűen leírta Isten történetét az emberrel, amelynek mindent befolyásoló középpontja természetesen a Krisztus-esemény, amelybe az egyház bevonja az igehirdetés hallgatóit, amennyiben a Krisztus-eseményre emlékezteti őket. Barth az ekkléziológiát és a krisztológiát mégis elválaszthatatlanul egybekötötte, amit a legrövidebben az előző bekezdésben idézett barth-i állítás tükröz.

Christoph Bäumler a kérdés vizsgálatakor megjegyzi, hogy az egyház mint Krisztus földi teste gondolat Bonhoeffernél már korábban is megtalálható, a Sanctorum Communio című disszertációjában: „Az egyház Krisztus jelenvalósága, ahogyan Krisztus Isten jelenvalósága. Az Újszövetség ismeri a Kijelentésnek azt a formáját, amely Krisztusnak az egyházban való jelenléte által valósul meg."[50] Barth maga is leírta, milyen nagy hatást tett rá a mindössze 21 éves Bonhoeffer munkája, amely az egyház szociológiai jellemzőinek dogmatikai vizsgálata. Barth e művet az egyházról addig született legmélyebb elemzésnek tartja, és őszintén megjegyzi, hogy aggodalommal tölti el, sikerül-e a Bonhoeffer által megadott színvonalat dogmatikájában megőriznie, azaz az egyházról nem kevesebbet és nem halkabban mondania, mint tette ezt Bonhoeffer 1930-

[44] uo.
[45] BARTH: Christliche Dogmatik 145. Vö. KD I/1 203–206.
[46] uo.
[47] BARTH: How my mind, 185.
[48] i. m., 186.
[49] Pl. KD IV/1, 718.
[50] BONHOEFFER: Sanctorum, 92, idézi: BÄUMLER: i. m., 13.

ban.[51] Ezek fényében még egyértelműbb, hogy az ekkléziológia és a krisztológia barth-i összekapcsolására Bonhoeffer teológiája is hatást gyakorolhatott.[52]

Amennyiben az egyházat Barth nyomán Isten az emberiséggel közös történetének részeként értelmezzük, az formálisan az ekkléziológia beágyazása a Jézus Krisztusban a bűnös emberiséggel való kiengesztelődés beteljesedésének megjelenítésébe. Ez az ekkléziológia lépésről lépésre annak van alárendelve, hogy kicsoda Isten Jézus Krisztusban és mit tett benne az emberiség javára. A valóságos Isten itt a magát megalázó, aki a bűnös ember helyzetét helyette magára veszi, és ugyanakkor az ember Jézust és benne minden embert a valóságos ember magasságába emeli. A valóságos Isten Jézus Krisztus egységben a valóságos ember Jézus Krisztussal önmaga prófétája, aki kifejezetten ennek a történetnek a meghirdetése miatt jött el a világba.[53] Jézus Krisztus létének és szolgálatának e hármas tagolása (magát megalázó, felemelő, próféta) a kiengesztelődéstan hármas tagolásának felel meg, erről a remek, egymásba fonódó gondolatmenetről lentebb még szólunk.

Barth tanítása szerint minden, amit a gyülekezet tesz, és amit tennie kell a Krisztus láthatatlan jelenléte által történik. Végül meg kell állapítanunk: az, hogy Barth krisztológiai nézőpontból dolgozta ki ekkléziológiáját, nem jelenti azt, hogy kihagyta volna a pneumatológiai szempontokat. A 62, 67 és 72§ bevezető összefoglaló mondataiban – Leitsatz – a Szentlélek mint Jézus Krisztus felébresztő, élővé tevő és megvilágosító hatalma jelenik meg. Az egyházról szóló tanítás tehát nem került át az Apostoli Hitvallás harmadik bekezdéséből a másodiknak a területére, Barth sem pusztán krisztológiai megfogalmazásban tárgyalta, bár kétségkívül mindenütt a krisztológia játssza a főszerepet e tanításában is.[54]

---

[51] KD IV/2, 725. Ennek a kijelentésnek azonban ellentmond, hogy ugyanebben a kötetben mintegy 60 oldalon át – a 604–678. oldalak között elszórtan – a Nachfolge című, 1937–es Bonhoeffer műre utalva értekezik, azonban a Sanctorum Communio egyszer sem kerül idézésre.

[52] A Sanctorum Communio (DBW 1) című dolgozatában Bonhoeffer egy hegeli gondolatot vesz át: „ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist" Ez azt jelenti, hogy az egyén tettei a közösségre nézve is reelvanciával bírnak, és fordítva. Erre a modern személyfogalomra építi fel aztán sajátos ekkléziológiáját (10–15). A komplex összefüggésrendszer az egyén, az interperszonális kapcsolat, a közösség és az istenkapcsolat teológiailag két összefoglaló fogalommal jellemezhető, amelyek egymással is összefüggnek: az egyik az „Adamsmenschheit", a másik pedig a „Christusmenschheit". Az előbbit egy nagy tömegként jellemzi, amelyen belül minden ember a saját életété éli, miközben azt hiszi, hogy tudja, mi a jó és mi a rossz. Ez a bűneset következménye, erre épül az ember autonómiája (24–30) Az ember Ádámban kollektív személyként van jelen, és saját elveszettségéből csak egy másik kollektív személy tudja megszabadítani: a gyülekezetként létező Krisztus (76). Az egyház valósága a Kijelentés megvalósulása, amely által az Adamsmenschheit átváltozik. Az egyház Jézus Krisztus által realizálódik. Bonhoeffer radikálisan komolyan veszi és megkülönbözteti a reális és az aktuális egyházat. A reális egyház Krisztusban létezik, aki mint feltámadott és mennybement Úr, nincs az övéi nélkül. Az aktuális egyház a működéséhez szükséges erejét a Szentlélektől nyeri. Azonban egy teljes identifikációt Krisztus és a gyülekezet között mégsem tarthatunk lehetségesnek, hiszen Krisztus a mennybe ment és most Istennél van, mi pedig várjuk őt (86). Noha az egyház Krisztusban már teljes valóság, Isten a Szentlélek által mégis úgy jelenti ki magát, mint aki az egyház időben való felépítését Isten gyülekezetében végzi el (91). Az egyház mégis jelenidő Krisztusban Isten számára. Krisztus viszont nem az egyház által válik valósággá, hanem az örökkévalóságban realizálódik. Ez a Szentlélek által adott ige által történik meg a megfeszített és feltámadott Úr gyülekezetében (100). A Krisztus Igéje által létrehozott, vele aktuálisan az igében találkozó és közösségben lévő gyülekezet képe Barth-nál is meghatározó az ekkléziológiában.

[53] KRÖTKE: Die Kirche, 256–257.

[54] BÄUMLER: i. m., 15.

1.2.5. Az ekkléziológia helye Barth teológiájában

Barth ekkléziológiájának alapvető törekvése egy az egyház konstruktív formáját leíró koncepció megalkotása, amely által „az egyház egyház lehet és maradhat”[55] minden lehetséges helyzetben. A németországi Kirchenkampf kontextusában ehhez az egyházat mint testvérek közösségét kellett leírnia – ez a gondolat köszön vissza a Barmeni Nyilatkozat III. tézisében. Barth a látható egyház– ecclesia visibilis – megújulásáért többek között az igaz egyház dogmatikai jellemzőinek kutatásával és megfogalmazásával lépett harcba. Szeme előtt tehát nem egy konkrét közösség, hanem a tökéletes, az ideális egyház képe lebegett. Emellett mindvégig hangsúlyozta a látható és a láthatatlan egyház közötti egységet. Egyházkritikáját nem az egyház egyik-másik hibás gyakorlata, hanem az a mögött álló hibás teológiai gondolkodás felől közelítette meg.

A későbbiekben, a KD újabb köteteiben a fentieket tovább gondolta, így jutott el a „láthatóban rejtőző láthatatlan egyház” gondolatához, és fogalmazott meg két perspektívát, amelyek segítségével az igaz egyház felismerhető. Az egyik az egyháznak mint empirikus valóságnak, földi-történeti és kulturális jelenségnek a vizsgálata, a másik pedig a hit perspektívája, amellyel az egyházat mint Istennek az ember érdekében végzett aktív cselekvését lehet meglátni. De ezekhez szükséges egy harmadik dimenzió is: az egyház kizárólag hit által válik felismerhetővé! A hit alapállásából lehet csak Jézus Krisztus jelenlétére – aktuális cselekvésére – és az empirikus egyház képére következtetnünk.[56]

A terjedelmes KD gondolatfolyamában jellemző és meghatározó témáknál fordult Barth az ekkléziológia irányába. A II/2 kötetben az egyház dogmatikai megalapozottságáról szól, az Istentanhoz sorolt kiválasztástan részeként. Barth-nál az egyház léte nem elsősorban mint media salutis kerül megokolásra. Nem azért van egyház, mert az, mint olyan, Isten üdvösségre vezető eszköze az ember számára. Barth-nál a hangsúly más: az egyház létét a keresztyén Istentannal összefüggésben vizsgálja. Isten kegyelmi kiválasztása Jézus Krisztusban eléri a bűnös embert (hiszen Jézusban Isten az embert mint természetet választja ki), és egyúttal a bűnös is ki van választva arra, hogy Krisztus szentségében éljen. E kegyelmi kiválasztás Jézus Krisztusban két színtéren történik Barth szerint: Isten gyülekezete (II/2 §34) és az egyének (II/2 35§) szintjén.[57]

Ebben a témakörben fejti ki Barth azt a sajátos gondolatot, hogy a kegyelmi kiválasztás tkp. Jézus Krisztusban és általa úgy történt meg, hogy ő az elvetett bűnös, és ő a felemelt igaz ember is. Wolf Krötke ezt a Barth teológiájában nagyon meghatározó kiválasztástant hét pont kiemelésével helyezte el a KD teljes kontextusában. 1. Isten nem egy névtelen végzet, nem a világra és az emberként kiválasztott Jézusra terített „halotti lepel”, hanem tervvel rendelkező, saját akarattal bíró személy. Mint ilyen, mutatkozik be kiválasztó Istenként. Nem egy az élettelen bálványok közül, hanem élő, tevékeny, döntést hozni kész személy. 2. Isten örök kiválasztása, melyet az időben Jézus Krisztuson keresztül hozott a tudomásunkra, abban áll, hogy önmagát szeretetének szabadságával az egész emberiséget kiválasztó Istenné tette, minden egyes embert pedig szövetségestársává tett és ezt be is bizonyította. 3. Isten örök kiválasztása megelőzi a teremtést és az embert. A teremtés oka a kiválasztás maga. Isten ugyanis valóságossá akarja tenni a kiválasztást: szövetségre akar lépni a világgal, az emberrel. 4. E fentiek jegyében jut el Barth a maga sajátos predestinációtanához, melynek lényege, hogy mind a bűnösök elvettetése, mind a kiválasztottak felemelése egyetlen személyben, Jézus Krisztusban valósult meg.[58] 5. Isten predestináló kegyelme nem tüntet el egyszerűen

[55] BARTH: Vorträge,1930–1933, 39,.dézi: GROßHANS: Kirche, 368.
[56] i. m., 370, vö. KD IV/1, 732.
[57] GROßHANS: i. m., 370–371.
[58] L. bővebben: KD II/1, 177.

mindent, ami akadálya lehet az embernek abban, hogy a kiválasztó Isten partnerévé váljon. A kiválasztó Isten partnerének magának is választania kell. Ő is harcol az ördög ellen. 6. Témánk szempontjából a leglényegesebb pont, hiszen ide sorolja Krötke az ekkléziológia megalapozását a kiválasztástan szempontjából. Itt Barth arról ír, milyen az élete Isten szövetségesének olyan emberek között, akik nem fogadják el Isten kiválasztását. Isten kiválasztása ugyanis konkrét, így meg kell mutatkoznia annak, hogy nem ugyanakkortól érvényes mindenkire. A kiválasztást nem lehet a jelenben mint beteljesedett, mindenkire érvényes tényt kezelni. 7. A fentiek értelmében igaz a gyülekezetre és minden egyes emberre, akik a kiválasztás alapján maguk is Istent választják, hogy mint Isten kiválasztó szeretetének tanúi, Isten heroldjai hirdessék Istennek az egész emberiségre érvényes, szereteten alapuló, Krisztusban történt kiválasztását.[59]

A másik témakör, ahol Barth az ekkléziológia komoly tárgyalásába kezd, a kiengesztelődéstan a IV/1-2 kötetben. Itt az egyház egységét tárgyalja, kitérve arra, hogy a kiválasztás okán csak egy kiválasztott lehet, tehát Izráel és az egyház ugyanannak a kiválasztott gyülekezetnek a két formáját testesítik meg (IV/1, 746-765). Az egyház ebben az egységben tartozik hozzá Isten kiengesztelő tettéhez mint szükségszerű eszköz. A Szentháromság Isten tanúja e világban, és mint minden embernek az Isten gyülekezetébe való betagolódása kerülhet a kiengesztelődéstan részeként kifejtésre. Ezen a helyen az egyháztan mint a pneumatológia része tűnik fel: a gyülekezet – a bűnös ember – részese, letéteményese Isten megigazító, megszentelő és elhívó munkájának. Az egyház léte válasz a kérdésre, milyen az emberi élet, ha a megigazulás, megszentelés és elhívás által meghatározott. Az ekkléziológiát a „kiengesztelődés szubjektív realizációja" szempontjából vizsgálja: hogyan vesz részt az ember cselekvően Isten kiengesztelő munkájában. Az 1920-as években felvetett – fentebb említett – ekkléziológiai dilemma itt kap további hangsúlyt és egyfajta megoldást a kiengesztelődéstanban. Az ekkléziológia a pneumatológia tárgykörébe kerül, ahol a kiengesztelődés valóságának szubjektív oldala is konzekvensen mint Isten cselekedete talál magyarázatra. Csak így „lehet és maradhat az egyház egyház" minden helyzetben.[60]

1.3. Barth legmeghatározóbb ekkléziológiai megállapításai fő műve, a Kirchliche Dogmatik alapján

1.3.1. Az egyház a Krisztusban befogadott egész emberiség „előzetes bemutatása"

Barth az egyházat mint az egész emberiség előzetes bemutatását (vorläufige Darstellung) jellemzi. Ez arra mutat rá, hogy a gyülekezet legfontosabb jellemzője az úton lét, a jövő felé tekintés, haladás. A bemutatás (Darstellung) szót Barth a színházi értelemben használja: hiszen a gyülekezet, az egyház szolgálatát mint drámai történést mutatja be. Az egyház a világban, a még mindig ki nem engesztelt, bűnös emberiség körében létezik, megjelenítve közöttük a kiengesztelt emberiséget. Ez a bemutatás azonban semmiképpen sem jelent karakterizálást, tehát a kiengesztelt emberiség valóságos, tökéletes és konkrét megjelenítését. Itt előzetes bemutatásról van szó, ami azt jelenti, hogy a jelenlegi viszonyok közötti, emberileg lehetséges bemutatás csupán, még nem a valóságos, tökéletes megjelenés, ill. bemutatás. Így határai vannak, kiteljesedését megakadályozza a kiengesztelődés ellen ható bűn, amely minden keresztyén cselekvésre rányomja a bélyegét, és az ember térbeli és időbeli meghatározottsága, mely lehetőségeit erőteljesen korlátozza. Az egyház nem Isten országában jön létre, hanem e világ keretei

[59] KRÖTKE: Die Summe, 71–75.
[60] GROßHANS: i. m., 371–372.

között létezik. Ugyanakkor elmondható róla, hogy e földi viszonyok között a leginkább hasonló bemutatása annak az országnak, amelyre az egyház léte előremutat.[61]

Wendebourg kritikájában a gondolat biblikusságát hiányolja. Az Újszövetségi tanítás alapján ugyanis az egyház nem lehet előzetes bemutatása a Krisztusban megszentelt egész emberiségnek, ugyanis az Újszövetségben nincs szó az egész emberiséget érintő megszentelődésről, amely már most valóság és a teljességet az örökkévalóságban fogja elérni. Ehelyett az ige azt tanítja, hogy a Jézus Krisztus által megszentelt közösség a gyülekezet, a megszentelt emberek a keresztyének, akik e gyülekezet tagjai. A szentség mint tulajdonság az Újszövetségben mindig konkrét gyülekezet konkrét tagságára vonatkozik, és soha nem általános értelmű.[62]

Barth ezen a helyen[63] – melyet lentebb részletesen is ismertetünk – arról ír, hogy Istennek a világgal való kiengesztelődése a gyülekezet megtapasztalható léte által nemcsak de iure szemlélhető, hanem de facto is. A kersztyénség feladata, hogy Isten kiengesztelő kegyelmének valóságát felmutassa a világ előtt. Az előzetes (vorläufig) jelzőt Barth az 1Kor 13,12 értelmében használja, és a helyzet leírására pl. a Jn 1,5-öt használja: a gyülekezet szituációja a sötétség. Jelen sorok írója helyt ad Wendebourg kritikájának, igaz, hogy Barth megállapítása analógián alapuló és spekulatív. Isten de iure kiengeszteltetését még tudjuk igazolni a Szentírásból, de a mindenkire már most kiterjedő de facto kiengesztelődést nem.

1.3.2. Az egyház Jézus Krisztus földi-történeti létformája

Barth az egyházat elsősorban Krisztus testeként értelmezi.[64] Ha egészen konkrétan meg akarjuk nézetét fogalmazni, akkor a tézis így hangzik: Jézus Krisztusnak a földön, azaz időben–térben való felismerhető, aktuális megjelenése az egyház.[65] Az egyház tehát nem csak rendelkezik történettel, hanem léte maga történet, folyamatos történés. Ugyanakkor Barth élesen elhatárolódik az „ekkléziasztikus doketizmustól".[66] Óv attól, hogy az egyház absztrakt láthatatlanságát valamiféle látható, absztrakt formának tartsuk. A látható egyház csupán két jellemzővel rendelkezik, hasonlóan minden máshoz, ami e világon létezik. Ugyanakkor láthatatlansága ellenére sem szabad megfeledkeznie harmadik dimenziójáról. Barth emlékeztet, hogy például Schleiermacher nem tárgyalta az egyháznak ezt a láthatatlan, harmadik dimenzióját – a hit dimenzióját –,[67] mert számára az egyház csupán történeti jelenség, és nem a hit tárgya. Barth számol a harmadik dimenzióval, de úgy, hogy hangsúlyozza: nem szabad a látható két dimenzió – a tér és az idő – mellé automatikusan odaszámítani a hit dimenzióját is, mert az nem jár együtt szükségszerűen a másik két látható jellemzővel, hanem csak egy bizonyos esemény hatására jelenik meg: abban a történésben, amely során a gyülekezet „Jézus Krisztus földi–történeti létformájaként"[68] létezik.[69]

A Jézus Krisztusban történő üdvösségnek a Szentlélek által végzett földi-történeti realizálása mindenképpen szociális alakot öltve jelenik meg, hiszen éppen a kiengesztelődés miatt történik. Ennek érzékeltetésére írta le Barth ezt a sokat vitatott definíciót: az egyház Krisztus „saját földi-történeti létformája". A Krisztus teste jelenik

---

[61] KRÖTKE: Die Kirche, 252–253.
[62] WENDEBOURG: Die Christusgemeinde, 101–102.
[63] KD IV/2, 702.
[64] A fogalom barth-i használatának exegetikai vizsgálatát részletesen ld. BÄUMLER: i. m., 16–23.
[65] GROßHANS: i. m., 372.
[66] KD IV/1, 729.
[67] KD IV/1, 733.
[68] KD IV/1, 718.
[69] BÄUMLER: i. m., 14–15.

meg konkrét helyen és időben a megigazított, megszentelt és kiküldött (elhívott) emberek gyülekezetének formájában. Ezen a módon folytatódik az egyházban Jézus Krisztus munkája a földön. Amennyiben megtörténik a kiengesztelődés szubjektív realizációja, az Barth véleménye szerint megváltoztatja az emberi kultúrát és a történelem további menetét is. A kultúra és a történelem az isteni kiengesztelődés folyamatának jótékony hatására összetörnek, és ennek az összetöretésnek a fényében új formában jelennek meg. Az egyház állítja ezt az új, kiválasztottságát Isten által hirdető életet előzetesen az egész emberiség elé. Barth-nak a KD-ben nyújtott tanítása szerint az egyház szükségszerű feltétele az üdvösségnek.[70]

Ernst-Wilhelm Wendebourg részletes kritikát írt erről a gondolatról. Véleménye szerint úgy a barth-i megigazulástan, mint a megigazulástanból következő üdvuniverzalizmust szolgáló ekkléziológia nagyon távol van az Újszövetség tanításától. Barth tanítása szerint az ember Jézus és a Szentlélek nemcsak transzcendens távolságban van jelen, hanem a mi idői-történeti körülményeink között is. Csak így jöhet létre igaz egyház, communio sanctorum. Csak így élhet, mint *szóma Khrisztou*, de nem a gyülekezet van Jézus testeként jelen, hanem Jézus van jelen testileg a gyülekezet által. Ez azonban – így a kritika – azt is magában hordozza, hogy Jézus Krisztus soha nincs jelen a gyülekezet nélkül. Az is problémás, hogy e tanítás szerint a gyülekezet valójában csak a tapasztalható, a világban előforduló teste Jézusnak. Ezt a felfogást követve a corpus Christi-egyház gondolatnak nem a megfeszítés és a feltámadás az alapja – hiszen ilyen értelemben Jézus nincs jelen megtapasztalható testben az egyházban, mert a mennyben van, Atyja jobbján –, hanem itt Jézus evilági jelenléte a fontos, hogy Szentlelkével realizálja és összegyűjtse a gyülekezetet. Ez a pneumatikus Jézus a „prae", a megelőző, aki a gyülekezet által létezik, és nélküle nincs jelen soha. Az így létrejövő Krisztus teste sem más, mint előzetes bemutatása a Jézusban megszentelt emberiségnek.[71] Ennek problematikus voltát pedig fentebb már bemutattuk.

Wolfgang Krötke ugyan felidézi, hogy Barth a mennybe ment Krisztusnak kétféle egzisztenciát tulajdonít – egy mennyei–történetit és egy földi–történetit –, de megállapítása szerint ezzel sem találhat az itt tárgyalt egyházkoncepció megfelelő alátámasztásra. Hiszen a földi–történeti meghatározottság és a láthatatlan, elrejtett munkálkodás ellentmondanak egymásnak, és Jézus Krisztus személyét sem lehet a hívők összességével azonosítani.[72]

1.3.3. Az egyház célja és megbízása

Az egyház a fentiek értelmében előzetesen rendelkezik azzal, ami minden emberre igaz: a megigazulással, a megszentelődéssel és az elhívással. Így az egyház tkp. a Jézus Krisztus által (fel)minősített embervilágot hordozza magában. Ezzel a gondolattal Barth megváltoztatta a reprezentáció fogalmának hagyományos ekkléziológiai értelmét: hiszen a tradicionális ekkléziológiák az egyházra mint Istennek a földön való reprezentációjára gondolnak, míg Barth ehelyett az eszkatológiai meghatározottságú embervilág előzetes reprezentációjaként tekint rá – annak mintájára, hogy Jézus Krisztus mint a kiválasztott ember az egész embervilágot reprezentálja. Ez a gondolat a legmélyebb oka annak az elképzelésnek, hogy az egyház Jézus Krisztus munkáját folytatja. Az egyház feladata eme reprezentációval, hogy minden emberrel megossza a Jézus Krisztusban megtörtént kiválasztást és kiengesztelődést. Az egyház a kezdetektől azokért van, akik nem tartoznak az egyházba összegyűjtött emberek közé. A keresztyén gyülekezetnek az egész emberiség

[70] GROßHANS: i. m., 372–373.
[71] WENDEBOURG: i. m., 100–101.
[72] KRÖTKE: Die Kirche, 259.

felé szóló küldetése alapvető jelentőséggel bír Barth ekkléziológiájában. Hiszen így tud tanúskodni minden ember előtt a Jézus Krisztusban megvalósuló eszkatológikus isteni (fel)minősítésről. Ezzel realizálja a világban, ami az apostoli mozgalomban[73] található. Az egyháznak a világ előtt tanúskodnia kell Isten szándékáról, meg kell osztania vele és elé kell állítania, hogy egy közös, kiengeszteltetett élet minden emberrel nem csupán teljesíthetetlen kívánság, hanem Istennek a Jézus Krisztusban bemutatott hatalma által lehetséges, sőt, már valóság is, és csak attól függ, hogy ezt a valóságot felismerik-e és hajlandók-e ennek fényében élni.[74]

Barth a fentiek értelmében az öncélú, önmagát fenntartó, önmagát ajánló hozzáállást az egyház egyik speciális bűnének tartotta.[75] Ezzel kapcsolatban ír a hazugságról is: hazugság, ha az egyház Krisztus nevében önmagát hirdeti.[76] Az egyház – és benne az egyes keresztyén ember – felelősségét a világért tanításával nem kisebbítette, hanem éppen hogy nagyon hangsúlyossá tette. A keresztyén ember nem mondhatja, hogy az élete ugyanolyan rosszul zajlik, mint a világé, mert ha Isten igazságát így hirdeti, akkor egyúttal saját ítéletét is kihirdeti. Az egyház épülése, szolgálata a megszentelődés által válik lehetségessé: a megszentelődés az ember képessé tétele egy bizonyos profilú életre, egy bizonyos kapcsolatra Krisztussal, aki szolgálatába állítja a megszenteltetett embert.[77]

1.3.4. Egyház és társadalom

Mivel az egyház küldetése a tanúskodás, Isten egész emberiséget érintő megmentő döntésének előzetes bemutatása, világos, hogy az egyház léte és küldetése a világért és a világra nézve fogalmazódik meg. Ezen a téren pedig Barth különösen a szolidaritást – együttérzést, közösségvállalást – hangsúlyozza.[78] Ez a szolidaritás egy nagyon mély és reális emberismeretből fakad, amelyet Jézus Krisztus megismerése során kap meg a keresztyén, hogy helyesen lássa és értékelje saját magát és embertársait. Barth szerint a reformátori ekkléziológiák úgy is érthetőek, mintha a gyülekezet öncélú közösség lenne.[79] Ennek ellensúlyozásaként utal az egyház elmaradhatatlan küldetésére, a világért való élésre, amelyet egyenesen a nota ecclesiae-k közé sorol: azaz ha az egyház önmagáért és nem a hitetlen világért él, akkor nem azonosítható Jézus Krisztus egyházával![80]

A szolidaritás a társadalmi igazságtalanságtól, szegénységtől, elnyomástól szenvedők irányába szintén az egyház küldetésének része. Az emberi méltóságuktól megfosztottakkal való szolidaritásban mutatkozik meg, hogy egy ember egyáltalán ember-e a maga valóságát tekintve. Barth szerint azok, akik a gyülekezetben Jézus és egymás testvéreiként élnek – ahogyan a Barmen III. fogalmaz –, erre az embertársi

---

[73] KD IV/1, 798.
[74] GROßHANS: i. m., 373.
[75] KD IV/2, 704.
[76] KD IV/3, § 73.
[77] KRÖTKE: i. m., 260–261.
[78] KD IV/3, 884.
[79] Barth ezen tanításában Gerhard Gloege a Hitvalló Egyház fő célkitűzésének megtagadását látja. A Kirchenkampf idején ugyanis a Hitvalló Egyház közösségeinek tiszta megőrzését tűzte ki célul a nemzetiszocialista tévtanokkal és elnyomással szemben. L. Gloege recenzióját a IV/3 köteteiről, in: ThLZ 35 (1960) 161–164, idézi: KRÖTKE: i. m., 266. Ez a kérdés akkor lehet aktuális, ha az egyház egy totális állam alatt élve önnön létezéséért is harcra kényszerül. A barth-i ekléziológia kijelentéseit figyelembe véve azonban ez a harc az egyház lényegét – azaz a közösségért végzett szolgálat fennmaradását – is célozhatja. Tehát nem tekinthető pusztán önmagáért való harcnak, amennyiben az egyház célja nem csak a saját túlélése, hanem a túlélés, megmardás által is Isten kegyelmének tanúsítása, reprezentálása a világ felé. Amikor a német Hitvalló Egyház igyekeztt önmagát a tévtanoktól megvédeni, akkor ezt nem önmaga védelmében tette, hanem szolgálati pozíciójának védelmében is.
[80] KRÖTKE: i. m., 264.

szolgálatra hívattak el. Ha az emberi mivolt eredetét tekintve emberiesség, humanitás, akkor egy emberi lény sem lehet úgy emberi, hogy előbb felépíti saját maga számára a saját erőteljes lényét, hogy azután járulékosan másokkal is kialakítson valamilyen kapcsolatot. A dolog éppen fordítva lehetséges: csak a másokkal kiépített szoros kapcsolaton belül lehet valakinek erőteljes énje. Miután Isten az emberrel létesített kapcsolatot, útjának a célja is ez: nem tökéletes – önmagával foglalkozó – egyházat akar, hanem szövetségre lépni minden emberrel. És ennek megvalósításában veszi igénybe az egyházat, mint testvérek közösségét.[81]

1.4. A Kirchliche Dogmatik ekkléziológiai jelentőségű részei

1.4.1. Az egyház összefüggésben a Szentírással (I/2 § 20, § 21, 1938)

E témával Barth a 20. és 21. paragrafusban foglalkozik. A **20. paragrafus**[82] első mondata szerint az egyház közvetlen, abszolút és tartalmi autoritását egyedül a Szentírásból mint Isten igéjéből nyeri. Barth szükségesnek látja megvizsgálni a kérdést, hogy ez az autoritás az egyházra nézve vajon valódi, végérvényes és kizárólagos-e (603). Mert ha másféle autoritás is szóba jöhet, akkor az azt jelenti, hogy az egyháznak magának is van saját autoritása. Másképpen megfogalmazva, ha a Szentírás elsődleges tanúsága Jézus Krisztus jelenvalóságáról nem érvényes, akkor nincsen evangéliumi egyház sem. Tehát az evangéliumi egyház, és vele az igaz egyház azt a mondatot, hogy a Szentírás Isten igéje, kizárólagosnak veszi, ezért közvetlen és tartalmi autoritást önmagának nem igényel (607). Ez a kérdés annál inkább fontos, hiszen arról van szó, hogy az egyház engedelmes egyház akar lenni vagy saját magát kormányzó (639-640). Barth a saját magát kormányzó egyház alatt azt érti, ha egy egyház közvetlen kapcsolatot akar Jézus Krisztussal az apostoli és prófétai tanúságtétel mellett vagy helyett.

Az egyház valójában az ige, tehát a Szentírás uralma alatt bír autoritással. Barth szerint mindenfajta emberi autoritás végső soron a Szentírásból fakad: mivel van Kijelentés és egyház, ezért van család és állam, nem fordítva. Az egyház ezen egyetemes emberi autoritása Isten Igéjének közös hallgatásából és elfogadásából ered, és ennek az együttes hallgatásnak és elfogadásnak a konkrét következménye az egyházi megvallás, elismerés (Bekenntnis, 653-655). Egyházi elismerés, megvallás alatt Barth a bizonyos egységekben és közös magyarázatokban az egyént érintő, az egyén hite és más egyének hitvallása által megszólaló hangot érti. Az egyház ebben konkretizálódó autoritása döntés, méghozzá a Szentírást alapul vevő döntés. Az egyház autoritása tehát lelki autoritás: a döntést kimondók és az arra hallgatók az Isten igéjének való engedelmeskedés gyakorlásában válnak eggyé (662, 666).

Az egyházi autoritás és elismerés, megvallás soha nem lesz elvvé, mindig egy lépcsőfokkal az ige alatt marad. Barth eme autoritás gyümölcsének tartja 1. a kánont, 2. az egyházi tanítások némelyikét: a régi egyházi, római katolikus egyházatyákét és az evangéliumi reformátorokét minden olyan esetben, amikor ezek között analógia fedezhető fel (677). Viszont az igazságtól eltávolítónak véli éppen a fentiek miatt Barth a lutheranizmus vagy a kálvinizmus kialakulását, amelyekben egy-egy személy tanítása válik tekintéllyé, noha ezek szerinte legfeljebb regulatív tekintéllyel bírnak (684, 689).

Az egyház ige alatti autoritásának harmadik megjelenési formájaként Barth a hitvallást nevezi meg (693). Ez alatt közös megegyezéssel megformált és kihirdetett felismerést ért a Kijelentésről, amelyről a Szentírás tesz bizonyságot. A konfesszió Barth szerint földrajzi és temporális értelemben mindig meghatározott, nem emelkedik ezek fölé, helyesen értelmezve mindig konkrét marad, hibásan értelmezve válik elvvé (700-701). A konfesszió végeredményben egy konkrét szentírásértelmezés kihirdetése, és ezzel tkp. a Szentírás autoritása melletti tanúskodás (709), amely egyházi autoritással bír, hiszen hívő atyák és testvérek közös, hitből fakadó szava egy kitüntetett helyzetben (725). Az egyházi konfesszió ezáltal nem tévedhetetlen. Az egyetlen, változásra biztosan nem szoruló konfesszió a dicséret-konfesszió lehetne, amit az egyház mint mennyei Fejével végérvényesen egyesített test e beteljesedésről mondhatna, de erre természetesen a jelenben nincs mód, hiszen ez egy eszkatológikus lehetőség csupán (737).

A **21. paragrafus**[83] szövegében Barth az egyház autoritása után az egyházban lehetséges szabadságról értekezik, és megállapítja, hogy ugyanaz a helyzet vele, mint az autoritással: nincs önálló, az igétől független szabadság, hanem e helyett az egyházban az ige szabadsága uralkodik, és az ige hatalma alatti szabadság gyakorlására nyílik mód. A tétel teológiai indoklása tisztán pneumatológiai: ahogyan Isten a Kijelentésben nem kevésbé Szentlélek mint Fiú, a Szentírásban Isten igéje sem kevésbé Szentlélek mint

[81] BUSCH: Református, 170–171.
[82] KD I/2, 598–740.
[83] i. m., 741–830.

ige. És mivel a Fiú csak a Szentlélek által jelenthet ki, és a Szentlélek által csak a Fiú lehet Kijelentéssé, úgy az autoritás is csak a szabadság által, a szabadság pedig az autoritásból magyarázható (746). Ezért Barth szerint a római katolikus önhatalmú egyházi autoritás, mely alapját önmagában véli felfedezni, Isten igéje elleni lázadás,[84] az újprotestantizmus tanítása pedig arról, hogy Isten a szívünkben van, a megcélzott szabadság helyett éppen zsarnoksághoz vezet. (748-749). Hiszen „ki tudna bennünket jobban elnyomni, mint a saját szívünk Istene?" (749)

Az ige szabadsága tkp. hatalom, amely a Szentírásban lép fel, és fellépése által azonnal alapvető probléma elé állít mindenkit e világon, hiszen az igazság az, hogy a Szentírás láthatatlan hatalma nagyobb, mint az egész világ hatalma együttvéve. Természetesen ez rejtett hatalom, de mégis támadást jelent a világra nézve, méghozzá fölényes és megsemmisítő támadást (760-762), hiszen a Feltámadott az, aki támad. Ám e hatalom egy speciális területen működik az egyházban (768). E hatalom egyfajta creatio continua által az egyház állandó létrehozója, tehát a Szentírás az egyházi vezetés konkrét hordozója (771-772). Az egyház emberi vezetése tehát sem klerikális, sem rajongó értelemben nem ragadhatja magához a hatalmat, mert Krisztus hatalma a Szentírás hatalmával mindezekét meghaladja (777).

Az ige hatalma alatti szabadság valóságos személyes szabadság. Nem arra, hogy Istennel az igét megkerülve törekedjünk kapcsolattartásra, hanem az ige által az egyházban adott szabadság. Az ige az egyes emberhez is szól, de ez mégsem eredményezhet individualizmust (792). Nem önálló az ismeret, de az egyén nem is marad tudatlanságban, hanem tkp. egy együtt-tudásról (Mitwissen), konszcienciáról van szó Isten nagy tetteit illetően (796).

A szabadság az egyházban tehát felelősségvállalás a Szentírás magyarázására és alkalmazására (797). Saját szavainkkal tkp. bekerülünk a Kijelentés történésének körébe (798). Ez a szabadság Barth szerint nem csupán az „írástudók", hanem az egész egyház – mint az igét közvetítő szervezet – szabadsága. Éppen ezért jelenti ki Barth, hogy az elnémult gyülekezet lázadó gyülekezet (801).

Az egyház hirdetői szolgálata az ige egyik formája Barth szerint: Isten igéje Isten maga Jézus Krisztus egyházának hirdetésében (831). Otto Weber e tanítás rendkívüliségét egy provokatív kérdéssel hangsúlyozza: „Isten szava emberi ajkakon?"[85] Barth tézise szerint az történik, hogy Isten világosan felismerhető a kegyelméről szóló Kijelentés megerősítőjeként, és tkp. a kegyelem hirdetője egyébként sem a saját ötleteit, és nem is meggyőződését hirdeti, hanem végső soron Isten maga a hirdető, a Kijelentő az egyház emberi szavában is (834). Istenről beszélni emberi módon természetesen teljesen lehetetlen. Jézus Krisztusban azonban ez a lehetetlen helyzet megoldódott, az által, hogy ő saját magát az emberek kezébe adta, majd feltámadt, és tanúkul is ő maga választott ki embereket. Ebből a valóságból jön a lehetőség, hogy Istenről emberi szavakkal tanúskodni lehessen (837-838). Csak Isten ígéretének erejével tud az emberi szó megkísértett volta és kísérthetősége ellenére Isten igéjével közvetetten azonossá – azaz indirekt identitásúvá – válni, amely azonosságban megmarad az emberi karakter, mert éppen azt veszi ez az azonosság igénybe, éppen erre épít (849).[86] A következő két paragrafusban Barth a dogmatikáról, mint a hallgató (§ 23), és a tanító (§ 24) egyház funkciójáról tanít, melyek ismertetésétől, mivel dolgozatunk témáját nem közvetlenül érinti, eltekintünk.

1.4.2. A gyülekezet kiválasztása (II/2 § 34, 1942)

Mivel Barth a kiválasztást Krisztusban véli beteljesedettnek, azonnal az ő gyülekezete kiválasztottságáról szóló tanítással folytatja művét. Barth úgy gondolja, hogy mielőtt a gyülekezet kiválasztottságáról szólna, szükséges tisztázni **„Izráel és az egyház"**[87] kiválasztásának témakörét, mely egyúttal az első fejezet címe is. Barth tárgyalásában a gyülekezet ugyanis olyan emberi közösség, amely ideiglenes jelentőségű, és bizonyos értelemben az ember Jézus természeti és történeti környezeteként szolgál. Különlegessége a tanúskodás, ideiglenes jelentősége pedig abban áll, hogy léte túlmutat önmagán: az egész emberiségre (215-216). A Krisztussal való kapcsolat okán Barth a gyülekezetet egy bizonyos belső kettősségben látja: történetileg nem teszi eggyé Izráelt és az egyházat, sőt, igazából semmilyen módon sem teszi őket azonossá. E kettőnek az egysége és a különbsége szerinte egyaránt Krisztusban van, de ahogyan ő maga egy, úgy egy benne e két rész is (218).

Izráel az isteni kiválasztásnak ellenálló zsidóság, amely ugyanakkor az egyház eredete is. Az egyház a kiválasztott pogányok és zsidók egybegyűjtése (219). A következő fejezet címe: **„A törvény és Isten**

---

[84] Ennél a pontnál meg kell jegyezni, hogy Barth véleménye korának római katolikus tanítására vonatkozik, amely a II. Vatikáni Zsinat (1962. október 11–1965. december 8.) óta megváltozott. L. pl. a Lumen Gentium dogmatikus konstitúció III. fejezetét, ill. a Christus Dominus dekrétumát.

[85] WEBER: KD, 49.

[86] WEBER: i. m., 44–50.

[87] KD II/2, 215–226.

irgalma.”[88] Eszerint Izráel sorsát nézve bizonyosan belátható, hogy Isten önmagáért, önmagára nézve végzi a kiválasztást, hiszen nem egy engedelmes, hanem éppen egy lázadó, engedetlen népet választ ki népének (227). Az egyház viszont ugyanezt a másik oldalról mutatja be, hiszen kiválasztása az isteni irgalom tükre (231). A gyülekezet egyházi alakja úgy viszonyul az izráelihez, mint Jézus Krisztus feltámadása a megfeszíttetéséhez, mint az irgalom a törvényhez (233). A Róm 9 szerint az egyház preegzisztens léte Izráel életében valósult meg, Izráel története ugyanis az eljövendő történés előzetese (234). Az **„Isten meghallott és elhitt ígérete”**[89] című fejezetben különleges megállapítást tesz Barth: végeredményben a Messiását megvető Izráel indirekt tanúja az evangéliumnak, ahogyan a maga módján Ahasvérós király is Jézus Krisztus egy tanúja (260). **„Az elvesző és az eljövendő ember”**[90] című fejezetben arról ír, hogy a gyülekezet két formája: Izráel és az egyház között a kettőt személyében egyesítve és elkülönítve áll az örökre kiválasztott ember: a názáreti Jézus (286). Az egyház léte azt hirdeti, hogy mivé lesz az Isten által felemelt és befogadott ember. Jézus Krisztus a kiválasztott Izráel kegyelemmel teljes bevégzése, az egyház pedig ugyanebben saját kegyelemmel teljes kezdetét hirdeti (291). Jézus Krisztus feltámadásával eltörölte a zsidók őt megvető haragját, de ugyanekkor a zsidók elvetését is eltörölte: Izráel akaratának eltörlésével saját Izráellel kapcsolatos akaratát hirdette ki végérvényesen. Így hozta létre Isten Izráellel kapcsolatos akaratának kijelentése egyidejűleg az egyházat (320). A gyülekezet kiválasztása tehát ugyancsak Jézus Krisztusban teljesedik be.

Azonban Barth az egyének kiválasztásának témáját sem hagyta érintetlenül, sőt több mint kétszáz oldalas terjedelemben fejtette ki nézeteit róla.[91] Mindenesetre e tanítás kezdetén leszögezi: éppen Jézus Krisztusban jelenik meg mindenfajta egyénieskedő gondolat teljes tagadása, hiszen a magát Istentől – ti. Jézus Krisztustól – megkülönböztető, egyénként látó ember nem más, mint istentelen ember (346-347). Viszont tény, hogy Jézus Krisztus éppen érte, az istentelen emberért jött el a világba, amelynek eredményeként vannak olyan istentelenek, akik nemcsak kiválasztottak a Krisztusban megtörtént kiválasztás által, de kiválasztottként is élnek. Ezek azok, akik hallják és hiszik is Isten ígéretét (352). Nem minden kiválasztott él ugyanis kiválasztotthoz méltó életet. A gyülekezet feladata viszont az, hogy minden egyénnek hirdesse: Jézus Krisztusban nem vagy elvetett, hanem kiválasztott vagy! (354-355). Ennek kihirdetése csak közvetlen beszéd által történhet, Barth szerint erre tekintettel a gyülekezetnek mindig második személyben kell beszélnie (355, 357).

A gyülekezetnek az emberi hitetlenséget semmiképpen sem szabad komolyabban figyelembe vennie, mint Isten ígéretét. Weber szerint ez a mondat Barth kiválasztástanának a kulcsa.[92] Isten örök tanácsvégzése Jézus Krisztus kiválasztása, ebből következően a kiválasztott gyülekezet egyetlen, kizárólagos feladata az evangélium hirdetése a sokaságnak, a világnak (358). Barth szerint éppen egy hívő ember tudja a mások hitetlenségét mint utolsó lehetetlen adottságot szemlélni (360), az igazi határ tehát nem kiválasztottak és elvetettek között, hanem istentelenek és hívők között húzódik. Viszont a hívőknek is istentelenekként kell magukra tekinteniük, és nem elfelejteni, hogy Isten ígérete az istentelenekre is vonatkozik (362). Nem szabad a nyilvánvaló különbséget abszolút adottságként kezelni (386), hiszen a hívők is potenciálisan elvetettek, akik kizárólag Jézus Krisztusban számítanak kiválasztottnak, ebből következően tudnak szolidárisak lenni az istentelenekkel (383).

A fentiekből szinte egyenesen következik az üdvuniverzalizmus, az apokatasztázis tanítása. Barth eme tanítás vádja ellen erősen tiltakozik, de azt kimondja, hogy tanításának lényege a kiválasztottak számának nyitva hagyása. Ez tűnik univerzalista gondolatnak, de nem az, és ő nem annak szánja. Ha a klasszikus predestináció tanok értelmében lezártnak tekintené a kiválasztottak számát, az azt eredményezné, hogy a kimaradt sokaság minden egyes tagja elveszett lenne (466). Viszont a kiválasztottak számának nyitva hagyása semmiképpen sem jelenti az egész emberiséget, hiszen Isten Jézus Krisztusban éppen közvetlenül az egyének, az egyes ember felé küld, mert ő egyenként tekint rájuk és egyenként teszi felelőssé értük a gyülekezetet. Ráadásul olyat, hogy az egész világ kiválasztott lenne, sehol sem olvasunk az Újszövetségben. Az ígéretek a Jézus Krisztusban hívőkre vonatkoznak, miközben nem mindenki hisz (467-468). Ezért tehát az egyháznak nem kell apokatasztázist hirdetnie, de a Jézus Krisztusban adott kegyelem erőtlenségét sem, mintha azt az emberi gonoszság felülmúlhatná. E két véglet helyett a köztük fennálló ellentétek jelentéktelenné tétele nélkül, de nem is dualizmusba hajlóan kell az egyháznak hirdetnie a kegyelem mindenek felett való hatalmát, és az emberi gonoszság ezzel szembeni tehetetlenségét (529). Barth e fentiek fényében tehát nem az üdvuniverzalizmust, hanem a kegyelem szabadságát kívánta hangsúlyozni kiválasztástanával.

---

[88] i. m., 226–256.
[89] i. m., 256–286.
[90] i. m., 286–335.
[91] i. m., 336–563.
[92] WEBER: i.m. 74.

Barth végül az elveszettekről ír, akik ellenállnak a Jézus Krisztusban való kiválasztásuknak (498). De ahogyan a kiválasztottak tanúk, éppen ugyanúgy tanúk az elvetettek is, csak az ellenkező oldalról nézve. Az elveszettek funkcióját Júdás példáján keresztül vizsgálja meg (508), amit jelen dolgozatban nem ismertetünk. Barth e vizsgálat végén ismét az egyház feladatára irányítja a figyelmet, amely az evangélium hirdetése az elvetettek felé. „Isten akarata az, hogy az elveszettet hívővé, a hívőt elvetettségében kiválasztottá tegye" (563).

1.4.3. Az egyház mint a kiengesztelődés műve (IV/1-3)

A majdnem háromezer oldalas kiengesztelődéstan a munus triplex, Krisztus hármas tisztéről szóló kálvini tétellel zárul, méghozzá úgy, hogy a tisztségeket sorban további három részre bontva gondolja végig Barth: krisztológiai, szoteriológiai és pneumatológiai irányba indulva. A hármas tiszt még jobb megértetése érdekében az első kettőt kombinálva a Krisztus kettős természetéből fakadó kettős állapotát (megalázkodás, felemeltetés) is bedolgozza, a harmadik tisztségnél, a prófétainál pedig a kettős természetből fakadó kettős állapot és e kettős természet egységét hangsúlyozza.[93]

A kiengesztelődéstan tartalma Jézus Krisztus jellemzőinek leírásával kezdődik: ő (1) a valóságos, magát megalázó és így kiengesztelő Isten, illetve (2) a valóságos, Isten által felemelt, és így kiengesztelő ember, és (3) e kettő egysége, aki kezese és tanúja a minket érintő kiengesztelésnek. Krisztus eme három jellemzőjéből megismerhetők az emberi bűn jellemzői: (1) gőgössége, (2) restsége, (3) hazugsága – e jellemzők meglétében történik meg a kiengesztelődés: (1) a megigazulás, (2) a megszentelődés, (3) az elhívás. E három pedig tkp. a Szentlélek munkája, melynek jellemzői: a gyülekezet (1) összegyűjtése, (2) felépítése, (3) kiküldése, ill. a keresztyének élete Jézus Krisztusban (1) hitben, (2) szeretetben, (3) és reménységben.[94]

1.4.3.1. A Szentlélek munkája a gyülekezetben és az egyének hitében (IV/1 § 57, § 62, 1953)

A kiengesztelődéstan középpontja annak elismerése, hogy Isten velünk van (Gott mit uns.) Ez azonban a legkomolyabban jelenti azt is, hogy mi pedig Istennel vagyunk (13). **„A Szentlélek műve"**[95] című fejezetben tovább viszi Barth a gondolatot, hogy a kiengesztelődés a Jézus Krisztussal bizonyos összekötöttségi, kapcsolati viszonyban lévő emberekre vonatkozik (719). Ahogyan a megigazulástan barth-i értelmezésében az ilyen ember megigazulása nem jelenti azt, hogy az ilyen ember másokat megelőzve igazulna meg, úgy a kiengesztelődéstan ekkléziológiai részéről is elmondható, hogy a gyülekezet és az egyén Barth szemében egyaránt reprezentánsa, előőrse a kiengesztelődésben érintett világnak. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy csak példákul szolgálnának, hanem azt, hogy a gyülekezet Jézus Krisztus teste, azaz a földi-történeti létformája (718), az egyes hívő pedig csupán a gyülekezet közösségébe szóló elhívása által, a gyülekezetben lesz részese ennek. A Szentlélek munkájaként létrejövő keresztyén gyülekezet tkp. az emberiség körében, emberi cselekvésben megvalósuló munka. Ahol Isten azokat az embereket, akik a Jézus Krisztusban már megtörtént kiengesztelődés tanúi, elkezdi szolgáinak, barátainak, gyermekeinek tekinteni, ott jön létre az egyház. **„A gyülekezet léte"**[96] című fejezet szerint az egyház ez a történés, amely tkp. emberi tevékenység, tanúskodás, elismerés, megvallás által válik láthatóvá (727-728). Barth beszél az egyház láthatatlanságáról is: nem szabad összekeverni a Szentlélek felébresztő, összegyűjtő munkáját ennek külső, látható megjelenésével, amit az egyház nyújt, és az egyháznak védenie kell magát mindenfajta doketista megközelítéstől, mintha csak és kizárólag látvány, látszat lenne a léte, és nem valóságos, de attól is, hogy saját valóságának vizsgálatából értelmezze magát, mintha külső képe, megvalósulása lenne a teljesség (729-732). Az egyház kizárólag a Szentlélek erejéből lehet az, ami, így az egyház mindenkor a hit tárgya, másfelől viszont egyetlen konkrét gyülekezet sem lehet önmaga mint olyan a hit tárgya (733,735). Ebben az értelemben mond ellent a Mystici corporis kezdetű, 1943-as római katolikus enciklikának, de az óegyházi íróknak és Kálvinnak is, akik sokszor hangsúlyozták, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség. Barth igazából pontosítani akar, hiszen azt írja, hogy „Ezt nem kellene mondaniuk. Az igazság az, hogy: Extra Christus nulla salus. Az egyház mint az ő teste csak létforma, amelyben ő a világgal történésszerűen találkozik" (769).

Az egyház Krisztus testeként való létezése nem valamiféle organikus elképzelés szerint értendő, hanem a Krisztus keresztjében és feltámadásában való részesedésre utal, amelyek miatt egyáltalán létezhet

---

[93] BUSCH: Lebenslauf, 392.
[94] KD IV/1, 83, idézi: BUSCH: i. m., 392.
[95] KD IV/1, 718–726.
[96] i. m., 726–826.

az egyház (741). Ez azonban magával hozza a gyülekezet relativizálását: Krisztus mint második Ádám az egész emberiség Feje (1Kor 15,45-46), azt azonban nem tanítja a Szentírás, hogy ebből következően az egész emberiség Krisztus testéhez tartozna. Viszont a test, a gyülekezet elegendőnek tűnik ahhoz, hogy az egész embervilágot felölelje, a gyülekezet ugyanis az, ami csak benne valóságos, de a világra nézve (743). A gyülekezet az 1Pt 2,9 szerint arra választatott ki, hogy hirdesse Kiválasztójának nagy tetteit. Ez csak azért lehetséges, mert a gyülekezet szoros és – Isten kiválasztásából eredően – a kezdetek kezdetétől fennálló kapcsolatban van Krisztussal. Valósága és rendeltetése viszont nem saját magáért van.

Az egyház létét Barth a Niceanum szempontjai szerint írja le. Az első jellemző az, hogy az egyház egy. A zsinagóga elválását az egyháztól ugyanolyannak látja (749), mint az egyház konfessziók szerinti feldarabolódását: ontológiai lehetetlenségnek (756). Kizárólag a térbeli elhelyezkedés tekintetében tartja elfogadhatónak, hogy több gyülekezet is létezzen, mert ez nem igazi feldarabolódás, és nem is szabad ahhoz vezetnie. Az egyház egysége se nem fogalmi se nem szervezeti vagy szervező össz-egyházi értelemben valósul meg, hanem az egy egyház azon jellemzőjében, hogy minden egyes gyülekezetben a teljes egyház van jelen (751). Ebből a szempontból Barth a konfesszionális szakadásokat botránynak tartja (754). Nem lehetséges megoldása ennek a botránynak, ha az ember egyénileg valamiféle konfessziók feletti keresztyénségbe menekül. Barth ennek az ellenkezőjét látja a járható útnak: komolyan kell venni mindegyik a jelenben egymástól elkülönülten létező egyháznak önmagát, nem azért persze, hogy az elkülönülés tovább erősödjön, hanem azért, hogy az egyes egyházak így saját helyzetükből az egy egyházhoz felnőjenek (759). Ez a saját maga komolyanvétele azonban csak akkor lehetséges, ha az egyház tudatába kerül annak, hogy különleges egzisztenciájához Isten igéjére van szüksége, tehát az nem alapulhat emberi véleményeken, hanem kizárólag a hitben találhat igazi megalapozást. Ha viszont ez így van, akkor az egyháznak kizárólag Jézus Krisztusra szabad hivatkoznia, ez pedig azt jelenti, hogy készen áll a saját elkülönülő helyzetéből adódó krízis felvállalására. E krízis nyíltsághoz és bűnbánathoz vezet, amely nem várakozik arra, hogy a többi, hasonlóan különálló egyház tegye meg ezt hamarabb. Az alázatos konfesszionalitás az alázatos ökumenizmus kezdete (760-762).

A második niceai jellemzője az egyháznak az, hogy „szent". Tehát nem a magáé, nem magában hisz, ezért áll a Credoban „hiszem az anyaszentegyházat", és nem az, hogy „hiszek az anyaszentegyházban". Az egyház szentsége Barth szerint válasz a mennyei Főnek, Jézus Krisztusnak a szentségére (766-767). Amennyiben az egyház a teremtett világnak Isten által Jézus Krisztusban kiemelt része, és tőle nyeri szentségét, ez azt is jelenti, hogy az egyének szentségéről csak abban az esetben lehet szó, ha ezek már hitben felébresztett emberek, akik a gyülekezetbe betagoltattak (768). Amint fentebb leírtuk, Barth az extra Christum nulla salus tételt tartja helyesnek, de az előbbiek fényében megjegyzi, mivel a gyülekezet feladata az igehirdetés szolgálata, így végül is igaz, hogy „extra ecclesiam nulla revelatio, nulla fides, nulla cognitio salutis" (769). Barth szerint legitim privátkeresztyénség nem létezik! Az egyház szentségéből az következik, hogy az nem veszíthető el (770). Még a nem szent, egészen elesett egyház is a hit tárgyaként a neki adott ígéret érvényessége miatt Krisztus tulajdona: a neki adott ígéret erősebb, mint a benne uralkodó visszásságok.

A fenti pozitív jellemzés után Barth a kritikus területekre is kitér. Az első fontos megjegyzése, hogy az egyház szentségét nem hordozza önmagában, saját magából kiinduló cselekedetei, viselkedésformái nem tarthatnak igényt mint olyanok a „keresztyén" megnevezésre. Ehelyett az egyház arra hívatott el, hogy cselekvésének megszentelését élő Urától várja (774-775). Egy további kritikus terület, hogy amikor valaki csatlakozik az egyházhoz, nem nevezhető és nem is ismerhető el automatikusan szentnek, éppen úgy, ahogyan a gyülekezet sem önmagában szent (776). Az emberek szövetségében, aminek a gyülekezet látszik, a gyülekezet „Krisztus testeként elrejtve él" (778). Ez nem jelenti azt, hogy az előttünk álló gyülekezetet csak Krisztus elégtelen közösségének tarthatnánk, azt pedig végképp nem, hogy az egyházfegyelem elengedhetetlen gyakorlásának célja az egyháztagok közti válogatás lehetne aszerint, hogy ki az, aki közülük igazán tagja Krisztus testének (779). Az iméntiek azonban nem egy kényelmes semmittevésre buzdítanak, Barth hangsúlyozza a gyülekezet engedelmességének fontosságát. Az egyház a mennyei Fő és általa a maga szentségében nem vigasztalódhat anélkül, hogy azt viselkedésére nézve ne venné felszólításnak, és cselekvése mértékévé ne tenné (783).

Az egyház harmadik jellemzője, hogy egyetemes, tehát minden korban és minden helyen ugyanaz. Mindeneket felölelően univerzális az egyház, ha az ecclesia semper reformanda elv szerint létezik. Az egyház tagjaira nézve is mindeneket felölelő: a keresztyén egyén először is tagja a gyülekezetnek, és csak azután és akkor egyes keresztyén (787). A katolicitás mint jellemző ugyanannyira a hit témája, mint az egyház szentsége, hiszen nem ismerhető fel például az egyház létszámadataiból. Az egyház egyetemessége nincs a kezünkben, ezért csak imádságban lehet hinni, hogy a világban való jelenléte által az egyház szolgálatkészen tanúskodik, úgy, ahogyan Ura akarja (791-793).

A negyedik jellemző a Niceanum szerint az apostolicitás. Barth nem átallja ezt az egyetlen igazi nota ecclesiaként azonosítani (797)! Természetesen nem a római katolikus felfogást érti alatta, miszerint az egyházon végigvonul az apostoli kortól kezdve a kézrátételek által egy bizonyos folytonosság, nem is a

Róm 12-ben vagy az 1Kor 12-ben megjelenő erők továbbadásáról van szó, hiszen ezeket a karizmákat ezen a módon biztosan nem lehet irányítani, az egyházba közvetlenül becsatornázni (801). Valóban folytonosságról van szó Barth szerint is, de kizárólag olyanról, amely az apostoloktól látott példa követését tartja szem előtt úgy szolgálatában mint tanúskodása során (802). Mindent egybevetve tehát a gyülekezet akkor felel meg az apostolicitás jellemzőjének, ha az Újszövetségben hallható apostoli tanúságtételre hallgat, amely már az Ószövetségben is felismerhetően jelen van, ezt ismeri el forrásának és normájának létezésére nézve, és életgyakorlatában is ezeket engedi érvényre jutni (806).

A fejezetet Barth a gyülekezet idejéről való értekezéssel zárja le. Ez az idő a húsvéttal kezdődik szerinte, ami nem a vég, tehát a húsvétra figyelés miatt a gyülekezet idejéről teleologikusan gondolkodik. Ez az időfogalom a gyülekezet számára komoly erőforrás, hiszen az egyház innen kiindulva tudja, mi az idő: kezdet és vég, de ugyanakkor aktuálisan mindig a betöltött jelen. A gyülekezet ezt abból tudja, hogy a húsvét tkp. mögötte van, de eljöttével minden nap hirdeti és megerősíti a tényt, hogy közeledik Krisztus második, egyben utolsó parúziája. Ugyanebben áll a gyülekezet gyengesége is: a gyülekezet olyan időben él, amely már nem húsvéti idő, de még nem is a második parúzia (812-814). Mégis úgy fogalmaz Barth, hogy nem szerencsés középidőről beszélni, hanem inkább végidőként kell jellemezni ezt a korszakot, hiszen mindkét formájában a vég határozza meg: úgy is, mint ami előtte van, és úgy is, mint ami már mögötte van (821). Barth válasza arra a jogosan felmerülő kérdésre, hogy miért akarja Isten a gyülekezet szolgálatát egy kifejezett időintervallumra korlátozni, az, hogy Isten az utolsó szavát, és a gyülekezet léte által a világ beteljesedésének történetét nem akarta emberi válasz, emberi igen mondás nélkül végbevinni (824). Isten tehát úgy a gyülekezet, mint tagjainak igenlő válaszára szánja ezt a behatárolt időt.[97]

1.4.3.2. A Szentlélek és a keresztyén gyülekezet épülése (IV/2 § 67, 1955)

„A Szentlélek az az életre keltő hatalom, amellyel Jézus, az Úr a keresztyénséget felépíti a világon mint saját testét, azaz mint saját földi-történeti létformáját, azt növeli, megtartja, szentjeinek közösségeként igazgatja és így alkalmassá teszi az egész világ Jézusban történő megszentelésének előzetes ábrázolására."[98] Ezekkel a sorokkal foglalja össze Barth a Kirchliche Dogmatik 67. paragrafusban álló tanítást az egyházról, mellyel **„A valóságos egyház"**[99] című fejezet kezdődik.

A kiengesztelődéstan lezárásaként tárgyalja a keresztyén gyülekezet épülését és a keresztyén szeretetet. Azt akarja tisztázni, hogy a kiengesztelődés hogyan válik valóságossá, ill. ebben Isten műve hogyan jelentkezik. A feltámadt és élő Krisztus, valamint a Szentlélek útmutatása, amit a megszentelés princípiumaként értettünk meg, a keresztyén gyülekezet épülésénél is működik, benne és vele eredményes a keresztyén szeretet, létezhet a keresztyénség, és az egyes keresztyének. Barth elsőként annak a kérdésnek a tisztázására vállalkozik, hogy milyen az igaz, a valódi egyház. Erre egy további kérdéseket felvető választ ad: az igaz egyház Jézus Krisztus és az övéi.

Az egyház ugyanis magától sohasem lehet igaz egyházzá (698). Tanúságtétele is vitatható: megjelenítheti önmagában Isten tetteit, de ugyanakkor emberi szinten képes csak erre, beárnyékolva, elfedve a valóság teljességét. Isten tettei és akarata nincsenek az emberre bízva, nem is függnek tőle. Kifejezetten az egyházat fenyegető kísértés az önazonosság felcserélődése, eltévesztése: az egyház az isteni cselekvés helyett önmagát ajánlja, önmagát hirdeti. Ebből a már-már negatív irányból Barth bibliai példákra hivatkozva tér vissza az eredeti irányra, miszerint az igaz egyház Krisztus és az övéi. Megállapítja, hogy noha valóban nehézségekbe ütközik az emberek Istenről való bizonyságtétele, ami az igaz egyház létének feltétele, a Biblia szerint mégis létezik ilyen. A valódi egyház alapja az Isteni Kijelentés. A Kijelentés által ébred a hit, és ahol a Kijelentés és a hit hiányzik, ott csak valami sokszínű egyházszerű képződmény jöhet létre, tévedésekkel terhelten. Csak ahol a kijelentés történik, ahol erről folyik a tanúságtétel, ott válik az egyház valódivá, láthatóvá. Az egyház eme tulajdonságaiban az isteni akarat folyamatos győzelme folytatódik a bűnös emberi akarat fölött, és burka alatt (700).

A gyülekezet egybeszerkesztése Isten szabad döntése, amely azonban a tagok testvéri szeretetközösségében megvalósuló történés. A legelső, ahol ez megtörténhet, és ami nélkül biztosan nem történik, a gyülekezet összegyűlése, az istentisztelet. Az istentisztelet csúcsa Barth szerint az úrvacsora, hiszen az minden elemében communio, ezáltal szolgál a gyülekezet épülésére. Itt is megmutatkozik Barthnak az a sajátos gondolata, hogy a gyülekezet, az egyház léte mozgás, történés, számára az egyház nem intézmény, hanem az isteni tett folyamatos, aktív megmutatkozása a világban, a történés Isten akarata szerint. Így az istentiszteletre is úgy tekint, mint az egyház megvalósulásának, létének konkrét eseményére, a történés részére (722).

---

[97] WEBER: i. m., 73–76.
[98] KD IV/2, 695.
[99] KD IV/2, 695–725.

„A gyülekezet növekedése”[100] című fejezet szerint a gyülekezet épülése lelki és számbeli növekedésben valósul meg. A communio sanctorum alatt Barth történést, eseményt ért, ami az előzetes ígéret szerint valósul meg. Ha a gyülekezet emberek belátásán alapuló közös cselekedetekből, történésekből állna, akkor nem valósulna meg igazi, a szentek közösségéhez méltó történés. Mivel azonban Isten örök kiválasztásán alapul a szentek közössége, ami tkp. a Krisztus közössége, megvalósulhat Istennek tetszően a növekedés. A gyülekezet belső jellemzőiben a hit fel– ill. beismerésével növekedhet. A Mk 4,28 szerint automatikusan, magától. Ez a szentek közösségének titka, hogy ha Isten akaratáról és rendjéről gondolkodnak, beszélnek, azt hiszik és szeretik, eszerint döntenek és cselekszenek, a növekedés megvalósul, ahogyan a természetben is, magának a növekedésnek a hangsúlyozása, siettetése nélkül (725-729). Barth a gyülekezet számbeli növekedését is fontosnak tartja, utalva ezzel az ApCsel-ben leírt számbeli növekedésre az első gyülekezeteknél. A növekedésnek azonban a létszám növekedése sem kétségbevonhatatlan jele. Nincs ugyanis növekedés „horizontális” – lelki, belső – növekedés nélkül. A tulajdonképpeni növekedés az intenzivitás Isten és ember élő kapcsolatában van, hiszen a szentek közössége a Fő és a gyülekezet tagjainak kapcsolatában valósul meg (Ef 4,15). (733) A Szentlélek szerkeszti egybe a szentek közösségét, mint Jézus tanúit, akik tkp. Jézus tagjaiként Jézus „öntanúskodását” valósítják meg (737).

A következőkben Barth szükségesnek tartja elmondani, hogyan értelmezhető az a tétel, hogy Jézus az egyház feje, az egyház azonban Jézus teste. Jézus mennyei létformája szerint a gyülekezet feje, a gyülekezet pedig, mint Krisztus teste az Úr földi létformája. E két létformában valósul meg Jézus és a gyülekezet egysége, sőt, Barth kimondja: Jézus Krisztus a gyülekezet. Azonban a gyülekezet nem egyenlő az Atyánál lévő Fővel, Krisztussal, hanem csak rá utaló kép. Ezért nem igaz a tételmondat fordítva: a gyülekezet maga Jézus. Nem az Isten örök Fia, nem a megtestesült ige, nem a világot Istennel megbékítő személy. Benne nem történik meg az egész világ megigazulása és megszentelődése, hanem ennek csak éppen a tanúsítása, az is bűnös emberek által, akiknek Isten csak megengedte, hogy szentek legyenek Jézushoz tartozásuk okán, kegyelemből. Az egyház tehát nem maga Jézus, hanem az ő egyetlen földi létformája, amely által megjeleníti a maga munkáját. Most jelenléte még nem univerzális, nem közvetlen, nem végérvényesen kijelentett, hanem csak tervezett, és előre munkált (741).

A következő tételmondat: Isten országa a gyülekezet, bár még nem végső, kiteljesedett állapotában. Fordítva ez sem igaz, és nem is lehet igaz soha, hiszen a világ, a történelem végével a földi egyház ideje is véget ér. Az Ef 4,15 szerint a gyülekezet növekedése folyamat. Krisztus a Fő, a gyülekezet pedig már most a Krisztus teste, bár ez még nem látható a maga valóságában, és teljessége is jövőbeli. A gyülekezet növekedését Jézus ereje teszi lehetővé. Hogyan? Az Ef 4,16 értelmében egyszerűen úgy, hogy a növekedésre szól az elhívása. Ki növekszik magától? A test maga. A párhuzamos Kol 2,19 tkp. ugyanígy fogalmaz: A test növekedése Istentől jön, benne megalapozott és tőle adatott. A test hajtja végre a saját növekedését. De ez a test nem valami mitológiai fogalom, hanem a történelemben történelmileg létező gyülekezet. Ez hajtja végre a saját növekedését, az Isten szerint való növekedéssel, a Lélektől adott egységben, de különböző lelki ajándékokkal, ahogyan a test tagjai is egységesek a testben, de adottságaik különbözőek. A gyülekezet azonban a fentiek szerint mégsem engedelmességgel végrehajtandó feladatként kapja a növekedést, hanem a létezésében megvalósuló eseményként. Barth szerint ez csak azért lehetséges, mert a gyülekezetnek a feje Krisztus, és a gyülekezet rejtett módon már most is Krisztus teste, habár ebből fakadó tulajdonságai a maguk teljességében a jövőhöz tartoznak. Amikor tehát a magától, magából való növekedésről van szó, az igazából Krisztusra vonatkozik, aki az övéin keresztül végzi ezt a növekedést az egyházban, Főként vezetve. Ezért nem akadályozhatja az emberi cselekvés elégtelensége, noha abban valósul meg. Cselekvésében azonban nincs magára hagyatva a gyülekezet. Azért nő magától, mert Krisztusban van (746-747).

Otto Weber megállapítása szerint ez a rész spekulatív jellegű, ugyanis Barth a gyülekezet növekedését a megszentelődés párhuzamaként, az arról a Szentírásból ismert gondolatok alapján tárgyalja. Ebből adódik, hogy a gyülekezet növekedését is folyamatos történésként fogja fel.[101]

„A gyülekezet megőrzése”[102] című fejezet arról értekezik, hogy a gyülekezetre belső és külső veszélyek egyaránt leselkednek. Külső veszély az üldöztetés, de ennek ellentéte, a tolerancia, vagy a gyakorlati ateizmus éppen ugyanannyira veszélyes. A belső veszélyek pedig abból adódnak, hogy a gyülekezet a világ része, tehát a világot terhelő emberi bűn hatásai az egyházban is felismerhetők. A gyülekezetet elcsábíthatják a világban uralkodó törvényszerűségek. Baj lehet abból, ha idegen hangokra hallgat a gyülekezet a világ elismeréséért, de abból is, ha szakralizálni igyekszik a világ törvényszerűségeit. Mindkét esetben végzetes, a lényeget érintő változás történik: már nem Krisztus a Fő, a gyülekezet pedig ezzel együtt megszűnik Krisztus teste lenni. Csábító az a gondolat, hogy ha a gyülekezet minél jobban

[100] i. m., 725–747.
[101] WEBER: i. m., 273.
[102] KD IV/2, 747–765.

hasonlít a világhoz, annál inkább áthatja, annál inkább növekszik, tehát így hajtja végre jól a feladatát. Barth szerint azonban ez a tétel a gyülekezetet létében veszélyezteti: a csábító világ ugyanis mindig szekuláris, és a hozzá való alkalmazkodás megszünteti a Krisztus Főségét a gyülekezetben, amely így már a világnak sem lehet hasznára (751-754).

Habár a gyülekezet sebezhető (erre utal az Ef 6,10-20 is), le mégsem rombolható, habár olykor már szinte összeomlik, mégsem lehet megsemmisíteni, eltörölni. Az Ef 6,17–re („Vegyétek fel […] a Lélek kardját, amely az Isten beszéde.") alapozva mondja Barth, hogy az ige ad védelmet, az képes arra, amire ember soha nem lenne. Az ige a tanúja az egy Istennek, aki az ő gyülekezetét meg akarja és meg tudja őrizni. Amennyiben tehát a gyülekezet komolyan veszi az ige szavát, és ezért Istenben bízik, az ígéretek valóra válhatnak. A gyülekezet védelme, léte Istenbe vetett bizalmától függ (760-764).

A következő fejezetben Barth **„A gyülekezet (jog)rendje"**[103] cím alatt értekezik. A gyülekezet épülése meghatározott törvényt követ, azonban szó sincs megadott kódexről, vagy normagyűjteményről. A gyülekezet rendjét Barth a káosz és a rendetlenség elleni akcióval, harccal azonosítja: a gyülekezet épülése történés, mozgás, akció, harc az Isten- és életellenes erőkkel, jelenségekkel.

A gyülekezet épülése csak igaz dolgok által történhet, különben a megjelenő igazságtalanság, rendetlenség, jogtalanság eluralkodik rajta, és szolgálatát ellehetetleníti. A gyülekezet épülése az adott forma és bizonyság szerint történhet csak, ami a gyülekezet számára világos. A rendetlenség, jogtalanság ugyanis nem pusztán a káoszba való visszatérést jelenti, de a gyülekezetnek adott létfontosságú forma feladását is, azaz saját meghatározottságának és a Fővel való kapcsolatának lerombolását (766).

Barth a „gyülekezet" fogalom tartalmával kapcsolatban két alanyt különböztet meg: az elsődleges Jézus, a Fő, a másodlagos a gyülekezet, a Jézus teste. A sorrend nem cserélhető fel. Csak a Főtől származhat a gyülekezet rendje, formája, igaz és törvényes dolgai. Barth itt a gyülekezet fogalmának krisztológiai-ekkléziológiai jelentését így fogalmazza meg: a gyülekezet akkor gyülekezet, ha Krisztusban van, azaz ha az az Úr szentjeinek emberi közössége, az a test, amelynek Jézus a feje, amely Jézus földi-történeti létformája. Igaz ugyanez megfordítva: a gyülekezet a szentek emberi közössége, amelyben mint saját testében, földi-történeti létformájában Jézus a Fő és az Úr (768-769). Ehhez használja a testvéri krisztokrácia kifejezést: a Jézusban megszentelt emberiség előképe jelenik meg a gyülekezetben. Ennek egyik oldala a Szent Isten uralkodása, a másik a szentek közösségének Isten iránti engedelmessége, alázata. Gyülekezet csak így, e két feltétel mellett jöhet létre. Ebben van a gyülekezet rendje, ez az alaptörvénye, amely a benne uralkodó jogrendet meghatározza (770). Barth felhívja a figyelmet arra, hogy a gyülekezet épülésében Jézus sohasem válhat állítmánnyá, a gyülekezet pedig alannyá. Jézus ugyanis a fentiek szerint a gyülekezet élő törvénye, és ez a törvény, rend a gyülekezet Jézussal való élő kapcsolatában teljesül. Lelki törvény ez, hiszen a Szentlélek nélkül nem lehet érteni, megtalálni, és alkalmazni. A gyülekezet vezetése csak felülről jövő lehet, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne szükség egyházi törvényekre, egyházjogra is. Barth szerint a Brunner által felvetett törvények nélküli szabad gyülekezet ötlete csak idea, annak valós lehetősége a fentiek szerint nincs (772-773).

Az egyházi és az állami törvények viszonyával kapcsolatban Barth azt mondja, hogy az egyház nem tudja megakadályozni, hogy az állam rá, mint egy egyesületre, testületre tekintsen, és így sorolja be a saját jogrendjébe. Az ellen azonban a leghatározottabban ki kell az egyháznak állnia, ha az állam bármilyen törvénnyel szolgálatában korlátozni, igazgatni akarja. Az állami törvény nem egyházi rendelkezés, még akkor sem, ha esetleg szavaiban, megfogalmazásában megtévesztően hasonlít az egyházi törvényekre. Az egyháznak azonban arra is vigyáznia kell, hogy saját rendjét megtartsa az állammal való kapcsolatában: küldő Ura akarata szerint nem lehet tehát az állam ellensége. Ehelyett az állam felé felelőssége, szolgálata van. Az egyház éppen az állam iránti felelősség komolyan vételével érzékeltetheti, hogy az állam is az egyházat elküldő Istentől van, tőle kapta a megbízatását.

Az egyházi jog értelmét Barth a következőképpen fogalmazza meg: ez az a rend, amit a gyülekezet saját alaptörvénye alapján, mindenfajta egyházra vonatkozó állami törvénytől függetlenül, saját Urának való engedelmességben megtalál, felállít és alkalmaz (778-781). Barth az egyházi jog négy jellemzőjét fogalmazza meg.

Az egyházi jog először is szolgálati jellegű, ugyanis a gyülekezet egészében és tagjaiban egyenként is szolgálatra van rendelve. Ez a szolgálat a tagok között Isten akarata szerint kerül felosztásra. A szolgálatok különbözőségének ténye azonban nem írja felül az egyetemes papság újszövetségi elvét, tehát azt, hogy a gyülekezet valamennyi tagjának feladata és felelőssége a Krisztus hirdetése (785-786).

A gyülekezetben működő jog másodszor liturgiai. A gyülekezeti jog ősi helye az istentisztelet, hiszen ebben találkoznak a gyülekezet tagjai az Igazzal. Az egy keresztségben, a közösen vett úrvacsorában és a közös imádságban valósul meg az igazság, a gyülekezet alaptörvényének megfelelően az Úrtól való függésben. Ezt a rendet újbóli megtörténésében mindig újnak, aktuálisnak, személyre szólónak lehet találni: így valósul meg a Krisztus folyamatos uralkodása, a vele való kapcsolat a gyülekezetben. Hiszen a hitvallás

[103] i. m., 765–824.

felelet Jézusnak, és az ő uralkodása lesz látható eseménnyé a keresztelésben és az úrvacsora ismétlődő átélésében. Így az istentiszteleti történések megmutatják a gyülekezetben működő rendet, azt, hogy van-e élő kapcsolat a Fővel, hogy Úr-e a gyülekezetben Krisztus (789-803).

Az egyházi jog harmadsorban élő jog. Jézus a gyülekezet törvénye, ezért a gyülekezetben uralkodó jogrend az Úrral való kapcsolat szerint változó. Tkp. folyamatos kérdés-felelet helyzetről beszélhetünk. Ennek ellenére azonban a gyülekezeti jog sohasem lehet isteni joggá. Az isteni jogból, rendből merít, a krisztokráciából, de nem válhat önmagában azzá az egyház földi helyzetében. Ebből következik éppen a határa is: az egyházi jog mindig csak „további utasításig" érvényes. De nem relativizmus, hanem a Fő felé való engedelmesség mutatkozik meg ebben. Ezért a tegnap hitben felismert törvény ma is érvényes, sőt, nemzedékről nemzedékre az marad, ha valóban hitben jött létre (805-814).

Az egyházi jog negyedszer példaszerű jog. Amennyiben a gyülekezet a Krisztusban megszentelt emberiség előképe, ilyen a benne uralkodó rend, törvény is. Nem birtokolja a teljes isteni igazságot, de mégis emlékeztet jelenvalóságában is a Jézusban már felállított országra. A gyülekezet Ura munkálkodik a világban a gyülekezet rendje által is. Ezzel kapcsolatban állapítja meg Barth, hogy Jézus Krisztus uralkodása az alapja mindenfajta világi jognak is, ezért az egyházi jog analógiáinak jelen kell lenniük a világi jogrendben is. A Jézus uralkodását érzékeltető egyházi jog, amennyiben hitvalló jog, a világ előtt az evangéliumot hirdető joggá lesz (815-824).

1.4.3.3. A Szentlélek és a keresztyén gyülekezet kiküldése (IV/3 § 72, 1959)

„Az Isten népe a világ történései között"[104] című fejezet szerint nincs elhívás és unio cum Christo, amely ne a communio vocatorumba vezetne. Az egyén elhívása tehát a gyülekezet elhívásában ölt testet. A következőkben a kiengesztelődéstan harmadik részének – az ember elhívása – az egyházra való kiterjesztéséről tanít (781). A gyülekezet küldetése e világba szól, ebben az értelemben lehet a gyülekezet apostoli, Isten népeként részt vesz a világ történetében (783-784). A világról megállapítja, hogy az semmiképpen nem Isten ellensége, az ugyanis a semmis (das Nichtige), az ördög (786). A világ viszont nem ördögi, sőt még elbukott állapota ellenére is megtartatik. Ez nem optimizmusra ad okot, hanem annak belátására, hogy igaz, amit az Apostoli hitvallás 2. cikkelye állít: hogy Isten Fia „ott ül a mindenható Atyaisten jobbján" (786-788). A világon a hominum confusione és a Dei providentia uralkodik. Az emberi együttműködés nyilván nem eredményezi isten gondviselését, hanem csak zavarodást eredményez. Barth szerint a világban két egymással ellentétes elem, akció uralkodik: Isten jó teremtése és az alig működő abszurd valóság, a Nichtige. Az ember mindkettőt érvényben akarja tudni, és ezzel meglehetős zavarodást idéz elő (796-797). Ha a gyülekezet erre a helyzetre dialektikusan tekint: a hitének és tudásának dialektikájával, abból két azonos birodalom elmélete fejlődik ki, ez esetben a gyülekezet egyáltalán nem csodálkozhat, ha a világ nem hallgat üzenetére (803-804). Barth a hegeli tézis-antitézis-szintézis elmélet alkalmazását sem tartja lehetségesnek (808), ehelyett kijelenti, hogy a világtörténet csupán Isten kegyelme miatt lehet e két elemnek az együttese (812). E megoldások helyett a gyülekezetnek Jézus Krisztusban a világtörténet új valóságával van dolga (815). A két elem közti ellentétet nem lehet eltörölni, az ugyanis krisztomonizmushoz vezetne. A világ előtt egyelőre rejtve van a hatalmas változás ténye (817), a gyülekezet is csak mint indiciumot – önmagát bizonyító tényt – kezelheti, így csak Isten országának eljöveteléért imádkozhat (819). A világ életében pedig elzártan vesz részt, hol csatlakozik, hol ellenáll, esetről esetre keresve és hirdetve sajátos üzenetét (823).

Ha a gyülekezet a világgal nem konfrontálódik, akkor krisztológiai tévedés áldozata. Az egyházról a római katolikus teológiában mondott megállapításról, hogy az egyház Christus prolongatus lenne, szintén negatív véleménnyel van, blaszfémiának tekinti: a gyülekezet se nem teremt, se nem engesztel ki, se nem önmaga tanúja. Részt vesz a világtörténetben, de prófétai szolgálatot végezve. Ez által analógia áll fenn Jézus Krisztus és a gyülekezet szolgálata között, de nem azonosság (834). A gyülekezet e világban való jelenléte, de lényegi különbsége a gyülekezet nyelvében is megjelenik: nem szakrálisan, hanem emberileg szól, Isten kegyelméből következően a világ nyelvén beszél, hiszen a világot akarja megszólítani, szava nem szent, nagyon is emberi, de Jézus Krisztus megszenteli (841, 844).

Szociológiai strukturájában is szabad a gyülekezet, ennek a szabadságnak csak eredete szab határt: a gyülekezetnek mindig csak „tartózkodási engedélye" van ebben a világban, nem pedig letelepedési (851). A gyülekezet nem gyengeségből, hanem erővel és hatalommal vállalja fel a kaini világgal való szolidaritást, sőt éppen gyengeségében van az ereje (857). A Bonhoeffer által 1930-ban kimondottaknál végül jóval tovább menve[105] itt mondja ki Barth, hogy a gyülekezet léte Krisztus lététől függ, és Krisztus nincsen egyedül, hanem az övéivel van együtt (863). De ettől függetlenül primér módon Krisztus egyedüli (864). A gyülekezet Krisztusban van, ezért lehet a kegyelmi rend egyúttal létezésbeli renddé is (868).

---

[104] KD IV/3, 780–872.

[105] L. ehhez jelen dolgozat 15–16. oldalát!

A 72. paragrafus tanításából a gyülekezet létének, küldetésének célját szeretnénk kiemelni, amely a következő fejezet címe is: **„A gyülekezet a világért van."**[106] E tekintetben Barth úgy vélte, hogy a reformáció korából származó hitvallások ekkléziológiai értelemben nem teljesek, rajtuk egy befoltozásra váró lyuk tátong: e hitvallásokból úgy tűnhet, mintha az egyház léte öncélú lenne. Barth ezzel szemben egyenesen egy nota ecclesiae-ként hangsúlyozza az egyház önmagán túli célját, hogy a világért van, a világban a gyülekezet reprezentálja Krisztus szeretetét (883). A gyülekezet azoknak az embereknek a közössége, akik felelősek a világért (888). Az elhívás az egész gyülekezetnek szól, de az egyház tagjai időben és formában különbözőképpen részesednek eme elhívásból (897).

A gyülekezet szolgálata közben hibákat is elkövethet, például szolgálatának címzettjeinél, ahogy erről **„A gyülekezet küldetése"**[107] című következő fejezetben olvasható. Lehetséges, hogy elhanyagolja a címzetteket, ez olyankor következik be, ha megfeledkezik róla, hogy léte a világ eszkatológikus sorsának reprezentálása. Az ilyen gyülekezet elvesztette koegzisztenciáját az emberiséggel. Barth e koegzisztencia lényegét ontológiai alapon magyarázza meg: a világ Jézus Krisztus és a szava nélkül elveszne, de egyház nélkül nem veszne el, viszont az egyház a világ nélkül elveszne (946). A címzettekkel kapcsolatos másik hiba Barth szerint az lehet, ha az egyház maga akar gyámkodni az ember felett: Isten helyett maga vezeti az embereket, magát állítja példaként eléjük, amihez az evangéliumra egyáltalán nincs is szükség (947-948). A paragrafus tanítása **„A gyülekezet szolgálata"**[108] című fejezettel zárul. Ahogy Jézus Krisztus a maga prófétai szolgálatát Isten iránti szolgálatként az emberek felé végezte és végzi, úgy lehetséges, hogy a gyülekezet Isten tiszteletével az emberek felé szolgáljon, az emberek szolgálatával pedig Istent tisztelje, és e kettő elválaszthatatlanul összetartozik (952-953). Az egyház élete, szolgálata során nem teheti magát Krisztus mellé, vele egyenlővé, ahogyan tkp. a római katolikus felfogásból következik, se nem gyakorolhat radikális kritikát az ember egzisztenciája és helyzete ellen, de nem hirdethet keleti vagy nyugati történet- vagy társadalomfilozófiát sem (957, 959). Istentől való ígéretei csak a tanúságra vonatkoznak (963), ezek Jézus Krisztusban teljesedtek be, és kizárólag ezekből él a gyülekezet (966).

Barth a gyülekezet szolgálatának egyes területeit is végig árgyalja, amelyek közül a legutolsóval, a prófétai szolgálat ismertetésével zárjuk bevezető ismertetőnket. A prófétai szolgálatban a gyülekezet a jelenről a jövőre irányítja a világ figyelmét, és „előre" kiáltással lép fel. A gyülekezet nem a közte és a világ között kialakult konfliktusra tekint, hanem Istenre, aki a jó mellé áll, ezért a gyülekezet e konfliktusba nem törődhet bele. A gyülekezet megragadja a megragadhatót: közösségalapozó erejével legyőzi a népek és rasszok közti határokat, a társadalmi különbségeket, a gazdasági osztályok különbségeit. A gyülekezet feladata a helyén a világért lenni, és ebben nem létezik korlát, hiszen Isten sem korlátozza magát a világért való cselekvése során (1027-1031).[109]

---

[106] KD IV/3, 872–910.
[107] i. m., 910–951.
[108] i. m., 951–1034.
[109] WEBER: i. m., 314–326.

2. EGYHÁZ ÉS POLITIKA. AZ ÚN. KIRCHENKAMPF IDEJÉN MEGFOGALMAZOTT BARTH-I EKKLÉZIOLÓGIA HATÁSA

2.1. Bevezetés

Jelen fejezet elején tisztáznunk kell, hogy a teológia és a politika viszonyára nézve milyen lehetőségek lebegtek Barth szeme előtt a vizsgált időszakban. Kétféle megközelítést lehet valószínűsíteni: a szétválasztás-modellt és az integrációs-modellt. Az előbbi azt jelenti, hogy a politikai szerepvállalást és az egyházi szolgálatot jól láthatóan meg kell egymástól különböztetni, és ennek a teológiai munkában, hozzáállásban is konzekvensen meg kell jelennie.[110] Az utóbbi szerint viszont az egyháznak nem kell attól félnie, hogy politikai állásfoglalásokba bocsátkozzon, csak arra kell ügyelnie, hogy ezen a téren is, mint mindig, egyedül Isten Igéje határozza meg, és semmi más.[111]

Mindkét modell nyomai felismerhetők Barth életében: az biztos, hogy nem volt politikaellenes vagy a világ történései iránt érzéketlen, bezárkózó, a dolgozószoba realitásokat nélkülöző csendjében elméleteket gyártó ember. Azt is már idejekorán hangsúlyozta, hogy a teológia művelése egyúttal politikai állásfoglalás is.[112] Viszont mielőtt visszatért Svájcba, láthatóan kerülni igyekezett a nagy nyilvánosság előtti közvetlen politikai kijelentéseket. Ennek minden bizonnyal pragmatikus oka lehetett[113]: tisztában volt vele, hogy egy külföldi szociáldemokratára senki nem fog odafigyelni, azonban bonni professzori állását – és a helyes teológia németországi művelésének lehetőségét – politikai aktivitása miatt elveszítheti. Úgy tűnik, hogy egy ilyen reménytelen küldetésért nem akarta feláldozni a németországi oktatói állását. Ez utóbbi a szétválasztás-modell jelenlétét igazolja: teológiai munkája kárára nem akart politizálni, inkább hallgatott, vagy csak belső körében formált politikai véleményt. Ugyanakkor Barth szándékaitól függetlenül – főleg az ellenlábasai – az írásait mégis politikai szempontból értékelték. 1938-tól fogva, immár svájci professzorként teológiailag megalapozott politikai kritikát gyakorolt a nemzetiszocializmussal szemben. Ez az integrációs-modell jelenlétét igazolja: a teológia művelése közben döbbent rá a helyes, az Igének megfelelő politikai üzenetre, melyet meg is jelentetett a széles nyilvánosság előtt.[114] Láthatjuk tehát, hogy mindkét modell megfigyelhető Barth életében. Azonban – amint a továbbiakban kimutatjuk – döntően az integrációs-modell volt gondolkodására a jellemző: a teológiát kell úgy művelni, hogy annak politikai konzekvenciáit is vállaljuk és kiállunk mellettük. A szétválasztás-modell a bonni távozás előtti hónapok után ismét hangsúlyossá az 1948-at követő időszakban vált, mely kérdéssel később még foglalkozunk.

Barth a politikumot a KD prolegomenájában – az integrációs-modellnek megfelelően – már a történelem, a pszichológia és a filozófia mellett a dogmatikai gondolkodás és beszéd alkotóelemeként jellemzi.[115] A teológiai munka egyfajta splendid isolation-szerű (fényes, büszke elszigeteltség) elzárkózása a világtól, vagy a keresztyén gyülekezet

---

[110] STOEVESANDT: Was heißt „theologische Existenz"? 153, idézi: HÜTTENHOFF: Theologische Existenz, 219.
[111] BUSCH: Unter dem Bogen, 90–95, idézi: HÜTTENHOFF: uo.
[112] BARTH: Kleinere Arbeiten 1930–1933, 281.
[113] uo.
[114] HÜTTENHOFF: i. m., 220.
[115] KD I/2, 914.

semlegessé válása e téren Barth szerint mindig problémás, annál is inkább, hiszen a politikát ignorálni igyekvő hozzáállás is politikai véleménynek számít. Viszont a teológia munkája során a politikum központi szerepet nem kaphat. Barth számára a polis a politika gyakorlásának társadalmi színtere, ahová a keresztyén gyülekezet is tartozik. Ez kettős hatalom alatt áll: az egyik a Deus gubernator, amelynek hatalma alá – nem mindig tudatosan – a politikai gyülekezet és az állam is tartozik, a másik pedig Deus redemptor, amely az embereknek irgalmazó, őket szolgálatába állító hatalom. Barth szerint annak érdekében, hogy ebből ne következhessen egy dualista félreértés, egy „két birodalom elmélet", az elsőt a második felől kell megközelíteni. A politikum nem tekinthető szoteriológiai szempontból semleges, érintetlen területnek, hanem csak a kegyelmi szövetség horizontján lehet komolyan venni és magyarázni. Ezzel az evangélium egy politikai élt kap, amely által a nyilvánosság iránti igényét a modern társadalmak bonyolult életjelenségei közt is megtarthatja. Barth szerint a keresztyének szerepe így pontosan leírható: hiszen nem két egymástól függetlenül létező ország polgárai – egy mennyei és egy földi –, és nem élhetnek kétféle szociáletikai követelményrendszer szerint egyszerre.[116] Ezzel a magánélet és a nyilvánosság, a bensőségesség és a szocialitás, az áhítat és az akció, a hit és a cselekvés, a kvietizmus és az akcionizmus modern dualizmusát határozottan elutasította. A politikum tehát szerinte teológiailag releváns, és a teológiának kell, hogy legyen affinitása a politikához. A politikum ezek szerint a keresztyén gyülekezet egzisztenciája által meghatározott: a gyülekezet azon emberek közösségét reprezentálja, akik tudják, hogy nem a magukéi, hanem Jézus Krisztus tulajdonában vannak. Senki nem kaphat tehát olyan fontos szerepet az életükben, mint Jézus Krisztus.[117]

E fentiekkel megegyező szellemben és nagyjából egy időben, amikor az 1933-as esztendő németországi egyházi megújulása már javában tartott, Barth megjelentette az 1933-as év legtöbbet olvasott teológiai és egyházpolitikai folyóiratát „Theologische Existenz heute!" címmel.[118] Tartalmát leginkább Barth ige-ekkléziológiája tette különlegessé: „Az egyháznak abban egységesnek kell lennie, hogy Isten csak igéje által van jelen, ez az ige Jézus Krisztus, és Őt csak a Szentírásban lehet megtalálni."[119] A politika és a keresztyén egyház találkozása csak eszerint mehet végbe, a világtól érkező kérések, ötletek csak ennek a tézisnek a komolyan vételével vehetők figyelembe.

Ezeket szem előtt tartva a németországi egyházi reformmal kapcsolatban három téren emelt kifogást: 1. a reform helyességét nem az ige, hanem a német nép aktuális helyzete igazolja, 2. az állami struktúra egyházi utánzását – azaz, hogy birodalmi püspök álljon az országos evangéliumi egyház élén – szintén nem látta teológiailag megalapozottnak.[120] 3. Mindkét egyházpolitikai mozgalmat (Deutsche Christen, Jungreformatorische Bewegung) kritikával illette, de a kettő közül az ifjúsági mozgalmat találta a veszélyesebbnek, mégpedig azért, mert az nem csupán politikai jelszavakat propagált, hanem a naturális teológiának és a XVIII-XIX. század hibás teológiai örökségének egyenesági leszármazottja volt.[121]

Martin Greschat Barth-nak a teológia és a politika viszonyáról alkotott felfogását így foglalja össze: „Barth megmaradt korábbi meggyőződésénél, hogy az egyháznak egyedül az evangélium felé kell engedelmesnek lennie, ezért nem politizálhat. Ebből a

---

[116] BEINTKER: Politik, 177.
[117] i. m., 178.
[118] 1933 júniusi megjelenése és 1934 júliusi betiltása között mintegy 37000 példányt adtak el belőle. Vö. GRESCHAT: In der Auseinandersetzung, 433.
[119] BARTH: Kleinere Arbeiten, 1930–1933, 284, idézi: HÜTTENHOFF: i. m., 216.
[120] BARTH: i. m., 306, idézi: HÜTTENHOFF: i. m., 218.
[121] BARTH: i. m., 349–351, idézi: HÜTTENHOFF: uo.

hozzáállásból viszont politikai konzekvenciák is következtek, mint például a poroszországi lelkészektől 1938-ban megkövetelt Hitler-eskü esetében. Ezt Barth kompromisszumkészség nélkül elítélte."[122] Ebben az időszakban teológiai munkájában arra törekedett, hogy ennek az evangéliumi alapú, mégis politikai természetű ellenállásnak a problémáját tisztázza. Erre tett kísérlet a „Rechtfertigung und Recht"[123] című előadása, amelyet ő maga újszövetségi tanulmánynak titulált. Végkövetkeztetése a következő: úgy az Újszövetség mint az egyház mindig csak krisztológiai szempontok szerint beszél az állam témaköréről. Az igazi jog csak a Krisztusban való megigazulás üzenetére felépülő jog lehet.[124] Az egyház az emberi jogrendre nézve is akkor végzi jól szolgálatát, ha az isteni megigazulás jó hírét hűségesen hirdeti.[125]

Johann Jakob Buskes holland teológus Barth politikai gondolkodásával kapcsolatban az ún. Gifford lectures című mű tanulmányozását ajánlja. Ebben az előadássorozatban használta Barth először a később oly sokszor hangsúlyos „politikai istentisztelet" kifejezést.[126]

A református tanítás a Róm 12,1 alapján nemcsak az élet istentiszteletét és a templomi istentiszteletet ismeri, hanem annak egy harmadik formáját is, amelyet Barth nevez így, hogy „politikai istentisztelet." A Barth által is szokatlannak és mesterkéltnek titulált fogalom értelme az, hogy a világ Isten nélkül éli életét, azonban ennek része az egyház is, és küldetése éppen e világhoz szól. A világnak hallania kell Isten szavát, az egyháznak pedig fel kell vállalnia az ige hirdetését. Barth szerint a Skót Hitvallás korának két végzetes tévedését akarta kizárni: egyrészt azt a kísértést, hogy az egyház a világra nemet mondjon, és mintegy „ellenvilágként" benne izoláltan egy „szentek birodalmát" hozzon létre. Ezzel az Igének ellentmondva azt hirdetné, hogy Krisztus hatalma és szeretete nem terjed ki az egész teremtett világra, hanem annak csak egy kis részére. Másrészt a Skót Hitvallás azok ellen is szól, akik a világtól való visszavonulást, a polgári ügyek iránti közömbösséget ajánlják az egyház helyes hozzáállásaként, vagy – a lutheri

---

[122] GRESCHAT: In der Auseinandersetzung, 433.

[123] BARTH: Rechtfertigung und Recht (1938. június 20. ill. 27-én Brugg Liestal nevű részében tartott előadások egybeszerkesztett szövege), in: Theologische Studien 104, 5–48.

[124] Barth szerint Pilátus viselkedésén és azon, ahogyan ezt Jézus kezelte, lehet a megigazulás és a jog kérdését vizsgálni. Jn 19,11 szerint Jézus elismerte, hogy Pilátus hatalma felülről adatott. Ez a hatalom önmagában nem gonosz, nem Jézus ellen való hatalom. A 10. vers szerint ugyanis Pilátusnak arra is hatalma volt, hogy elengedje Jézust, nemcsak arra, hogy elítélje. Pilátus mind a négy evangélium leírása szerint igaznak ítélte Jézust, és el akarta engedni. Éppen ebben a Jézust ártatlannak kimondó ítéletben állt Pilátus feladata, mint állami vezetőé. Az állam itt tudta volna igazi, Istentől rendelt arcát megmutatni: ha Jézust elengedik, és az állam az egyházat a zsidó indulatokkal szemben az állami törvényekkel védelmébe veszi. Ekkor ugyanis az emberi indulatok megfékezőjeként a jókat jutalmával, a gonoszokat büntetéssel tudta volna kordában tartani. De nem ez történt. Pilátus csődöt mondott, mint az állam reprezentánsa, hiszen nem a törvénynek engedett, hanem a tömeg indulatának, félelemből. Jézus ellen nem volt politikai, köztörvényes vád, az állami törvény az ő ügyében nem volt illetékes, csak a zsidók vallás törvényei (Jn 19,7). Sőt, éppen az állami törvények ellenére kellett Jézusnak meghalnia azért, mert ez az államférfi nem állt a helyzet magaslatán. Az Újszövetség az 1Kor 2,8 kivételével mindenütt ezért is hangsúlyozza, hogy Jézust a zsidók ölték meg. A démonizálódó állam itt éppen nem túl erős, hanem túl gyenge, az állam önabszolutizálódását Pilátus ezek szerint egyáltalán nem munkálta. A hatalom felülről valósága ezzel nem cáfoltatott meg, de Pilátus hivatalának ellentmondott, amikor éppen azt engedte veszendőbe, amit magasra kellett volna emelnie, a törvény erejét. Ha a törvényt alkalmazta volna, igaz, öntudatlanul, de mégis az isteni megigazulás meghirdetője és végrehajtója lett volna, így tette volna nyilvánvalóvá, hogy az állam igazi arca végső soron az isteni megigazulás szükségességének szabad és tudatos elismerése. Nem mondható tehát, hogy az állami jogrendnek nincs semmi köze a szabadítás rendjéhez, ill. hogy nem a Credo második artikulusához tartozik. Pilátus nemcsak a Credo, hanem kifejezetten a második artikulus személye. L.: BARTH: Rechtfertigung und Recht, 11–15. (ford ÁB)

[125] BARTH: i. m., 43.

[126] BUSKES: Karl Barth und die Politik, 45.

két birodalom elmélettel rokon elképzelésként – azt, hogy a világi uralom önállónak, Krisztus uralmától függetlennek tekinthető.[127] „A politikai rend nemcsak 'az emberiség hasznát és jólétét' szolgálja, hanem 'Isten dicsőségének kinyilatkoztatását' is, és az emberi életnek is egyenesen ennyiben igazi és üdvös rendje."[128] Ebben az értelemben beszél tehát Barth „politikai istentiszteletről."

Buskes megállapítja, hogy a műben Barth célja nem egy rendszer vagy alapprogram kidolgozása, de nem is az esetről esetre való döntés által létrejövő összefüggések leírása. Barth egy állandó irányt ajánl, amely az evangélium felől indul, és a demokratikus állam felé halad. Keresztyén párt alapítását azonban szükségtelennek tartja, hiszen a keresztyének a fenti irányt követő döntéseikkel kellően követik Istentől kapott küldetésüket a polgári életben is. Az egyháznak sem kell és nem is szabad pártként viselkednie. Inkább hirdesse az evangéliumot, hiszen az evangélium önmagában hordoz bizonyos politikai tendenciákat. Csak így, az evangélium hirdetése által lehet az egyház sóvá az állam és a politika számára.[129]

Martin Greschattal egyetértve hívjuk fel a figyelmet arra, hogy milyen alaposan igyekezett Barth az egyház és a politika viszonyának kérdését körüljárni: a bibliai alapok tisztázását követően elvégezte a református tradíció aktuális elemzését és megfogalmazását is ezzel az előadássorozattal. Barth tehát Krisztusnak a világ iránti igényét a politika rendjére nézve is érvényesnek tartja, és ezzel kijelöli a politikaművelés határait. Ráadásul kimondja, hogy ezt a rendet az aktuális hatalomgyakorlók tévedései sem teszik érvénytelenné. Ebből adódik a kormányzottak felé a kérdés, amire mindenkinek felelnie kell magában: részt akarnak-e venni a kormányzatuk hibás gyakorlatában, vagy az isteni rendet követve kimaradnak belőle?

Ezen a ponton adja magát az ellenállás konkrét kivitelezésének kérdése is.[130] Barth a következőképpen tanít: „Ebben a világban élünk, és hát ebben Isten iránt engedelmesnek lenni közvetve vagy közvetlenül ezt jelenti: az erőszak véghezvitelében is részt venni. […] Az erőszakos ellenállás ultima ratiojától félve nem szabad az aktív ellenállást, mint olyant, kizárnunk. […] Egynek azonban nem szabad megtörténnie: nem szabad azért imádkoznunk, és nem is szabad akarnunk, hogy e földi világban az Isten iránti engedelmességtől is, meg a politikai istentisztelet döntésétől is megkíméltessünk."[131] Ebben a gondolati-teológiai kontextusban született meg a híres-hírhedt Hromádka-levél 1938. szeptember 19-én.

Eberhard Busch hangsúlyozza, hogy a református reformátorok kezdetben pártolták a keresztyének és nem keresztyének gyakorlati együttmunkálkodását a politika színterén. Ennek alapja a mindenki szívébe bevésett „természeti törvény" és Isten a Bibliában kijelentett törvényeinek azonosítása volt.[132] Így a keresztyéneknek nem kellett a bibliai törvényekkel érvelniük, mert ugyanazt az alapállást feltételezték nem keresztyén embertársaik gondolkodásában is.

Ez azonban az újkori református teológiában ellentétek forrása lett. Emil Brunner azt a tételt vezette le belőle – és ennek hatása volt a nemzetiszocializmussal szembeni egyházi ellenálló mozgalomra is –, hogy Krisztus hatalma csak a gyülekezet életére nézve érvényes, az egyházon kívüli világ rendjét a teremtés és a gondviselés isteni szabályai határozzák meg.[133] Fentebb jól láthattuk, hogy Barth ettől egészen eltérően fogalmazott,

---

[127] BARTH: Istenismeret, 167–168.
[128] BARTH: i. m., 168.
[129] BUSKES: i. m., 48
[130] Vö. BUSCH: Református, 207–216.
[131] BARTH: i. m., 175.
[132] Vö. pl. KÁLVIN: Institutio, II.8.1.
[133] BRUNNER: Natur und Gnade, 17–18, idézi: BUSCH: Református, 113.

mégpedig az újszerű ige-ekkléziológiája és központtá vált krisztológiája miatt: Krisztus hatalma nem csorbulhat, az egyház jelenléte és küldetése pedig – az ige hirdetése által – a világot célozza – tehát Barth szerint egy a Brunneréhez hasonló dichotómia egyház és világ jogrendje között alapjaiban lehetetlen és keresztyénietlen.[134]

A politikai természetű döntések a világtörténelem területéhez tartoznak, ezért relatívnak tekinthetők: a történelem részét alkotják, végső soron az üdvtörténet részét. Ezért tartja Barth olyan fontosnak, nem mellőzhetőnek a politika területén megvalósuló keresztyén szerepvállalást. Amennyiben döntéseinket a keresztyén hit alapján hozzuk meg, tkp. azt mutatjuk meg, hogy számolunk a Krisztusban helyreállított renddel, az határoz meg bennünket. Erről az új rendről kell tanúskodnia a keresztyén gyülekezetnek. Politikai álláspontja és a politika általános helyzete meghatározza, hogy hogyan tanúskodhat Istennek a világgal való tervéről.[135]

Busch szerint kezdettől fogva része volt a református gyakorlatnak, a vagy szabadon fogalmazva vagy közvetlenül a Bibliára hivatkozva való fellépés az uralkodók rossz gyakorlata ellen.[136] Ezt a vonalat követve nevezte néven Karl Barth 1933-ban Berlinben a hitleri birodalom aktuális jogtiprásait, és fogalmazta meg azt az alapelvet, amely az egyháznak jogot ad az ilyenfajta kritikára: „Akinek Isten igéjét kell hirdetnie, annak az ilyen események kapcsán el kell mondania, amit Isten igéje üzen”[137] – ha pedig az egyház hallgat, maga is bűnrészessé válik.

Az itt elmondottakkal kapcsolatban felmerül a kérdés: vajon Barth a hivatalos egyház kiállását vagy az egyháztagok személyes kiállását sürgette-e? Természetesen életidegen – és a hagyományos református ekkléziológiai tanítástól is idegen, amely például a római katolikus álláspontól eltérően nem ismer az egyháztagok fölött, önállóan létező klérust – ez a kérdésfelvetés: az egyház tagjainak összessége. Ezzel a provokatív kérdéssel arra kívánjuk felhívni a figyelmet, amit Barth is hangsúlyozott a vizsgált időszakban elmondott előadásaiban. Az egyház némasága a helytelen politikai és egyházi reformok között nem pusztán a vezetők felelőssége, és nem is csak ők tehetnek ellene, hanem velük együtt minden egyes keresztyén ember. Fazakas Sándor az egyház reprezentációs kríziséről írt tanulmányában Barth-nak a Der Christ als Zeuge című előadását idézi: a keresztyén embertől, mint tanútól elvárható, hogy képviselje a keresztyén egyházat azzal, hogy a többi embert Isten hatalmára, kegyelmére és ítéletére emlékezteti. Ezt persze csak akkor tudja megtenni, ha az életét nem a születés és a halál határozza meg, hanem a keresztség és az úrvacsorával való rendszeres élés, amelyek alapján ő mint Isten tanúja beazonosítható, és Isten melletti tanúskodását hálával, alázattal és reménységgel végzi.[138] Fontos kérdés, hogy vajon mennyiben válik a Barth leírásának megfelelő keresztyén ember a valóságban tanúvá, ill. hogy lehetséges-e az egész egyház kiállását ilyen egyénektől várni? Válaszunk e helyen az, hogy a hivatalos kiállás elsősorban a gyülekezet, az egyház vezetőitől várható el, míg az egyes egyháztagok kiállása az egyház kiállásának őszinte támogatása, akkor is, ha ezzel a polgári kormányzattal szembe kerülnek.

Barth a Christliche Gemeinde in der Anfechtung című 1942-es előadásában konkrétan a gyülekezet üldöztetésre adható válaszát elemezte. Ebben leírja és hangsúlyozza az egyes egyháztagok felelősségét és cselekvési lehetőségeit. Az egységes kiállás lehetőségét ő sem tartja lehetségesnek, azonban az egyházon belül kialakuló,

---

[134] BUSCH: uo.
[135] BUSKES: i. m., 51–52.
[136] BUSCH: i. m., 209. Indoklásul Busch Kálvin: Institutio, IV.20.9-et idézi.
[137] BUSCH: Reformationstag 106.
[138] BARTH: Der Christ als Zeuge, 13–14, idézi: FAZAKAS: Die Repräsentanzkrise, 105.

Igéhez hű közösség szolgálatát – akár saját hitvallási irat megalkotásával együtt – lehetségesnek és hasznosnak tartja.

A Christliche Gemeinde in der Anfechtung című előadás gondolatainak vázlatos ismertetését azért tartjuk fontosnak, mert ebben Barth egészen konkrétan beszél az általa helyesnek tartott teológiai elmélet gyakorlati megvalósításáról.

Maga az üldözés olyan állapot, amelyben az egyház környezete felől nem megértést és türelmet, hanem ennek ellenkezőjét tapasztalja. Ez a történés az egyébként környezete felé már kevéssé érdeklődő, a rá irányuló felelősségét elhanyagoló egyházat is elérheti. Egy ilyen helyzetben az egyháznak kívülről nekifeszül a kérdés: mi az egyház valójában? De ugyanez a kérdés belül is felmerül, és az a jó, ha az egyház elsősorban a benne, tagjaiban felmerülő kérdést igyekszik megválaszolni, és nem vár a világ kérdéséig, ill. nem a világ elvárásain tájékozódik. Egy ilyen helyzetben megmutatkozhat, mennyire gondolja komolyan az egyház az Ura felé való engedelmességet, mennyire kész a teóriát, miszerint ereje, küldetése és öröme nem emberi, nem e világból, hanem Istentől való, a gyakorlatban is megélni? Ebben az állapotban kiderül, mennyire vette komolyan az üldöztetést megelőzően a keresztség és az úrvacsora üzenetét? A támadás mindig azzal kezdődik, hogy a környezet kicsit mást vár el az egyháztól, mint addig. Nagymérvű változást követelni nem kifizetődő, a mindennapi egyházi gyakorlat ugyanis nem variálható át egyik napról a másikra. Ha viszont az egyház tisztában van saját küldetésével, és azt eddig is komolyan vette, akkor gyakorlatának külső befolyásolása komoly akadályokba fog ütközni. Barth megjegyzi, az egyház nagyon gyakran áll környezete kívánságainak nyomása alatt, folyamatos akció-reakció kapcsolatban van a világban felmerülő kérdések, szokások tisztázásakor. Ezért az egyháztagok számára a legtöbbször eleinte nem is tűnik fel, hogy az egyház a megszokott helyzethez képest, amelyben megtűrték másféle gondolatait, hirtelen üldözötté vált. Ennek a helyzetnek a kezelése elfajulhat a mártíriumig, ill. az egyház megoszlása is a következménye lehet. Az emberileg lehetséges döntések meghozatala, a változás észlelése és kezelése elsősorban a gyülekezetek tisztségviselőin és megbízottain múlik. Különösen nehéz a helyzet, ha a világ olyasmit vár el az egyháztól, ami emberileg nézve az egyház tagjainak számára is valóban kívánatos. A hazafi Niemöllernek is nehéz volt tisztázni a szerepét a nemzetiszocializmussal szemben.[139] A gyülekezet tagjai nem akarják kioltani szándékosan az evangélium fényét, de arra hajlandóak, hogy a környezet kívánságai miatt egy időre a „gyertyát" a véka alá tegyék. Az egyház presszionálásának lehetséges módszerei: a kultúrától, felebaráttól való eltiltás, vagy éppen a szolgálat nevetségessé tétele. Ha a média is a támadók kezében van, az egyház a vádakra elegendően széles kör előtt válaszolni sem tud. Ha pedig az üldöztetés az állam részéről valósul meg, az állami alkalmazottak számára az egyházzal való viszony kenyérkérdéssé válik. A fontosabb gyülekezeti tagokat bűnözőkhöz hasonlóan rendőri megfigyelés alá vonják, és rendkívül megnehezül az élő gyülekezeti tagság, mert az akár a szabadság vagy az élet elvesztésével is járhat.[140]

A gyülekezetet azonban belső támadás is érheti, és ez sokkal veszélyesebb, mint a külső. Ilyen eset akkor áll elő, ha a világ részéről érkező elvárásokat az egyházi tudósok, gyülekezeti tagok, tisztviselők nem külső nyomásnak, hanem egyenesen csodás lehetőségnek tartják, benne a Szentlélek hangját hallják, és odáig merészkednek, hogy a korszellemből fakadó külső kívánságokat túl is kell teljesíteni az Istennek való engedelmesség jegyében! Ehhez elkészítik a teológiai magyarázatot és az evangéliumi megalapozást is. Már az Ószövetség népénél, és az első gyülekezetekben is voltak ilyesfajta hangok. Az ellenállás nagyon nehézzé válik, ha a gyülekezet vezetői, hangadói helyesnek, Istentől valónak mondják a külső kívánságot, ill. annak teljesítésétől az áhított – bár csak látszat – békességet is remélhetik.[141]

Minden valószínűség szerint egy kérdéses helyzetben a gyülekezet kisebb vagy nagyobb része az igazi evangélium hirdetésével ellenállást tanúsít. Azonban ahhoz, hogy ez valósággá lehessen, három feltételnek kell teljesülnie a gyülekezetben: 1. kell benne keresztyéneknek lenniük, akik a történtek között is tisztán látnak. 2. ezeknek meg kell érteniük, hogy a gyülekezet megtartása a hitben, az evangélium mellett mindennél fontosabb, emellett mindenáron ki kell tartani. 3. ezeknek a keresztyéneknek készen kell állniuk arra, hogy az előzőekben leírt látásukat épp a felálló nehéz helyzetben kell vállalniuk, akár szenvedések árán is. Ez a tisztán látó keresztyének feladata és felelőssége. Nem biztos, hogy ez a kör a békeidő

[139] Tudniillik fájdalmas dilemma volt számára, hogy választásra kényszerült a szeretett hazája és Jézus Krisztus szolgálata között, amikor ráébredt, hogy a német vezetés és köre kimondva–kimondatlanul a biblikus evangélium ellenségeként viselkedik. Árulóvá, nemzettagadóvá válik-e – és annak tartják-e majd ismerősei –, ha a keresztyén hitére hivatkozva nem küzd teljes mellszélességgel az aktuális német politika kiemelt nemzeti érdekekeiért, ahogyan az egy hazafitól elvárható? Barth szerint ezek a kérdések nagyobb gyötrelmet jelenthettek számára, mint mindaz, amit a rendőrség zaklatásai és fogsága idején el kellett viselnie. Vö. BARTH: Die christliche Gemeinde in der Anfechtung, 10.

[140] BARTH: i.m., 5–12. (ford. ÁB).

[141] i. m., 13–16.

legodaadóbb templomlátogatói közül kerül ki. Egy ilyen komoly helyzetben sok elsőből lehet utolsó, és fordítva. Komoly döntéseket kell meghozni, az pedig csak az evangélium fényénél lehetséges. Az evangélium ismerete és figyelembe vétele elengedhetetlen a kísértések, a támadó ellenség felismeréséhez. Az evangélium fényében a kialakult helyzetre kapott válaszokat papírra kell vetni, ebből lesz a hitvalló egyház hitvallása, ami segít a határok kijelölésében, hogy az új és új kérdésekben meddig szabad elmenni. Amikor az evangéliumi hitért kiálló keresztyének csoportja ezt a hitvallást elfogadja és magáénak érzi, akkor indul meg a keresztyén gyülekezet megmaradásáért és szolgálatáért vívott harca. Mindennek a megfogalmazott zsinórmértéket kell követnie gondolkodásban és gyakorlatban egyaránt.[142]

Martin Greschat tanulmányának végén[143] felidézi, hogy Barth az 1928-38 közötti időszakról a következőt mondta: „Az a törekvés, amelyet követtem, a legkomolyabban összefügg Hitler nevével."[144] Ezért kimondható, hogy „nem csak vallási, egyházpolitikai, hanem ipso facto politikai természetű elhatározás"[145] vezette ezekben az években. Visszatérve a fentebb felvázolt kétféle megközelítési módra, ezzel a vallomással maga Barth siet a segítségünkre, hogy eldönthessük, melyik modell – a szétválasztás-, vagy az integrációs-modell – jellemezte inkább a politikához való viszonyát a tudomány művelése és szolgálata közben. Az utóbbit látjuk markánsabbnak: a teológiaművelés által szükségessé váló politikai állásfoglalások, megnyilvánulások nem maradtak el, és bár végig az evangéliumhirdetés okán emelt szót, szavai mégis politikai jelentőséggel bírtak – és ez nem véletlenül, hanem a szituáció tudatos átgondolásával és felvállalásával alakulhatott így.

Eme vázlatos áttekintés után a korszak két megkerülhetetlen jelentőségű állásfoglalásának részletes elemzésére térünk: előbb a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, majd e Hromádka-levél tartalmával és hazai recepciójával foglalkozunk.

2.2. Barmen ekkléziológiai tanítása

2.2.1. Barth teológiája és a Barmeni Teológiai Nyilatkozat kapcsolata

Az 1934. május 31-én elfogadott Barmeni Teológiai Nyilatkozat születésével kapcsolatban Barth egy 1964. március 2-i tübingeni pódiumbeszélgetésen teológushallgatók előtt arról beszélt, hogy Barmen véleménye szerint tkp. hitvallás. A régi hitvallásokban megtalálható elmaradhatatlan jellemzők – igei alapvetés, a helyes következtetések irányának kijelölése, a helytelen tanítás elvetése – fellelhetők benne, és a helyzet is hitvallást kívánt meg az egyháztól akkoriban. Azonban a zsinaton részt vett evangélikusok határozottan ellenezték, hogy hitvallásnak nevezzék a születő dokumentumot, ugyanis nem akarták a már meglévő régi hitvallásaik szintjére emelni, ezért lett a hivatalos neve „csak" teológiai nyilatkozat.[146] Általános evangélikus vélemény szerint a hitvallások megfogalmazásának időszaka a XVI. század volt, és annak hitvallásaival ez az időszak az egyház életében le is zárult. A református vélemény ezzel ellentétes: hitvallások minden korban születhetnek, habár a XVIII. századot követően református hitvallás sem készült a XX. századig.[147] Barth elfogadhatóbbnak tartotta volna a hitvallás elnevezést. Ebből számunkra kiderül, hogy az ő gondolkodásában az egyház lényegéről, feladatairól, rendjéről szóló biblikus megnyilvánulás a status confessionis helyzetben valóban konfesszionális súlyú és szerepű dokumentum.

---

[142] i. m., 18–20.
[143] GRESCHAT: In der Auseinandersetzung, 435.
[144] BARTH: How my mind, 186, idézi: uo. (ford. ÁB).
[145] i. m., 188., idézi: uo. (ford. ÁB).
[146] BARTH: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, 221–222.
[147] BUSCH: Die Barmer Thesen, 11.

Barmen szövegének vizsgálatát azért tartjuk dolgozatunk elengedhetetlen részének, mert a szöveg Barth saját visszaemlékezése szerint szinte teljes egészében az ő munkája. A zsinatra való előkészítésében hárman vettek részt: Barth mellett Hans Asmussen felfüggesztett altonai lelkész, akit Barth „nem kimondottan konfesszionalista lutheránusnak" nevezett, és egy – Barth szerint – „kimondottan konfesszionalista lutheránus" egyházi főtanácsos, Thomas Breit Münchenből. Barth úgy jött a képbe, hogy az általa 1933 júniusában kiadott Theologische Existenz heute című tanulmányával egyszeriben bekerült az ún. Német Keresztyének mozgalmát ellenzők országosan is ismert első vonalába, így szinte természetes volt, hogy a közös evangéliumi kiállás megfogalmazásában – egyedüli reformátusként –szerepet kap.

Az elfogadott szöveg téziseit Barth előzetesen már megfogalmazta – szintén 1934 májusában – a bonni hitvalló gyülekezet számára. A meglévő alapgondolatokat használta fel, így tkp. egy helyi gyülekezetben megszületett hitvallásos dokumentum lett egyházi hitvallássá Barmenben – áldásos idők voltak ezek a hitharcát vívó egyház számára.[148]

Barth visszaemlékezése szerint Breit semmit, és Asmussen is csak tkp. két mondatot tett hozzá a már előkészített szöveghez: az egyik a 2. cikkely affirmatio részében szerepel: „őáltala történik meg a világ istentelen megkötözöttségeiből való boldog felszabadulásunk"[149]. A másik pedig a nyilatkozatot lezáró latin mondat: „Verbum Dei manet in aeternum."[150]

Maga a Zsinat sem sokat változtatott a szövegen, habár az elfogadása előtt sok kérdést fogalmazott meg a szöveget bemutató és magyarázó Asmussen felé. Végül változtatást éppen egy olyan részleten javasolt, amelyet – kálvinista hangzása miatt – később kifejezetten Barth méltatására használtak, amíg ő maga fel nem fedte e mondat előállásának történetét. A 3. pont affirmatio részében van szó arról, hogy a keresztyén egyházban „Jézus Krisztus az Igében és a sákramentumokban a Szentlélek által, mint Úr, jelenvalóan cselekszik."[151] Barth eredetileg itt csak az igéről írt, amelyhez az evangélikus küldöttek a sákramentumokat is feltétlenül hozzá akarták fűzni. Erre Barth azt felelte, hogy akkor viszont a sákramentumok mellől a Szentlélek hatalma sem maradhat el. Végül, az evangélikusok kérését teljesítve, egy igazi, szinte feltűnően kálvinista megfogalmazású mondat született.[152] A fentiekből látható tehát, hogy noha a nyilatkozat zsinati állásfoglalás, szövege, teológiája Barth keze nyomát viseli magán, és így alkalmas arra, hogy vizsgálatunk tárgya lehessen.

2.2.2. A tézisek ekkléziológiai jelentősége

Barmen ekkléziológiai jelentőségéhez nem férhet kétség. Ezt már a bevezető gondolatok is alátámasztják: „[…] a fenyegetés abban áll, hogy azt a teológiai előfeltételt, amelynek alapján a Német Evangéliumi Egyház egyesült, mind a 'német keresztyének' vezérei és hangadói, mind az egyházkormányzat idegen előfeltételek által huzamosan és elvből keresztezték és hatástalanná tették. Ezeknek az idegen előfeltételeknek érvényesítésével az egyház minden nálunk érvényben lévő hitvallás szerint megszűnik egyház lenni."[153] Barmen tanításának célja tehát azon teológiai alapelvek megfogalmazása, amelyek megvalósulásával a Német Evangéliumi Egyház egyház maradhat.

---

[148] BUSCH: i. m., 12.
[149] Török István fordítása 1954-ből, idézi: FEKETE: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 27.
[150] FEKETE: i. m., 29.
[151] i. m., 28.
[152] BARTH: i. m., 223–224.
[153] FEKETE: i. m., 26.

A nyilatkozat 1. cikkelye az egyház igehirdetésének alapjáról ír, és akként egyedül Jézus Krisztust, mint Isten egyetlen Igéjét ismeri el, ahogy róla a Szentírás bizonyságot tesz. A 2. pont Jézus Krisztusnak az emberi életre vonatkozó egyetemes hatáskörét hangsúlyozza. Mivel ekkléziológiai szempontból a 3-6. pontok különös jelentőséggel bírnak, így azok rövid elemzésétől nem tekinthetünk el.

A 3. tézis teológiai érvelésének tételmondata: a keresztyén egyház testvérek közössége, akik között Krisztus mint Úr jelenvalóan cselekszik. Az egyház ilyen voltát belülről fakadó támadás fenyegeti, például, ha küldetését elhagyja, vagy beárnyékolva felismerhetetlenné teszi. Már a nemzetiszocialista idők előtt elhomályosodott a protestáns egyházakban az egyház lényegéről és küldetéséről szóló tanítás Németországban. Az emberi tényező nagyobb hangsúlyt kapott, mint kellett volna, és az egyházi élet vezetése csak néhány ember kénye-kedvétől függött. De ha az egyháznak Krisztus az Ura, akkor ott semmiféle „Führerprinzip" nem kaphat helyet, mert azzal már megcáfolódik a Krisztus fősége. Pedig az egyház Krisztus kizárólagos tulajdona, és nem is akarhat másé lenni, mert akkor már nem beszélhetünk a Krisztus egyházáról, hanem csak valamiféle emberi próbálkozásról.[154]

A 4. tézis a szabadság megélésének területéről szól: a keresztyén ember és gyülekezet szabadsága a szolgálat szabadsága. Jézus ebben a példa, hozzá hasonlóan kell a feladatokat, a szolgálatot végezni a többi ember felé: ő Isten létére mégis emberré lett, hogy közel jöhessen hozzánk. Csak ugyanezzel az indulattal lehet helyes az egyházi hivatalok, tisztségek betöltése is. Itt tehát nem pusztán arról van szó, hogy a Krisztus egyháza másképpen épül fel, mint a világi társadalom, hanem a nyilatkozat egyenesen „ellentársadalomként" láttatja. Az egyházi tisztség betöltője nem egyszemélyi vezető, aki az összes többiek felett uralommal bír, hanem egyik hordozója a közösségért való felelősségnek, amelyben a tisztviselők és gyülekezeti tagok kapcsolatát a krisztusi testvériség jellemzi.[155] A szolgálat nem szolgalelkűséget, nem alávetettséget, hanem a szabadság egy bizonyos konkrét formáját jelenti. Nem kiszolgálást, de a többi ember mellé való odaállást, segítést. Azaz: szabadságot a szeretetre. Ennek pedig az az alapja, hogy Isten előbb szeret minket, és mi ennek lehetünk tanúi. Az egész gyülekezet közössége birtokolja és gyakorolja a Krisztusnak való engedelmesség és szolgálat felelősségét.[156] Itt a nyilatkozat tkp. visszanyúlt a Luther által már 1523-ban az 1Pét 2,9-cel kapcsolatban leírt tanításhoz a gyülekezet tagjainak közös feladatához, lehetőségéhez és felelősségéhez a szolgálatban, ill. a Heidelbergi káté 32. kérdés-feleletéhez. Ez a tézis tehát nemcsak arról ír, hogy a tisztségviselők ne hatalmaskodjanak, hanem az egyháztagok szolgálati felelősségéről is.[157]

Az 5. tézis szerint az egyház felelőssége a politikai térben abból adódik, hogy Ura nemcsak az egyházon belül Úr, hanem az egész világ felett. Igaz, hogy egyház és állam két, egymástól világosan megkülönböztethető és megkülönböztetendő valóság, de mégis egy kézben, a Jó Pásztor kezében van mindkettő. Isten ismerete meghatározza a keresztyének államon belüli viselkedését, amit a legékesebben az ApCsel 5,29 ír le: „Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek". Ez a helyes értelmezése Krisztus királyi uralmának, és ebbe az irányba vezet az 5. tézis. Éppen ebből adódik teológiatörténeti jelentősége is: koncentrált formában adja vissza a két birodalom elmélet és a Krisztus uralkodásáról szóló tan helyes értelmét.[158]

---

[154] BUSCH: i. m., 53–54.
[155] i. m., 62–64.
[156] i. m., 64–65.
[157] i. m., 67.
[158] i. m., 69.

Az ApCsel 5,29 értelmét szem előtt tartva beszélhetünk nyilvános istentiszteletről: az államban, a politikai életben a keresztyén ember úgy jeleníti meg hitét, hogy ő a Krisztus uralma alatt él, a menny állampolgára. A tézis igei kezdete viszont nem a Róm 13, ami kézenfekvő lett volna, és nem is az ApCsel 5,29, hanem az 1Pt 2,17. A Róm 13 ugyanis az evangélikus teológia államról való gondolkodásának a locus classicusa, az ApCsel 5,29 pedig református részről bír komoly hatástörténettel. Az 1Pt 2,17 környezetét megnézve hasonló tanítás, mint az ApCsel 5,29, hiszen a király tiszteletét az istenfélelemből vezeti le, ill. előzőleg a felebarát felé való szabadságról beszél, a szeretetre való szabadság az istenfélelem evilági manifesztációja – a politikai térben is. Isten a világnak is Ura, nemcsak az egyháznak: akik tehát Istenben hisznek, azok az egyházon kívül is ugyanazon emberek, és ugyanannak az Istennek a fennhatósága alatt járnak.[159]

A 6. tézis az egyház nem keresztyének felé való felelősségét tárgyalja. Az 5. tézis politikai istentiszteletről beszélt, ez pedig missziói istentiszteletről. Azonban tévedés a kettőt szétválasztani, vagy egymással szembefordítani: e kettőnek ugyanis együtt, egymást erősítve kell megvalósulnia, és távolról sem lehet elégedett az az egyház, amely az egyikben ugyan jeleskedik, de a másikat elhanyagolja. A Barmeni Teológiai Nyilatkozatnak újabb elévülhetetlen érdeme, hogy e két területet elválaszthatatlanul kapcsolja össze, úgy, ahogyan korábban azt az egyházi dokumentumok nem tették meg: szerinte nem lehetséges egyiket sem a másik komolyan vétele nélkül gyakorolni.[160] Az evangélium Isten szabad kegyelme, azonban ez a kegyelem nincs az azt hirdetők hatalmában, hanem Isten hatalmában van. A szabad kegyelmet hirdető egyház maga is szabad e szolgálat végzése által, mégpedig kettős értelemben. Egyrészt szabad attól, hogy emberek szolgája legyen, másrészről így a szabad kegyelem hirdetésére válik szabaddá.

A kegyelmet hirdető egyház éppen úgy a kegyelem meghallója is kell legyen, mint azok az emberek, akik felé a kegyelmet hirdeti. A sorsuk közös, minden ember rá van szorulva a szabad kegyelem folyamatos meghallására. Az istentisztelet egy lélegzetvételnyi szünet a gyülekezet küldetésében, hiszen az áldással nem elengedve, hanem a misszió gyakorlására felhatalmazva és kiküldve távozik az egész gyülekezet. Nem kötelességtevésre, hanem arra, hogy Isten szeretetéről és Isten szolgálatáról az Istentől elidegenedve élő emberek előtt és között bizonyságot tegyen.[161]

2.2.3. Barmen utóélete Németországban

Szokás megemlíteni, hogy Barmennek hiányosságai is voltak. Ezen tkp. nem csodálkozhatunk, hiszen a háromnapos zsinat egy mindössze másfél a/4-es lapon elférő iratot bocsátott ki, tehát az, hogy mindenre kiterjedő értelmű hitvallás szülessen, nem volt lehetséges. Jogosan hiányolja viszont az utókor a fentiek ellenére is két témának a teljes hiányát a nyilatkozat szövegéből: az egyik a zsidóság melletti – biblikusan megalapozott – kiállás, a másik pedig az emberi jogaikban korlátozott, elnyomott, magukért szót emelni nem tudó tömegek sorsának ünnepélyes felkarolása. Ezen nyilvánvaló és ordító hiányosságok ellenére sem lehet azonban a nyilatkozatot semmisnek vagy értéktelennek tekinteni, bár a teológus számára fontos lehet utánagondolni, vajon hogyan maradhattak ki éppen ezek a témák.[162]

A kitaszítottakért való felelősségnek a kitaszított és megfeszített Krisztus nyilatkozatbeli hirdetése adhatott volna teológiai alapot. A zsidókérdésről való

[159] i. m., 72–73.
[160] i. m., 81–82.
[161] i. m., 89–91.
[162] KRETSCHMAR–HAUSCHILD: Thesen im Anschluß, 462.

megnyilatkozás aktualitását pedig nem csak a fellángoló antiszemitizmus szolgáltathatta volna, hanem a tény, hogy a természeti teológián alapuló német kiválasztottság-tudat bibliai cáfolata éppen az Ó- és Újszövetségben végig megfigyelhető valódi kiválasztás hangsúlyozása lehetett volna. A Barmeni Nyilatkozat közvetlen előzményei között találhatók olyan megnyilatkozások, amelyek nyíltan kimondták, hogy semmiképpen sem lehet összeegyeztetni a bibliai egyházfogalmat egy faji alapú jogegyenlőtlenséggel. Ezek között meg kell említeni Bonhoeffernek egy írását, amelyben az ún. árja–paragrafusok 1933. április 7-i bevezetésével kapcsolatban nemcsak az antiszemita törvény egyháztagok körében való alkalmazásának megtagadását hirdette, hanem össz-egyházi szolirdaritást követelt az állami erőszak áldozatai felé. A tanulmány alapján az egyháznak ebben a helyzetben – az állam iránti engedelmesség parancsát szem előtt tartva – három cselekvési lehetősége marad: 1. kérdőre kell vonnia az államot saját cselekvésének jogszerűségét illetően, 2. önmagát az áldozatokért felelősnek kell tudnia, 3. végső esetben közvetett politikai tettekkel is az áldozatok mellé kell állnia.[163]

A téma tehát jelen volt a közbeszédben.[164] Általánosságban persze kihallható egyfajta vélemény: a nemzetiszocialista ideológia ill. az egyház belső rendjébe való beavatkozás elutasítása többek között az árjaparagrafusok egyházi alkalmazása – és így az antiszemitizmus – elleni felszólalásként is érthető, de a kívánatos határozottság és konkrétság sajnos hiányzik. „Mivel magyarázható, hogy a Barmeni Teológiai Nyilatkozat dogmatikai-krisztológiai értelemben precíz megfogalmazásokra törekszik – konkrét etikai, politikai és gyakorlati következtetésektől viszont tartózkodik?”[165]

A választ bizonyos teológiai és reálpolitikai megfontolásokban lehet megtalálni. A teológiai ok az, hogy a Barmeni Hitvalló Zsinat kiállásának legfőbb célja az egyház autonómiájának és tanszabadságának hangsúlyozása volt. Hangsúlyozottan egyházi és nem politikai ellenállást kívántak megvalósítani, így nem foglaltak állást tisztán politikai kérdésekben. A reálpolitikai ok pedig az volt, hogy a minél szélesebb elfogadhatóság érthető terhe alatt nem mertek még messzebbre menni, ugyanis egy nyílt politikai állásfoglalás a vállalóitól is nyílt kiállást követelt volna meg, amelyre bizonyára csak nagyon kevesen lettek volna készek. Így azonban mint egyházi ügyet, többen felvállalhatták, szintén érintetlenül hagyva az egyházi nyilatkozat politikai konzekvenciájának és érvényesítésének kérdéseit. Ezen a ponton vissza kell utalnunk a fejezet bevezetőjében leírt barth-i fejlődésre, hogy hogyan vált a későbbiek során a tiszta egyházi ellenállás helyett a hitlerizmus politikai ellenfelévé immár svájci professzorként.[166] A Németországban maradt hitvallók azonban eme hozzáállásbeli fő hiányosság következtében hamarosan háttérbe szorultak, és elhallgattak. Barth helyesen látta, hogy az egyházi ellenállás semmiképpen nem elegendő, hiszen nem is lehet szétválasztani ugyanazon emberek egyházi és politikai érdekeltségét. Ha valaki az egyházat fenyegető döntéseknek ellenáll, azzal politikai ellenállásba is kezd. Az ún.

---

[163] BONHOEFFER: Die Kirche vor der Judenfrage, 354.

[164] Fazakas Sándor kutatásai alapján megemlíthető nyilatkozatok Bonhoeffer írása mellett: Bultmann: Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche (1933); Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Marburg über den Arierparagraph in der Kirche (1933). L. FAZAKAS: Ami elmúlik, és ami megmarad, 159.

[165] FAZAKAS: i.m, 158.

[166] Ennek is súlyos következményei lettek: 1937-ben sok évi közös munka után a Christian Kaiser Kiadó helyett a zürichi Zollikon lett műveinek kiadója, 1938 októberében pedig minden művét tiltólistára tették Németországban (vö BUSCH: Lebenslauf, 262–263). Kevéssé ismert tény, hogy még Svájcban is betiltották „Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit” című, 1937 novemberében írt előadásának szövegét, ugyanis olyan nagy vihart kavart előadásával 1938 áprilisában Lausanne-ban és Genfben, hogy annak híre Berlinbe is eljutott, és diplomáciai botrányt okozott. Mivel a semleges Svájc nem akart semmiféle nézeteltérést a hitleri Németországgal, Barth-ot hallgattatták el. (Vö. BUSCH: i. m., 278.)

Hitvalló Egyház tagjainak többsége azonban nem tudta rászánni magát a teljes, azaz a politikára is kiterjedő ellenállásra, ezért egyházi ellenállása is hiteltelenné, tartalom nélkülivé vált. „A német Hitvalló Egyház ellenállásának megtörése, az ellenzéki erők szétzilálása, és az egyházi harc egyházon belüli eltérő megítélése jelzik ennek a folyamatnak további tragikus, s egyáltalán nem heroikus végkifejletét." A hitvalló keresztyének tehetetlensége már 1938 novemberében, az ún. kristályéjszaka kegyetlen pogromjaival szembeni teljes némaság által egyértelművé vált. Hiába állt ki a nyilatkozattal a Barmeni Hitvalló Zsinat a totális állammal szemben, hiszen a totális politika megnyilvánulásairól nem alkotott konkrét véleményt, így az ellenállás konkrét kivitelezésében mindenki saját magára volt utalva, ahhoz a Hitvalló Egyház 1934-es kiállása nem nyújtott segítséget és erőforrást. A zsidókérdéssel, antiszemitizmussal kapcsolatban szinte csak Bonhoeffer emelt szót, ill. a konkrét politikai ellenállást is vállaló egyháziak közül Paul Schneidert lehet még megemlíteni.[167]

A nem következetes teológiai munkának, az egyház és politika kapcsolatának, ill. a keresztyének politikai felelősségének tisztázatlan volta az ígéretes kezdetet folytatás nélkülivé tette. Az egyházi harc sem folytatható eredményesen és hitelesen politikai konzekvenciáinak levonása és felvállalása nélkül.[168]

Az utókor kritikája az itt felvázoltakat is más megvilágításba helyezi: Wolfgang Huber püspök Az egyház korszakváltás idején című 1998-as munkájában éppen azt veti a nyilatkozat készítőinek szemére, hogy a szöveg a keresztyének és az egyház közéleti felelősségének kérdését kizárólag az állami lét és az egyház állammal való viszonya felől tárgyalja. Huber szerint a 2. tézisben helye lett volna az élet minden területén való bizonyságtételről is szólni: „miként lehet ennek az igénynek – ti., hogy Istennek határozott igénye van egész életünkre (Barmen 2. tézise - ÁB) – megfelelni a szántóföldön és a gazdasági életben, a tudományban és a médiumokban, vagy a társadalom életének más területein."[169] Ezt a mulasztást különösen azért tartja óriásinak, mert ennek hiányában a német evangélikus teológia a gazdasági etika témakörét még a háború utáni évtizedekben sem tárgyalta, hanem csak a nyilatkozat által kijelölt határok között kereste felelősségét.

2.3. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, ill. a benne foglalt tételek magyarországi recepciója

A tárgyaláshoz négyfelé kell osztanunk az 1934 májusa óta eltelt éveket. Az első időszak a nyilatkozat kiadásától tart nagyjából 1948-ig, amikor a vesztes háború utáni reményteljes várakozást a proletárdiktatúra kiépítésének erőteljes intézkedései váltották fel. A többi korszak irodalma időrendi aktualitásuknál kerül tárgyalásra a dolgozatban. A háború kitörésétől, azaz 1939-től egészen 1945-ig az egyre növekvő német befolyás miatt nem nagyon lehetett a nyilvánosság előtt foglalkozni a Kirchenkampf helyzetével, hírek is egyre kevésbé érkeztek.[170]

2.3.1. Az első korszak (1934-1948)

Megállapítható, hogy a fenti időszakban maga a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, mint a Német Hitvalló Egyház alapdokumentuma nem került a teológiai érdeklődés

[167] FAZAKAS: i. m., 158.
[168] Nagyon hasznos olvasmány a témához Barth Die christliche Gemeinde in der Anfechtung című 1942. június 21-én elhangzott előadása, melyet a 2.1. fejezetben részleteiben idézünk.
[169] HUBER: Az egyház, 95.
[170] Vö. KÓSA: A megtámadott egyház, in: Református Tiszántúl, 2002/1. 3–4.

középpontjába. Ez azonban egyáltalán nem azt jelenti, hogy a németországi ún. „Kirchenkampf", mely többek között épp a barmeni tézisek szellemében vívott ekkléziológiai jelentőségű kiállás volt, nem tarthatott számot a magyarországi protestáns körök érdeklődésére. A nyilatkozat tartalmát magától a nyilatkozattól teljesen függetlenítve tárgyalták. A Kijelentés szerepe, súlya az egyházban, az egyház és állam viszonya, a faji, származási, kiválasztottságra vonatkozó kérdések mind-mind előkerültek ebben a korban, azonban ezek tárgyalásánál magára a Barmeni Teológiai Nyilatkozatra vajmi kevés utalással találkozhatunk.

2.3.1.1. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat által érintett kérdések hazai olvasata és feldolgozásuk

A status confessionis előállásakor a német hitvalló evangéliumi egyházak együtt megfogalmazták a konkrét kérdésre adható evangéliumi válaszukat. Harcuk nem pusztán a német keresztyénség harca volt, hiszen a status confessionis végső soron nem csak a német egyházat érintette. Azonban a külföldi köröket, például a magyar protestáns teológusok körét a fennmaradt értekezések, újságcikkek alapján nem a nyilatkozat megszületése és szövege, hanem inkább az egyházi harc gyakorlati lefolyása foglalkoztatta. A Hitvalló Egyház egy teológiai nyilatkozattal összegezte a kor problémás kérdéseire adható válaszait, a külföld számára azonban egyáltalán nem maga a nyilatkozat bírt jelentőséggel, hanem a Kirchenkampf gyakorlati menete, ill. a Kirchenkampf konkrét kérdéseire megfogalmazott konkrét németországi, ill. magyar válaszok. Mintha a Barmeni Nyilatkozat valójában csak a Német Hitvalló Egyház belső irata lett volna, amelyet lejegyeztek, elfogadtak, de már leírása pillanatában is csak az alkalmazása az érdekes.

Természetesen figyelembe kell venni azt is, hogy noha a nyilatkozat keletkezését megelőzte bizonyos teológiai műhelymunka, a nyilatkozat megszületése idején Németországban már nem is volt idő és lehetőség – a diktatórikus körülmények miatt – arra, hogy európai szintű teológiai vita kerekedjen a tételekből. Ezeket a felismeréseket alkalmazni kellett, mégpedig hitelesen, következetesen, nem ráérősen gondolkodni rajtuk. Valószínűleg ez vezetett oda, hogy a nyilatkozatot ebben a korban nem használják a közös gondolkodás hivatalosan, tudományosan tárgyalt, hivatkozott alapjaként, hanem csak tételeit alkalmazzák.

A Kirchenkampffal több szempontból is foglalkozik a korabeli egyházi irodalom. Úgy látjuk helyesnek, ha a fentiek figyelembevétele okán eme vélemények, írások ekkléziológiai jelentőségű elemeit megemlítjük, hiszen tartalmukban a Barmeni Teológiai Nyilatkozat hazai recepciójaként tekinthetünk rájuk.

Karl Barth bonni elmozdításáról például Révész Imre, ill. Török István is ír a Református Élet lapjain, frissen az eseményt követően. Barth-nak az egyetemi katedráról történt elmozdítása elsőre talán nem tűnik ekkléziológiai jelentőségű eseménynek, azonban van ekkléziológiai színezete az esemény értékelésének: Barth ugyanis teológiai tanári munkáját nem tudta az egyháztól függetlenül, mint puszta állami beosztást szemlélni, ezért nem vállalta a hitével ellentétes állami hűségesküt.

Révész bemutatja a Barth által megtagadott hivatali eskü szövegét,[171] ill. leírja, hogy Barth miért nem értett egyet annak szövegével. Barth a feltétlen engedelmességre nem

[171] „Esküszöm, hogy a német birodalom és nép vezére, Hitler Adolf iránt hű és engedelmes leszek, a törvényeket megtartom és hivatali kötelességemet lelkiismeretesen teljesítem. Isten engem úgy segéljen!" Idézi: Révész: Barth elmozdítása, 2. Eredetiben: „Ich schwöre: Ich werde dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes Adolf Hitler treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe." Gesetz über die Vereidigung der Beamten

akart esküt tenni, csak úgy, ha kikötheti, hogy az evangéliummal szemben nem köteles engedelmeskedni. A Német Hitvalló Egyház ideiglenes vezető testületének véleménye a hűségesküről azonban Révész szerint már korábban kimondta, hogy azt le lehet tenni, hiszen Istenre történik az esküvés, ebben pedig már benne foglaltatik az, hogy Istennek kell inkább engedelmeskedni, mint az embereknek.

Ebben a formában képzelték el 1934-ben, a nyilatkozat évében a Német Hitvalló Egyház vezetői a totalitárius állammal való együttműködés keretét. Ez ellen az értelmezés ellen hivatalosan az állam nem emelt kifogást. Summa summárum, a fentieket lejegyezve Révész megjegyzi, hogy szerinte Barth egyéni kiállása felesleges volt, sőt, ártott a Hitvalló Egyház amúgy is nehéz harcának. Ezek után még megjegyzi, hogy „Barth elvi harca a nép istenítése, vallásos kultusz formájában való szolgálata ellen távolról sem csak a hitlerizmus ellen szól […] A svájci demokráciának tehát Barth-tól, az Evangélium bizonyságtevőjétől épúgy van félteni valója, mint a német nemzeti szocializmusnak."[172] Révész végül leírja, hogy az ő véleménye szerint is megállja a helyét a Német Hitvalló Egyház hivatalos álláspontja a hűségesküről – amit később maga Barth is belátott. Utóbb emlékeztet a magyarországi helyzetre, amely szerint a hazai püspökök és főgondnokok eleve olyan esküt tesznek, amelynek része, hogy az egyház törvényeit kell követni minden olyan esetben, ha a polgári törvények azzal ellentétes viselkedést írnának elő. Révész Imre tehát, mint későbbi egyházkormányzó, Barth hűségesküt megtagadó elvi álláspontját nem találta megalapozottnak ekkléziológiai szempontból – hiszen úgy értékelte, hogy az eskü önmagában az Isten iránti engedelmességet helyezi előtérbe, tehát egyház és állam szétválasztásának egészséges mértéke teljesül benne.

Török István Barth menesztésével kapcsolatban arról ír, hogy Barth tételeit hallva az olvasók valószínűleg úgy gondolnák, Barth semmi újat sem mondott eddig, csupán a Hiszekegy aktuális magyarázatát adta. Török szerint azonban éppen ez az oka annak, hogy Barth szembekerült a totalitárius állammal: nem csak tudja, de el is fogadja, sőt, kötelező érvénnyel alkalmazza a hitvallást tanításában, gondolkodásában. Török megjegyzi, hogy azokkal szemben, akik az egyházat emberi alkotmánynak tartják, Barth helyesen érvel amellett, hogy az egyházat nem az ember alkotja, hanem Isten. Az embereket nem a közös vér, a közös történet, a közös meggyőződés vagy éppen a közös érdek hívja össze és teszi egyházzá, hanem a közös mennyei Atya, a közös Fiú és a közös Szentlélek. Barth tehát „diagnózist csinált és megjelölte a gyógyszert és ez a gyógyszer… nem valami új tan, nem a barthi teológia, hanem egyedül Isten igéje." Török hangsúlyozza, hogy az egyház csak Isten igéjének hallgatásából és befogadásából létezhet, és akkor válik bátorrá, és ott nyer igazi jelentőséget, „ahol a hamis bátorságról és a hamis jelentőségről: a külsőleges, számbeli nagyságról, a világi érvényesülésről (vagyonról, politikai sikerekről) le mer mondani s meri bizalommal és odaadással hallgatni és cselekedni Isten akaratát."[173] Ezzel a rövid írással Török István kimondatlanul a Barmeni Nyilatkozat 3. és 6. pontjának tanításával ért egyet: az egyház alapja és küldetése az ige hirdetése és befogadása, rendje és cselekvése isteni eredetű és Isten által vezérelt.

Már itt meg kell említenünk Barth 1936-os első magyarországi előadásainak írásos változatát. A német egyházi harc egyetemes egyházi jelentősége című,[174] Révész Imre által Barth jegyzeteiből, ill. Victor János által az élő előadásból fordított, Gál Lajos

---

und der Soldaten der Wehrmacht 20.08.1934. § 2.1., in: https://de.wikipedia.org/wiki/F%C3%BChrereid (letöltve 2021. január 8.)

[172] uo.

[173] TÖRÖK: Barth ügye, 156–157.

[174] BARTH–RÉVÉSZ: A német egyházi harc egyetemes egyházi jelentősége, in. Igazság és Élet füzetei 9., Debrecen, 1937, 19–29.o.

gyorsírásából készült vázlat alapján előálló magyar szövegben érdekes módon Barth sem tér ki sehol a nyilatkozat meglétére, a Barmen szót sem ejti ki. Magukat a témákat annál inkább feszegeti, egyértelműen az abban felvetett kérdésekkel kapcsolatos gondolatait osztja meg hallgatóival, de a nyilatkozat konkrétan nem kerül terítékre.

A következő érdekes momentum a korból a Martin Niemöllerrel, a Német Hitvalló Egyház prominens személyével készült interjú, melyet Dr. Czeglédi Sándor készített és jelentetett meg a Református Élet hasábjain. Joggal várhatná a kései olvasó, hogy Niemöller beszédében hivatkozik a megfogalmazott tételekre, ehelyett azonban azokról egyáltalán nem esik említés. Tartalmilag azonban újfent felismerhető a szellemi kötődés. Niemöller elmondta, hogy az ún. „német keresztyénség" nem váratlan jelenség, hanem történelmileg következik az megelőző idők protestantizmusából, szellemi irányzataiból. Megvallja: „azelőtt mindnyájan tulajdonképpen „német keresztyének" voltunk. A Barmeni Nyilatkozat kiadásának, megfogalmazásának idejét nem nevezi meg az „azelőtt" konkrét időpontjának, ahogyan várhatnánk, hanem csak magát az egyházi válság beköszöntét nevezi eszmélkedésük kezdetének. Noha ő is hitet tesz amellett, hogy a Hitvalló Egyház nem pusztán önmagáért harcol – ez az interjú Czeglédi által megfogalmazott címe is: „Mások helyett is harcolunk!" –, az, ami Németországban történt és történik, más országokban is lehetséges. Az egyház feladataként az ige hirdetését fogalmazza meg: „Az evangélium nyilvánosságáról soha semmi előnyért le nem mondhatunk. A keresztyén igehirdetésnek az utcán is fel kell csendülnie!" Ezek után a bibliai Kijelentés természeti, történelmi és lelkiismereti kijelentéssel szembeni egyedülálló voltáról beszél Niemöller, ezzel kimondatlanul az 1. Barmeni tételt erősíti meg, Barth teológiájának alapján állva szól a magyar olvasókhoz.[175]

1937-ben a Református Élet hasábjain szintén Czeglédy Sándor ír a Hitvalló Egyház harcáról, amely írásában már a Barmeni Hitvalló Zsinat is említésre kerül, mint ahol a „hitvalló front… megmaradt amellett, hogy csak egy Úrnak szolgálhat. Isten Igéje az egyetlen normája az egyházi igehirdetésnek és tanításnak". Czeglédy leírja, hogy a látszólag egyházpolitikai ellentétek mögött igazából hitvallási ellentétek feszülnek, mert az evangéliumi egyház újra rendezésének gondolatát a két fél különbözőképpen fogalmazza meg és támasztja alá. A Német Keresztyének az új nép ideológiai és államelméleti befolyását szeretnék az egyházra is kiterjeszteni, hogy egy nép legyen, és egy egyház a Harmadik Birodalomban, a hitvallók véleménye szerint azonban már a megújítás igénye sem jöhet mástól, csak egyedül az egyház Urától, a Szentírásban megszólaló Jézus Krisztustól. Az egyház nem a történelem parancsa, hanem Isten igéje felé van elkötelezve. A fentiekkel kapcsolatban írja Czeglédy, hogy a szellemi áramlatok tekintetében Magyarországon is fennáll a „magyar keresztyénség" némethez hasonló veszélye. „Nekünk, magyarok reformátusoknak, akiket Isten sok bajunk között ettől a válságtól és kísértéstől eddig megkímélt, egyfelől hálás és imádkozó szolidaritást kell éreznünk a Hitvalló Egyházzal, másfelől… munkálkodnunk és imádkoznunk kell ezért, hogy református egyházunk tényleg az ige egyháza legyen és maradjon."[176]

A Protestáns Szemlében Török István hosszabb írást közölt Protestáns hitvallás címmel. Ebben arról ír, hogy noha egyesek a református egyházat hitvallónak nevezik, valójában akkori állapotát tekintve egyelőre inkább csak hitvallásosnak lehet tartani. Azaz vallása hagyományaihoz ragaszkodik, de élete, szolgálata nem az ige melletti mindenek felett való hitvallás. „A protestantizmus hitvallóvá nem úgy lesz, hogy hitvallóvá akar lenni. Hanem úgy, hogy a Bibliát, mint az Isten Igéjét újra keresni kezdi s mintegy felfedezi. Az ige tesz hitvallóvá… lefejti az ige mindazt, amit ma életnek

[175] NIEMÖLLER–CZEGLÉDY: Mások helyett is harcolunk, 3.
[176] CZEGLÉDY: A Hitvalló egyház, 323–324.

nevezünk s ad helyettük új életet."[177] A fentieket Török a Német Hitvalló Egyház példáján keresztül ajánlja olvasói figyelmébe, és ehhez a Barmeni Zsinatot idézi fel. „Egy hívő kisebbség… kiállott a fegyvertelen Dávid módjára s szembefordult az óriás többséggel. Nem kérdezte, mit eszünk, mit iszunk, mivel ruházkodunk, hanem rávetette gondját az Úrra, és megalkuvás nélkül hirdetni kezdte a reábízott evangéliumot."[178]

Török István szerint a Barmeni Zsinat összehívásakor nem a jogi szempontok érvényesültek, és a határozatoknak sem a jogi értelemben vett törvényesség adott tekintélyt, hanem a „régi hitvallásokkal való megegyezés s végső fokon az ige tekintélye"[179]. A zsinat résztvevői egyszerűen és tárgyilagosan arról tettek bizonyságot, hogy Krisztus az egyedüli Úr hiten és egyházon, valamint Isten akaratát nem kereshetjük sehol másutt, mint Krisztusban. Az állammal való viszonyt is eszerint fogalmazták meg: ahogyan az egyház nem tehető az állam szervévé, ugyanígy az állam sem lehet egyházzá, nem lehet az Isten akaratának hirdetője az egyház helyett, átvéve felette tanban, rendben az irányítást.

Török ezek után elismeréssel ír arról, hogy nemcsak meghozták a Barmeni Hitvalló Zsinaton a határozatokat, hanem azokat következményeikkel együtt vállalják is. Így a régi, hagyományos egyháziasságnak vége, azonban „boldogan tapasztalják, hogy a Biblia nagyon eleven módon beszél hozzájuk s a Biblia ígéretei valóságok."[180] Végül Török István megállapítja, hogy ebben az értelemben nem meri hitvallónak nevezni a korabeli magyar protestantizmust, amíg az a felekezeti öntudatban vagy a hagyománytiszteletben keresi hitvallóságát az ige helyett. A megoldás az, hogy az egyház, ha Isten hitvallásra buzdítja, nem a hagyományaiba menekül Isten elől, hanem megnyitja fülét, és az Igét befogadja. A többi Istenre tartozik.[181]

Megemlíthetjük még Török Istvánnak egy másik tanulmányát is, amely ugyan nem említi Barment, de témájában mégis a nyilatkozat tartalmára utal. A keresztyén szabadságról ír, annak kapcsán, hogy egy ismerőse, egy segédlelkész így nyilatkozott: „Mióta nemzetiszocialista lettem, egészen más szemmel olvasom a Bibliát. Napról napra olyan szentírási helyekre bukkanok, amelyek az új politikai programmot igazolják."[182] A keresztyén szabadság Török szerint a Biblia szabadságán alapul, a Biblia szabadsága pedig Jézus Krisztus szabadságához hasonlít. Jézusnak éppen a szolgaság teljességében mutatkozott meg egyszerre és váratlan módon a szabadsága, amikor feltámadt. Az emberek meg akartak tőle szabadulni, ehelyett ő küldetését teljesítve megdicsőült, és legyőzte a halált és az őt elítélő bűnt. Az emberek így akarnak a Bibliától is megszabadulni, a Biblia azonban nincs kiszolgáltatva az emberi önkénynek.

A keresztyén szabadság témaköréhez az ember szabadsága is hozzátartozik. Az emberi természet szabadságfogalma az, ha szabad arra, hogy megtegye, amire vágyik, amit akar. A valódi szabadság azonban nem ez, hanem az, ha az ember saját önzésétől és gonoszságától megszabadul. Török szerint minden megkötözöttség, ami megakadályoz abban, hogy az Igének őszintén átadjuk magunkat. Nem az a megoldás tehát, hogy a koreszméket a Bibliából igazoljuk – amire a Német Keresztyének is törekednek –, hanem az, hogy a korszellemet a Biblia tanításának alázattal alárendeljük. „Zákeus sem gondolt arra, hogy Jézus erkölcsi tekintélyét a maga üzleti ügyeinek igazolására fordítsa."[183] A keresztyén szabadság sohasem érvényesül harc nélkül ebben a világban; harc nélkül csak

[177] TÖRÖK: Protestáns hitvallás, 358.
[178] i. m., 359.
[179] uo.
[180] uo.
[181] uo.
[182] TÖRÖK: Keresztyén szabadság, 113.
[183] i. m., 118.

elmélet marad, a kettős harcban – önmagunk emberi elképzelései és a körülöttünk élők emberi elképzelései ellen – viszont megelevenedik a keresztyén élet. Török végül a reformátorok bölcsességére utal: „A mi protestáns eleink nagyon jól tudták, hogy az ige nélkül minden emberi szabadság, tehát még a politikai és nemzeti szabadságunk is, csak ideig-óráig tartó önámítás."[184] Tagadhatatlan, hogy szavai a német egyházi harc és a barmeni tézisek hatását mutatják.

A korból még két utalást szeretnénk felidézni: Révész Imre püspök 1940-re szóló újévi üzenetében a „nemzeti vallást" követelő totalizmus veszélyeiről szól. Szerinte a nemzeti vallásról végül mindig kiderül, hogy „csak az atheizmus szép álneve. […] hol lenne ma a magyar református iskola, hogyha kritikátlan lelkesedéssel kiszolgálta volna például a XVIII. század koreszméit és maradéktalan lelkesedéssel beilleszkedett volna például a Mária Terézia – II. József-féle művelődéspolitikai totalizmus életfolyamatába?"[185] A másik utalás Vasady Bélától való: a Faj, nép, nemzet című előadásában arról beszél, hogy a nemzetek eredetének kérdésére egyedül csak az ige adhat megnyugtató feleletet. Ezzel szemben „a III. német birodalomban megszületett az északi fajt és vért istenítő XX. század mítosza, amely a faji öncélúságnak felfokozott jelentőséget tulajdonítva, a keresztyén hit által képviselt és szolgált legfőbb értékeket a jelentéktelenség színtjére igyekszik visszaszorítani".[186] Az előadás végső következtetése pedig így hangzik: „A magyar népnek mindenestől Isten népévé kell válnia, hogy valóban szent és megkegyelmezett néppé lehessen. Ezt azonban egyedül Krisztusban és Krisztus által érheti el."[187]

2.3.1.2. A zsidókérdés hazánkban a XX. század első felében

Az antiszemitizmus XIX-XX. századi hazai jelenlétét Nagy Antal Mihály három, általa "fellángolásnak" nevezett korszakra osztva tárgyalja. Az első a tiszaeszlári per időszaka,[188] amikor az antiszemitizmus először lett az országos politika szintjén is tényezővé. A második az I. világháború alatt és az azt követő években újra hangsúlyos antiszemitizmus, míg a harmadik fellángolást a II. világháború előtti és alatti évekre teszi. A második korszakban jelent meg Ágoston Péter: A zsidók útja című 318 oldalas könyve, amely a kérdést a zsidógyűlölet pozíciójából vizsgálta. Dolgozatunk témájából az írás megállapításai irrelevánsak. Meg kell viszont említenünk, hogy Ágoston felvetéseire Baltazár Dezső tiszántúli püspök írt választ, élesen elítélve a művet, és kiűzve ezzel az egyházi-teológiai nyilvánosságból egy jó időre a nyílt antiszemita gondolatokat. Baltazár érvelése teológiai: hangsúlyozza az ószövetségi kegyeseknek az evangélium szempontjából is nélkülözhetetlen előkészítő szerepét, ill. azt, hogy „az idvesség a zsidók közül támadt".[189] Ebben a korszakban Ravasz László későbbi dunamelléki püspök is megszólalt, mely írásával lentebb foglalkozunk.

A II. világháború előtt német hatásra ismét fellángoló antiszemitizmus bizonyos teológiai érdeklődést is eredményezett a téma felé. Czeglédy Sándor „A választott nép"

---

[184] i. m., 117.
[185] RÉVÉSZ: Ködben, 369.
[186] VASADY: Faj, nép, nemzet, 15.
[187] i. m., 22.o.
[188] 1882-ben, három nappal a páska ünnepe előtt Tiszaeszláron eltűnt egy cselédlány, akinek anyja a helyi zsidó közösséget lánya meggyilkolásával vádolta meg. Ónody Géza helybeli országgyűlési képviselő ezt a vádat az antiszemitizmus jogosságának magyarázatára használta fel. Hiába lett meg később a lány holtteste, amelyen a vizsgálat gyilkosságra utaló sérülést nem talált, az indulatok tovább forrtak. 15 személy került a vádlottak padjára – mind zsidók –, de végül Eötvös Károly jogi védelme alatt a vádakat ejtették. L.: NAGY: Örök szövetség, 324.
[189] BALTAZÁR: „A zsidók útja", 307.

című 1940-ben megjelent tanulmányában behatóan foglalkozik a zsidókérdéssel teológiai szempontból. Leszögezi, hogy mivel az egyház népe tkp. „lelki Izráel", ennek részét képezik a megtérő zsidók is. Isten szeretetének intenzitását – egy konkrét nép iránti kitartó szeretetét – Izráellel való kapcsolatában láttatja, de ez a szeretet később extenzíve is megjelenik: minden népet szeretne elérni Izráel határainak kibővítésével, hogy válaszolhassanak Isten szeretetére. Itt azt is hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus sem Jáfet, hanem „Sét törzséből plántáltatik bele a világba", ami a zsidóság negligálását, megkerülését lehetetlenné teszi Krisztus követői számára. Jézus test szerint tehát Izráelhez tartozik, de a Szentlélek által mi is közösségben lehetünk vele.

Mivel a Zsinat elnök-püspöke, Ravasz László véleménye reprezentáns és a kort meghatározó volt, nem kerülhetjük meg, hogy megjelentetett nézeteit nagyon röviden ismertessük. Egy 1918-as, később általa is sokszor hivatkozott tanulmányában így írt a zsidóságról: „a zsidóság nem vallás, nem felekezet, nem nemzetiség. A zsidóság egy faj, pontosabban fajta, amely minden befogadó államban meghonosodott, de mert a faji vonások erősebbek, mint a felvett nemzeti vonások, ezért nem szívódtak fel."[190] A zsidókérdés megoldásának Ravasz a teljes faji beolvadást látja: „A zsidóságnak el kell hagynia mindazt, amiben faji partikularizmusa kijegecesedik: nyelvét, nevét, tradícióit és mikor megérik rá az idő – de ez belső meggyőződésből jöjjön – vallását. Ehhez pedig az szükséges, hogy a zsidóság a maga ellenőrizhetetlen zsinagógális szervezetéből átlátszó, nemzeti és közjogilag biztosított egyházzá szervezkedjék."[191]

Nézetei már a megjelenésükkor nagy visszhangot váltottak ki, például Ady Endre költő vonta őket kétségbe Ravasz erkölcsi ítélőképességét kárhoztatva. Kései teológiai kritikát pedig például Nagy Antal Mihály fejtett ki 1997-ben megjelent monográfiájában. Véleménye szerint Ravasz álláspontja emberileg, és teológiailag is helytelen, hiszen „teljesen figyelmen kívül hagyja az Izráelre vonatkozó bibliai helyeket… Izráel nem olvadhat be a népekbe, nem fajtájánál, hanem kiválasztása titkánál fogva. Ravasz szándéka valójában nem más, mint Izráel totális megsemmisítése az asszimiláció által."[192]

Az 1930-as években a katolikus, református és evangélikus egyházvezetők nem vitatták, hogy létezik ún. zsidókérdés, amely egy társadalmi probléma és megoldást követel. Egyetértettek a zsidó származású magyar állampolgárok megkülönböztetésével, azonban a három zsidótörvényben megfogalmazott megoldást több szempontból kifogásolták. A zsidók elleni érzések sokszor keveredtek a liberalizmus- és kapitalizmusellenességgel, ill. az 1919-es tanácsköztársaságban játszott szerepük miatt is könnyű volt a zsidókat a magyar emberek ellenségeiként feltüntetni.[193]

Az első zsidótörvényt Ravasz László a zsidókérdés körül felgyülemlett feszültségek levezetésének, bár nem mindenki számára elfogadható megoldásnak tartotta.[194] A második törvénynél mindhárom egyházi vezető érvelésében szerepet kapott a „kisebbik

---

[190] RAVASZ: Még egyszer a zsidókérdés, 472–473.

[191] i. m., 476.

[192] NAGY: Örök szövetség, 330. Mielőtt azonban elhamarkodottan ítélkeznénk, meg kell jegyezni, hogy Csíky Balázs kutatásai szerint Prohászka Ottokár püspök, ill. általánosságban a katolikus közvélemény is ugyanezen az állásponton volt az 1920-30-as években: „A zsidókérdés megoldásának a zsidóság teljes, azaz nyelvi, kulturális, társadalmi és vallási beolvadását tekintették. Ez azonban nem jelentette a magyarországi zsidóság egészének asszimilációját, hiszen tisztában voltak vele, hogy ez nem lehetséges." L.: CSÍKY: A zsidótörvényektől, 115.

[193] A tanácskormány népbiztosainak többsége zsidó vagy zsidó származású volt: a 133 nap alatt arányuk 57-67% között mozgott; az alsóbb szinteken is hasonló volt a helyzet: a Közoktatásügyi Népbiztosság 10 csoportvezetője közül 9 fő, a 27 új osztályvezető közül 26 fő, a Földművelésügyi Népbiztosság 26 politikai megbízottja közül 18 fő tartozott közéjük. Viszont a tanácsköztársaság végén a kommün által fogvatartottak 20%-áról, ill. a mintegy 600 halálos áldozat 7%-ról kiderült, hogy szintén zsidók vagy zsidó származásúak voltak. Vö: RÓNA–MEZEI (szerk.): A Magyarországi zsidóság története, 66–67.

[194] Vö. Felsőházi napló, 1935, 3. kötet, 307-308., idézi: CSÍKY: i. m., 132.

rossz" elve, ill. az is végig politikai szempont volt, hogy a hatalmon lévő Teleki-kormánynak nem akartak „nehézségeket okozni", hiszen a Teleki-kormány bukása minden valószínűség szerint a szélsőjobb térnyerését hozta volna.[195] Megemlítendőnek tartjuk, hogy Serédi Jusztinián római katolikus hercegprímás a második zsidótörvény felsőházi vitájában határozottan elutasította a kollektív bűnösség elvét. Hangsúlyozta viszont a keresztyén állampolgárok jogegyenlőségét, tehát a kikeresztelkedett zsidókért kiállt.[196] Ravasz László a törvény hatálya miatt ártatlanul rossz helyzetbe kerülő zsidók szenvedését a nemzet érdekéért való áldozatként jellemezte, amelyet alázatosan el kell viselniük.[197] Az ún. disszimiláció – a többségi nemzetbe asszimilálódott zsidók származás miatti megkülönböztetése – ellen Serédi és Ravasz is a leghatározottabban tiltakozott.

A zsidótörvények megalkotásánál a „zsidó" fogalmának meghatározásakor a vallási hovatartozásból mint dokumentálható tényből indultak ki. A kivételek között szerepeltek egy meghatározott időpont előtt kikeresztelkedett személyek. Teológiai szempontból érdekes a keresztség szentségének jelentősége a kikeresztelkedett zsidók diszkriminációjára nézve. Ravasz László arra hívta fel a figyelmet, hogy a döntés, mely szerint csak az 1919. augusztus 1. előtt megkereszteltek számítanak a törvény előtt valóban keresztyénnek, az egyházak belső jogrendszerét nem érinti, ebben Raffay Sándor evangélikus püspök is ugyanezt a véleményt képviselte. Tehát azt, hogy valaki az egyházban tagnak számít, de az állami törvény mégis zsidóként kezeli az állások betöltése, az egyetemi felvétel szempontjából, nem találták aggasztónak. A második zsidótörvény tárgyalásakor Raffay már változtatott véleményén, de Ravasz László fenntartotta azt: „A keresztségnek soha, de soha sem volt az a feladata, hogy közjogi jogosítványokra hatalmazzon fel."[198] Amikor azonban a harmadik zsidótörvény előkészítése zajlott, Ravasz László is ellenérzésének adott hangot: „Ez a törvényjavaslat úgy állítja elénk a dolgot, hogy a zsidószármazású ember azért nem köthet házasságot nemzsidóval, mert a nemzsidó felet és vele együtt a családot és a nemzetet egész moralitásával és szellemiségével megrontja, még abban az esetben is, ha a zsidó fél nemzedékeken keresztül a keresztyén anyaszentegyház hűséges, példaadó, alázatos, szellemben s erkölcsben egyaránt elismerésre méltó tagja, a nemzsidó fél pedig csak papíroson keresztyén, lelkében pedig hitetlen pogány."[199] Míg a foglalkozási diszkriminációt megengedhetőnek tartotta, a házasságkötés korlátozását egyértelműen faji alapúnak, és ezért elítélendőnek vélte.

A zsidók vallási asszimilációját a korszakban végig bizalmatlanság kísérte, az egyházak érthető módon ellenezték, hogy a keresztelés pusztán az asszimiláció eszközévé silányodjon. Ravasz élesen kelt ki ugyanakkor a harmadik törvény vitájában az ellen az ötlet ellen, hogy származási alapon a már keresztyénné lett zsidókat visszakényszerítsék oda, ahonnan kitértek.[200]

2.3.1.3. Barth és a zsidókérdés

„Isten választotta ki Izráel népét. Ő velük beszélt érthetően. Ő segített nekik. Nekik pedig keresniük kellett őt és engedelmeskedniük. Minden népnek eme egyetlen nép által kell <a mennyei Igét megtapasztalnia> ˹az igazság örök Igéjét meghallania˺, mely szerint az

[195] CSIKY:i. m., 132.
[195] uo.
[196] Vö. Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 136.
[197] Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 163, idézi: CSÍKY: i. m., 129.
[198] Felsőházi napló, 1935, 4. kötet, 161, idézi: CSÍKY: i. m., 121.
[199] Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 290, idézi: CSÍKY: i. m., 123.
[200] Felsőházi napló, 1939, 2. kötet, 291, idézi: CSÍKY: i. m., 125.

embereknek egy atyjuk és egy hazájuk van. <Mivel azonban ők nem értették meg Istent, előjoguk végül kárba veszett Az ő történetük Isten akaratának kényszerű és komoly hirdetése.> ⌜Izráel története azt mutatja be nekünk, hogy ez a nép mennyire nem nőtt fel a feladatához. Ez a történet azt mutatja be nekünk, hogy Isten túl hatalmas ahhoz, hogy az emberek az Ő szemében igazak lehetnének. Éppen ezzel hirdeti meg e történet nagy hangon: kicsoda az Isten.⌝"[201]

Ezekkel a szavakkal beszélt Barth az 1917/18-as tanév első éves konfirmandusai előtt az Ószövetség keresztyének számára való jelentőségéről. A speciális jelek közti szöveg a fennmaradt kétféle variánst mutatja be. A szöveget Marta Zimmerli konfirmandus örökítette meg jegyzetfüzetében. A <> jellel jelölt részek az órán elhangzottak alapján – melyeket Barth diktálása nyomán írtak le a tanulók –, míg a ⌜⌝ jelek közti részek utólag, ceruzával kerültek a diktált szöveg Barth általi javításaként a füzetbe.[202] A változatok közti különbség felismerhető: Barth a leírt szöveget nem találta elég pontosnak, ezért átfogalmazta. Ugyanazt próbálta meg elmondani: Izráel szerepe az Ószövetséggel a kárba vesző ígéret fájdalmának, az Isten és ember különbségéből fakadó törvényszerű bukásnak és következményeinek a felmutatása. Ezek szerint egy lezárt, elrontott, a jelenben csak elrettentő ereje okán hasznos dolog Izráel története. A többféle megfogalmazás jelenléte azonban világosan megmutatja, hogy e téma milyen fontos volt számára – nem gyakori, hogy egy lelkész a lediktált tanulnivalót utóbb átíratja a diákjaival. Biztosan nyomós oka volt erre Barth-nak, mégpedig az, hogy Izráel szerepének, teológiai jelentőségének megértését már ekkor, fiatal falusi lelkész korában elengedhetetlen fontosságú kérdésnek gondolta, melyet igyekezett jól körüljárni.

A zsidóság kérdésének jelentőségét bizonyítja az is, hogy Barth és Emil Brunner között három témában alakult ki széles nyilvánosságot kapott véleménykülönbség, melyek közül az egyik a zsidóság keresztyén hit és teológia számára való jelentősége volt.[203] Brunner 1941. november 17-én írt egy indítványt a „Hitvalló Egyházat Segítő Svájci Evangéliumi Társaság" wipkingeni találkozójára. Az iratot a svájci evangéliumi egyház gyülekezeteiben körlevél formában kötelezően felolvasandóvá tették, vele az üldözött zsidók mellett és az antiszemitizmus ellen foglaltak állást. Wilhelm Vischer ösztönzésére Barth és mások is egy mondat korrigálását követelték Brunnertől. Az érintett mondat ez volt: „Mivel az üdvösség a zsidók közül jön, az antiszemitizmus [nem 'alapvetően'] a keresztyén gyülekezeti tagsággal összeegyeztethetetlen."[204] Ez alapján joggal gondolhatta volna bárki azt, hogy a gyülekezet üdvössége megbonthatatlanul a zsidó néphez kapcsolódik. Ez a vélemény viszont Barth és a vele egyetértők szerint Jézus Krisztus megtagadása és az emberek félrevezetése, hiszen nem mindegy, hogy a zsidóság és a keresztyén gyülekezet között a kapcsolat teológiai vagy történeti. Brunner végül átírta a szöveget, és a kérdéses mondat a Jn 4,22 idézeteként maradt benne, mint az antiszemitizmus kizárásának bibliai indoka: „az üdvösség a zsidók közül támad."[205]

Izráel és az egyház egysége és kettőssége Barth számára a későbbiekben sem csupán egy exkurzusban megtárgyalt mellékes tétel, hanem ekkléziológiájának egyik fontos építőköve – ezért is elengedhetetlen, hogy egy ekkléziológiával foglalkozó dolgozatban megtárgyaljuk e témát. Utólagos kérdés, hogy nem lett volna-e jobb az ekkléziológiát a „Krisztus teste" kifejezés helyett az „Isten népe" kifejezés használatával kidolgoznia, ha már Izráel és az egyház szerepét ilyen sajátságosan látta? A „szóma" kifejezés egyébként

---

[201] BARTH: Konfirmandenunterricht, 198. (ford. ÁB, kiemelés az eredetiben)
[202] uo.
[203] A másik kettő: a naturális teológia létjogosultsága és a keresztyéneknek a kommunizmushoz való viszonya. Ez utóbbiról később lesz szó. JEHLE: Barth und Brunner, 92.
[204] JEHLE: Brunner, 403.
[205] JEHLE: Barth und Brunner, 94–95.

is a gnózisban vált hangsúlyossá, míg az „Isten népe” egyértelműen ószövetségi fogalom. Annak vizsgálatakor, amit Barth az egyházról mint Krisztus testéről mond, nem szabad megfeledkezni arról, hogy a gyülekezet Krisztus kiválasztásán alapul, és Izráel és az egyház kettősségében épül fel.[206]

Barth kifejezett érdeklődését a zsidóság és az egyház kapcsolatára nézve a nemzetiszocialista hatalomátvétel és az antiszemitizmus térhódítása hozta el. A Róm 15,6-15-ről 1933. december 10-én a bonni egyetemen elmondott igehirdetésben csírájában benne volt mindaz, amit a Kirchliche Dogmatik későbbi köteteiben kifejtett. Arról beszélt, hogy Jézus Krisztus a zsidósághoz tartozik, és hogy az Izráellel kötött szövetség teljesedett be benne. Ettől kezdve Izráel Barth számára a Römerbrief kiadásainak értelmezéséhez képest nem a moralizmust és a vallást jelentette, hanem egy konkrét népet, tudományosan pedig a szövetség-teológia megjelenését, amely az üdvösségtanra nézve Isten hűségének és a sola gratia reformátori alapelvnek a tudatos végigvitelét eredményezte.

A Kirchliche Dogmatik I/2 14. paragrafusának 2. és 3. fejezetében Izráelről a Krisztus–Kijelentés fényében értekezik. Azt hangsúlyozza, hogy Izráel konkrét szerepe a Krisztus–Kijelentés elfogadása, megértése, megérkezése szempontjából teljesen nélkülözhetetlen, sőt, az Ószövetségben Jézus Krisztust lehet meglátni. A Krisztus utáni zsidóság sorsának jelentőségével itt még nem foglalkozott.[207]

A II/2 34. paragrafusában viszont, amely 1942-ben jelent meg, nagyon előkelő helyen foglalkozik a zsidókérdéssel. A kiválasztástant tárgyalva állapítja meg, hogy az egyháznak a zsidó néppel való egysége nem kerülhető meg, hitben egynek kell tudnia magát Izráellel. A négy részre osztott fejezet a Róm 9–11 részletes exegézisét is tartalmazza.[208] Mivel szeretné követni a reformátori kiválasztástan alapjait, ő is egy kiválasztott népről, egy néppel kötött szövetségről beszél, azonban speciálisan: Izráel és az egyház Isten ugyanazon gyülekezetének kétféle alakját, megjelenési formáját jelentik csupán.[209] A tartalmas szövegrész helyes értelmezését segítheti, ha Eberhard Busch összefoglaló gondolatait megismerjük.

Busch szerint a legfontosabb, hogy eme azóta is megosztó gondolatokat ugyanabban a fényben szemléljük, amely Barth-ot is vezette. Ezt Busch három tételmondatban fogalmazta meg. Az első így hangzik: „Csak akkor juthatunk el egy új teológiai felfedezéshez Izráel és az egyház kapcsolatára nézve, ha Isten igéjének teljes egységét – az Ó–, és az Újszövetség között – felismerjük.”[210] A két szövetség közötti összefüggés feltárása azt eredményezi, hogy Izráel és az egyház jelenségének felbonthatatlan összetartozását sem lehet tagadni. „Aki Jézusban hisz, annak […] rájuk [ti. a zsidókra] úgy kell tekintenie, mint Jézus elődeire és rokonaira. Enélkül nem hihet a zsidó Jézusban sem. Enélkül velük együtt elveti a zsidó Jézust is.”[211]

A második tézis: „Csak abban az esetben beszélhetünk az egyház és Izráel közti megbonthatatlan összekötöttségről, ha ezt a Krisztusba vetett hit középpontjában látjuk megalapozva.”[212] Barth a zsidókat nem a Jézus Krisztusra nemet mondó népnek tartja, hanem a Jézus által rájuk – mindenek ellenére – kimondott igen szempontjából teszi vizsgálata tárgyává, mivel Jézus „igen”-e erősebb a zsidók „nem”-énél. Barth predestinációtana szerint Jézus Krisztus személyében valósul meg Istennek az emberrel

---

[206] BÄUMLER: Christusgemeinde, 25.
[207] TATAI: Az Egyház, 129–131.
[208] Kd II/2, 215–336.
[209] L. pl. KD II/2, 215.
[210] BUSCH: Barth und die Juden, 150.
[211] KD II/2, 318, idézi BUSCH: uo., (ford. ÁB)
[212] uo.

való örök közössége, így az elvettetés és a kiválasztás is, amelyek alól a zsidó nép tagjai sem lehetnek kivételek.

A harmadik tézis Busch szerint: Istennek a bűnösökkel vállalt közösségét, és a bűnösöknek az Istennel való közösségét Isten gyülekezete tanúsítja. Ez a gyülekezet Izráel népéből és a pogány-, és zsidókeresztyénekből álló keresztyén gyülekezetből tevődik össze. A legfontosabb különbség a kettő között, hogy Izráel egy nép, amelynek tagjává származás, születés által lesz valaki, míg az egyház tagjává Isten elhívása által válnak az emberek. Az egyház pünkösdkor lett láthatóvá, de rejtetten már az ószövetségi Izráelben is jelen volt. Ezt a zsidóknak a keresztyén egyházban való jelenléte is mutatja, például Pál apostol személye, aki zsidó és keresztyén egyben, és éppen keresztyén hite által marad hűséges Izráel népéhez.[213]

E három tételmondat szem előtt tartásával helyesen érthetjük – és jól összefoglalhatjuk –, amit Barth az egyház és Izráel kapcsolatáról 1942-ben tanított. Hangsúlyozta még azt, hogy az egyháznak szolidárisnak kell lennie Izráellel, mert ha ezen a téren csődöt mond, akkor az egész embervilág iránti szolidaritást, Isten kegyelmének hirdetését sem gyakorolhatja megfelelően. Ennek viszont akadályai lehetnek a keresztyénségre nemet mondó zsidók, akik nem ismerik el a Krisztusban való kegyelmi kiválasztás tényét, sem pedig az Izráel és az egyház közötti felbonthatatlan közösséget. Ennek a zavarnak a megszüntetése Isten jövőbeni cselekedete lesz – amit Pál így fogalmazott meg: „üdvözülni fog az egész Izráel" (Róm 11,26a). Barth ezt úgy érti, hogy Isten jövőbeni cselekvése által Izráel betagolódik majd az egyházba. Ez nem azt jelenti, hogy feloldódik, eltűnik benne, hanem azt, hogy amikor az egész Izráel megmenekül, az jele lesz annak, hogy Izráel Istene Jézus Krisztusban adja kegyelmét a világnak, és így Jézus Krisztus lesz az alapja a zsidó és a pogánykeresztyének közösségének.[214]

Tatai István úgy jellemzi Barth fenti írásait, mint amelyekben „a következő vergődés tapintható ki: miként lehetne Izrael külön identitását az Egyház mellett úgy megtartani, hogy Izrael semmiképpen ne szakadjon ki abból az egy szövetségből, amely őt az Egyházzal a Krisztusban megújított szövetségben összeköti."[215]

A KD III/3 §49.3-ban Barth Izráelről Isten uralmának a fényében értekezik. Isten hatalmát négy jellel érzékelteti, melyek közül az utolsó a zsidó nép története.[216] Csoda, hogy a zsidóság soha nem olvadt be a népek közé, és nem tűnt el nyom nélkül.[217] Megmaradásának okát a még ma is fennálló isteni kiválasztásban látja.[218] Végül a teológiai antiszemitizmus jelenségéről szól: ennek oka a választott nép egyedülállósága miatti irigység a többi nép részéről.[219]

A KD IV/1 §57 (megjelent 1952-ben) pedig a kiengesztelődés szemszögéből szól az Izráellel való szövetségről.[220] Ez a szövetség az egész világgal való teljes kiengesztelődés előfeltétele, Barth ezzel hangsúlyozza az Izráellel kötött szövetség üdvösségi univerzalitását. Isten egyoldalú szövetséget kötött Izráel népével, amelyet nem bont fel, hanem a szükséges mértékben aktualizálja: így kerül párba Izráel és az egyház Barth gondolkodásában mellérendelő szövetségteológiai értelemben.[221] Barth számára a régi szövetség az új szövetségben megújított és kitágított formában jelenik meg, amely egyúttal az Izráellel kötött szövetség mindörökre szóló igazolása és fenntartása. Izráel

[213] i. m., 151.
[214] i. m., 152–153.
[215] Tatai: i. m., 132.
[216] KD III/3, 238–256.
[217] i. m., 246.
[218] i. m., 247.
[219] i. m., 251.
[220] KD IV/1, 1–83.
[221] TATAI: i. m., 133–134.

sajátos egzisztenciája – azaz szövetségbe fogadott volta – az az eszköz, mellyel Isten véglegesen és utoljára felmutatja és odaajándékozza saját szentségét és az üdvösséget a népeknek. Az Izráellel kötött szövetség itt tehát nem exkluzív, hanem éppen inkluzív értelemben jelenik meg: Isten kezdettől fogva az egész emberiséggel akart szövetségre lépni, melynek képe és kezdete az Izráellel kötött szövetség, és ez teljesedik be végül minden népre nézve.[222] „Izrael szövetsége úgy nyílt meg Krisztusban, hogy Izrael közben nem veszíti el üdvtörténeti identitását, feloldódva az egy és egyetlen szövetségben. Másfelől az Egyház ugyan egy szövetségben él Izraellel, de ez mégsem jelenti azt, hogy az Egyház Izrael vagy a lelki Izrael lenne."[223]

Tatai István összefoglalója nyomán pár mondatban megemlítjük e gondolkodás tovább fejlesztőit, ill. kritikusait. Katherina Sonderegger[224] úgy látja, hogy Barth Izráel-tana a kezdetektől alig változott.[225] Elfogadta a mai Izráel teológiai legitimitását, Izráel államát is, de antijudaista volt: Izráelnek Barth szerint az egyházhoz kell kapcsolódnia a szembenállás, függetlenség helyett. Sonderegger szerint Barth teológiájában leutasította Izráel elesettségének elhallgatását, de a harcias antiszemitizmust is. Tatai szerint Sonderegger inkább a korai Barth gondolatait hallotta meg, ezek mentén írta meg disszertációját.[226]

Manuel Goldman heidelbergi teológus disszertációjának elején megállapítja, hogy a Barth-i Izráel tanból Izráel hitének, hagyománytörténetének ismerete, és a judaizmussal való párbeszéd hiányzik, így viszont alapvetően elhibázott vállalkozás Izráelről írni.[227] Így Goldman nem ért egyet Barth végkövetkeztetéseivel sem: a korai Barth „kettéhasadt Isten népe" gondolata, ill. a kései Barth Izráel és az egyház közti ökumenikus kapcsolódása helyett jobbnak látná az „egy szövetség íve alatt egymáshoz közelítő Izrael és Egyház" képét, melyek egykor majd Isten országában fognak találkozni.[228]

Bertold Klappert wuppertali rendszeres teológus több évtizedes kutatási eredményei az egyház és Izráel kapcsolatára nézve az EKD 2002-ben kiadott hivatalos állásfoglalásaiban köszönnek vissza, éppen ezért meghatározóak. Klappert szerint Barth tézisei nem szolgálják az Auschwitz utáni megbékélést Izráellel. Ő megfordítja Barth üdvtörténeti sorrendjét, melyben Izráel az ítéletről, az egyház pedig a kegyelemről tanúskodik létével; Klappert szerint Izráel ma is az eljövendő Messiás bizonyságtevője, míg az egyház Auschwitz alatt és után inkább az ítélet bemutatójává lett.[229] Klappert modellje „A nemzetek Sionra való zarándoklatának krisztológiája", melyet elsősorban az Efezusi levél alapján dolgozott ki: „az Efezusi levél írója az Ézs 9,5-6; 52,7; 57,19-ből nyerte inspirációját. A nagy eszkatologikus megbékélés, a salom-eiréné Krisztus által történik, aki pogányt és zsidót Istenhez vezet. A megbékélés helye a Messiás személye. A pogányokkal kibővített Izrael-kahal pedig nem más, mint az ekklészia."[230] Eme pár sorból is jól látható, hogy Klappert egészen más irányt követett, mint amelyen Barth haladt, ez egyúttal kritika Barth teológiája felé.

Friedrich-Wilhelm Marquardt Barth tanítványa volt, és 1967-ben szerzett doktori fokozatot Helmut Gollwitzer vezetésével Barth Izráel-tanának elemzéséből. Mindvégig

---

[222] KD IV/1, 32.
[223] TATAI: i. m., 138.
[224] SONDEREGGER: That Jesus Christ was born a Jew. Karl Barth's „Doctrine of Israel". The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1992.
[225] TATAI: i. m., 139.
[226] i. m., 142.
[227] GOLDMANN: Die große ökumenische Frage, idézi. TATAI: i. m., 143.
[228] TATAI: i. m., 146.
[229] KLAPPERT: Mitarbeiter der Verheißung, 390–406, idézi: TATAI: i. m., 146–147.
[230] TATAI: i. m., 151, amelyben KLAPPERT: Mitarbeiter der Verheißung, 228–229. gondolatai köszönnek vissza.

sokkal pozitívabban akart írni Izráelről, mint Barth. Hét kötetben megírt dogmatikája, amely tkp. Izráel-tanának összefoglalása, több tekintetben Barth tanításának kiegészítése. Nagy hangsúlyt kap benne például az eszkatológia, amelyről Barth külön nem szólt dogmatikájában.[231] Marquardt Auschwitz borzalmát nem az Izráel felett kimondott ítéletnek, hanem az egyház felett hangzó ítéletnek tartja. Így kritizálja a KD-ban tetten érhető Auschwitz–közönyt, és cinikus érintetlenségtudatot. Dogmatikájában tudatosan kiegészítő ellenpontokat keresett a korábbi dogmatikák téziseihez. Munkájában nagyon erősen épített a zsidó hit strukturális másságára, a konkrét engedelmesség fontosságára, tehát ő úgy írt Izráelről, hogy megpróbálta megismerni, és kapcsolatban, beszélgetésben állt vele. Ekkléziológiailag Izráel és az egyház különállását hangsúlyozza, nem fogadja el Klappert tézisét az egyház Izráelbe való beoltatásáról.[232] „Izráel szerinte nincs semmiféle vakvágányra állítva, hiszen látása szerint az Egyház vele együtt fut (Mitläufertum) a közös eszkatológiai cél felé. A két partner kapcsolatát nem a misszióban vagy a dialógusban, hanem inkább a tisztes távolságtartásban látja."[233]

Amint fentebb utaltunk rá, Barth az egyház és Izráel kapcsolatát a Krisztusban történt kiválasztás alapján tisztázta: Isten kiválasztottja Jézus Krisztus, és benne történt a „gyülekezet" (Gemeinde) mint Izráel és mint egyház kiválasztása. Ezzel a teológiai döntésével az egyház fogalmát Izráel fogalmához, a zsidó Jézushoz és a pünkösd üzenetéhez akarta kötni. Az örök kiválasztást úgy láttatta, hogy abban Izráel szövetségét szoteriológiai tényezőnek, sőt a megváltás előfeltételének mutatta be.[234]

Ezt a barth-i tanítást összefoglaló gondolatot szem előtt tartva az a következtetés, amelyre Marquardt eljut, jelen sorok írója számára nem tűnik vállalhatónak. Érthető az utóbbi évszázadok ellenségeskedése és a holokauszt után egy ilyenfajta tartózkodás, de ez éppen úgy a keresztyén küldetés figyelmen kívül hagyása, mint ahogyan a korábbi idők gondolkodása volt arról, hogy Izráel üdvtörténeti szerepe lezárult, és csak mint Isten haragjának jeleire lehet rájuk tekinteni. A teológiának a Kijelentésen kell tájékozódnia ezen a téren is. A zsidómisszió kérdése tehát egy igen nehéz rendszeres teológiai kérdés, amelyben tkp. nem is arról van szó, hogy az egyház zsidókat szeretne megtéríteni, hanem arról, hogy a zsidómisszió felszínre hozza a keresztyén egyház önértelmezésének problémáit. A zsidómisszióról alkotott felfogás megmutatja, mennyiben tartja a válaszadó abszolútnak és kizárólagosnak a keresztyén újszövetségi igazságokat, mennyiben tartja lehetségesnek a vallások közötti párbeszéd alapelveit a zsidó– keresztyén kapcsolatokra, vagy hogy a holokauszt mint az erkölcs bukása elég ok–e arra, hogy az evangélium hangját relativizáljuk?[235] Ezekre a kérdésekre különböző válaszok születtek az elmúlt évtizedekben Barth teológiája nyomán is. Tatai István nagyívű disszertációja egyik konklúziójaként azt hangsúlyozza, hogy „A keresztyén–zsidó párbeszéd vonatkozásában leginkább *krisztológiánkban* és *szoteriológiánkban* kell óvatosnak maradnunk. A kettős üdvháztartás teóriája, és általában a pluralizmus kísértése, súlyos identitáskrízisbe sodorhat bennünket. Teát úgy kell szeretnünk a választott népet, hogy közben a zsidó Jézus–Messiás személyében elérkezett üdvösségtől és keresztyén hitvallásunktól el ne tántorodjunk. Ő tehet bennünket, zsidókat és pogányokat, az Izrael-gyökereken felnövekvő egy eszkatologikus néppé."[236]

A Marquardt által javasolt távolságtartás tehát sem teológiai, sem gyakorlati értelemben nem jó megközelítés. Saját gyülekezetünkben a zsidó testvérekhez való

---

[231] TATAI: i. m., 154.
[232] i. m., 157–158.
[233] MARQUARDT: Eschatologie I., 151, idézi: TATAI: uo.
[234] KD II/2, 134.
[235] TATAI: i. m. 244–245.
[236] i. m., 273.

közeledés jegyében immár két alkalommal szerveztünk református–zsidó kerekasztalt. Ezeken az alkalmakon a zsidó és keresztyén érdeklődők közössége előtt dr. Róna Tamás az alföldi régió vezető rabbija a keresztyén és a zsidó kegyesség és hitgyakorlat hasonlóságairól és különbözőségeiről tartott eszmecserét e sorok írójával. E beszélgetések egyik következménye az lett, hogy sikerült Tahitótfalun a sok évtizede hiányzó helyi holokauszt-emlékművet felállítani – azaz elősegíteni a helyi emlékezést –, ill. az április 16-i emléknap alkalmából a rabbi a községi tájékoztatóban a zsidóság emlékezéséről írt nagyon őszinte és szeretetteljes cikket.[237] Egyetértve Tatai István fentebbi megállapításával a közösség keresésében és az őszinte tisztelet légkörében van arra lehetőség, hogy Krisztusba vetett reménységünkről zsidó testvéreink előtt is bizonyságot tehessünk. Ezt azonban – mint a Krisztusban való megváltásba vetett hitünk következményét, fel kell vállalnunk. Már az bizonyságtétel a keresztyénség részéről, ha a hitüket gyakorló zsidókkal való kapcsolattartást fontosnak tartja, ha a gyülekezetek tagjai részt vesznek az ilyen jellegű alkalmakon, és a zsidóság részéről is hatalmas bizalmat és nyitottságot jelent, hogy ilyesmire egyáltalán hajlandó egy rabbi, akit ráadásul a hívei is követnek egy református gyülekezet rendezvényére.

2.3.1.4. A hitvalló egyháztagság hazai hangsúlyai Barmen és a Kirchenkampf fényében. A XX. századi magyar református egyháztagsági reform-kísérlet esetleges Barth-i teológiai gyökereinek feltárása

A IV. Budapesti Zsinat 1930-as 3. ülésszakán törvényt hozott arról, hogy választójogosult egyháztagnak csak az tekinthető, aki konfirmációi fogadalmat tett. Az egyháztagság fogalmának tisztázása hazánkban eredetileg hasonló okból vált égetővé, mint más református országok egyházaiban: a racionalizmus dúlása után az elvilágiasodott gyülekezetek lelkileg és anyagilag egyaránt meggyengültek, a szolgálatra alkalmatlanná váltak, létükben is fenyegetve voltak. Hitler hatalomra jutásakor ez Németország evangélikus egyházának döntésein világosan felszínre is jött, és rettenetes tragédiákat, hereziseket eredményezett. Mivel az egyház tagjai az alapvető teológiai ismeretekkel, hitbeli tapasztalatokkal sem rendelkeztek, így a kívülről támadó antiszemitizmus Biblia- és emberellenességét, ill. az egyházi tanításba, gyakorlatba való beemelésének veszélyeit, a helyzet önmagában is paradox voltát sem ismerték fel. Szinte akadály nélkül lehetett az évszázados protestáns teológiát egy nemzeti-népi filozófiára cserélni, majd ennek égisze alatt más népeket leigázni, milliókat származásuk, betegségeik miatt lemészárolni. Ha a keresztyén egyház tájékozott, hitükben kitartó emberekből állt volna, már csak méreténél fogva is meg tudta volna akadályozni Hitler rendszerének rettenetét. Ehelyett „zászlóshajója" lett a rendszernek, eklatáns példát nyújtva a hitetlen embertömegek egyháztagként való elismerésének veszélyére. Hazánkban a zsidókérdés teológiai-egyházi feldolgozására össz-egyházi szinten csak korlátozott érdeklődés mellett került sor, mely folyamatot fentebb bemutattuk. Így itt a '30-as évek elején a lelki elesettség, és a társadalom erkölcsi állapota, a szolgálat helyes irányának megtalálása vezetett az egyháztagságról való gondolkodás felmerüléséhez, melynek előzménye volt a XX. század elejétől működő belmissziói mozgalom törekvése is. A II. világháború után, a nép demokrácia idején pedig a lelki mellett az anyagi szükségszerűség is abba az irányba mutatott, hogy az egyháznak tudnia kell, kikre számíthat, kik a valódi tagjai.

Victor János a kérdést távolabbi perspektívából vizsgálta, amikor 1942-ben egyháztani tanulmányt közölt „Ecclesia – quid?" címmel a Teológiai Szemle hasábjain. Ebben témánkba vágó kijelentés, hogy szerinte „az egyház semmi egyéb, mint tagjainak

[237] http://tahitotfalu.hu/ckfinder/userfiles/files/faluujsag/19-04.pdf . 8–9. (letöltve 2021.01.15.)

az összessége".[238] Az egyháznak ez a perszonalisztikus felfogása lett úrrá az egész reformációban, ami azt jelenti, hogy az egyház nem valami, hanem valakik. Az egyház tagjai az ige által megszólított és meghatározott emberek a bibliai tanítás szerint. „Mivoltukat az szabja meg, hogy életük az Igére adott feleletnek, a hitnek és engedelmességnek élete".[239]

Bizonyos értelemben azonban már a reformáció korában felmerült egyfajta *térszerű* egyházfogalom is, azonban egészen más értelemben, mint ahogyan a katolikus gondolkodás feltételezi, mintha az egyház a tagjaitól függetlenül létező valóság lenne. A reformátorok hangsúlyozták, hogy az egyház ott van, ahol az ige hirdettetik és a sákramentumok kiszolgáltatnak. Ennek a megfogalmazásnak azonban nem az volt a célja, hogy egy, a tagjaitól függetlenül létező egyházfogalmat eredményezzenek. Itt a notae ecclesiae megnevezése volt a szempont. Ez alapján tehát nem lehet az embereket élesen elhatárolni, hogy melyikük tartozik még az egyházhoz, és melyikük már nem, de az ige hirdettetése és a szentségek kiszolgáltatása, mivel soha nem lehetnek egészen hiábavalóak, biztosítékok a felől, hogy hatásuk körében vannak általuk megragadott és meghatározott emberek is, azaz létezik körülöttük a „perszonalisztikus" értelemben vett egyház. Így válhatnak egy térbelinek tűnő, de valójában nagyon is személyes egyházfogalom meghatározóivá.[240]

Tanulmánya végén egyéb kérdések részletezése után Victor még egyszer visszatér az egyháztagság fogalma körüli visszásságokhoz. Véleménye szerint az egyház mivoltának az egyháztagok fölé helyezése már az „ubi episcopus – ibi ecclesia" első napjaiban is azért következett be, mert az egyház tagjai egyre nagyobb arányban nem az ige által megragadott és vezérelt emberek voltak. A reformációnak is csak egyes területeken és bizonyos ideig adatott meg az Igét úgy győzelemre vinni az emberek életében, hogy illett rájuk az igazság: ők az egyház. Victor János szerint korában szintén az a helyzet, hogy nem lett volna tanácsos egyházpolitikai alapelvvé tenni azt, hogy maguk az egyháztagok az egyház, mert jelentős tömegek életében úgy megfogyatkozott az ige ereje, hogy nagyon kérdéses, mi jogon lehetne őket „egyháztagoknak" nevezni, és milyen lenne az egyház sorsa, ha az bennük és általuk alakulna. Victor szerint tehát az ilyen „egyháztagok" jelentette veszélyek következménye, ha az egyházi gondolkodás az egyházat föléjük emelve biztosabb szintre igyekszik menteni. Így azonban feledésbe megy az az igazság, hogy az egyház nem más, mint tagjainak összessége. A megoldás erre Victor János megfogalmazásában: „annak világos felismerése és erőteljes hirdetése, hogy Isten akarata szerint az egyház nem más, mint maguk a tagjai, alakítsa csak át olyanokká az egyház tagjait, amilyenekről nyugodtan elmondható majd: ők az egyház!"[241]

A háború után a témával az 1939. március 1-jén megnyílt ötödik budapesti Zsinat 1947. május 7-8-án tartott hetedik ülésszaka foglalkozott ismét, a 388. és a 390. számú határozatában. Ezekben kimondta a Zsinat, hogy az egyháztagság nem maradhat pusztán formalitás, amelyet beleszületés útján nyer az ember. „Egész egyházi életünk jórendjének egyik alapja, és egyházi életünk megújulásának is egyik döntő tényezője az igaz egyháztagság."[242]

A 390. számú zsinati határozatot vázlatos formájában az Élet és Jövő című lap egyik vezércikke alapján ismertetjük. A Zsinat célja a beszámoló szerint az egyháztagságról szóló világos tanítást vázlatos vonalaiban a gyülekeztek elé állítása volt a következő

---

[238] VICTOR: Ecclesia, 69.
[239] i. m., 76.
[240] i. m., 77–78.
[241] i. m., 84–85.
[242] LADÁNYI: Vázlatos történelmi áttekintés, 122.

lépések megtételéig. Elsőként a Zsinat azt hangsúlyozza, hogy az egyháztagság bibliai alapja Isten kegyelmi kiválasztása és elhívása. A második pontban azonban azt hangsúlyozza a Zsinat, hogy Isten kegyelmi kiválasztására elmaradhatatlanul kell következnie az emberi jegynek: a Jézus Krisztusba, mint Isten Fiába vetett hitnek. A harmadik pont szerint az ilyen hit mindig életté is válik a Jézussal való személyes közösségben, mint kegyelmi ajándék. A negyedik pont az ige engedelmes hallgatását hangsúlyozza, míg az ötödik az örök élet és a Jézusban való üdvösség a Szentlélek által megpecsételt bizonyosságát és az arról való nyílt vallástétel elengedhetetlenségét. A hatodik pont a szeretet parancsolatát említi, amelyet nemcsak a Krisztus, mint Fő felé kell gyakorolni, hanem az egyháztagok felé is. A hetedik pont pedig a missziói parancs vállalását és teljesítését helyezi az egyház kebelébe tartozók szívére: a hívő egyháztag odaszenteli magát a szóval és tettel való bizonyságtételre.

A Zsinat eme hét tétel hangsúlyozása után a szentségekre is kitér: „egyháztag csak az lehet, aki ezekben a pecsétekben is részesedik, úgy mint a szent keresztségben és az uri szent vacsora közösségében. Ez a kegyelmi szövetség azokkal együtt, kik hitük által áldásaiban élnek, felöleli gyermekeiket is. Ezért […] ők is részesítendők a keresztség pecsétjében, míg elérkezvén hitük megvallásának ideje, fölvehetők az úri szent vacsora közösségébe is".

A zsinati tanítás kiemeli továbbá, hogy mindenkinek tudnia kell: senki egyháztagságáról végleges ítéletet egyik vagy másik ember nem mondhat. Ugyanakkor a szeretet ítéletével igenis fel kell ismerni az igaz egyháztagság ismertető jeleit, melyeket Kálvin János az Institutióban világosan megfogalmazott. Ezek: a hit vallástétele, az élet példája és a sákramentumokkal való élés. Ha valaki ezek szerint felismerhetően vallja a Biblia Istenét és Krisztusát, az kiválasztottnak és az egyháztagjának tekintendő még akkor is, ha erkölcseiben van bizonyos tökéletlenség.

A zsinati beszámoló mély bűnbánattal vallja meg, hogy az egyház állapota világosan mutatja, mennyire eltávolodott a gyakorlat Isten kegyelmétől, és az egyházról szóló bibliai tanítástól. Szükségesnek látja a teljes egyházi megújulást, amelynek egy fontos része az egyháztagság fogalmának és az arra vonatkozó egyházi törvényeknek rendezése és gyakorlattá tétele.[243]

A 388. számú határozatban szerepelt a hitvalló nyilatkozat szövege, melyet „A hitvalló egyháztag nyilatkozata" címen ismert meg az egyházi nyilvánosság.[244] Amellett, hogy egy az egyház létének szempontjából nagyon összetett korszak hazai alakulását és az e mögött munkálkodó teológiát, felfogást kívánjuk ismertetni, természetesen van köze a barth-i teológiának is ezekhez a gondolatokhoz, legalábbis annyiban, hogy a Barmeni Nyilatkozat 3. pontja véleményünk szerint egészen hasonló következtetéseket fogalmaz meg.[245] Az egyház létének értelme a Krisztus kegyelméről való bizonyságtétel, és ez a bizonyságtétel az egyház tagjain át: a hitükkel, engedelmességükkel, üzenetükkel és az egyház helyes rendjével jut el a világhoz. Az is fontos, hogy a barmeni bizonyságtétel

---

[243] [Szerző nélkül]: Kik az egyház igazi tagjai, 1.

[244] „Hálát adok Istennek, az én Mennyei Atyámnak azért, hogy engem a keresztség sákramentuma által az ő Anyaszentegyházába, a Jézus Krisztus híveinek közösségébe beiktatott. Megemlékezem konfirmációi vallástételemről és fogadalmamról, mely által az egyházközség úrvacsorai közösségébe is befogadtattam. Most azért, hogy teljesjogú egyháztag lehessek, konfirmációi fogadalmam megújításaképpen kijelentem Isten és a gyülekezet színe előtt, hogy református keresztyén egyházamnak hűséges, engedelmes és áldozatkész tagja maradok. Ezért ígérem és fogadom, hogy az istentiszteleteken és az úrvacsora sákramentumában rendszeresen résztveszek; az egyházfegyelemnek magamat alá vetem; református vallású gyermekeimet hitük szerint nevelem és neveltetem; egyházam anyagi fenntartásában és a szeretetmunkákban tehetségemhez képest részt veszek. Mindezekhez Isten Szentlelkének hathatós segedelmét kérem." L.: [Szerző nélkül]: A hitvalló egyháztag nyilatkozata, 1.

[245] L. Fekete: A Barmeni, 27–28.

első kijelentése a 3. pontban ez: „A keresztyén egyház testvérek gyülekezete”, amely kijelentéssel azt fogalmazza meg, hogy a keresztyén egyház tagjai között egy speciális kohéziónak kell lennie, ill. van is ilyen szükségszerűen, különben biztosan nem lehet egyházról, mint olyanról beszélni, csak valamiféle emberi érdek- vagy szükségközösségről.

Úgy véljük, direkt kapcsolat a Barmeni Teológiai Nyilatkozat és a hazánkban a 20-as évektől az 1948-as ellehetetlenülésig újra és újra előkerülő egyháztagsági reform-törekvések között nem mutatható ki. Azt ugyanakkor meg kívánjuk jegyezni, hogy ebben az időszakban a nyugati egyház és a hazai fej-fej mellett haladt a problémákat, és azok megoldási kísérleteit illetően is. Sajnos a végkifejlet is egészen hasonló: hiszen a Barmeni Nyilatkozat elfogadóinak kicsiny száma miatt nem tudta megvédeni az egyházat egyházként a hitleri fasizálódástól, az antiszemitizmus elvtelen terjesztésétől, de ugyanígy csak írott malaszt maradt az egyháztagság fogalmának tisztázását célzó hazai teológiai munka, sőt, a Zsinat több határozata is, hiszen a kiépülő pártállami diktatúra érdeke az egyház elsorvasztása volt, nem pedig a tisztulásának elősegítése.[246]

2.3.1.5. Teológiai értékelés

A fentebb bemutatott írásokból jól látszik, hogy a hazai teológiai-egyházi közvélemény számára a németországi Kirchenkampf legemblematikusabb személye Karl Barth volt. Sorsát, megnyilatkozásait különleges figyelem övezte. Éppen ezért elmondható, hogy noha magát a Barmeni Hitvallást nem elemezték végig tételesen, annak tartalma a németországi egyházi harc aktuális állásával összefüggésben – amikor itthon egy-egy jelentős eseménynek hírét vették – komoly visszhangra talált.

A dolog természetéből adódóan elsősorban egyetértő, a Hitvallás tételeit továbbgondoló írásokkal találkozunk. A németországi események itthon is tanulságok levonására indítottak némelyeket, akik között nemcsak tudósok, hanem egyházkormányzók is voltak, tekintetbe véve, hogy a Kirchenkampf egyik legelkötelezettebb – még továbbképzéseken, kerületi szintű gyűléseken is erről előadást tartó – tudósítója éppen Révész Imre debreceni püspök volt. Megdöbbentő, milyen pontossággal vont párhuzamot a hazai elesett református egyházi jelen és a Németországban már kitört egyházi harc megelőző, az eltévelyedést okozó helyzete közt. Az őrök közül tehát többen is megfújták a kürtöt az egyetemi, de a közegyházi közegben is.

A legfontosabb tanulsága Barmennek és a Kirchenkampfnak a hazai református teológiára véleményünk szerint az, hogy felélénkült az egyház megújulását elengedhetetlennek, ennek elmaradását az egyház létére veszélyes könnyelműségnek tartók tábora. Nagy erővel szólaltak meg a hangok, melyek arra figyelmeztettek, hogy a református vallásos szokások hangoztatása nem megfelelő alap a keresztyén egyház életéhez, hanem akként egyedül csak az Isten igéje szolgálhat, különben az egyház menthetetlenül meggyengül, belesüllyed a hétköznapi élet kísértéseibe és elbukik.

A két háború közti, Trianon tragédiája miatt összetört ország közhangulata hajlamos volt dicső múltja és nemzeti erényei felé fordulni. Ebben komoly szerep jutott a múlt forradalmaiban, nemzeti megmozdulásaiban elért református erények hangoztatásának. Ennek révén azonban hamar az egyház kebelébe, egyenesen a szívébe kerülhetett a Németországból érkező nemzetiszocialista gondolkodás valamiféle hazai változata a nemzeti érzések, faji kiválasztottság mindeneket felülíró, a keresztyén alázatot, a

[246] Az egyháztagság kérdésének teológiailag megalapozott rendezésével egyházunk máig is adós. A téma megközelítéséhez további szempontok olvashatók: ÁRVAVÖLGYI: Az egyháztagság fogalmának reformjára tett kísérlet, 342–346.

felebarát szeretetét, a bűnbánatot gyakorló keresztyénséggel szembeállított, ez utóbbit ellehetetlenítő, nevetségessé tevő tanítása. A fentebb megszólaltatott teológusok úgy látták, hogy a magyarországi református közéletben is szinte minden adott ahhoz, hogy a németországi változások a megszokottnál is hamarabb megérkezzenek, és lerombolják a református biblikus gondolkodás maradványait, amik még jellemezték a korban az egyházat.

Ezért megelőző harcot hirdettek: legyen az egyház élete minden területén sokkal biblikusabb, legyen a tanítás, a nemzeti felelősségvállalás propagálása is bibliai alapokra helyezve az elmúlt évszázad racionalista majd liberális, végül nemzeti érzelmi, hagyománykövető megfontolásai helyett. Jól látták, hogy a Német Evangéliumi Egyházból is úgy lett a Biblia zsidó elemeit, Barth és társai biblikus-hitvallásos gondolkodását elvető, tévtanító Német Keresztyén Egyház, hogy úgy a lelkészi kart, mint a gyülekezeti tagságot alapvető bibliaismeret, Krisztusba vetett hit és arra való törekvés nélküli tömegek alkották a megelőző évtizedekben. Ezek aztán nemzeti érzéseik alapján rendre leszavazták a Biblia és az evangéliumi hitvallások szerinti helyes döntéseket, törvényeket az egyházban és a politikában. Az egyház nem volt képes önvédelemre, mert tagjainak és tisztségviselőinek jelentős része nem kötődött az egyház Urához, és nem rendelkezett a szükséges teológiai ismeretekkel.

Ennek réme a magyarországi református egyház felelősen gondolkodó tagjait is megrettentette, és gondolkodásra késztette. De nem ekkor kezdődött el az ilyen irányú gondolkodás, ebben az időszakban a magyarországi református teológia már komolyan foglalkozott azokkal a problémákkal, amelyekből aztán Németországban tragédia lett. Az ún. hitvalló nyilatkozat első törvénybe foglalása az 1934-es Budapesti Zsinaton megtörtént, mely intézkedés az egyház népi alakulatból hitvalló alakulattá segítését célozta – aki nem hisz és nem akar hinni, az ne legyen egyenrangú, teljes jogú egyháztag, ha nem írja alá a hitvalló nyilatkozatot – a Barmeni Hitvallás és a Kirchenkampf még határozottabb lépéseket tettek indokolttá, és meg is szólaltak, akik ezt hangoztatták. Egyházunkban nem történt olyan elfordulás a Bibliától, mint a Német Keresztyéneknél. Noha a trianoni határok revíziójával egyetértettek, a Bibliát és Jézus Krisztus mint az egyház Ura követését eredeti formájában akarták megtartani. A magyar protestantizmus az ellenreformáció évszázadaiban egyébként is azt tanulta meg, hogy az állami, politikai döntésekkel szembeni harcot, ellenállást, hátratételt is vállalva maradjon önmaga. Abban azonban, hogy ez az irány hazánkban a XX. század első felére is megmaradhatott, e sorok írója a németországi esélytelen, mégis határozott kiállás dokumentumát, a Barmeni Hitvallást és Barth, Niemöller és társaik nyilvános ellenállásának példáját döntő jelentőségűnek tartja. Így maradt sértetlen a református egyház törvényeire, gyakorlatára, tagjainak többségére nézve Barmen alapvető tanítása, hogy az egyház alapja a bibliai Kijelentés, amelyet nem szabad politikai és nemzeti érdekeknek alávetni. A háború utáni években sajnos ez a helyzet alapjaiban változott meg, erről a következő korszakban történtek elemzése fog szólni.

2.3.1.6. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat és a háború miatti német bűnvallások kapcsolata

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat a későbbiekben a nemzetiszocialista rezsim uralma alatt elkövetett bűnök konkretizálására, néven nevezésére, kezelésére is hatással volt. Eredeti gondolatai ugyanis „nemcsak az egyházi életet kisajátítani akaró, egyháznak nemzet–, és fajfenntartó szerepet szánó politikai–ideológiai hatalommal szembeni tiltatkozás jegyében fogalmazódnak meg. A Nyilatkozat egyúttal azt az egyházi–teológiai fejlődést is kritikával illeti […] amely az egyházi élet kiüresedéséhez, a prófétai–őrállói,

illetve e józan társadalom–kritikai szerep elvesztéséhez vezetett, s amelynek következtében a hivatalos egyház (legalábbis egy része) a nemzetiszocializmus kiszolgálójává lett."[247]

Ehhez hasonló utat járt be Bonhoeffer az Etika előkészítése során, amikor a német társadalom háborúba és pusztulásba hajlásának folyamatában az egyház bűnösségét próbálta tetten érni és megfogalmazni. Alaptétele, hogy az inkarnáció óta lehetetlen az emberről Krisztus nélkül, az ő kihagyásával, megtagadásával gondolkodni. Éppen ez ad a bűnnek is különleges súlyt, az ugyanis nem alkalmi tévedés vagy botlás, hanem a Krisztustól való elszakadás, elpártolás, pedig nélküle nem lehet az emberről gondolkodni. Éppen ezért a helyes bűnlátásra Krisztus valósága vezet el, a bűnvallás alapja Krisztus kegyelme, a bűnbánat pedig az ember Krisztus képére való átalakulásának kezdete. Viszont az egyház az a hely, ahol a bűn megismerése megvalósulhat. Ezért van az egyháznak egészen különleges felelőssége a bűn felismerésében és megvallásában, ráadásul „Az egyház ma azoknak a közössége, akiket Krisztus kegyelmének a hatalma tart össze, és akik saját személyes bűnüket éppúgy, mint a nyugati világ elpártolását Jézus Krisztustól a vele szembeni bűnként ismerik fel, vallják meg és veszik magukra. Az ilyen közösség az, amelyben Jézus a maga létmódját megvalósítja e világban."[248] Ezek a gondolatok valóban hasonlóan haladnak, mint Barmen szellemisége: a probléma egyrészt konkrét – hiszen az egyház mulasztásai, bűnei is konkrétak – másfelől viszont strukturális természetű: kezelése az egyház létét és küldetését alapjaiban befolyásoló esemény, ami ráadásul nem belügy, mert úgy a bűn mint a bűnbánat kozmikus jelentőséggel bír.

A tervezet vázlatos tartalma és struktúrája a 10 parancsolat vezérfonala alapján valóban átfogja a hitélet, a személyes mulasztások és intézményes vétkek skáláját.[249] Az egyén vétke az egyház teljes valóságát is megmérgezi – hiszen a Krisztustól való elpártolás a bűn maga. És ebben a relációban az is világossá válik, hogy az egyén bűnbánata nem pusztán saját vétkeit érinti, hanem egyben magára vállalja Ádám bűnét: nem méregeti, hogy a többi ember mennyire vétkes, hanem észben tartja, hogy ő egymaga hordoz felelősséget a világ bűnös állapotáért. „Az egyház bűnösnek vallja magát mind a tíz parancsolat megszegésében: elismeri ezzel elpártolását Krisztustól. […] Saját elnémulásával az egyház bűnössé lett abban, hogy kiveszett a felelős cselekvés, a bátor kiállás és az igaznak tartott dolgokért való szenvedés készsége. Az egyház bűnös amiatt, hogy a felsőbbség elpártolt Krisztustól. […] Az elpártolt emberiség csak úgy állhat meg Krisztus színe előtt, mint amelyet Krisztus megítélt. Ez alá az ítélet alá hív az egyház mindenkit, akit elér."[250] Látjuk, hogy az egyház bűne az egyének önmagukra vállalt, önmagukban felismert cselekedeti és strukturális bűne: ennek megbánása a krisztushit része, de nemcsak egyénleg, hanem a többiek bűnét is felvállalva, meglátva abban a magam saját és egyházi mérce szerinti felelősségét.

A következőkben Bonhoeffer a folytatást – a megigazulást és a sebhegedést – is az egyház kivételességének felmutatásával fogalmazza meg. „A Krisztustól elpártolt nyugati világ megigazulása egyedül az egyház isteni megigazítása révén lehetséges, amely ezt a világot a teljes bűnvallásra, a kereszt valóságába vezeti. A nyugati világ megújulása egyedül az egyház isteni megújítása révén lehetséges, amely ezt közösségre vezeti a feltámadott és élő Jézus Krisztussal."[251]

Az egyház bűnének kérdése a II. világháború után kerül az európai protestantizmus érdeklődésének középpontjába – hiszen e fentebbi sorokat a széles nyilvánosság inkább

---

[247] FAZAKAS: Vétkeztünk, 67.
[248] Bonhoeffer: Etika, 89.
[249] i. m., 90.
[250] i. m., 92.
[251] i. m., 93.

csak 1948–as kiadása után ismerhette meg –, mégpedig az 1945. október 18-19-én a Német Evangélikus Egyház Tanácsa által megfogalmazott Stuttgarti Bűnvalló Nyilatkozat következtében.[252] A nyilatkozat elsőként néven nevezi az egyházak, ill. a német keresztyénség bűnös együttműködését a nemzetiszocialista rendszerrel, aztán az egyházak mulasztásait sorolja fel, végül a bűnbánat szelleméből következő megújulás tervezett útjának leírása következik.[253]

Fogadtatása azonban nem volt egyöntetűen pozitív, sőt teológiai vitát indított el. Ebben részt vett Karl Barth, Helmut Thielicke és Ernst Wolf. Barth a keresztyén hitértelmezés konkrét politikai-társadalmi érvényességének megfelelő német bűnbánatot az újrakezdéshez tartotta elengedhetetlennek, hogy a múlt végképp lezárható és feldolgozható legyen. Jelen fejezet bevezető részében utaltunk rá, milyen összefüggést látott Barth a társadalmi rend és az egyház szolgálata között – itt is ez a gondolat köszön vissza, hogy az egyház a maga sajátos szerepének vállalásával a politikai térben tkp. az üdvtörténetet munkálja – tehát ha a múltban nem ezt tette, akkor ideje hozzáfogni, amihez a múlt teljes lezárása valóban szükséges.

Helmut Thielicke azonban Barth meglátásait két okból is vitatta. 1. szerinte a bűn, különösen ha egy nép bűnét nézzük, egy közösségi kapcsolatrendszerben alakul ki, tehát egyszemélyi felelősség nem állapítható meg. 2. a népek egymás elleni bűne nemcsak erkölcsi, vagy teológiai értelemben bír relevanciával, hanem politikaiban is, ami mindenfajta erkölcsi vagy egyházi bűnvallást lehetetlenné tesz – hiszen a politika a bűn kérdését hajlamos taktikai célokra felhasználni. Thielicke szerint a Barth által sürgetett bűnvallás helye nem a politikum, hanem a személyes hitélet és az istentisztelet.[254]

Ernst Wolf – mintegy Barth támogatójaként fellépve – Thielicke gondolatairól nem egyebet állított, mint azt, hogy a bennük megjelenő teremtésteológiai érvelés és a politika metafizikai síkon való értelmezése tkp. ugyanazon szellemi képlet, amely a nemzetiszocializmus teremtésrend-ideológiája iránti korábbi egyházi lelkesedést egyáltalán lehetővé tette.[255] Fazakas Sándor ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy „a nyilvános bűnvallás és a csak Isten előtt történő bűnvallás egymástól való elválasztásának kapcsán rajzolódik ki legélesebben a különbség a Luther-interpretáción nyugvó és a református érvelés között."[256] Wolf szerint ugyanis minden egyházi-teológiai megnyilatkozás az Evangélium nyilvánosság-igénye miatt és lényegét tekintve, egyúttal politikai érvénnyel is bír.[257] Jelen sorok írója a fentieket látva a barth-i megközelítést tartja megfelelőbbnek. Mivel az egyes kersztyén személyes jelenlétéről a társadalom tagjai hamar az egyház egészére következtetnek, könnyen belátható, hogy ha nem is minden egyháztag egyformán bűnös az egyház korábbi mulasztásaiban, azonban az egyház társadalmi szolgálatának, megújulásának érdekében mégis szükséges a strukturális hibák feltárása, beismerése és kijavítása a jövendőre nézve. Ezt még azon az áron is válallni kell, hogy egyik vagy másik politikai oldal – mint pl. a magyarországi református bűnvallás esetében is látható – valóban megpróbálja aktuálpolitikai célokra használni az egyház őszinte törekvéseit.

A Barth által hosszú évek óta képviselt teológiai irány az egyház közéleti jelenlétével kapcsolatban a német protestáns teológusok között egyre markánsabbá vált – hiszen a Stuttgarti Nyilatkozat elkészült, sőt, újabb is követte, bár az végül mégsem vált a hivatalos egyház ratifikált dokumentumává.

---

[252] Szövegét l.: https://www.ekd.de/Stuttgarter-Schulderklarung-11298.htm (letöltve 2018.05.25.)
[253] KORÁNYI: Elegendő harc, 150–151.
[254] THIELICKE: Exkurs über Karl Barths Vortrag, 164-169, idézi: FAZAKAS: Vétkeztünk, 71.
[255] GESCHAT: i. m., 172–174.
[256] FAZAKAS: i. m., 72.
[257] GRESCHAT: i. m., 176, idézi: FAZAKAS: uo.

Az 1947-es Darmstadti Szó[258] című nyilatkozat a Hitvalló Egyház örökségének és a Barmeni Teológiai Nyilatkozatnak a szellemében konkretizálta az egyház bűneit és történelmi tévelygéseit. Aláírói az egykori Hitvalló Egyház prominens személyei, köztük Barth, Iwand és Niemöller. Korányi András hangsúlyozza, hogy a nyilatkozat 7. pontjában szereplő idézet Barmen 2. tézisének magyarázatából hidat képez a két fontos nyilatkozat között, és „kiemeli azt a barmeni felismerést, hogy a totalitárius ideológia és a biblikus teológia között alapvető és kiengesztelhetetlen ellentét áll fenn, vagyis az egyház elhatárolódása nem pusztán politikai, társadalmi vagy erkölcsi lépés, hanem egyben alapvető teológiai következetesség kérdése is."[259]

Fazakas Sándor véleménye szerint ez a nyilatkozat tárgyszerűbb és teológiailag is pontosabb. Azonban mégis instrumentalizálódott: „egysíkú történelemszemléletével, valamint a teológia és a politika direkt megfeleltetésével az újabb totalitárius rendszerben, a kelet-német kommunista pártállamban hivatkozási alapul szolgálhatott az egyház és a szocialista állam 'jó együttműködéséhez'."[260]

Barmen teológiai döntései tehát a világháború végén is fennmaradtak, és érvényükből sem veszítettek. Egy olyan korban, amelyben egyik totalitárius állam váltotta a másikat, az evangéliumi egyház megmaradásának lehetőségét ezek a gondolatok tudták szolgálni – amennyiben az egyház vezetői figyelembe vették őket.

2.3.1.7. Az Országos Református Szabad Tanács bocsánatkérése

Nagy Antal Mihály Ravasz Lászlónak a zsidókérdésről alkotott – korábban ismertetett – véleményét látja annak hátterében is, hogy Ravasz elítélte az Országos Református Szabad Tanács által megfogalmazott bocsánatkérést, amely tkp. beismerte az egyháznak a zsidók ellen elkövetett jogtiprásokban való bűnrészességét.[261] Csíky Balázs viszont arra a megállapításra jut, hogy e bocsánatkérés mögött „politikai célok is álltak, megosztási kísérlet, az egyházon belüli elszámolás és elitcsere programja."[262] Ő tárgyilagosan leírja, hogy az egyház hivatalos vezetői az egyházi konszenzus és a testületi felhatalmazás hiányát kérték számon elsősorban, felismerve a fentebb részletezett mögöttes szándékot. Ugyanakkor Ravasz László véleményében az is szerepet játszott, hogy szerinte egyedül az egyházak emelték fel a szavukat a zsidóság üldözése ellen, és a jogtiprást nem az egyház követte el.[263] „A magyar református egyház vezetőségét – köztük elsősorban engem – súlyos felelősség terheli a zsidókérdésben tanúsított magatartásunk miatt. Ezt megvallottuk, ezért megvezekeltünk, ezért kiengesztelődést kértünk igehirdetésben, püspöki pásztorlevelekben, az ökumené, a dunamelléki egyházkerület s nem utolsó renden a zsinati tanács határozataiban. Erre lehet azt mondani: elég; lehet azt, nem elég. Ha a nyíregyházi tanács tagjainak az volt a véleménye, hogy *nem elég,* fel kellett volna szólítaniuk a zsinatot, hogy kérjen bocsánatot. A zsinat vagy kért volna, vagy nem. Ha kér, a nyíregyháziak óhajtása tökéletes és illetékes formában teljesedett volna. Ha nem kér, a nyíregyházi tanács immár illetékesen nyilatkozhatott volna. De így okvetetlenkedésnek, nagyzolásnak, terméketlen politikai trükknek tüntették fel a dolgot, amely éppen emiatt a bocsánatkérés értékét is leszállította […] Ennek csak

[258] Magyarul l. FAZAKAS: i. m., 73.
[259] KORÁNYI: i. m., 151–152.
[260] FAZAKAS: i. m., 74.
[261] NAGY: Örök szövetség, 331., ill. 348.: „Sajnos az Országos Református Szabad Tanács bocsánatkérése nem lett a Református Egyház hivatalos bocsánatkérésévé, mivel az ORLE gyűlésén Ravasz Lászlónál elakadt. A szívek vizsgálója és bírája Isten. Valószínű azonban, hogy azok voltak és vannak ma is többségben, akik Ravasz Lászlóhoz hasonlóan gondolkodnak."
[262] CSÍKI: i. m., 142.
[263] uo.

az a politikai magyarázata van, hogy a Nyíregyházi Szabad Tanács összevétette magát a magyarországi református egyház zsinatával."[264]

Való igaz, hogy a Zsinati Tanács már 1946. május 9-i ülésén deklarációt adott ki, amelyben hangot adott azon nézetének, hogy bűnvallás és bűnbánat tartása nélkül az egyház vezetése nem kezdhet hozzá a szükséges reformok elvégzéséhez. Az egyház „prófétai tisztét nem teljesítette", a felsorolt mulasztások közt pedig az egyik ez: az egyház „nem állt ki egész bátran az ártatlanul üldözöttek mellett."[265]

Az Országos Református Szabad Tanács Bereczky ösztönzésére[266] megszületett nyilatkozatában tkp. csak a zsidóktól kér bocsánatot, és az antiszemitizmus ill. a zsidókérdés tárgyalását teológiai alapon ítéli fontosnak: „a zsidókérdést a keresztyén mivolt, sőt lényegében Krisztus-kérdésnek tekinti."[267] A nyilatkozat az antiszemitizmus elleni harc részének tartja a „minden egyéb faji, világnézeti vagy felekezeti gyűlölködésen alapuló magatartás vagy mozgalom" Isten sérthetetlen törvényeibe ütköző voltáról való bizonyságtételt is. A zsidókérdés teológiai, mégpedig krisztológiai jelentőségének hangsúlyozásában felismerjük a barth-i teológia hatását. Sokféle érvelés elhangozhatott volna az antiszemitizmus ellen, de a szabad tanács nyilatkozata éppen ugyanazt használta fel, amellyel Barth érvelt például a KD II/2 34§-ban. Jézus Krisztushoz a zsidóság felől lehet megérkezni, és az antiszemitizmusnak a zsidó Krisztus imádói között nincs semmi keresnivalója.

1947-ben Kádár Imre ír „Az egyház felelőssége Izráelért" címmel.[268] Tatai István megjegyzi, hogy ebben az iratban Kádár „lelkesen ismerteti a hazánkba is beáramló barthi teológia gondolatait, és felszólítja a magyar teológiai közvéleményt, hogy vagy merjen konfrontálódni vele, vagy fogadja el, de mindkét esetben vonja le döntése következményeit."[269] Kádár hangsúlyozza, hogy nincs külön zsidó és pogány egyház, hanem a kettő egy, ezért sem lehet jelen az egyházban sem az antiszemitizmus, sem az aszemitizmus.[270] A meg nem térő zsidókról pedig azt írja, hogy az egyház és a zsinagóga közti harc továbbra is megmarad, de a *„harcban az fog győzni, aki jobban szeret"*.[271]

2.3.1.8. A prófétai tiszt és a bűnbánat kérdése hazánkban

Fazakas Sándor a Református Egyház 1946. május 9-i Zsinati Tanácsának Deklarációjáról a következőket jegyzi meg: „Nemcsak szóhasználatában, hanem az egyházon belül kiváltott hatását és a generált vitát tekintve is feltűnő párhuzamosságot mutat a Stuttgarti Bűnvalló Nyilatkozattal."[272] Vitatói számára nem annyira a bűn konkrét megnevezése, hanem az illetékesség kérdése a legégetőbb: ki által és milyen feltételekkel képviselhető az egyház ügye a megváltozott társadalmi-politikai kontextusban. Az alábbiakban ezt a vitát mutatjuk be.

Bereczky Albert az „Elkésett bűnbánat" című írásában, amely a nyíregyházi Országos Református Szabad Tanács 1946. augusztus 14-i megalakulása előtti napon a

---

[264] RAVASZ: Emlékezéseim, 321–322, (kiemelés az eredetiben).

[265] A magyarországi református egyház zsinati tanácsa Budapesten, 1946. évi május hó 9-én tartott negyedik ülésének jegyzőkönyve. A magyarországi református egyház 1939. március 1-jén megnyílt zsinatának irományai, 46-59., 1945–1948, 47.

[266] NAGY: i. m., 347.

[267] Országos Református Szabad Tanács határozatai, deklarációi és kérelmei. Nyíregyháza, 1946. augusztus 14–17, Budapest, 1946, 73.

[268] KÁDÁR: Az egyház felelőssége Izraelért, Jó Pásztor Kiadás, h.n., 1947.

[269] TATAI: Az egyház és Izrael, 63–64.

[270] KÁDÁR: i. m., 15.

[271] i. m., 21.

[272] FAZAKAS: Új egyház felé, 74.

Magyar Református Ébredés című lapban jelent meg, és az egyházi vezetés felelősségét feszegette. Az egyház hirdeti ugyan a bűnbánat fontosságát, de úgy, hogy „ettől nem kell megijedni, hiszen akik hirdetik, azokon se látszik, hogy nagyon komolyan vennék a bűnbánatot. A református egyház elmondta hivatalosan a maga penitenciáját, ki is adta nyomtatásban, meg is dicsérték érte, de nyilván az egyház hivatalos szolgái se nagyon hasogatták meg belül a szívüket […], inkább azon keseregnek, hogy *mások* milyen sok rosszat csinálnak, meg azon, hogy a kritikára nincs elég szabadság."[273] Bereczky nagyon helyesen fejtegeti ezután, hogy az igazi, szív szerinti bűnbánat azért elengedhetetlen, mert erre az Úr irgalommal felel. „*Ha* elhinnénk, hogy *minden* dolog mögött az Isten keze van, hogy nincsenek gonosz véletlenek, hogy még a rossz is, a gyötrelmesen igazságtalannak látszó is az Ő *igazságos* kezéből jön, *akkor* tudnánk bűnbánatot tartani."[274]

A prófétai tiszt eljátszása, elvesztése ill. nem teljesítése körül Ravasz és Bereczky – és követői – között komoly véleménykülönbség alakult ki, amely úgy a zsidókérdés-bűnvallás, mint az egyházi szolgálat és közéleti jelenlét további alakulásában megmutatkozott. A teológiai átgondolás hiányának nyilvánvaló jele, hogy az 1945-ben Bereczky neve alatt megjelent A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen című műben szó sincs arról, hogy az egyház eljátszotta volna a prófétai tisztséget és felelősséget,[275] se arról, hogy Ravasz László valami különlegesen elítélendőt tett volna a vészkorszak idején. Ennek az ellenkezőjéről szól a mű, amely saját megfogalmazása szerint „tájékoztató füzet a magyarországi zsidóüldözés kérdésével" kapcsolatban.[276] Időrend szerint veszi sorra a jelentősebb eseményeket, elkezdve a zsidótörvényektől egészen a Nyilas-uralom idején végzett embermentő szolgálatig. A művön végigvonul az a vélemény, hogy az antiszemitizmus a magyar népnek nem sajátja, a körülöttünk élő népek sokkal hamarabb és agresszívebben üldözték a zsidókat, mint a magyarok. (9-11) Bereczky úgy látja, hogy az antiszemitizmus valójában német hatásra jelent meg, és a református egyház, élén Ravasz Lászlóval nem tett mást, mint a lehető legkisebb rosszat kereste, és ezzel több tízezer üldözött életét mentette meg. Az írás végén egy háromoldalas sajtószemle is található: a szerző az idézetekkel azt kívánja az egyház népe előtt bizonyítani, hogy „a református sajtó nem maradt néma a gonosz tombolásának idején sem."[277] Végül annak érzékeltetésére, hogy a korszak egyházi tevékenységét és megnyilatkozásait részletesen tárgyaló írás szellemétől mennyire idegen az egy évvel később már mindent meghatározó gondolat a prófétai tiszt eljátszásáról (vö. 33), hadd álljon itt még egy idézet! „A protestáns egyházak tudják, hogyha hitük nagyobb lett volna, több kegyelem áradhatott volna ki, több csodát tehetett volna az Úr rajtuk keresztül. Így is reménykedni mernek, hogy az ítélet napján nem kell majd meghallaniuk a rettenetes szót: 'Nem adtatok ennem, nem fogadtatok be, nem ruháztatok fel […]' Sőt inkább így fog szólani hozzájuk a Kegyelmes Király: 'Amit az én legkisebb atyámfiaival cselekedtetek, azt velem cselekedtétek.'"[278]

Úgy látjuk, hogy ebben a füzetben meghökkentően hasonló látásmóddal van dolgunk, mint Ravasz önéletrajzában. Ha feltételezzük, hogy Bereczky 1945-ben nem írhatta le a hivatalban lévő zsinati elnök-püspök szolgálatáról a valódi véleményét, akkor sem mondhatunk mást, mint korábban: az a vélemény, amelyet a szabad tanács

---

[273] BERECZKY: Elkésett bűnbánat, 151–152.
[274] uo., (kiemelés az eredetiben).
[275] BERECZKY: A magyar protestantizmus, 33. Ravasz 1944. december 1-ján Szálasinak küldött írásából Berezcky épp ezt idézi: „Krisztus egyházának prófétai tisztéből következik" – írja a református püspök, – hogy az egyház szolgája mindenkor felemelje szavát, valahányszor Isten törvényeit az emberi intézkedések súlyosan megsértik."
[276] i. m., 3.
[277] i. m., 38.
[278] i. m., 43–44.

összehívásának idejétől hangoztatott, hogy az egyház eljátszotta prófétai tisztét a Horthy-korszakban, és hogy emiatt Ravasz örökre hiteltelen ember az egyházvezetői székben, vagy nem tőle eredt, vagy nem volt teológiailag végiggondolt, megalapozott. Nem képzelhető el, hogy amit az üldöztetések felfokozott hónapjaiban teljes valójában, az események alakítójaként jónak látott, azt csak utólag ismeri fel rossznak. A vészkorszakbeli egyházi jelenlétről alkotott – az aktuális protestáns egyházi vezetést méltató – 1945-ös véleményénél az 1946 utáni még egyoldalúbb, hiszen a valóságot teljesen figyelmen kívül hagyva hangoztat egy sem teológiailag, sem történelmileg nem védhető állítást: hogy az egyház vezetőinek viselkedéséből fakadóan elveszítette a jelenre és a jövőre vonatkozó prófétai szó jogát.

Míg 1946 augusztusi írásában Bereczky a „kritika szabadságát" hiányoló egyházvezetést múltbeli bűneire figyelmezteti, Ravasz a múlt hibáiból való tanulás legfőbb következményének éppen az elhivatottabb kritizálást, azaz a prófétai tiszt elszántabb gyakorlását látja. Önéletrajzában így írt erről: „Én követeltem és gyakoroltam az egyház prófétai tisztét, lehet, hogy most jobban, mint a Horthy-korszakban. Ők azt mondták, az egyház a Horthy-korszakban eljátszotta a prófétai tiszt jogát. Én azt feleltem, a prófétai tiszt elsősorban kötelesség s ezt nem lehet „eljátszani", legfeljebb elmulasztani; s ha a múltban elmulasztottuk volna, annál több okunk van arra, hogy most, bűnbánatunk után ne mulasszuk el."[279]

Ez az ígéretesnek tűnő teológiai vita a múlt hatásáról és az egyház közéleti felelősségéről sajnos hamarosan, tkp. indulása után nem sokkal abbamaradt, nyilvánvaló tisztázás nélkül. Ravaszt félreállították, így Bereczkynek nem kellett nézeteit megindokolnia vagy bizonyítania. Nyugodtan hangoztathatta őket mindenfelé. Fazakas Sándor jogosan jegyzi meg: „Kár, hogy a bűnbánat fogalma, amely ez időben fontos szerepet játszott nemcsak az ébredési körök, hanem a hivatalos egyházvezetés megújulási törekvéseiben is, a későbbiek során beszűkült, instrumentalizálódott, és nagymértékben járult hozzá az egyházkép torzulásához."[280]

Bölcskei Gusztáv mutatta ki ennek a félbeszakadt fogalomtisztázásnak a káros ekkléziológiai következményeit. Egyrészt a „pietista teológiai hagyományokat követve a bűnbánat értelme az egyéni életben az erkölcsi integritás hiányára történő koncentrálás, ami a történelem tágabb dimenziójának semmibevételéhez vezet", másfelől „a bűnbánat alkalmas jelszóvá válik mindenkor, amikor az egyház csak a legenyhébb formában is kritikát kívánna gyakorolni a társadalom, a politikai élet torz, Isten– és emberellenes cselekedeti miatt."[281] Ezzel azonban ez az eredetileg biblikusan megközelített, és valóban megkerülhetetlen motívum lett az egyházfelfogás megnyomorítója. Mind a múlttal való őszinte szembenézést, mind a jelen és a jövő alakíthatóságába vetett reménységet teljesen aláásta a bűnbánat motívumának légüres térbe – az egyéni felelősséget túlhangsúlyozó, de a körülményeket teljesen figyelmen kívül hagyó helyzetbe – való kitaszítása, ill. egyházpolitikai eszközként való elvtelen felhasználása.

Fazakas Sándor nagyon alaposan térképezi fel ennek az összetett kérdéskörnek a különféle vonatkozásait. Felismerései szerint általánosságban elmondható, hogy korunk megbékélés retorikája meglehetősen átpolitizált: egyes személyek múltbeli tetteinek leleplezése szolgálhatja az érintett következő nemzedék lejáratását, míg mások áldozatként való beállítása számukra vagy utódaik számára érdemtelen kiemelkedést eredményezhet. Az egyházi múltértékelés reális veszélye a moralizálás, ill. az egy-egy egyháztörténeti esemény, vagy tisztségértelmezés mögötti teológiai reflexió hiánya miatt a csupán általános értékelés, vagy a bűnbakképzés. A végső kérdés pedig az, hogy „az

[279] RAVASZ: Emlékezéseim, 329.
[280] FAZAKAS: Új egyház felé, 29.
[281] BÖLCSKEI: A legújabb kori egyháztörténetünk, 159–160.

egyház, mint egyház vétkezhet-e?"[282] A kollektív bűn vagy kollektív bűn-nélküliség fogalmainak használata leegyszerűsítő lenne. Így hát Fazakas szükségesnek látja a kérdés interdiszciplináris vizsgálatát, a szociológiai rendszerelmélet és a teológiai reflexiók összefüggésbe állítását.[283] Magunk, tekintetbe véve e dolgozat kereteit és célkitűzését, ez utóbbira figyelünk kutatásunk során. A teológiai reflexiók elmaradása hosszú távra lehetetlenítette el az őszinte beszédet egyházunkban, és ennek hatásai máig is jelen vannak. Az egyház társadalmi funkciójának, reprezentációjának, a tisztségek biblikus-reformátori értelmezésének következetes tovább gondolásával lehetett volna elindulni a tisztulás irányába, amely azonban legfeljebb csak a dolgozószobák csendjében, elzártan történhetett meg a proletárdiktatúra fokozatos kiépülésének korszakában.

2.3.2. A második korszak (1948-1956)

2.3.2.1. Bevezetés

A II. világháborút követő időszak politikai változásai hazánkban lassan elvették a szabad gondolkodás, ezen belül a szabad teológiai gondolkodás lehetőségét. 1948-ban még megjelenhetett Benczúr László tollából az Evangélikus Theológia című folyóiratban egy írás, ill. saját fordításában a nyilatkozat szövege, ugyanezt azonban 1954-ben Török Istvánnak már nem engedték meg.[284] Pedig Török saját fordítást készített, és az eddig megszokott cikkeknél hosszabb, tanulmány jellegű magyarázatot is fűzött a nyilatkozathoz. Írása máig is kéziratban van a Sárospataki levéltárban.

Török ezen munkájában[285] arra világít rá, hogy a német protestantizmus zömének gyors behódolása a nemzetiszocialista eszmék előtt a korábbi téves teológiaművelés sajnálatos következménye volt. A protestantizmushoz közel álló teremtésteológia jó kapcsolódási pont volt a nemzeti, faji, tehát tkp. teremtési alapú kiválasztottságot tanító nemzetiszocialistáknak.

A protestantizmus Török szerint elszalasztotta a munkásság, a proletariátus megnyerését az evangéliumnak azon osztályok kedvéért, amelyek viszont önként hagyták el az egyházat. A proletárokat az egyház idegenítette el, a többi osztály pedig maga idegenedett el az egyháztól. A nemzetiszocializmusban ennek a visszafordítására látták meg az esélyt: ha az egyház nem kicsinyes, és nem ragaszkodik görcsösen a „túlhaladotthoz", nem egy, hanem több társadalmi osztályt, az egész társadalmat újra megnyerheti. Sőt, a Harmadik Birodalom megkoronázása lenne, ha keresztyén birodalom lehetne. Ha viszont az egyház ezt elszalasztja, akkor életellenesnek bizonyul, értetlenségével kirekeszti magát a nép jövendőjéből.[286]

Török arra is rávilágít, hogy a német keresztyénség nemzetiszocialista tévtanainak a kezdetét a német protestantizmus felvilágosodás óta való gondolkodásában kell keresni, amikor az ige helyére az élményt, a Kijelentés helyére az embert állította a teológia. Így igazából két évszázados tévedésről lehet beszélni. Barth személye és munkássága volt a legfőbb kulcsa a tévedéssel való szembefordulásnak. Barth tette fel leghangosabban a kérdést: „a Szentírás-e az egyedüli mérték, vagy 1933, Krisztus vagy beliál?"[287] A német protestantizmus egysége a hamis egységtörekvések ellenére valósult meg Barmenben. A reformáció korában bekövetkezett szakadás óta ez volt az első protestáns zsinat.

---

[282] FAZAKAS: Vétkeztünk, 38–39.
[283] i. m., 39–41.
[284] Élet, és pályarajzát, ill. szakmai hátratételének körülményeit l.: GAÁL: Török István (Vince), 490–495.
[285] TÖRÖK: Barmen (kézirat).
[286] i. m., 2.
[287] i.m, 6.

A teljes szöveg közlése után a harmadik fejezetben Török az időszerűség kérdésére tér rá. A német protestantizmus helyzetére nézve Török nem egészen nyugodt: nem biztos, hogy Barmen szellemében folytatódik a háború utáni német egyházi élet, hiszen a liturgizmus és konfesszionalizmus elnyomja a közös harcban megedződött egységet. Amikor azonban az ige helyére megint valami emberi produktum akar kerülni az egyházban, aktualitása biztosan kiviláglik.

De hazánkban sem egyszerű a szembenézés Barmen örökségével. A konfesszionalizmust itt nem érzi fenyegetőnek Török. A hazai értelmezés különbözősége az eredeti helyzethez képest akkora szerinte, mint 1933 és 1945 különbözősége. 1945-ben „legjobbjaink" a bűnbánatból indultak ki. Ez helyes volt, mert az ige világosságán alapult. „Puszta életbenmaradásunk az élő Isten „ítéletes kegyelmének és kegyelmes ítéletének" műve volt."[288] A gyülekezetekben nem a rajongást, hanem a letörtséget kellett orvosolni. A múlthoz való konok ragaszkodás és a háládatosság hiánya okozott és okoz gondot a szolgálatban. Azt kell a gyülekezeteknek megtanulniuk, hogy a polgári világrend elmúlásakor is megmaradnak a polgári kötelességek, és a keresztyén embernek a hitetlenben is fel kell vállalnia a felebarátot, emberséges életével jótéteménnyé kell válnia ebben a világban.

Ha a harmincas évek a faji elkülönülés és nacionalizmus kihívását hozták, az ötvenes évek megnyitják szívünket az ökumenikus feladatok iránt, ill. az egyetemes emberi felelősség felismerésére és vállalására. Ehhez nem elég a Barmeni Nyilatkozat tételeit skandálni. Jóllehet, más a helyzet, Török mégis arra figyelmeztet, hogy számolni kell az eshetőséggel, hogy más történelmi helyzetben, más külső köntösben, de mégis ugyanazok az emberi esendőségek fogják befolyásolni a gondolkodást.

Török szerint nemcsak a kettéosztott Németország, hanem a veszedelmesen elkülönülő Kelet és Nyugat evangéliumi népének is erős köteléke lenne az újra megértett Barmeni Hitvallás. Ehhez az egyes tételek keleti és nyugati interpretációját kellene az ige iránt elkötelezett teológusoknak elkészíteniük. Mivel a Barmeni Hitvallásban a közös Úr szava visszhangzik, mind a keleti, mind a nyugati emberek számára van sajátos üzenete e Hitvallásnak.[289]

Mint említettük, ez a dolgozat kéziratban maradt. Maga Török István a Református Tiszántúl 1994./1. számában írt, „A barmeni mementó" című rövid cikkében[290] értetlenségét hangsúlyozza, szerinte igazán mértéktartóan nyilatkozott a témáról. Jelen sorok írója az előző két bekezdésben feltárt tartalomban látja a túlságosan jól teljesítő cenzúra indokát a betiltásra. Az ötvenes évek elején kínosan ügyelt a pártállam arra, hogy kelet és nyugat népe között ne legyen közös szál, különösen ne a közös Úr szaván nyugodva. Nekik az egyház társadalmi szervezet, amely a polgári rend visszaállításáért, saját befolyása visszanyeréséért mindenre képes. Mint ilyen, a klerikális reakció melegágya, életveszélyes a fiatal proletárdiktatúra vívmányaira. Ráadásul a személyi kultusz első hivatalos elítélése a Szovjetunióban csak 1956-ban, a XX. pártkongresszuson történt meg, elindítva a leigázott államokban is valamiféle enyhülést, itthon forradalmat. 1954 májusában ezzel szemben még életkérdés volt, hogy a proletárhatalom, és az annak erejét megtestesítő pártfőtitkár, ill. a szovjetrendszer minden másként gondolkodót elhallgattasson, magánál nagyobb, keletet-nyugatot összekötő hatalmat még szellemi szinten se engedjen szóhoz jutni. Egészen biztos, hogy Török István átlátva ezt a helyzetet, igyekezett a legóvatosabban fogalmazni. A téma azonban abban az időben ezt egyszerűen nem tette lehetővé.

---

[288] i. m., 12.
[289] TÖRÖK i.m., 13.
[290] TÖRÖK: A barmeni mementó, 4.

2.3.2.2. Kijelentés–e a történelem az Egyház számára? Vályi Nagy Ervin véleménye

Ugyanebből a korból marat ránk az azóta már kiadott, de a pártállami időkben betiltott írása Vályi Nagy Ervinnek is. Az eredetileg németül megszületett tanulmányt a Budapesti Református teológiai Akadémia centenáriumi ünnepségére látogató Visser't Hooftnak, az EVT akkori főtitkárának sikerült átadni, így az kijutott Nyugatra. Itthon azonban csak az 1993-as Vályi-kötetben jelent meg.

Vályi ebben a tanulmányban az 1. barmeni tézis kapcsán értekezik arról, ami a Magyarországi Református Egyházban történt 1945 és 55 között. Arról ír, hogy a történelem semmiképpen nem lehet Kijelentés értékű a keresztyének számára. Az egyház egyes vezetőinek, képviselőinek megfogalmazásában azonban a történelem megváltó történetté változott, a Krisztusban adott kegyelem helyett az általános kegyelem fogalma került előtérbe. Az 1945 óta eltelt tíz év minden mozzanatának igenlése vált a legfontosabbá. Szerintük Isten akarata és a történelem lefolyása azonosak, és megkérdőjelezhetetlen, hogy Isten úgy döntött, ahogyan az egyházkormányzat. „Isten döntött, igent mondott a nép új állami, társadalmi rendjére s vele együtt egyházi utunkra; *ez* a hivatalos teológia alfája." Ebből következik a diktatúrával szimpatizáló egyháziak véleménye, hogy nincsen különbség a keresztyén és a bolsevista ember között. A dogma, a háttér elhanyagolható, helyette a tettek számítanak. Az igehirdetés feladata szerintük, hogy az embereket „engedelmes alattvalókként betagolja… a politikai rendbe." Meg kell győznie őket, hogy nincs különbség Isten és az állam akarata, útjai és céljai között. Az új rend építése éppen ezért azonos az Isten országának munkálásával. „Az egyháznak – a hazai koncepció szerint – csupán egyetlen üzenete van: „hasonuljatok!" A keresztyéneknek fenntartás nélkül be kell illeszkedniük az adott szocialista rendbe; ez lesz az okos istentiszteletük, hangzik a Vályi szerint teljesen elhibázott teológia. „Az egyház küldetése és megbízatása az, hogy megkönnyítse a hívőknek az Isten akaratához, vagyis a mai történelmi valósághoz való alkalmazkodást."[291] Miért jó ez az egyháznak? Azért, mert így egy időre legalább megmaradhat, igaz, csak az állam propagandagépezetének. Az iménti nagyon világos sorok sodrása szinte visszavisz bennünket az ötvenes évek Magyarországára. Vályi úgy a fentebb bemutatott folyamatot, mint annak látható következményeit teljesen elhibázottnak tartotta.

Magát a Barmeni Nyilatkozatot csak egyszer említi: „A Barmeni Zsinat teológiai nyilatkozata nem túlozza el az igazságot abban a történelmi szükséghelyzetben; valójában érvényes és hű tanúja az újszövetségi Kijelentésnek, a teológiai Kijelentés-fogalomnak. Istent csak Krisztusban, az Ő tettében és személyében ismerhetjük meg, az „igazság Lelke" által."[292] Vályi gondolkodását mindenképpen befolyásolták a barmeni tézisek, de kritikáját nem a nyilatkozatra hivatkozva fogalmazza meg, a két időszak közti hasonlóságot nem érzékelteti. Tkp. a maga meglátásait fogalmazza meg, amelyekben visszaköszönnek a nyilatkozat markáns gondolatai is, de nem a nyilatkozat itthoni komolyan vételére, hanem a világos biblikus látás alkalmazására hív.

Vályi szerint a nyilatkozatból idézett részlet alapján le kell szögezni, hogy tévtanítás azt gondolni, az egyház döntéseinek igazsága a történelmi, politikai területen Isten igazsága lehet. Nem az, ahogyan az ezekben való tévedés sem az Övé. Ez a terület nem az isteni egyértelműség tere, itt mindig megmarad a kétértelműség. „Isten az állam léte mellett döntött, nekünk viszont az állam konkrét formájáról kell döntenünk. E döntés ügyében nincsen bibliai, általános érvényű megoldás."[293] Végeredményben pedig Vályi bátran kijelenti: „az egyház politikai „üzenete" csak az lehet, hogy világossá teszi ennek

[291] VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 45.
[292] i. m., 47.
[293] i. m., 51.

a területnek időlegességét, határát és értékét."[294] Azaz egyik forma mellé sem áll oda a forma miatt, hanem mindegyikben azt vizsgálja, szabad-e az evangélium terjesztése, és az állam igazi békére, szabadságra és az állampolgári jogok megőrzésére törekszik-e? Ebben az értelemben a demokrácia is lehet démonivá, és a monarchia is lehet jó a megvalósulását, tartalmát tekintve.

2.3.2.3. A Hitvalló Nyilatkozat története, a Barmeni Nyilatkozattal való kapcsolata

Az imént idézett vélemény már annak a jelentős törekvésnek az egyik ága, amelynek szintén valamilyen módon a Barmeni Nyilatkozat volt az ihletője, és az 1955-ben, illegálisan keletkezett ún. Hitvalló Nyilatkozatban testesült meg.

A Barmeni Nyilatkozat, ill. a Német Hitvalló Egyház harcának tanítása kalandos körülmények között került bevezetésre a budapesti teológián. Martin Niemöller egy előadása során hivatkozott a Barmeni Nyilatkozatra, hallgatósága azonban ezt az iratot nem ismerte. Bereczky Albert püspök a békemozgalom jelentős személyisége előtti „szégyent" elkerülendő rendelte el a nyilatkozat sokszorosítását és a teológiai hallgatók előtti ismertetését.[295] Az így legálisan megismert és terjesztett nyilatkozat nem maradt hatás nélkül. 1955 tavaszán „a Német Hitvalló egyház küzdelme friss ismeretében, valamint a Bameni Hitvallás hatása alatt" egy „Hitvalló Nyilatkozat" született, amelynek alapszövegét Szabó Zoltán állította össze, majd többen megvitatták. A végső szöveget németre fordították, és a centenáriumi ünnepségre érkező külföldi vendégek közül néhánynak (Visser't Hooft EVT-főtitkár, Dominique A. Micheli EVT-titkár és Ethelbert Stauffer, erlangeni újszövetséges professzor) sikerült illegálisan átadni. A nyilatkozat így kijutott nyugatra, ahol három nyelvre is lefordították, és az amerikai magyar reformátusok sokszorosítva elküldték az ökumenikus mozgalom vezetőinek. Az EVT Központi Bizottságának 1956. július 28. és augusztus 4. között Galyatetőn tartott gyűlésére a résztvevők már ennek ismeretében érkeztek. A nyilatkozatot odaadták magyar ismerőseiknek, így a „Hitvalló egyház 1956-ban Magyarországon" címmel terjesztett irat illegálisan ugyan, de elterjedt. Kiderült, hogy nem csak egy maroknyi csoport véleményét tükrözi, hanem a közegyház széles tömegeinek a meggyőződésével is összhangban van. Így erősödött meg 1956 őszére a Megújulási Mozgalom.[296]

A Hitvalló Nyilatkozat 4 pontból áll, és a Barmeni Hitvallás mintájára a Szentírásból vett idézettel kezdődik, annak pozitív kifejtését adja az akkori viszonyokra, majd ennek ellenpontjaként a negatívumokat sorolja fel, amiktől elhatárolódik.

A magyar Hitvalló Nyilatkozat tkp. a Barmeni Nyilatkozat szellemében, annak talaján állva és módszerét követve született meg egy a barmenihez hasonló helyzetben. Abból, hogy ennek az egyházban nem lett olyan tartós és letagadhatatlan átütő ereje, mint a Barmeni téziseknek, a pártállami diktatúra hihetetlenül alattomos, mindenhová elérő hatalma lehetett az oka. Az is elképzelhető, hogy az egyházban még jelen lévő emberek érdeklődése eme „teológiai kérdések" iránt nem volt a németországihoz hasonló szinten, így az csak a lelkipásztorok egy részének magánügye maradt. Ezt utólag már elég nehéz lenne megítélni. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy egy olyan helyzetben, amikor az egyház tanításán, vezetésén, rendjén ilyen durva erőszak esett, a nagy mérvű ellenállásnak vajmi kevés nyoma maradt fenn. A klerikális reakció elnyomásáért felelős személyek jól dolgoztak az egyház elhallgattatásán Magyarországon.

---

[294] i. m., 55.

[295] LADÁNYI: Egyházpolitika, 93.o., 54 jegyzet. Ladányi itt Pap László: Tíz év és ami utána következett 1945–1963 című művére hivatkozva közli a fentieket.

[296] LADÁNYI: i. m., 49.

A magyar Hitvalló Nyilatkozat négy tétele közül három a barmeni tézisekkel rokon témában szólal meg. Az 1. pont a barmeni 1. tézissel rokonítható: csak Isten Jézus Krisztusban adott Igéje a kijelentés. A magyar nyilatkozat szerzői és helyeslői hamisnak tartják azt a tanítást, „mely szerint a megváltás erői úgy működnek a profán történelemben, hogy ott egy állandó, pozitív irányú fejlődést idéznek elő”[297]. A teológiai mezbe öltöztetett történetfilozófia igeellenes.

A 2. pont a misszió fontosságát hangsúlyozza: „Az egyház azért van, hogy a világot evangélizálja”.[298] A barmeni tézisek között ennek a kérdésnek konkrét eredetét nem fedezhetjük fel. Természetesen a Barmeni Nyilatkozat egészével ez is egybecseng, de annak a misszió ügye nem volt kifejezetten tárgyalt témája. A magyarországi sajátos helyzet érlelte ki, hogy egy külön pontban nyilatkozzanak a misszió fontosságáról, és ebben a kérdésben a lelkipásztorokat és gyülekezeti tagokat az egyházkormányzattal és egyházi törvényekkel való markáns szembe helyezkedésre buzdítsák.

A 3. pont a barmeni 5. tézissel rokonítható, hiszen mindkettő az egyház és az állam viszonyáról szól. A magyar nyilatkozat is megvallja, elfogadja, hogy a korabeli politikai hatóság is Istentől rendelt. A korábbi társadalmi rend elmúlását Isten igazságos ítéletének tartják, azt azonban nem fogadják el, hogy a szocialista államrend bűntelen, az egyház által az ige szerint minden jellemzőjében helyeselhető volna. Az egyházkormányzat nem tölti be prófétai szolgálatát, csak dicsérő hangon szól, még ott is, ahol feltétlenül el kellene marasztalnia az államot. Eközben „egyházunk […] az igazmondás érveit látszik elveszíteni”[299]. Ebben a képletben az egyház az állam meghosszabbított keze. Barmen szintén ez ellen tiltakozott: az állam maradjon meg Istentől kapott feladatánál, amely a bűn alatti világ rendjének, ha kell, erőszakos megőrzése, fenntartása. Az egyház azonban nem az államért van, hanem saját küldetéssel bír, amelynek eredete csak isteni lehet.

Végül a 4. pont a magyar Hitvalló Nyilatkozatban a barmeni 4. tézissel rokonítható. A magyar nyilatkozat az egyházban megfigyelhető „diktatórikus klikkuralmat” hamisnak bélyegzi. Kevéssel lejjebb egyenesen „terroruralmat gyakorló klikknek” nevezi a regnáló egyházkormányzatot – tudjuk, cseppet sem túlzóan, de a késői szemlélő számára nagyon keményen. A diktatórikus módszerek a szabad gondolkodás és megszólalás minden lehetőségét eltörölni igyekeznek. Még a nemzetközi kapcsolatokban is csak a klikk tagjai, ill. a velük mindenben szolidáris, megbízható emberek kaphatnak szerepet. Barmen 4. tézise szintén az egyházban megjelenő diktatórikus, hierarchikus uralmat kárhoztatja, ehelyett arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyházban minden tisztség szolgálat, egyik sem egy embernek a többi feletti hatalmát akarja megalapozni. Aki tehát egyházi tisztségét a szolgálat helyett uralkodásra használja, az súlyosan vét az egyház Ura ellen.

A pontok vázlatait és azok Barmen üzenetéhez való kapcsolódását látva feltűnik, hogy egyáltalán nem szolgai másolásról van szó a magyar Hitvalló Nyilatkozat esetében, hanem Barmen üzenetének, szellemének aktuális megfogalmazásáról. Az egyetlen cél: a felismert hitvallási helyzetben kimondani azt az igei üzenetet, amely útmutatás lehet az egyház számára a nehéz helyzetben. Nagy károkkal járt, hogy a forradalom és szabadságharc utáni időszakban a Hitvalló Nyilatkozat hatására önszerveződött Megújulási Mozgalom a kádári diktatúra áldozata lett. Ígéretes kezdet lehetett volna ez a nyilatkozat, noha terjedelmessége, az adott helyzetet igen részletesen bemutató hangvétele hitvallási irattá nyilvánítását ebben a formában biztosan nem tette volna lehetővé. Gyaníthatóan azonban nem is ezzel az igénnyel írták. A szerzők szándéka csupán az volt, hogy megfogalmazzák azt a nyilatkozatot, amit az őket terhelő egyházi helyzetben az ige alapján mindannyian megnyugtatónak és a vészből kivezetőnek véltek.

---

[297] FEKETE: A Barmeni, 138.
[298] i. m., 139.
[299] i. m., 141.

Ez pedig sikerült! Nem Barmen téziseit skandálták, hanem annak példáját szem előtt tartva megfogalmazták a koruk egyházi életének aggasztó kérdéseire adható, közösen kimondott igei válaszokat.

2.3.3. A harmadik korszak (1956-1989)

A következő, a hazai állapotokhoz képest nagyon termékeny évforduló az ötvenedik. 1984-ből több értékelés is maradt ránk. Jánosy Imre tollából két rövid írás is keletkezett ekkor, a Confessio és a Református Egyház jelentette meg őket. A Barmen című, hosszabb lélegzetű írásban elsőként a történeti helyzetet felvázolandó, a status confessionist előidéző momentumokat sorolja fel. Helyesen állapítja meg, hogy a Hitvalló Egyház harca elsősorban nem politikai harc volt, hanem az egyházban az evangélium szabadságáért vívott küzdelem. Jánosy ezen cikke szerint két fő nemzetiszocialista tan volt az egyházra is veszélyes: az ún. Führer-Prinzip, ill. az antiszemitizmus. Ő is hitvallásként kezeli a nyilatkozatot, azonban jelen sorok írója szerint sokkal inkább tartja a letűnt korra vonatkozó, utólag legfeljebb csekély tanulsággal szolgáló iratnak saját szolgálatára nézve, semmint őt is figyelmeztető, fontos hitvallásnak a testvéregyház részéről. Azt írja ugyanis: a Barmeni Hitvallás „hat pontban megfogalmazza a keresztyén hitnek az egyház akkori helyzetében érvényes tartalmát."[300] Ezek után a pontokat saját szavaival mutatja be. Az 5. pontnál ezt írja: a tagadó mondat arról szól, hogy „az állam nem tarthat igényt arra, miszerint az emberi élet egyetlen és totális rendjét meghatározza". Ezt a mondatot még 1984-ben is nehéz lehetett úgy leírni, hogy nem született meg a szerző fejében a párhuzam a pártállami diktatúra és a Barmenben kritizált totalizmus viselkedése között. Nyilván ilyesmit le sem írhatott volna senki akkor Magyarországon legálisan, de utalás sem történt rá. Jánosy a továbbiakban is a nacionalizmus elleni békeharc jeles dokumentumaként állítja be a nyilatkozatot. Emögött az a történelemértelmezés áll, amely szerint a szocialista társadalmi rend a legmagasztosabb forma, a történelem csúcsa, amelyben megvalósulnak az emberi együttélés isteni követelményei. A folyamatokat nem a profit, az imperializmus vagy a nacionalizmus indikálja, hanem a társadalmi igazságosság és a közös fejlődés érdeke. Ez ellen a társadalmi forma ellen tehát még nyilvánvaló hiányosságai miatt sem kell szót – kifejezetten nem figyelmeztető, prófétai szót – emelnie az egyháznak. A bajok gyermekbetegségek, amelyek el fognak múlni, mert a társadalmi fejlődés iránya jó. megfelel az isteni rendnek és az emberek érdekének is. Ebben a történelemszemléletben a nacionalista, imperialista, kapitalista társadalmak nemcsak történelmileg meghaladottak, hanem megvetendők, az egyház által is elítélendőek. Egy olyan teológiai nyilatkozat, amely a nemzetiszocialista rendszer ellen született, ezért semmiképpen nem tartalmazhat figyelembe veendő tanulságokat a szocialista társadalmi életre nézve. Ezzel szemben teológiailag kisajátítható társadalmi berendezkedés nem létezik, és figyelembe véve az igei igazságok transzcendens eredetét és tartalmát, nem képzelhető el olyan emberi társadalmi rend, amelyhez ne lehetne jobbító szava az élet evangéliumának. Ha pedig ez így van, akkor a barmeni igazságokkal sem az a teendő, hogy az ellenségekre, a régmúlt dolgokra alkalmazva skandáljuk őket az évfordulón, hanem az, hogy tartalmát folyamatosan szem előtt tartva levonjuk az aktuális tanulságokat – ha nem is az aktuálpolitika befolyásolására, de legalább annak teológiai reflexiójához. Ez azonban Jánosy és korának hivatalos történelemszemlélete miatt nem történt meg.

Jánosy Imre szerint a Német Hitvalló Egyház harca három dologra figyelmezteti az 1984 -ben élőket: 1. a keresztyénségnek soha nem szabad megalkudnia semmiféle

[300] JÁNOSY: „Barmen", 104.

embertelenséggel, antihumánus magatartással, nacionalista formában sem. 2. Mindenfajta antihumánus viselkedés előbb-utóbb háborúhoz vezet. 3. Egy háború a korban különösen reális veszély, és a keresztyéneket különösen nagy felelősség terheli az emberiség jövőjével kapcsolatban. „Minden jel azt mutatja ugyanis, hogy ezzel a jövővel kapcsolatban ma a magukat keresztyénnek nevező és tekintő kormányok, államférfiak jelentik a legnagyobb veszélyt." Jánosy szerint ma emiatt világviszonylatban lenne szükség olyan bátor hitvallásra háború és béke kérdésében, amely Barmen örökségét vinné tovább.

A másik írását az évfordulóra a Református Egyház közölte le Ötvenéves a „Barmeni Hitvallás"[301] címmel. Már az is elgondolkodtató, hogy miért teszi idézőjelbe a „Barmeni Hitvallás" fogalmat a címben? Ha maga is hitvallásnak tartja, amely az ő szolgálatára is vonatkozik zsinati határozat nélkül is, akkor az idézőjel teljesen szükségtelen. Elgondolkodtató az is, hogy a szövegben viszont el is hagyja az idézőjeles formát. Ebből is látszik, hogy a nyilatkozat inkább mint történeti dokumentum kerül itt is tárgyalásra, akár a másik írásában. Ilyen beállítás után közli a hat tételt, mégpedig úgy, hogy az alapigék is szerepelnek a maguk teljességében.

A szöveget követően két tanulságot kíván levonni. Az egyik az, hogy a nyilatkozat miatt a hitleri Németországban, ill. annak bukása után csak a Hitvalló Egyház maradt hiteles, és a kettészakadt Németországban is csak ez a hitelesség emberi biztosítéka. A másik tanulság, hogy a hitlerizmus egész ideológiája és politikája szükségszerűen hozta el a barmeni atyák számára a „hitvallási kötelezettséget". Ez a helyzet azonban nem egyedi, minden korban kialakulhat ilyen. Jánosy szerint a világkeresztyénség a cikk korában olyan időszakban él, amelynek ki kell hívni az egyház bátor hitvallástételét. A kérdés, amelyben állást kell foglalni és irányt kell mutatni a világnak: az emberiség békés jövendőjének, és a társadalmi igazságosságnak a megvalósítása. A cikk végül szónoki kérdéssel zárul: „[…] ez a bizonyságtétel meddig várathat még magára annak a veszélye nélkül, hogy ezzel kockáztatja a keresztyén bizonyságtétel hitelét világszerte?"[302]

Jánosy tehát a békemozgalom erősítésében, és a társadalmi kérdések rendezésében ismeri fel a Barmeni Nyilatkozat egyetemes üzenetét. Ez az irány valóban következhet egy egyetemes nézőpontból, ahogyan a nagyjából ebben az időben keletkező dél-afrikai, ún. Belhári hitvallás is mutatja. Jánosy tehát figyelmen kívül hagyja a hazai egyház és állam közti viszony visszás kérdéseit, így azok reflektálatlanok maradnak, helyettük internacionalista léptéket használ.

2.3.4. A negyedik korszak (1989 után)

A negyedik korszak, a rendszerváltás utáni idő szintén nem hozott egy darabig komolyabb érdeklődést. A Barmeni mementó címmel saját szavaival közölte a téziseket Török István. A hozzájuk fűzött magyarázatban több tanulságot is levont. Elsőként azt, hogy az egyház szükség esetén képes az ige erejével az államhatalommal szembefordulni, ill. hogy ez Barmen esetében három egyház közös, együttes összefogásával valósult meg. Visszautal az 1817-es, III. Frigyes Vilmos porosz uralkodó által kezdeményezett protestáns unióra, azonban Barmen nem politikai indíttatásból következett be, hanem abból, hogy a protestánsok egyszerre találtak rá a közös kincsre, a közös bibliai alapokra, és azokról együtt tettek bizonyságot. Török végül megvallja, hogy az utóbbi évtizedekben mind a hitlerizmus, mind a sztálinizmus megpróbálta az egyház hitbeli hűségét. Török szerint a két totalitárius rendszer minden különbsége ellenére sok közös vonást hordozott.

[301] JÁNOSY: Ötvenéves, 107–108.
[302] i. m., 108.

„Nálunk is helyénvaló lett volna a Barmeni Hitvallás, akkor is, ha netalán itt is kereszthordozással jár. Akkor mi is tapasztalhattuk volna, hogy az Igére való hagyatkozás a legjobb „egyházpolitika" még akkor is, ha csupán a tartózkodás szűkszavú formájában jelenül meg."[303]

A hetvenedik évforduló kapcsán Fazakas Sándor méltatta a nyilatkozatot a Református Tiszántúl lapjain. Írásában a nyilatkozat aktualitásáról elmélkedik. A status confessionis létrejöttét ma is lehetségesnek tartja, és a nyilatkozat már előre figyelmezteti az egyházat arra, hogy állásfoglalása, működése nem merülhet ki a hagyományok, vagy a társadalmi többség által támogatott, éppen aktuális értékrend igazolásában. A nyilatkozat recitálása azonban éppen ugyanennyire felesleges lenne. A tanulság szerinte az, ahogyan ez a nyilatkozat megszületett és betöltötte küldetését. Megszületéséhez megvolt a mindenkor szükséges három komponens: „a kairos, a kontextus és a communió"[304]. Ma tehát nem a nyilatkozat egyes tételei aktualitásának bizonygatása a feladat, hanem az, „hogy az előttünk járók hitben nyert szabadságán és elkötelezettségén okuljunk." Így szolgálhatja a nyilatkozat az egyház megújulásának állandó folyamatát tételeinek tanulságával.

2006-ban Jakab Sándor írt egy hosszabb tanulmányt a Református Szemle lapjain „Az igaz hit megvallása. A barmeni Hitvallás egyházépítő szerepe a posztmodern korban" címmel, ill. 2009-ben, a 75. évfordulón Fekete Károly készített vezérfonalat a nyilatkozat tanulmányozásához. Ezen munkák tanítása tartogathat még a kutatás szempontjából értékes momentumokat, azonban a terjedelmet szem előtt tartva ezek részletes ismertetésétől eltekintünk.

A nyilatkozat értékét, amely korokon átívelő, maradandó érték, a kiállás teológiailag megalapozott és elszánt volta jelenti. „Abban a szellemi kavalkádban, ami a közéletet jellemzi, különösen is fontos az egyháztagok minél pontosabb bibliaismerete, és Igéhez hű élete, ill. az ige tisztaságának a széles tömegeknek való hirdetése. A ma egyházának, egyháztagjának is meg kell fogalmaznia, miért és hogyan lehet és kell Krisztust, Isten egyetlen Igéjét úgy, ahogyan Róla a Szentírás bizonyságot tesz, mindenben, mindenhová követni. Ez elengedhetetlen, különben az egyház szétmállik a szellemi sokszínűségben, ill. a politika, a humanizmus, a nemzeti, szociális szükségek felől érkező elvárások kereszttüzében.[…] Élni és hirdetni: Krisztusban van a magyar nép – és minden más nép, nemzet – túlélése, boldogulása. Ez Barmen talán leghangsúlyosabb mai tanulsága."[305]

2.4. Teológiai kérdés-e a Szudéta-vidék sorsa? – Barth „Hromádka levelének" (1938. szeptember 19.) története és hatása a magyar református teológiára

Hitler az 1938. szeptember 12-i birodalmi pártgyűlésen mondta ki egyértelműen, hogy célja a Csehszlovákiához tartozó Szudéta-vidék Németországhoz csatolása. A francia és a brit diplomácia megpróbált Hitler kívánságain enyhíteni, azonban nem jártak sikerrel. Elszántságukat csökkentette, hogy nem akartak európai méretű konfliktusba keveredni a Szudéta-vidék problémája miatt, így beleegyeztek Hitler szándékába, amit ezek után a csehek is elfogadtak szeptember 20-án. Noha Csehszlovákiában a hadsereget mozgósították, harcra nem került sor, hanem szeptember 29-én Münchenben találkoztak négy nagyhatalom: Nagy-Britannia, Franciaország, Németország és Olaszország képviselői, akik végül kimondták, hogy a Szudéta-vidék Németország része, és az ott élő cseheket el kell költöztetni.[306]

---

[303] TÖRÖK: A Barmeni mementó, 4.
[304] FAZAKAS: 70 éves a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 1–2.
[305] ÁRVAVÖLGYI: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 9.
[306] A XX. század krónikája, 531.

2.4.1. Barth és Hromádka levelezése 1938-ban

Az ismert források szerint az év elején küldte Barth a németországi Kirchenkampf helyzetéről saját rövid írását Josef L. Hromádkának[307], amit ő március 21-i keltezésű levelében köszönt meg. Hromádka már itt megemlíti, hogy Barth tettét nem pusztán személye iránti szimpátiaként, hanem közös harcuk és az abban érintettek felé tett gesztusként értelmezi. Beszámol róla Barth-nak, hogy a veszélyes helyzetben a „vér misztikája" ellen fel fogják venni a harcot: szabadságuk, önrendelkezésük elvételét nem fogadják el. Ugyanakkor megjegyzi: „Egyvalamit mindenesetre teljesen biztosan tudunk: azt, hogy a Krisztus egyháza se nem áll se nem bukik velünk, szabadságunkkal vagy civilizációnkkal. És ez a tudat olyan békességet ad nekünk, amely meghaladja értelmünket."[308]

Nyáron a fokozódó veszéllyel foglalkozó ifjúsági konferenciát tartott az YMCA július 7-14. között a melniki Obstrivi nevű városban, melyre Hromádka és Jaroslav Simsa Fritz Lieb[309] svájci teológusprofesszort is meghívta. Egy július 10-e esti nyilvános előadáson, melyen Lieb Svájc Csehszlovákiához szóló üzenetét fogalmazta meg, adta át Karl Barth szóbeli üzenetét a jelenlévőknek: „resistez, resistez, resistez!" Emlékei szerint a jelenlévő fiatalok hangosan és határozottan válaszoltak: „nous resisterons".[310]

Hromádka legközelebb szeptember 11-én írt Barth-nak, egyrészt, hogy Barth édesanyjának halála okán részvétét fejezze ki, másrészt, hogy megköszönje a Lieb által küldött üzenetet.[311]

Ezek után következett Barth szeptember 19-i, elhíresült levele, melyet eredetileg Hromádka-nak szóló magánlevélként írt. Elsősorban a nyugati hatalmak pacifizmusát helyteleníti: Hitlerrel egyezkedni elvakultságot jelent – a németek követelései pedig értelmetlenek. Ráadásul nincs rá semmi biztosíték, hogy eme követelés teljesítése valóban békét eredményez, és megállítja Hitlert.[312] Barth Európa népeinek vakságával szemben a husziták fiainak éleslátásában és bátorságában bízik. Itt hangzik el az elhíresült mondat: „Minden cseh katona, aki harcol és szenved, értünk is teszi – és én most fenntartás nélkül azt mondom: Jézus Krisztus egyházáért is teszi, ami Hitler és Mussolini légkörében kizárólag nevetség vagy teljes elpusztítás tárgya lehet. Különleges idők ezek, kedves Kolléga Úr, melyekben az ember ép ésszel mást nem mondhat, minthogy a hit alapján szükséges az erőszaktól való félelmet és a békeszeretetet a második helyre, az igazságtalanságtól való félelmet és a szabadságszeretetet pedig az első helyre állítani!"[313] Barth egy esetleges orosz segítségről azt írja: az nem más, mint „az ördög Belzebub általi kiűzése" lenne.[314] Noha Isten tervei ismeretlenek e helyzettel kapcsolatban, az biztos,

---

[307] Josef L. Hromádka (1889-1969) evangélikus teológus, tanult Bécsben, Bázelben, Hedeilbergben és Aberdeenben. 1928–1939-ig a prágai Husz–Fakultás szisztematika professzora volt. 1939 és 1947 közt az USA-ban élt emigrációban. Visszatérése után ismét a Husz–, majd Comenius–Fakultás professzora haláláig. Kulturprotestáns kezdetek után egy, a Barth-éval párhuzamos teológiát dolgozott ki: a biblikusság igényével akarta áthatni a protestáns teológiát. Nagy hatással volt gondolkodására Ragaz teológiája. 1935-ben találkozott először személyesen Barth-tal, amikor meghívta őt egy mysliborice-i konferenciára előadást tartani. A szakmai és személyes kapcsolat innentől fogva egészen Barth haláláig megmaradt közöttük. ROHKRÄMER: Freundschaft im Widerspruch, 258.

[308] ROHKRÄMER: i. m., 49–50.

[309] Fritz Lieb (1892-1970) Thurneysen feleségének unokatestvére, a vallásos szocializmus híve, aki a Barth-tal való megismerkedésekor – 1917 végén – Ragaz előadásait hallgatta és Kutternél lakott. 1931-ben Bázelben professzori kinevezést kapott. Oroszország és a szocializmus felé való érdeklődése végigkísérte pályáját, csakúgy, mint a Barth-tal való jó kapcsolat. L. BUSCH: Lebenslauf, 117, 214, 281.

[310] ROHKRÄMER: i. m., 52.

[311] uo.

[312] i. m., 53.

[313] i. m., 54.

[314] i. m., 55.

hogy amennyire emberileg lehetséges, ellen kell állni. Az pedig, hogy ezt jó lelkiismerettel lehessen megtenni, attól függ, hogy az ellenállók minél nagyobb hányada ne csupán vezetőiben, tisztviselőkben, fegyverekben bízzon, hanem az élő Istenben, Jézus Krisztus Atyjában. Végül figyelmezteti Hromádka-t: az ő felelőssége, hogy a nehéz jelenben és talán még nehezebb jövendőben, életben és halálban újra és újra emlékeztesse népét Isten Igéjére, mint az egyetlen vigasztalásra. „Lehet, hogy a német zászlóaljak erősebbek lesznek, de nem tudom, hogy és honnan vehetnék a bizakodást, ami végül az egyetlen fontos és megtartó körülmény lesz."[315] A levél vége: „Ne késlekedjen minden ottani barátomnak elmondani, hogy én teljes szívemmel Önök mellett vagyok."[316] A Martin Rohkrämer által csak később nyilvánosságra hozott, de az eredeti levélen kétségkívül rajta álló utóirat: „Levelem Ön által szükségesnek ítélt részeit felhasználhatja. Mindenkinek tudnia kell, hogy vannak még Nyugat-Európában emberek, akik másként gondolkodnak, mint az angol és francia államférfiak."[317]

Hromádka pár nappal a müncheni négyhatalmi konferencia előtt úgy gondolta, eljött az idő a levél üzenetének közlésére: egy rádióadásban felolvasta, és ezzel egyidejűleg a prágai német nyelvű újság, a Prager Presse közölt belőle kivonatot – önkényes szerkesztői szempontok alapján. Az újságbeli idézet úgy rövidítette le a levelet, mintha az a valóságosnál sokkal ellenségesebb hangot ütött volna meg a nemzetiszocializmus ellen.[318] Noha Barth szélesebb nézőpontból tárgyalta a kérdést – ezt érzékeltetendő tartottuk szükségesnek az előzmények tárgyalását dolgozatunkban –, az újság arra élezte ki, hogy Barth szerint minden csehszlovák katona köteles fegyvert fogva szabadságharcot kezdeni Hitler csapatai ellen, bármiféle politikai döntéstől függetlenül. Harcukat Barth a Krisztus egyházáért folytatott harcnak titulálta, Hitler Németországát ezzel összefüggésben pedig magától értetődően a másik oldalként láttatta.[319] A megjelent idézetnek az újság címet is adott: „Die ihr Gottes Streiter seid…" – azaz: „Ti Isten harcosai vagytok…". A cím egy 1420-ból származó, a korban is használt és igen ismert huszita egyházi ének kezdősora – nem Barth-tól eredt. Alcímként pedig ezt írták ki: „Karl Barth: Az Önök népének szabadságával áll vagy bukik Európa szabadsága."[320] Noha a levél üzenete így is érthető, Barth ezt nem így írta le. Véleményünk szerint ez az alcím is a szerkesztői manipuláció bizonyítéka.

A levél nyilvánosságra hozataláról Hromádka még aznap – szeptember 25-én – értesítette Barth-ot. Megköszönte Barth sorait maga és országa nevében, majd megállapította: „A jövő fogja megmutatni, milyen szolgálatot tett Ön ezzel a mi érdekünkben!"[321]

A cikk Csehszlovákiában általános elismertséget kapott – noha csehül és teljes egészében csak 1939 elején jelent meg –, azonban Svájcban, Hollandiában (megjelent október 10-én a „De Nederlander" és a Woord en Geest című lapban), hazánkban, és természetesen Németországban (hollandból visszafordítva október 12-én a „Deutsch–

---

[315] uo.
[316] uo.
[317] uo.
[318] BARTH: Offene Briefe 1935–1942, 111.
[319] Az újságból kimaradt, általunk fontosnak ítélt részletekre Rohkrämer cikke alapján itt hívjuk fel a figyelmet: kimaradt minden, a hitleri Németországot negatíve jellemző mondat, köztük az is, amelyben Barth a keresztyén egyház Hitler és Mussolini uralma alatti lehetőségeiről szól, valamint az oroszok részéről érkező segítség és a németek jellemzése. A legutolsó közölt mondat a cseh határt támadó németek bizakodásáról szól. A szöveghez hozzá is tettek egy „csak"-ot, ahhoz a mondathoz, amelyben Barth a fegyverek mellett az Istenbe vetett bizalmat említi. A Prager Presse idézetében ez így hangzott: „nur davon abhängt…" L. ROHKRÄMER: Karl Barth in der Herbstkrise 1938, 523.
[320] BARTH: i. m., 113.
[321] ROHKRÄMER: Freundschaft im Widerspruch, 58–59.

Evangelischen Korrespondenz" című lapban) kemény visszhangra talált.[322] Október 20-án Németországban általános sajtókampány indult Barth és a levél ellen, a kisebb-nagyobb sajtóbeli kirohanásokon túl egyesek keményebben is kimutatták ellenérzésüket: például a Gießeni Egyetem Teológiai Fakultása elégette a könyvtárában meglévő összes Barth-művet, és végül e kampány részeként tiltották be Barth műveinek forgalmazását Németországban.[323] A fő ellenérv Barth véleményével kapcsolatban a következő volt: bizonyos politikai törekvések összemosása Jézus Krisztus ügyével, és egy politikai-katonai háborúskodás Isten iránti engedelmességként való bemutatása nemcsak a Barmeni Nyilatkozattal, hanem magának Barth-nak a teológiájával is éles ellentétben áll. A vád szerint összezavarta a kapcsolatot politika és vallás, időhöz kötött nemzeti kérdések és Isten örök igéje között: „képes ugyanazt a bűnt elkövetni, amely ellen olyan határozottan emelte fel a szavát néhány évvel korábban, nevezetesen a vallás és a politika, a népi-faji gondolat és Isten örök Igéjének összeelegyítését."[324]

Meglepő módon még a Hitvalló Egyház is éles kritikával utasította el Barth írását október 28-án: voltak a vezetők közt egyetértők is, de a többség Barth ellen fordult. Úgy érezték, hogy nyílt véleményével a Hitvalló Egyház amúgy is nehéz életét és kérdéses társadalmi helyzetét sodorta feleslegesen és átgondolatlanul még nagyobb veszélybe.[325] Hans Asmussen a felháborodást fékezendő megpróbálta a politikus Barth-ot világosan elválasztani a teológustól, és ez utóbbit pártolni: „Számunkra csak a Szentírás a mérvadó. […] Nagyon keserű, amikor egy teológiai tanárt csak úgy tudunk tiszteletben tartani, ha saját tanításának alapgondolatával mondunk neki ellent."[326] Volt tanítványai közül egyesek saját tanítását kérték számon Barth-on: korábbi tanait szem előtt tartva lehetetlen, hogy keresztyén teológus – különösen ő maga – fegyveres harcra buzdítson másokat.[327]

A heves és bántó reakciók miatt Hromádka csak 1939. február 8-án írt újra Barth-nak, afelől érdeklődve, hogy jól értette-e Barth felhatalmazását a levél közlésére? Egyben magára vállalta az emiatti felelősséget, kivéve a Prager Presse önhatalmú rövidítését. Barth megerősítette: a felhatalmazást Hromádka megkapta, élnie kellett vele. Meg kellett mondani mindazt, ami a levél tartalma volt, és ha úgy alakul, akkor máskor is meg kell az igazságot mondani. Barth a levél megszületéséért, megjelenéséért és viharos hatásáért nem tett magának szemrehányást – ezt a kiváltó ügy súlyához mérve később is indokoltnak gondolta.[328]

2.4.2. A Hromádka-levél magyarországi hatása

Hromádka a Prager Presse-ben megjelent újságcikket elküldte levélben többek közt Vasady Béla[329] debreceni professzornak. Nem sokkal ezután a holland fordításból, mely szintén a Prager Presse által közölt kivonatból készült, egy kommentált magyar nyelvű írás is megjelent a Református Élet és a Magyar Út című lapokban.[330]

Vasady október 24-én szenvedélyes hangú levélben írta meg Barth-nak véleményét. Vasady levele után mindössze két nappal a Budapesti Református Teológiai Akadémia hallgatói is írtak Barth-nak, 59 aláírás szerepelt a levélen.[331] Az időrendet figyelmen kívül

---

[322] i. m., 56.
[323] Alátámasztja ezt BUSCH: Lebenslauf, 303.
[324] FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, 103.
[325] ROHKRÄMER: i. m., 118–121.
[326] ROHKRÄMER: Karl Barth in der Herbstkrise, 531.
[327] i. m., 532.
[328] i. m., 524.
[329] Élet-, és pályarajzát l. GAÁL: Vasady Béla, 484–489.
[330] BARTH: Offene Briefe, 147.
[331] A levél megjelent nyomtatásban a Sárospataki Református Lapok 34/1 (1939), 2–3.

hagyva elsőként a budapesti teológusok levelével kívánunk foglalkozni, tekintetbe véve, hogy a fejezet végén szükséges teológiai következtetések levonásához a Barth–Vasady levélváltás teológiai színvonala sokkal közelebb vezet.

Barth levelének hatására a politika nem állt meg: november 9-én, amikor a magyar csapatok épp visszavették a Felvidék hazánkhoz visszacsatolt részeit, és amely nap éjszakája éppen a birodalmi pogroméjszaka (Reichspogromnacht) volt, fogott hozzá Barth, hogy a magyar ellenvetésekre – Vasadyéra és a budapesti teológushallgatókéra – válaszoljon. A hallgatók levele egyébként megjelent Hollandiában is november 4-én, amely tényről Barth a válasz írása előtt már értesült.

A Hromádka-levél magyarországi megismerése újabb német és magyar tiltakozáshullámot generált. A budapesti teológushallgatók levelükben Barth kijelentését, mely szerint a német támadás ellen harcra kelő cseh katonák nem pusztán népük szabadságáért, de a keresztyén egyházért is fognak küzdeni, fájdalmasnak és túlzónak értékelték. Ezzel kapcsolatban hazánk trianoni területi és emberveszteségére hívták fel Barth figyelmét, külön megemlítve, hogy mintegy 250.000 magyar református is az erőszakkal meghúzott trianoni határok mögött, idegen ország polgára lett, és ezek az emberek nemcsak a magyar teológusoknak, de Barth-nak is hittestvérei, tehát illene aggódnia értük. Levelük célja, hogy „a másik fél is meghallgattasson", azaz hogy informálják Barth-ot a magyar területi követelések politikai-történelmi hátteréről. Ettől azt remélték, hogy Barth-nak a csehszlovákiai helyzetre mondott véleményét befolyásolhatják; még egy propaganda kiadványt is mellékeltek levelük mellé hazánk trianoni veszteségéről. „A jövőben udvariasan elvárjuk Professzor Úrtól, hogy a magyarok helyzetét őszintén igazolja azzal, hogy tisztázza, milyen messze van a valóságtól az a kijelentés, amellyel Ön a cseh kérdést a legszentebb dologgal, az egyházzal hozta összefüggésbe."[332]

Barth válasza tartalmában hasonló, azonban más hangvételű, mint ahogyan a Vasady Bélával folytatott levelezésben láthattuk: alkalmazkodik a levél gondolatmenetének szintjéhez. Azt közli a hallgatókkal, hogy ő egyetlen ország határainak kérdésével sem foglalkozott a Hromádka-levélben, hiszen vannak a területi kérdéseknél még fontosabb kérdések is. Nevesül azért ragadott tollat, hogy a nemzetiszocializmus térnyerése ellen szóljon. Ebben pedig azt a veszélyt látja, hogy egy tudatos hazugságon, egy keresztyénellenes mítoszon alapuló, vak erőszakot gyakorló, hazug diktatúra, amely terjeszkedésével embertelenséget, alávetettséget, jogtalanságot teremt az élet minden területén: állami, társadalmi és kulturális színtéren egyaránt. Ez pedig nem pusztán politikai, morális, hanem teológiai probléma is: mert terjeszkedésével, létével az evangélium hirdetését és az egyház létét lehetetlenné teszi. Az egyház ezt a rendszert tehát csak cáfolhatja. Az pedig, ha annak az országnak a határa, amelyben már ez a rendszer uralkodik, azok kárára bővül, amelyekben még nem ez a rendszer áll fenn, az egyház további pusztulását vetíti előre. Barth ezért látta szükségesnek, hogy ellenállásra szólítsa fel Hitler terjeszkedésével szemben a cseheket.

Noha megérti a teológushallgatók patriotizmusát, felhívja a figyelmüket, hogy jó lenne, ha keresztyénként és teológusként az iránt is érdeklődnének, hogy e rendszer fokozatos európai térnyerése a kontinenst „bolondokházává" fogja változtatni, amelyben a magyar református protestantizmus sem fog tudni többé létezni. Érdekes módon levele végén Barth épp úgy, ahogyan Hromádkának a huszita ősök példájának felemlítésével, ez esetben a törököktől egész Európát megvédő magyar ősök említésével buzdít

[332] L. BARTH: Offene Briefe 1935–1942, 152–153. Meg kívánjuk jegyezni, hogy Barth a Vasadynak írt 1938. november 9-i levelében nem 59, hanem „60 teológus gyerek ünnepélyes tiltakozása"-ként idézi fel a budapesti hallgatók levelét. L. FERENCZ: Világok vándorai, 127.

gondolkodásra és ellenállásra: „Végzetes lenne, ha éppen ezen atyák fiai nem látnák be, hogy napjainkban mindannyiunkat valami sokkal rosszabb fenyeget, mint a törökök."[333]

A teológushallgatóknak címzett levél kivonatát Barth november 9-én elküldte Ravasz László budapesti püspöknek is, aki azonban december 1-jén kelt levelében értetlenségének adott hangot, hiszen nem volt tudomása arról, hogy a teológiai akadémia hallgatói levelet írtak Barth-nak. Barth véleményével kapcsolatban azonban Ravasz megjegyezte, hogy szerinte a nemzetiszocializmus egyház- és keresztyénellenességének hangja nagyobb, mint a valódisága. Ezért ő maga sokkal veszélyesebbnek tartja a bolsevizmust, amely lelki struktúrája és dinamikája okán a keresztyénség legnagyobb ellensége. A határkérdésről pedig azt írta, hogy az nem másodlagos, hiszen ha egy élő organizmusról szakítanak el erőszakkal olyan részeket, amelyek az élethez szükségesek, akkor a határkérdés azonnal élet-halál kérdéssé nő, amit az élő, évezredes nemzettestre nézve minden magyar magán érez.[334]

Ravasz László püspök véleménye mögött a nemzeti egyházi lét sajátos ekkléziológiai gondolkodása fedezhető fel: amely szerint a keresztyén egyház országának népével, a gyülekezet tagjaival mindenképpen közösséget vállal. Ez lényegéhez tartozik, amelyet nem feledhet el. Ha valamilyen nemzeti kérdésben kell állást foglalnia, akkor azt saját nemzete iránti elfogultsággal teszi, akár úgy, hogy eredeti küldetését elfelejtve nem a Kijelentésből vezeti le feladatát, hanem saját küldetésértelmezését akarja utólagosan igazolni az igével. Ennek végső pólusa a Német Keresztyének mozgalma, amely még Jézus Krisztust is nemzeti hőssé változtatta. Ravasz természetesen távol állt ettől, és egyházkormányzóként is higgadtság és bölcsesség jellemezte nyilatkozatait, azonban a magyar haza veszteségeinek jelentőségét már ő sem tudta nemzeti elfogulatlansággal, keresztyén teológushoz méltón kezelni. A nemzeti – autokefál – egyházak sajátos ekkléziológiai jellemzőjévé válhat, hogy küldetésüket nemzeti keretek között élik meg, és a nemzetek feletti keresztyénség eszméje háttérbe szorul. Így egy politikailag kedvező szerepet tudnak betölteni: lelkesítik a nemzet tagjait a nemzeti kérdések nemzeti érdekek szerinti kezelésére, de ezért cserébe feladják a keresztyénség béketeremtő, közvetítő, elfogulatlan szempontját. Ravasz egy a Német Keresztyénekhez hasonló mozgalomra soha nem mondott volna igent. De a nemzeti sorsközösség iránti lojalitás, és az a remény, hogy Isten igazsága a konkrét politikai térben szükségszerűen manifesztálódik, megnehezítette számára az elfogulatlan, pártatlan, nemzeti érzésektől mentes keresztyén alapállást ebben a politikailag terhelt kérdésben.

2.4.3. A Hromádka-levél utóélete Barth és Vasady levelezésében

Vasady Béla igen szenvedélyes hangú magánlevelet írt október 24-én Barth-nak. Ebben Barth figyelmébe ajánlja, hogy 1. a müncheni egyezmény vérontást akadályozott meg, ezzel szemben Barth éppen a vérontást propagálja. 2. Hitler csak a németek által lakott területeket követelte, azok elvesztése tehát semmiképpen nem veszélyezteti a csehek szabadságát. 3. A csehszlovákiai belpolitikai helyzet ellentmond Barth azon gondolatának, hogy jelen esetben a husziták hívő utódait érte jogsérelem, hiszen a felvidéki magyar református egyház törvényei, ill. a losonci Teológiai Szeminárium húsz év alatt sem lettek államilag elismert intézménnyé a csehszlovák uralom alatt, a református közoktatás nagy múltú intézményeit pedig még 1919-ben megszüntették. Tehát Csehszlovákia sem tekinthető elkötelezett keresztyén országnak ezek fényében. 4. a Csehszlovákia területén lakó kisebbségek önrendelkezési jogát kellett volna megadni,

[333] BARTH: i. m., 154–156.
[334] i. m., 150.

ami sokkal nagyobb bátorságra vallana, mint holmi szabadságharcba kezdeni a németek, lengyelek, magyarok ellen. Levele végén Vasady azt a félelmét hangoztatja, hogy Barth valószínűleg a körmönfont cseh propagandagépezet áldozatául esett.[335]

Ezen első levél tartalmát azért tartottuk szükségesnek ilyen részletességgel ismertetni, hogy a folytatásból még inkább kitűnjék, hogyan húzza meg Barth és hogyan Vasady a konkrét eset kapcsán felmerülő teológiai-politikai felelősség határát. Jól látható, hogy Vasady tkp. nem hozott fel teológiai érveket ebben az első levelében, habár az az utalás, hogy Csehszlovákia a magyar reformátusokkal és intézményeivel szembeni viselkedése okán szerinte nem tekinthető keresztyén országnak, mégis valamiféle válasz Barth felvetésére. Az, hogy a vita nem teológiai természetűként indult, persze abból is adódhat, hogy Vasady sem tudta a Barth általa ismert nyílt levelét teológiai nyilatkozatnak tekinteni, hanem pusztán politikainak.

Barth válasza alig három héttel később íródott meg. Mélységes csalódottságának adott hangot a Vasady által leírt ellenvetések miatt. Vasady olyanokkal együtt gyakorolt kritikát Barth eme nyílt levele miatt, akikkel más relációban nyilván nem szívesen tartozna egy táborba. „Et tu Brute? Muszáj volt azt a levelet megírnia?" – teszi fel a kérdést Barth Vasadynak.[336] Barth leginkább azt kifogásolja, hogy Vasady a teológus nem volt képes Barth levelének jobb egzegézisére. Tehát Vasady levele szerinte is vajmi kevés teológiai indokot tartalmazott. Ezért Barth arra hívja fel a figyelmet, hogy a területi kérdéseknél sokkal fontosabb kérdések is léteznek, és őt nem a területi kérdés vezette levele megírásában. Másfajta határról beszél: ennek „*egyik* oldalán olyan terület van, ahol az emberi dolgoknak – bár megközelítőleg sem tökéletes – rendje van, de legalábbis többé-kevésbé őszinte próbálkozások ennek elérésére, ahol legalább van jog és szabadság és hely az egyház számára. A *másik* területen egy kereszténynellenes mítosz a maga totalitárius igényét az egész emberre és az emberi élet minden területére bejelenti, s ezzel a jogtalanságos és rabságot elvvé emeli, az egyházat belsőleg téve lehetetlenné. Ezen a határon a *politikai* probléma magától *teológiaivá* válik."[337] Barth végül arra figyelmezteti Vasadyt, hogy korábban maga is írt a magyar protestánsokat is érintő nemzetiszocialista veszély folyamatos növekedéséről, amely veszélyt igen megnöveli az a tény, hogy Magyarország Hitler segítségével kapja vissza ősi felvidéki területeinek magyarlakta részeit. Ha a probléma ilyen megoldása történelmileg helyesnek is tűnik, teológiailag az előbbi kitételek miatt Barth álláspontja szerint mégsem vállalható.

Vasady egy hónap múlva reagált Barth felvetéseire, még mindig ragaszkodva saját korábbi pozíciójához, elismerve, hogy az értelmezést Barth eredeti nyilatkozatának önkényes lerövidítése nagyon megnehezítette, de neki csak a lerövidített levél állt rendelkezésére. A korábbi érvek mellé teológiai érvként az kerül be, hogy Csehszlovákia a Krisztus kimondottan üldöző Szovjetunióval áll szövetségben, tehát Vasady szerint semmivel sem nevezhető az egyház jobb barátjának, mint a náci német politika. Azután azt veti Barth szemére, hogy az ő politikai teológiája a keresztyénség és a nemzethűség közti „kínos döntésre" kényszeríti a hitvalló német állampolgárokat. E két teológiailag is relevánsnak tekinthető ellenvetést hozza fel tehát Vasady, majd azzal zárja sorait, hogy véleménye szerint Barth politikai teológiája leegyszerűsített – és csak mint elvvel tud Vasady egyet érteni vele –, éppen ezért alkalmatlan a konkrét probléma tisztázására, az egymásnak feszülő érdekek lecsendesítésére.

Barth ezek után hosszabb szünetet tartva csak a következő év áprilisában fogalmazta meg válaszát. A Szovjetunióval való szövetségről a német nemzetiszocializmus terjedése elleni harcban Barth a következőket írja: véleménye szerint nem szükségszerű, hogy e

[335] FERENCZ: Világok vándorai, 124–126.
[336] i. m., 127.
[337] i. m., 130.

szövetség okán egész Európa bolsevistává legyen, azonban, ha nem áll ellent Hitlernek, akkor nemzetiszocialistává lesz. Ha a bolsevizmus terjedni kezd, annak veszélye ellen éppen úgy fel kell kelni, mint most Hitler ellen, de Barth ezt a veszélyt egyelőre nem látja többnek, mint a német propaganda riogatásának.

A hitvalló német állampolgárok hitbeli-nemzeti konfliktusára utalva Barth megjegyzi: valóban nagyon súlyos a helyzet, de attól még valós, és csak egy helyes döntés létezik: „sem az Isten által fölénk helyezett jog szerinti felsőbbséggel szembeni engedelmesség (Ön Kun Bélát annak tartaná??), sem a Németország iránti helyesen értelmezett szeretet nem kényszeríthet egy német embert arra, hogy a Hitler által elindított és kierőszakolt háborúban részt vegyen. Aki részt akar benne venni, az más okokból teszi majd."[338]

Barth végül megjegyzi, hogy ebben a levelében már ő sem sok teológiai indokot sorakoztatott fel, azonban Vasady politikus hangvételű levelére így tudott felelni. Sajnálatát fejezi ki amiatt, hogy Vasady a jelek szerint nem látja a politika mögött rejtőzködő elsődleges kérdést: „Talán valóban egy nagy szerencsétlenségre van szükségünk, mielőtt némely dolgokat jobban megértünk, mint ma".[339]

Barth a Hromádka-val való levelezése során a továbbiakban sem foglalkozott határ- és territoriális kérdésekkel, sőt. A Hromádka 1939. február 8-i levelére küldött – fentebb már érintett – levélben Barth megjegyezte, hogy szeretne már igazi prágai cseh hangokat hallani a többi nemzet mellett, jó lenne, ha lehetne cseh hallgatója is. „Egy szlovák ugyan van, aki a jelenlévő magyarokkal[340] igen hamar veszekedésbe, vagy legalábbis igen heves beszélgetésbe kezdett. Habár a szlovákok megint más lapra tartoznak."[341] Noha Barth többször is megvallotta szimpátiáját „magyar barátai" iránt, e sorokból, és más helyekről is úgy tűnik, hogy az I. és II. Bécsi döntés körüli felfokozott magyar reakciók a terhére voltak.[342] Őt ezekben az években valami egészen más foglalkoztatta, és bizonyára bántotta az a meg nem értés, amellyel Közép-Európa népei, köztük teológus kollégáinak zöme az ő, véleménye szerint teológiailag megalapozott sőt elengedhetetlenül szükséges nyilatkozatát fogadták.

2.4.4. A Hromádka-levél hazai jelentőségéről – összegzés

A tanulságos levélváltások nyomán megállapíthatjuk: valós és reális veszélyt látott Vasady, amikor Barth politikai teológiáját leegyszerűsítőnek vélte. Több mint hetven évvel az események után, Közép-Kelet Európában élve kimondható: egyik veszélyt a másikkal nem lehet eredményesen elkerülni. Később erre Barth is rájött a szovjet politika igazi arcának és imperialista törekvésének letagadhatatlan és véres nyilvánvalóvá válása idején. Abban ugyanakkor neki volt igaza, hogy a teológus a közéleti térben is teológus, és ha leegyszerűsítően is, de mindenképpen állást kell foglalnia a hitéletet, az emberi jogokat korlátozó államalakulatok ellen. Véleményünk szerint az adott helyzetben erre nem nagyon volt más lehetőség, mint amit Barth tett, bár soraiból óhatatlanul is kiolvasható a Csehszlovák állam valamiféle indokolatlan felmagasztalása. Barth

---

[338] i. m., 137.

[339] i. m., 138.

[340] Vasady Béla 1938. június 28-i levelében Rózsai Tivadart és egy meg nem nevezett segédlelkészt, volt debreceni hallgatót ajánlott a következő két szemeszterre Barth figyelmébe, talán róluk – is – ír itt. FERENCZ: Világok vándorai, 122–123.

[341] ROHKRÄMER: Freundschaft im Widerspruch, 68.

[342] L. pl. az 1936-os magyarországi és erdélyi útját felidéző, Vasadynak 1938. november 9-én írt levelet: „Emlékezhet rá, hogy annak idején Magyarországon nehezemre esett azt a pátoszt komolyan venni és magam abba beleélni, mely ezt a vitát – ti. a határrevízió témáját (ÁB) – kísérte a magyar oldalon." FERENCZ: Világok vándorai, 129.

kijelentése a csehszlovák katonák Krisztus egyházát védő harcáról romantikusan túlzó. Azt viszont Vasady írásában érthetetlen, hogy számára, aki Barth jellemzésének – és saját bevallásának – megfelelően valóban jól ismerte és támogatta is a Német Hitvalló Egyház harcát Hitler államával szemben, miért okozott olyan nagy meglepetést Barth azon megállapítása, hogy bizonyos esetekben a hazafiságnál előbbre való a Krisztus iránti hűség. Barth erre a problémára a fentebb idézett sorokban példásan válaszolt. Így a levélváltást a nyilvánvalóan átpolitizált téma ellenére is sikerült Barth-nak mindvégig a teológiailag is releváns vita szintjén tartania, ami nem kis teljesítmény.

A Hromádka-levél leghírhedtebb mondata a cseh katonákról semmiképpen sem csak politikai provokáció – amint akkoriban gondolták, de még manapság is értik némelyek –, hanem érdemes megvizsgálni a Barth teológiai-politikai traktátusaival való összefüggések szemszögéből, melyeket a Hromádka-levél megszületése körüli időből ismerünk.

A téma jeles kutatója, Martin Rohkrämer úgy véli, hogy Barth eredetileg teológiai nézeteit a Kirchenkampf kezdetétől kísérték az azokból eredő politikai konzekvenciák, amelyektől Barth nem tudott megszabadulni. Barth törekvése tkp. az 5. barmeni tézisből következő politikai etika kibontása volt: a hűségeskü megtagadása, az őszi területfoglalással és a zsidóüldözéssel szembeni ellenállásra buzdítás, az 1938-ban megjelent traktátusok Barth számára mind Barmen gyakorlati következményei voltak. Megfigyelhető, hogy Barth sohasem ismételte a már elmondottakat az újabb, kiállásáért kiáltó helyzetekben. Minden esetben elölről kezdte véleménye megformálását, mindig visszatérve Barmen 1. és még inkább 5. téziséhez, egyre mélyebbre haladva, az összefüggést konkrétumokban megfogalmazva. Ennek egyik korai, igen markáns állomása a Hromádka-levélben leírt vélemény. Rohkrämer felhívja rá a figyelmet, hogy Barth konkrét, politikai felhangú megnyilvánulásai közt olykor határozott ellentmondást láthatunk, illetve azok egy része kijátszható egymás ellen. Abban viszont biztos és teljes mindezen megnyilatkozások közt az egység, hogy mind mögött ugyanaz a barth-i teológiai törekvés érezhető: az isteni Kijelentés konkrét, a világ életét érintő üzenetének megfogalmazása. Nem puszta politika, nem emberi érdekek, elvek, hanem mindenkor az ige üzenetének aktuális megszólaltatása Barth célja.[343]

Fazakas Sándor kutatása szerint a Hromádka-levél megírásában az is szerepet játszott, hogy azokban az időkben Barth a Dogmatika II/1 kötetében kiadott témákkal foglalkozott: elsősorban Isten megismerésének témájával. Ennek hatása alatt megpróbált teológiai következtetéseihez hűséges maradni, azaz igyekezett a teológiai felismerések politikai-etikai konzekvenciáit is levonni. Úgy vélte, hogy az I. parancsolat értelmében az állam megistenülése (vagy ördögivé válása) tilos. A hit által megkövetelt engedelmesség útján senki sem menekülhet el azon döntés elől, hogy különbséget tegyen jogszerűen és jogszerűtlenül uralkodó felsőbbség között. Egy ilyen döntést követően a keresztyén ember feladata az, hogy politikai felelősségét komolyan vegye, és követelje meg az államtól a jog és a béke védelmét.[344]

Ez a felismerés nem jelenti az állam harcának és ellenállásának valamint az egyház szenvedésének és ellenállásának identifikációját.[345] Barth a Róm 13,1–5 és az 1Tim 2,1–3 alapján fogalmazza meg az igaz állam feladatát és értelmét. Amennyiben a politikai szabadság és a jogrend veszélybe kerül, akkor veszélybe kerül az egyház is. Ha egy állam és annak katonái harcra kelnek a zsarnoksággal, akkor ezzel közvetve az egyház

[343] ROHKRÄMER: Karl Barth in der Herbstkrise 1938, 543–545.

[344] FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, 105.

[345] Fazakas Sándor (i. m., 105) emlékeztet, hogy ezt maga Barth is leírta egy nyílt levelében: „Von einer 'Identifizierung' zwischen dem Streiten und Leiden der Kirche und dem des Staates ist in diesem Satz keine Rede." Barth: Offene Briefe 1935–1942, 146.

veszélyeztetése ellen is harcolnak. Az egyház feladata ilyenkor a szolidaritás az igaz állammal és harcosaival. Nincs szó identifikációról, hanem csak szolidaritásról, tudatos közösségvállalásról egyház és állam között.[346]

Azt a kérdést, hogy Csehszlovákia vagy bármely állam, amelyik a nemzetiszocialista zsarnokkal szembeszáll, mennyiben nevezhető igaz államnak, Barth nem vizsgálja tovább. Elismeri, hogy a Versailles-i béke bizonyos népeket valóban igazságtalanul kezelt és elnyomásba taszított, és sorsuk javítására a megoldás egyedül a jogaik helyreállítása lehetne. Egy fontos szempont azonban mindkét oldal gondolkodásából kimaradt: az, hogy a Barth-i teológiai érvekkel szembeállított nemzeti kérdések nemcsak a határrevíziós törekvések miatt váltak olyan meghatározóvá, hanem azért is, mert Kelet-Közép-Európa népei az addig eltelt húsz év alatt sem tudták feldolgozni az I. világháborúban elszenvedett sérelmeiket. Erre próbált meg Ravasz László a Barth-nak írt – fentebb már ismertetett – levelében célozni.[347]

E fentebbi megállapításokat, korabeli írásokat figyelembe véve tehát megállapítható, hogy az 1938-as Hromádka-levél körül kialakult vita hazánkban különösebb teológiai hatást nem ért el. A politikai, nemzeti törekvések vihara jellemző módon a további szempontokat már csírájában elfojtotta: a magyar református teológusok sokkal inkább érdeklődtek a történelmi-társadalmi igazságok keresztülvitele iránt, semmint az iránt, hogy ez vajon kik által válik lehetségessé.

Természetesen az 1920-ban erőszakkal elvett területek rövid visszacsatolása máig is minden magyar ember számára az igazság, a népünk történelme során olyan ritkán megtapasztalt boldogság pillanataként eleven. Ugyanakkor – és ez már előre látszott – Hitler nem ingyen és nem a történelmi igazságtétel okán kezdeményezte és uralta a bécsi tárgyalásokat.

A Krisztus egyházának ebben a helyzetben valóban feladata volt – lett volna a kiállás. Azonban a református egyház lelkészi karában, tagságában alig voltak olyan teológiailag kiművelt, valóban, a hétköznapok szintjén is biblikusan gondolkodó emberek, akik meglátták és érthetően megfogalmazták volna a társadalom és a gyülekezetek számára, hogy milyen veszélyekkel jár a németekkel a nemzetiszocialista rendszer időszakában kötött érdekszövetség.

Ugyanakkor megállapítható, hogy az érintett országok egyikében sem alakult – alakulhatott ki – releváns teológiai vita e kérdésről még a történelmi igazságok teológiai vizsgálatának szintjén sem. Ennek nem pusztán a sajtóra ebben az időben gyakorolt politikai nyomás lehetett az oka, hanem az is, amit a hazai teológusoknál megfigyelhettünk: nemzeti elköteleződésük hevessége. A magyarokhoz hasonlóan például Hromádka sem érvelt teológiai szempontokkal a Barth-tal folytatott levelezésében. Barth, mint az egész történést kívülről, egy semleges és semmilyen szinten nem érintett ország polgára – igaz, vállalva a megtépázó következményeket – nyíltan kimondhatta és ki is mondta, hogy van az éremnek másik oldala is. Tanításának nagyobb kört érintő megfontolása, komoly végiggondolása nagy segítség lehetett volna helyesebben dönteni abban a kérdésben, amit aztán a háború után számon is kértek a németekkel szövetséges országok nemzeti egyházain, hogy mennyiben feladata a keresztyén egyháznak az uralkodó állam célkitűzéseit – tűnjenek mégoly nemzetinek és igazságosnak is – segíteni a prófétai, a keresztyén biblikus kontroll feladásával. Az, hogy Barth felvetését csak politikai színben tudták értelmezni Európa-szerte, már előrevetítette a későbbi tragédiákat: hogy mire a keresztyénség nemzeti érzelmeinek túlzott elhatalmasodásából felébred, már késő lesz a vesztükbe rohanó tömegeket megfékezni.

---

[346] uo., idézi: FAZAKAS: i. m., 105.
[347] i. m., 106.

Fazakas Sándor találóan írja le Barth gondolkodását politika és teológia kapcsolatáról: „Barth számára *a teológia és az egyház szabadságának* megőrzése volt a fontos, különböző történelmi kontextusban. Ő nem politikai programok és eszmék értékelése felől kívánta meghatározni teológia feladatát és célkitűzését, hanem épp fordítva: Isten szuverenitását és az ember szabadságát a Kijelentés felől lehet értelmezni, ezt kell érvényre juttatni a konkrét politikai helyzetben, s ennek konzekvenciáit kell felvállalni."[348]

Teológiai szempontból igen tanulságos Barth ez utóbbi körülménnyel kapcsolatos felvetése, amelyet komolyabban kellett volna venni. Barth végülis a történelemnek a Kijelentésként való értelmezésére mondott nemet. Ez a kérdés a későbbiekben is előkerül, jelen dolgozatban is többféle összefüggésben foglalkozunk vele, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy az egyház speciális szolgálata és a politika-közélet vezérgondolatai között meg kell maradnia az elválasztó vonalnak: míg *nemzeti politikában* lehet gondolkodni, addig *„nemzeti teológiát"* művelni – legalábbis biblikusan – lehetetlen. Keskeny a határ a nemzeti gondolkodás és a nemzeti teológia között, amelynek átlépésétől Barth teológusprofesszorként helyesen próbált óvni. Vannak, lehetnek bizonyos jogos nemzeti törekvések egyik vagy másik nép életében, de ezeknek a Kijelentéssel való igazolása, vagy még inkább ezek Kijelentés rangra való emelése végzetes hiba – tkp. ez az, amit a Német Keresztyének mozgalma elkövetett. Krisztus egyházának szolgálata nem egy adott nemzet tagjaira, hanem az egész megváltott embervilágra irányul. Még ha technikailag ez nem is mindig valósulhat meg – gondolkodásban, tanításban nem lehet másként. Az egyház, mint – jobb híján – a nemzeti érzelmek közösségi megélésének színtere, szereptévesztésben van. Tagjai egy nemzet polgárai, ugyanakkor más nemzetek fiaival együtt ugyanazon mennyei haza polgárai is. Ez a sajátos keresztyén, egyházi üzenet, amelyet nem szabad a nemzeti politika, igazságérzet még oly jogos érzelmeinek oltárán sem feláldozni. Ez ugyanis a keresztyénség, a teológia lényegét érintő kérdés, amelynek helytelen kezelése lehetetlenné teszi a biblikus teológiaművelést és hitéletet.

[348] i. m., 102.

3. EGYHÁZ ÉS TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG. KARL BARTH EGYHÁZRÓL SZÓLÓ TANÍTÁSÁNAK HATÁSA A SZOCIALIZMUST ÉPÍTŐ MAGYAROSZÁGON

3.1. Barth és a szocializmus

3.1.1. Barth szocializmus értelmezése

Karl Barth genfi segédlelkészségének idején találta szemben magát először az ipari proletariátus problémáival, az ún. „szociális kérdéssel". Az igehirdetés és a tanítás mellett segédlelkészként lelkigondozói feladatokat is végzett: igen szorgalmasan végezte a családlátogatást, ill. nagyon sok időt áldozott az ún. „szegénygondozás" (Armensprechstunden) végzésére. Itt valódi szegénységgel találkozott, mégpedig tudatosan, újra és újra átélve az érzést, hogy meglehetősen tehetetlenül áll eléjük. Ez az érzés ösztönözte őt arra, hogy – Kant kategorikus felszólításának engedve – rendszeresen a szociális gondolkodást népszerűsítő kijelentéseket tegyen.[349]

A vallásos szocializmus gondolatmenetét követve – Christoph Blumhardt, Leonhard Ragaz, Hermann Kutter – hamarosan úgy érezte, hogy az evangélium nemcsak az egyes emberek üdvösségét szolgálja, hanem egy a világ problémáit kiküszöbölő forradalmi törekvés alapja is. Isten nem akarja ezt a régi világot, amelynek valódi arca Barth előtt azokban az időkben felsejlett. Isten az ő országát akarja megvalósítani, egy új világot, egy új társadalmat. Erről szól az egész evangélium. Ez az új világ pedig csak a szocializmus nevet kaphatja, persze nem ideológiai, hanem valóságos értelemben véve. Az, hogy „szocialista" az evangélium állítmányának nevezhető. Isten országa a valóságos szocializmus, ez az Isten emberekkel kapcsolatos történelmének célja, és már most, a jelenben is ő hívja életre az ezt célzó mozgalmat: ahol a szocializmus a téma, ott egyúttal Isten országa is téma.[350]

A következő, az aargaui iparvidéki Safenwilben végzett lelkészi szolgálata idején 1911-től a fentiek komoly formát öltöttek az életében. Vasárnaponként igét hirdetett, hét közben pedig politikai agitációt végzett. Benne az, hogy ő lelkipásztor, nem a politikától való tartózkodás kényszerét szülte, hanem ellenkezőleg: mivel lelkipásztor, kötelessége, hogy részt vegyen az osztályharcban. Ezt ugyanolyan elszántsággal végezte, mint az őt folyton meghatározó teológiai munkát. E kettő azonban nem volt egymásnak konkurenciája, nem egy ellipszis két pontjaként tekintett rájuk, vagy osztotta fel életét fontos és másodlagos részre. Ő a saját, önmagáról alkotott véleménye szerint hét közben és vasárnap is ugyanazt tette: egy dolgot végzett: a keresztyénség ügyéért, az evangélium, Isten ügyéért szállt síkra. Teológia és nemzetgazdaság, prédikáció és politika elválaszthatatlanul összetartoztak nála, a politika interpretálta a prédikációt, és fordítva. Mindkettőnek egyszerre kell történnie, különben mindkettő tévútra megy, vagy legalábbis tévedések sorozatát fogja elkövetni. Abban, hogy 1921-ben elfogadta a göttingeni professzori meghívást, nem azt kell látnunk, hogy megbánta volna, vagy tévedésnek értékelte volna a korábbi tíz év szolgálatát, írja Gollwitzer, személyes barátja.[351] E mögött inkább azt sejthető, hogy úgy gondolta, professzorként többekhez eljuttathatja gondolatait, mint egy település lelkipásztoraként. A gondolkodását átjáró alaptézisek jelenlétéből igazolható, hogy egész életében ugyanazt az irányvonalat

[349] BUSCH: Lebenslauf, 67.
[350] GOLLWITZER: Reich Gottes, 7.
[351] i. m., 9.

próbálta szem előtt tartani, amit segédlelkészként helyesnek ítélt. Ezt a gondolatot támasztja alá a tény, hogy tkp. a tambachi –lentebb még említésre kerülő – előadásban megfogalmazott tézisei által vált ismertté Németországban, az ajtók ennek az új hangnak köszönhetően nyíltak meg előtte,[352] és ennek volt a következménye többek között a professzori meghívás is – minden egy irányba mutatott: egyetemi oktatóként többekhez juthat el a megértett üzenet hit és társadalom szükségszerű kapcsolatáról.

Barth-ot az a véleménye, hogy a szocializmus, mint rendszer sokkal jobban megfelelne Isten a világgal kapcsolatos elképzeléseinek, mint az akkor fennálló nyugati társadalmi rend, egész életében elkísérte. Azt is tudta, hogy az emberek által létrehozott szocializmus Isten mértékével nézve soha nem lesz eléggé igazságos. A két Blumhardttól azt tanulta meg, hogy az evangélium tanítása testi, földi megvalósításért kiált, azt akarja célunkká tenni. Ami ellen és amiért Isten az evangélium tanulsága szerint harcol, az ellen és azért – mint e Teremtőhöz illő teremtmények – harcoljunk mi is földi életünk során: ez Barth szerint az analógia gyakorlati formája, az „analogia fidei",[353] ahogyan mindig emlegette.[354]

Barth a Römerbrief első kiadásában megkülönböztette a szociáldemokráciát és a vallásos szocialistákat, és az előbbi mellett foglalt állást, negálva a másodikat. Ennek a különbségtételnek és elválásnak a vallásos szocialista mozgalomtól nem politikai – mintha szakított volna a szocialista gondolkodással –, és nem is társadalmi – mintha már nem érdekelte volna a szociális kérdés megoldása – okai voltak, hanem az, hogy a döntően új teológiai irányba, amelyen Barth a Römerbrief írásával elindult, a vallásos szocializmus eszméje nem fért bele.[355] Ez természetesen azért is igaz, mert a vallásos szocializmus képviselői tkp. liberális teológiát műveltek, amelyre Barth soha nem mondott igent, sőt, tudósi munkásságában mindannyiszor nemet mondott, szakítva professzorainak megközelítésével. Sohasem számított liberális teológusnak, ezt nem tanulta el tanáraitól. Sokkal inkább jellemezte az, hogy korának állapotát a Bibliából, és olykor Luther és Kálvin írásaiból is kritizálta, minthogy a Bibliát kritizálta volna korának eredményei, elképzelései szerint.[356]

Barth nagyon sajnálta, hogy a szocializmus és a keresztyénség között nem alakult ki gyümölcsöző együttműködés, a keresztyénség elszalasztotta a szocializmust. Ő viszont Thurneysennel egyetértésben továbbra is hajlott a szocializmus felé, és ennek hangot is adtak.[357]

---

[352] BUSCH: i. m., 125.

[353] Az „analogia fidei" kifejezés Barth teológiájában az Anselmussal való foglalkozásakor vált meghatározóvá. Akkortájt polemizált a katolikus teológia jeles képviselőjével, Erich Przywarával, aki a teológia ismeretelméletében az „analogia entis" kifejezés mentén haladt korának katolikus teológiáját követve. Barth válasza volt az „analogia fidei" hangsúlyozása, amelynek lényege, hogy Isten különbözik a világtól, az embertől – tehát szerinte emiatt semmiféle „analogia entis" nem lehetséges –, azonban közösségre lép vele. Jézus Krisztus mint Isten Fia és mint történeti ember személyében hordozza – kizárólagosan – a Kijelentést, ill. Benne válik a teljesen különböző Isten a világgal azonossá. Vö.: ÁRVAVÖLGYI: Analogie, 72–75.

[354] GOLLWITZER: i. m., 7–8.

[355] MARQUARDT: Theologie und Sozialismus, 114.

[356] GOLLWITZER: i. m., 11.

[357] MARQUARDT: i. m., 119. Barth szocializmuspárti gondolkodásáról külön fejezetben szólunk. Thurneysen véleményének alátámasztására pedig hadd álljon itt egy idézet egy 1927-ben, a vallásos szocializmus problémájáról szóló, Leonhard Ragaz felvetéseire írt nyilvános leveléből. Ebben Ragaz felvetésére, hogy Barth és követői eltértek a korábbi útjuktól, Thurneysen azt a magyarázatot adja, hogy a háború borzalma lerombolta bennük az emberiségbe vetett reménységet, amellyel azelőtt szemlélték a társadalom lehetőségeit. „Mindig pártoltuk, ezekben az években is, a politikai és szakszervezeti szocialista munkásmozgalom igazságát és létének égető szükségét. Ez nem volt kérdés számunkra, és most sem az. Ahhoz túlságosan közel voltunk az iparvidék gyülekezeteinek népéhez, hogy ne láttuk volna, mennyire indokolt ez a mozgalom. Kezdettől helyeseltük és ezt nem is rejtettük véka alá. De

A fentebb már említett tambachi előadásra 1919. szeptember 25–én egy vallásos–szocialista konferencia keretében került sor a türingiai városban. Eredetileg Ragaz kapta meg a felkérést, azonban ő nem tudott jelen lenni. Így végül a Németországban addig csaknem ismeretlen Barth végezte el a feladatot. A mintegy száz résztvevő előtt Barth „A keresztyén a társadalomban”[358] címmel beszélt.[359] Előadásának jelentőségét egyfelől a vallásos szocializmus kritikája adja, másfelől, és ez a fontosabb, egy új teológiai megközelítés felvázolása. Amit a Römerbrief I lapjain a teológiára nézve előadott, azt formálta meg ezúttal a politikára nézve.

Az előadás tárgya ennek megfelelően – és a címtől eltérően – nem a keresztyén ember a világban, hanem maga Jézus Krisztus. „A keresztyén ember maga Krisztus. Azt, ami keresztyénné tesz, nem mi hordozzuk magunkban, hanem Krisztus bennünk.”[360] Barth ezzel arra akarja felhívni a figyelmet, hogy Krisztus személye túl sokszor vált már a mi szekularizációs törekvéseink áldozatává: hiszen szükség szerint azonosítottuk a szociáldemokráciával, a pacifizmussal, a szeretettel, a hazafisággal, a liberalizmussal. De ezt a sort nem szabad folytatni, mert ez nem más, mint Jézus elárulása (560). Ezzel az állítással tkp. az általa korábban megfelelőnek tartott politikaértelmezéssel, a vallásos szocializmus eszméjével is szakított. A liberális teológia gondolkodása szerint minden mögött, ami megtörténik, Isten cselekvése van, és ez ad mindennek értelmet. Barth azonban leszögezi, hogy az ember saját létének legvégső értelmét képtelen megragadni. Az ehhez szükséges képességét ugyanis elveszítette. Ezért az értelmezés kérdése nem találhat választ a világ, hanem kizárólag a Biblia segítségével. Csak akkor kaphatunk választ létünk értelmére, ha Krisztusra tekintünk, és nem az emberi történelem folyására. Ez a különbségtétel – mint később még látni fogjuk – Barth teológiai gondolkodásában végig meghatározó maradt. Ennek politikai, társadalmi szintű következménye az, hogy Isten országának, mozgásának megjelenése csak Isten cselekvése által lehetséges, az által, amit ő bennünk elindít, és nem a mi vallásos cselekvéseink által (566). A helyes megértés érdekében Barth már korábban tisztázza, hogy mit tudunk e mozgásról: ez nem lehet sem politikai mozgás, sem a keresztyénség mozgalma, hanem egy Istentől fölülről lefelé, azaz függőleges irányú mozgás. Ez az Istenismeret mozgása, amelynek erejét és értelmét Jézus Krisztusnak a halottak közül való feltámadása adja (564). Ha a társadalom Isten eme akaratát követve megváltozik, akkor tkp. azt éri el, amit minden emberi forradalom is akar: a halál hatalmának legyőzését. Az élet forradalma a jelenlegi társadalom megtagadása, amely ismételten politikai felelősségvállalást követel a keresztyénektől: vívniuk kell a hit jó harcát a gonosz valósággal szemben. Isten országa nem a mi tiltakozásunkkal veszi kezdetét, mivel az egy mindeneket megelőző, mindent meghatározó forradalom. Itt már a jellegzetes dialektikus gondolkodás jeleit láthatjuk: az őseredeti cselekvés, Isten tette a szintézis, amely az antitézis és a tézis egységéből jön létre. Csak egy a fennálló világra kimondott teljes igenből jöhet létre a világ radikális megtagadás, amely az emberi tiltakozás magja (577).

Barth tehát két axiómával dolgozik: 1. a társadalmi szükségre és a vele kapcsolatos reménységre „csak egyetlen megoldás létezik: ez pedig az Isten maga” (585); 2. „az isteni az valami teljes, a világtól teljesen különböző és új” (582). Ez az isteni-emberi szembeállítására alapozó teológia társadalmi feltételezésekre is épít. Barth istenfogalmát a társadalmi tapasztalatokkal kölcsönhatásban fogalmazza meg. Ezzel egy olyan dialektikus istenfogalmat vezet be, amely tkp. axiomatikus is: a társadalmi totalitás ellentéte Isten a maga totalitásával, és noha totalitása a társadalmi feltételezésektől és funkcióktól teljesen elkülönül, e totalitás – Isten – célja nem más, mint ennek az elkülönülésnek a megszüntetése. Isten nem volna Isten, ha a maga elzárt totalitását ennyiben hagyná. „Lennie kell mégis egy útnak, onnan ide. Azzal a két szóval, hogy ’kell’, meg hogy ’mégis’ állunk ki Isten Kijelentésének csodája mellett” (588).

---

ekkor (ti. a Römrebrief I írásakor) már illúziómentesen, a korábbiaknál tárgyilagosabban szemléltük. A vele korábban összekapcsolódó ideológia, a világnézeti sőt vallásos magyarázat, amely korábban erre épült rá, elvétetett. Ebben a helyzetben a szocializmus előtt is éppen úgy álltunk, mint egy hatalmas lyuk előtt, amely maga az üresség. […] E fájdalmas élmény megtapasztalása teljesen új szempontokat adott a Bibliaolvasáshoz.” THURNEYSEN: Zum religiös–sozialen Problem, 403. Barth követőivel együtt 1919-et követően az ideológiai, politikai küzdelem felé tárgyilagossággal és teológushoz méltóan – az igeközpontúság mércéjével közelített, de a baloldaliság, a munkásmozgalom indokoltságának belátása és támogatása megmaradt bennük az új szempontok ellenére is.

[358] BARTH: Der Christ in der Gesellschaft, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, 546–598.

[359] BUSCH: Lebenslauf, 122–123.

[360] BARTH: Der Christ in der Gesellschaft, 557.

Az előadással egyértelmű szakítás történt a történetteológiával és a továbbiakban Barth a kijelentésteológia felé orientálódott.[361] A tambachi előadás tkp. próbálkozás egy olyan kijelentésteológiai konstrukció felépítésére, amely a keresztyén ember és a társadalom kapcsolatának kifejtése. Ennek érdekében Barth egy „isteni logika" kidolgozásán fáradozik, amely a mi emberi logikánkat megújítja és a társadalmi összefüggések közt gyümölcsözővé teszi. A kijelentésteológiából következő célkitűzés: a társadalom totalitását Isten új totalitásával kapcsolatba hozni. Ahogyan a totális társadalom elszakadt Istentől, úgy válaszol e totalitásában elszakadt világnak a totális, egészen más Isten. A kapcsolatot egyfelől a világ szekularizálódása, másfelől a klerikalizmus fenyegeti. A közvetítés eszköze a teológia lehet, amely ezek szerint nélkülözhetetlen a társadalom számára.[362]

A barth-i szocializmusfelfogás nem a marxizmus elveit követi. Barth ugyanis fordítva, nem teória-praxis sorrendben, hanem praxis-teória sorrendben gondolkodik, a cselekvést tartva szem előtt, és csak ezek után, mintegy másodlagosan foglalkozva a teoretikus szocialista megközelítéssel. A megvalósult párthagyományok közül egyikkel sem mutatható ki kapcsolat vagy összefüggés. Barth szocializmusa egy értelmiségi „Kairos-szocializmus", amely a fennálló, elviselhetetlen frusztrációkat keltő polgári társadalom elleni tiltakozásból nő ki, egy olyan társadalmi berendezkedéssel szemben, amely az emberi koegzisztenciát figyelmen kívül hagyja.[363]

A Barth munkáiban megfigyelhető szocializmus fajták sokfélék ugyan, de nincs közöttük túl nagy különbség, különösen a célelképzelések és a célváradalmak tekintetében. Barth szocializmus alatt semmiképpen sem csupán szociális reformok bevezetését, a termelési feltételek jobbítását értette a kapitalizmus fennálló keretei között, hanem az alkotmány megváltoztatását olyanra, amely a társadalom minden tagjának egyforma lehetőségeket nyújt, közösen kidolgozott szociális vívmányokat biztosít, a termékek és elosztásuk kontrollját a termelésben résztvevőkre bízza, azaz megteremti az elérhető legnagyobb mértékű társadalmi egyenlőséget a jelenleg fennálló gazdasági privilégiumok felszámolásával és egy erős anyagi demokrácia felépítésével. Egy ilyen társadalom létrejöttét a szocialisták mind lehetségesnek tartják (habár sokuk elismeri az emberi lehetőségekből következő szükségszerű tökéletlenséget), csupán a változásokhoz vezető útra nézve vannak különbségek. Gollwitzer meggyőződése, hogy Barth, amikor szocializmusról beszélt, akkor tudta, hogy mit beszél, és a fentiekre gondolt.[364]

3.1.2. Teológiától a politikához?

Barth már a korai időszakában is hajlott a forradalmi anarchizmusra, de a keresztyén ember pozícióját Lenin pozíciójánál többnek tartva. Marquardt véleménye szerint Barthnál az eszkatológiai gondolatok majd a krisztológiai kizárólagosság teológiai radikalizmusa ugyanaz a törekvés és indulat, ami a politikai gondolkodásban a társadalmi folyamatok megváltoztatásának érdekében vállalt anarchikus konzekvenciákban testet ölt, és ez hozzátartozik a „szocialista teológiához". A leninizmust meghaladó hatás és céltudatosság Barth politikai véleményében mindvégig megfigyelhető. Barth igehirdetésről és hitről vallott felfogása szükségszerűen eredményezte az alapvető radikalizálódást minden empirikus szocialista párpozícióhoz képest, de egyúttal a totalitás tagadásához is vezetett: úgy a fennálló polgári és kommunista viszonyok, mint kifejezetten az állam totalizmusa, de a reformista tevékenységek totalizmusa ellen is,

[361] MARQUARDT: i.m., 203–204.
[362] i. m., 206.
[363] i. m., 305.
[364] GOLLWITZER: i. m., 43.

amelyek a fennálló rend keretein belül kerestek gyógyírt a problémákra. A reformistákkal való szembehelyezkedés okát Marquardt Barth-nak a marxizmushoz képest tipikus anarchista gondolkodásában látja: a viszonyok megváltoztatására az egyének forradalmasításán keresztül visz az út.[365]

Ennek azonban teológiai alapjai vannak Barth-nál. Szerinte a keresztyén ember az „elkészült mű" szolgálatában áll, amely szolgálatban nem lehet eredményes, mert ez a cselekvés már elvégeztetett, Istennek a „perfekt" – tehát lezárt, befejezett – forradalmával, így ennek sikerességét és beteljesedését nem tudja előrevinni. Ugyanakkor, ha Istennek ezt a befejezett forradalmát egy új világmozgalom kezdetének vesszük, akkor éppen a keresztyéneknek – mindenek előtt nekik – aktívnak kell lenniük benne, saját forradalmi cselekvésük a konzekvenciája Isten a világért való forradalmi tettének, amelyből egyáltalán a forradalmi helyzet előállt. Barth-nál a teológiai „perfekcionizmus" fogalma mutatja, hogy mennyire eltérően gondolkodik például Leninhez képest a társadalmi átalakulást hozó forradalomról: ez a fogalom ugyanis Barth teológiájában azt jelenti, hogy a forradalom nem az egyének feje fölött megy végbe, hanem csak általuk és velük együtt lehetséges. Lenin az emberekre mint eszközökre tekint, de Barth szerint a forradalomnak nem lehet az a célja, hogy a problémák megoldásaként egy másik elnyomási forma helyezkedjen föléjük a régi helyére állva. A forradalom lényege a felszabadulás a meglévő viszonyok alól, amely során a forradalmár ember maga is szabad viszonyok közé kerül, felszabadulva a külső elnyomástól a saját „belső realitásának" megfelelő életre. Barth teológiájában ebből érthető meg az anarchista, de antileninista törekvés, ez a forradalmi humanitásának igazi és világos jelenléte az 1910-es és 20-as évek fordulóján.[366]

Mivel azonban teológiai gondolkodására nem a liberalizmus, hanem egyre inkább az igeközpontúság volt jellemző, a politikai munkától elfordulva egyre jobban az egyház megújulásában látta a szociális kérdés megoldásának letéteményesét, ezért is koncentrált a 20-as évektől egyre inkább erre, elhanyagolva a pártpolitikát, sőt szakítva a politikai munkával. „A keresztyén gyülekezetnek ki lehet és ki is kell a szociális fejlődés egyik vagy másik útja, vagy akár a szocializmus mellett – mindig a szituációjában leggyümölcsözőbb formában – állnia. Döntő szava nem lehet ugyanakkor a szociális fejlődés vagy a szocializmus hirdetése, hanem csak Isten minden evilági istentelenség és igazságtalanság ellen vívott forradalmának (Róm 1,18), azaz Isten elérkezett és eljövendő országának hirdetése."[367]

Miközben a nagy reménységet hirdeti, az egyház az állam és a társadalom fejlődésére is figyel, azért felelős, előretekintő és elöljáró gyülekezet (KD IV/1 168). Gollwitzer szerint ez az 1919-es tambachi előadás egyik tézisének megismétlése! Barth gondolkodásában mindig „Isten embersége" az, ami a hívőket a társadalom emberibbé tételéért vívott harcba beállítja. Barth mindig is politikailag tudatos teológus volt, mindig végiggondolta és hirdette is a teológiából következtethető politikai lehetőségeket. Amikor a társadalmi, szociális kérdések előtérbe kerülnek, ott mindig „izmusokról" van szó. Barth az egyház szociális felelősségét természetesen nem ilyen szerepvállalásra értette, mindig tudatában volt annak, hogy az evangélium hirdetése nem pusztán társadalmi, anyagi jelentőségű feladat.[368]

Az egyes keresztyén feladata, hogy az evangélium meglátsszon az életén. Ez vonatkozik a politikai istentiszteletre is, bár ott nagyon hangsúlyos, hogy a politika, a társadalmi igazságosság területén nem egyénileg érhet el hatást, hanem a gyülekezet

---

[365] MARQUARDT: i. m., 306–307.
[366] i. m., 309.
[367] KD III/4, 626, idézi GOLLWITZER: i. m., 13.
[368] GOLLWITZER: i. m., 14–16.

közösségének tettrekészségével. A változás azonban elindulhat az egyházban egyének kis körré alakulása által, áthatva a gyülekezetet, amelynek így már lehet esélye áthatni az egész társadalmat Barth szerint. De mekkora az esélye annak, hogy ez valóban megtörténik? Barth nem túl elégedetten látta, hogy egy-egy esetben sikerült valami hasonlónak megtörténnie, például az EVT antirasszizmus programja, vagy az USA-ban a vietnámi háború elleni tiltakozás, ill. a rasszizmus kérdés megoldására tett kísérletek támogatásának esetében. Ezek nem leértékelendő események voltak, és bizonyára erőt és reménységet adtak Barth-nak a valóságos egyházért folytatott küzdelmében. Ő azonban valami másra gondolt ekkléziológiai tanításában: arra, hogy az egyháznak sokkal jelentősebben kellene részt vállalnia a társadalmi igazságtalanságok megszüntetésében, az evangéliumból jövő iránymutatással, tényleg mint egy avantgard, mindig a társadalom előtt járó, a jövőt jobbító csapat. A valóságos gyülekezetek azonban nem ilyenek, tagjaikban és megjelenésükben is inkább konzervatív, változásra képtelen tömbként viselkednek. Barth szerint ezen nem lehet csodálkozni, nem tehetnek másként. Lustaságuk, hiányos evangéliumismereten alapuló identitástudatuk fejeződik ki a társadalmi viszonyokhoz való hozzáállásnak ebben a formájában. A középkorban az egyház a feudális társadalmi rend legerélyesebb támogatójaként, szinte az uralkodók ügynökségeként lépett fel, a reformáció egyházai pedig a polgári réteg képviseletére kötelezték el magukat. Ennek eredetét Barth a kiengesztelődéstani részben le is írta: a gyülekezet állandó kísértése, hogy igazodjon a világhoz, és olyannyira hozzákapcsolódjon, hogy az már megakadályozza az evangéliumnak való szabad szolgálatban. Ha nem így tesz, akkor lehet hasznos a világ életére nézve.[369] De hol látta Barth ezt a valós, látható egyházat, ezt az ecclesia visibilist, amely részt vesz a világtörténetben, de nyomásának ellenáll? Világos, hogy hit által látta, és folyamatos mozgásban, aktualitásban. Hiszen az egyház történés, Barth úgy látta és láttatta az egyházat, mint egy népet, amelynek kétezer éves története erősen kritizálható, de nem vitatható.[370] Az intézményes, tehát a látható egyház akkor „egyház, ha történik, és ez a történés bizonyos emberi cselekvés következménye és annak összefüggései alatt áll. Ebben az emberi cselekvésben, mint olyanban lehet felismerni idejének kezdete óta mindenkinek, akinek lehetősége van rá és a szükséges figyelmet gyakorolva vizsgálódik: az egyház világtörténeti jelenség, történelmi, pszichológiai, szociológiai, mint minden más."[371]

Wolf Krötke szerint Barth teológiájában hatalmas szerepet játszott a szabadság keresése. Nem politikai teológiát művelt, viszont a politikai kontextust mindig szem előtt tartotta. „A teológia olyan volt számára, mint egy a politikai élet folyamatait vizsgáló szeizmográf: ezen keresztül szemlélte, mi történik a politika területén. Ilyen szeizmográffal – legalábbis kortársai közül – a többi professzor és egyházvezető nem rendelkezett."[372]

Teológiai munkásságának kezdetétől kiviláglott, amit aztán a KD etikai megállapításaiban ki is mondott, hogy a keresztyén élet, az isteni törvény egyik elmaradhatatlan része, hogy a keresztyén ember szolidáris legyen a nála lejjebb élőkkel, a lenézettekkel, legyen rájuk figyelme és gondja. Barth-nak ez a szociáletikai következetessége – és a szabadságkeresése – találkozott a szocialisták igazságvágyával, ami elég jellemző vonás, hiszen a társadalmi igazságosság nevében követelnek társadalmi szintű változásokat. Krötke szerint Barth ezt csodálta, remélte a keleten létrejövő szocialista államoktól is. Így a társadalmi igazságosság teológiai üzenetként tkp.

---

[369] KD IV/3, 969.
[370] KD IV/3, 835.
[371] KD IV/1, 728, idézi: GOLLWITZER: i. m., 52–53.
[372] Krötke hozzászólását l. BEINTKER – LINK – TROWITZSCH: Karl Barth in Deutschland (1921–1935), 468.

elkerülhetetlen politikai konzekvenciákat, és az azokért való egyházi kiállást feltételezi. Krötke úgy gondolja, hogy úgy a kontextuális teológia, mint a felszabadításteológia a maga igazság és szabadságvágyát, ill. az ezekért való kiállás kötelességét Barth nyomán emelte be a maga teológiai gondolkodásába. Ennek a veszélye abban van, ha ezt az igazság- és szabadságvágyat felhasználva jön létre egy politikai struktúra: az ugyanis éppen az effajta szabadság végét jelenti. Ehhez hasonló történt, amikor a marxista társadalomanalízist és a barth-i teológia eme impulzusait összevegyítették. A marxizmusban is van igazságvágy, de ha nem a politikai kontextus vagy teória szabályozza a politikai ítéleteket, döntéseket, akkor a teológia ebben a helyzetben szintén ideológiává válik. Krötke hangsúlyozza, hogy éppen az NDK-ban történt meg, hogy Barth teológiájából politikai ideológiát kreáltak.[373]

Barth számára Krötke szerint a politika nem bírt olyan jelentőséggel, hogy politikai programon törte volna a fejét. Marquardt 1972-es habilitációs dolgozata – melyet fentebb tárgyaltunk – más úton halad, mint Barth, Marquardt ugyanis egy szocialista gondolkodásformát – méghozzá egy kifejezetten materialista szocialista formát – követ.[374]

Művével Marquardt kisebb felfordulást keltett, mivel azt szerette volna bemutatni, hogy szerinte Barth affinitása a szocializmus iránt nem csak a safenwil-i idők egy epizódja volt, hanem egész életének és teológiai gondolkodásának meghatározó jellemzője. A Barth-ra oly jellemző felbonthatatlan összeolvadása a dogmatikának és az etikának gyakran vezetett odáig, hogy személyes állásfoglalásai a politikai helyzetre eme pozícióból megfogalmazott válaszoknak tűnnek. Amennyiben Marquardt Barth teológiai megállapításai mögött egy mindvégig meghatározó politikai pozíciót feltételez, ezzel csak azt teszi nyilvánvalóvá, hogy az ő gondolkodásában a politika egy a teológiát döntően befolyásoló tényezővé növekedhetett. Még pontosabban fogalmazva az mutatkozik meg ebben, hogy számára a szocialista orientáció mindent meghatározó, hiszen Isten akarata legjobb megértésének és megvalósításának gondolja azt, amikor a hitbeli viselkedés konkrét szabadságban ölt testet.[375] Ebből jól látható, hogy a legújabb teológiai kutatások szerint Marquardt tétele Barth-ra nézve nem nyerhet bizonyítást.

3.1.3. A sajátos barth-i etika politikai következményei

Az etika Barth munkásságának sokszor alulértékelt részét képezi. Ezen nem csodálkozhatunk, hiszen maga Barth vélekedett úgy az etikáról, miszerint az nem más, mint Isten nélküli teológia – hiszen az ember cselekvésével foglalkozik – és ezért tartózkodott műveiben attól, hogy a megszokott értelemben, azaz önállóan is szóljon az etika klasszikus témáiról.[376] „Azok a próbálkozások, amelyek a dogmatikát és az etikát módszertanilag meg akarják különböztetni, nagyon kétségesek, ezekben ugyanis nagy

[373] Krötke hozzászólását l. i. m., 469.
[374] uo.
[375] WEINRICH: Karl Barth, 451–452.
[376] L. pl. KD I/1, 260–262. Itt Barth az objektív és a szubjektív Kijelentésről értekezik: az objektív az ige, amelyet a Szentlélek által ismerhetünk meg, a szubjektív pedig Barth olvasatában azt jelenti, amikor az igétől elválasztva, saját felismerésből, az igei üzenettől függetlenül akar valaki kijelentésről beszélni, vagy bármilyen tant – etikát, viselkedéstant, lelkigondozástant – megfogalmazni. Ezt a Kijelentéssel való szembe helyezkedésként értékeli, és elhatárolódik tőle. Ebben az értelemben vonja kétségbe azt is, hogy az ún. szubjektív valóság teológiai vizsgálat tárgya lehetne. A szubjektív valóság értelmezhető része ugyanis beletartozik az igei objektív valóságba: Krisztus azember segítője, megmentője. Ez Krisztusban valósul meg, tehát az igén kívüli valóság vizsgálata nem lehet a teológia tárgya. A Szentlélek sem tanít mást, mint hogy a váltság, a megmenekülés Krisztusban van: tehát az objektív Kijelentés és az objektív valóság tartalmazza mindazt, amit szubjektíve meg lehet vizsgálni.

általánosságban szólva egy a teológiában lehetetlen nézőpontváltásra kerül sor: az eredeti alany megváltozik, Isten helyére kerül az ember, és ezzel tkp. az etika cselekvő princípiumává lesz. […] Az olyan etikának, amely ezen a helycserén alapszik (és ezen a helycserén alapszik minden önálló teológiai etika!), […] hátat kell fordítania a Szentírásnak, a keresztyén igehirdetésnek, és fel kell hagynia azzal, hogy magát teológiai etikának tartja."[377]

Dacára annak, hogy Barth a münsteri és bonni évek alatt tartott kifejezetten etika előadásokat, a KD köteteiben már ez a törekvés a fentieket követve eltűnni látszik. Viszont amennyiben az etikát mint a cselekvés és a morál jelenségeire a jó és a rossz megkülönböztetésének szándékával adott reflexiót értelmezzük, akkor felismerhetjük, hogy Barth nem pusztán a morállal összefüggésben, hanem az etika területén is megnyilvánult. A KD köteteiben ugyanis nem csak alapvető megállapítások vannak, hanem megtalálhatóak az etikai jellegű reflexiók is korának meghatározó vitáiról. Ebben az értelemben lehetett különösen meghatározóvá munkásságában pl. a politikai etika.[378]

Karl Barth etikai megállapításait három tényező befolyásolta: 1. saját életének történései, tapasztalatai, 2. korának világpolitikai fejleményei, 3. saját teológiai felismerései.[379] 1. Fazakas Sándor szerint Barth, noha fiatalkori lelkesedését a vallásos szocializmus és a szociáldemokrata politika iránt elveszítette, mégis egész életében egyfajta szimpátiával, reménységgel tekintett a reális szocializmus intézményére. Korai tapasztalatai alapján tudta, hogy a társadalmi szociális kérdés kezelésért kiált. 2. Teológiájában megtalálható mindannak a reflexiója, ami korában a világban történt: így az I. világháború vége, a szocialista és kommunista forradalmak, a nemzetiszocializmus térnyerése, a II. világháború előtti területi revíziók (például az I. és a II. Bécsi döntés), a világháború vége, a hidegháború, az atomfegyverkezés kérdései mind nyomot hagytak munkáján. 3. Ahogy fentebb kimutattuk, már az 1928-29-es münsteri majd a '30-31-es bonni etikaelőadásaiban megfogalmazta: az etika témája nem pusztán az ember mint ember, hanem az Isten törvénye által igénybe vett ember cselekvése. Így végül az etika középpontjába a magát Szentháromságként kijelentő és az embernek törvényt adó Isten kerül.[380]

Etikai teóriájának helyét az Isten–ember dialógus feszültségében találja meg, tagadja az emberi perspektíva önálló voltát, és határozottan kikerüli annak lehetőségét, hogy a tapasztalati úton megszülető benyomások a módszert befolyásolják. Végül: minden konfliktust az ember Istennel szembeni önállósodási törekvéseire vezet vissza.[381]

Eme sajátos teológiai meghatározottság sajátos etikai felismerésekhez vezetett, amelyek komoly érdeklődésre tarthattak számot korukban. Fontos felismerés például hogy ha Isten kormányzói hatalma megjelenik a világ életében, akkor ez az Isten által megszabadított keresztyén embert és a keresztyén gyülekezetet is konkrét felelősségvállalásra kötelezi az élet minden egyes területén. Emellett viszont arra is emlékezteti, hogy a végső és örökérvényű felelősség a világ rendjéért nem az emberé, hanem Istené. Azzal, hogy a figyelmet mindig a Jézus Krisztusban megjelent isteni cselekvésre, azaz az irgalmasság jelenlétére irányította, érthetően vázolta fel a bűn jelentőségét és a kegyelem lehetőségét a világ számára. Így ez az etika tkp. lelkigondozói hatású is: hiszen az emberi felelősséget az isteni kegyelem valóságos jelenléte felől tárgyalja. Fazakas Sándor véleménye szerint ennek az etikának azonban megvannak a határai. A társadalom analíziséhez használható eszközök hiánya és Barth tartózkodása az

[377] KD I/2, 884–885. (ford. ÁB)
[378] MEIREIS: Arbeiten zur Ethik, 251–252.
[379] FAZAKAS: Karl Barth, 213–214.
[380] uo.
[381] MEIREIS: i. m., 256.

ember tapasztalati úton szerzett felismeréseitől oda vezetett, hogy Barth alulértékelte a közösségi interakciókat strukturálisan átszövő emberi tulajdonságok jelentőségét. Az, hogy egy-egy korszak politikai és szociális eredményeinek megítélésénél a személyes emberi körülmények, tapasztalatok, a közvetlen és közvetett érintettség jelentőségét figyelmen kívül hagyta, hibás politikai és etikai értékeléseket eredményezett. Mivel megállapításai – kortársai közül nem egyetlenként – az emberi cselekvési lehetőségek és interakciós összefüggések korlátozásával születtek meg, a mai kor elismerésére nem tarthatnak számot. Sőt már saját korában is sok kritikát kapott miattuk.[382]

Ezzel együtt mégis kijelenthető, hogy módszere és megállapításai nem haszontalanok a további kutatás és etikai gondolkodás szempontjából. A mai, individualista, emberközpontú gondolkodáshoz képest Barth megközelítéséből hiányzik a konkrét emberi szempont, amely – ha nem válik egyeduralkodóvá – a dogmatika igazságainak közérthetőbb megfogalmazásában, a tanulságok jobb megértésében valóban segítség lehet. Azonban jelen sorok írója mégis egyet ért Barth törekvésével, hogy az emberi cselekvés abszolút voltát az Isteni cselekvés következetes középpontba állításával próbálja relativizálni – hiszen ezzel a másik veszélyt kerüli el, hogy az emberi cselekvés irányába legyen egyoldalú a keresztyén etika megközelítése.

A bibliai látásmódnak – amelyben az emberi cselekvés mindig csupán válasz Isten tettére – és református teológiai gondolkodásunknak – pl. a Heidelbergi Káté az emberi cselekvést mint Isten megváltó kegyelméért való hálát tárgyalja – is megfelel ez a törekvés. Szemben áll ez a túlságosan gyakorlatias és direkt, viszont manapság divatos, az életmód tanácsadás szintjéig hatoló keresztyén „etika" megközelítésével, amely valóban mintha csupán az emberről szólna, megfeledkezve az Istennel való interakció jelenlétéről. Ez utóbbit bajosan lehet teológiai/keresztyén etikának hívni – ez emberi bölcsesség vallásos köntösbe bújtatva. A református teológiai látásnak az felel meg inkább, ha az etika nem csupán emberi szempontokat követ vizsgálata során, hanem a dogmatikától kapott tudást gondolja tovább: egységben látva az isteni és az emberi cselekvést. Ennek persze nem szabad hamis biztonságérzetet vagy a felelősségtudat tagadását eredményeznie, az ugyanis a másik véglet lenne. A református keresztyén ember tudatosan törekszik a hit jócselekedeteire, de teljes tudatában van annak, hogy életét akkor éli helyesen, ha a megszentelődés, az engedelmesség útján jár, és nem az Istentől való függetlenedés sokak számára tetszetős, de emberi útján. A Heidelbergi Káté 86. kérdés-feleletében bemutatott syllogismus practicus gondolat – mely speciális református teológiai jellemzőnk – hasonlóan helyezi el az emberi cselekvést, mint a barth-i megközelítés. A teológiai etika akkor tekinthető teológiainak, ha vizsgálata e fenti nézőpontot tükrözi: ha az emberi cselekedetek vizsgálatával az isteni Kijelentésre adott válaszokat segíti, ha tetteinket Isten üdvtervében helyezi el.

Barth számára a szociális kérdések elsőrendű fontossága, a reális szocializmus mint politikai rendszer iránti szimpátia egész életében meghatározó maradt, függetlenül e fentebb bemutatott gondolatoktól – bár nem vált teológiáját formáló, megtermékenyítő alappá, de fel-felbukkant megnyilvánulásaiban ez a szimpátia. Hiába kritizálták többen az 1945 után a szocializmust bevezető országokkal való kapcsolatai, a róluk megfogalmazott véleménye miatt. Ez a kritika Fazakas Sándor szerint két ponton jogos volt: egyrészt amiatt, hogy nem látta meg – legalábbis nem hozta nyilvánosságra felismerését –, hogy a kiépülő proletárdiktatúra éppen úgy totális állam, mint a német nemzetiszocializmus, amely ellen viszont a kezdetektől mindvégig nagyon erősen, minden vonalon tiltakozott. Másrészt nem tudta megakadályozni, hogy az ő teológiai felismeréseit felhasználva több szocialista országban – NDK, Csehszlovákia,

[382] FAZAKAS: i. m., 214.

Magyarország – a protestáns egyházak egyfajta sajátos politikai ideológiát gyártsanak és hirdessenek, mint az egyház üzenetét.[383] Ebből a jogos kritikából látszik, hogy az isteni kijelentés és a kegyelem célszemélyeinek emberi kvalitása mégis szerepet játszik a keresztyén ember életfelfogásában, és a keresztyén etikának ezzel is kezdenie kell valamit. A megszentelődés Isten Lelkének munkája, de emberi a közeg, amelyben ezt a munkáját kifejti – ezért az ige megvalósulásának szempontjából mégis jelentőséggel bír az emberi fogadtatás is: itt van a helye az emberi cselekvés vizsgálatának – figyelembe vételének – a keresztyén etikában. Nem lehet kiindulópont vagy princípium a keresztyén etika számára az emberi oldal, azonban számolni kell vele. Ezért nem vetjük meg a barth-i megközelítést, azonban ezt a hangsúlymódosítást – az emberi meghatározók teljes kizárását és ignorálását – helytelennek látjuk.

3.2. Barth második magyarországi látogatása

3.2.1. A látogatást meghatározó körülmények

Szükségesnek látjuk néhány mondatban felvázolni, mi volt az oka annak, hogy Barth 1948-ban másodjára is ellátogatott hazánkba, és miért mutatott olyan nagy érdeklődést egyházunk háború utáni élete alakulása iránt, amely a nemzetközi közvéleménynek is feltűnt. Tesszük ezt azért is, mert az itt megmutatkozó motivációk sokkal érthetőbbé teszik a továbbiakban született írások mögött munkálkodó gondolatokat is.

Charlotte von Kirschbaum visszaemlékezése szerint az ötlet, hogy a magyarországi protestáns egyház helyzete a háború utáni magyar közéletben nemzetközi szinten is figyelemre méltó, Heinrich Hellstern akkori HEKS igazgatótól származott, aki azt is egyértelművé tette, hogy véleménye szerint a helyzethez – megint csak a többi protestáns egyházak tanításának lehetőségét is szem előtt tartva – Barth teológiai éleslátása sokat tehetne hozzá.

Miután ezt a nézetet Barth is hamar magáévá tette, elindult az 1948 tavaszi látogatás előkészítése. Barth levelet írt Ravasz László püspöknek, afelől tudakozódva, hogy mit is várnak tőle látogatása alkalmával. Ravasz hamar válaszolt. Tudatta, hogy a látogatás elsődleges célja a hazai egyházi helyzet feltérképezése, és a lehető legtöbb személyes találkozás lehetne, amely arra is lehetőséget biztosítana, hogy Barth megfogalmazza mindazt, amit mérvadónak tart a Magyarországi Református Egyház aktuális tennivalóira nézve.[384]

Barth a prófétainak tűnő feladatot, hogy ő fogalmazza meg Istennek a magyarországi egyházzal való terveit, erősen túlzónak érezte, és arra kérte Ravaszt, hogy érjék be egy professzor korlátozott mérlegelésével és gondolataival, mert többre – mint aki előtt Isten tervei szintén rejtve vannak – nem is vállalkozhat.

A látogatás március 22. hétfőtől április 5. hétfőig tartott, és hat várost érintett. Barth nagypénteken (március 25.) a bombakárokból éppen helyreállított debreceni Nagytemplomban prédikált.[385] Tildy Zoltán köztársasági elnökkel is találkozott, előadásait Bodoky Richárd fordította, akinek édesanyja bázeli származású volt. Az első előadás címe, amelyet Sárospatakon és Budapesten mondott: *„A mai ifjúság, annak*

---

[383] uo.

[384] KIRSCHBAUM: Tudósítás Karl Barth professzor magyarországi útjáról, Basel, 1948. április 17., idézi FERENCZ: Világok vándorai, 61.

[385] BARTH: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen" (Matth. 5,5). Predigt, gehalten in der „Großen Kirche" in Debrecen am Karfreitag 1948, in: uő: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, EVZ, Zürich, 1948, 5–8.

öröksége és felelőssége”.[386] A második előadást – *„A valóságos egyház”*[387] – Miskolcon, Debrecenben, Budapesten, Pápán és Sopronban mondta el, a harmadikat pedig, *„A keresztyén gyülekezet az államrendek változásában”*[388] címmel szintén Patakon és Budapesten hallhatták az érdeklődők.

„A mai ifjúság, annak öröksége és felelőssége” című előadásban Barth leszögezi, hogy Európa egykori fénye a két világháború szörnyűségének következtében már nem fénylik tovább – bár falai még állnak, és talán pislákol még egy kevés a régi ragyogásból –, ezért a kor ifjúságának sokkal nagyobb feladatai és lehetőségei vannak, mint pl. Barth kortársainak egyetemista korukban (9). A helyzet abban is megváltozott, hogy míg a korábbi ifjúság az idősebbek befolyása alatt, az általuk megengedett úton járt, a háború utáni ifjúságnak szabadságot kell kapnia saját útjának megtalálásához, és ennek felelősségét magára kell vállalnia (10). A háború utáni helyzet hosszas ecsetelése után tér rá Barth a keresztyénség speciális feladataira. Hangsúlyozza, hogy a sok változás ellenére, ahogyan a kétszer kettő mindig négy lesz, úgy marad érvényben a tízparancsolat, sőt egy olyan áthágás után, mint a közelmúlt eseménysorozata, még inkább hangsúlyt kell kapnia. Az a jelszó is tiltott kell hogy maradjon, hogy „Tegyük a rosszat, hogy jó legyen belőle!” A hazugságot a jövőben is hazugságnak, az igazságtalanságot igazságtalanságnak kell hívni. Isten a jövőben is Isten marad, és akik ezt másként akarják tudni, ítéletet vonnak magukra, ahogyan ez ősidők óta volt (12). A jövő csak akkor lesz boldog, ha Jézus evangéliuma, a szabad kegyelem üzenete hitelesen hangozhat. Barth a múltat bár kifejezetten elhibázottnak, de arra mégis alkalmasnak tartja, hogy a fiatalság mindazt, ami benne igaz és helyes, jó és szép volt, újra felfedezze és felvállalja: ezen a módon lehet a múlt örökségét megfelelően kezelni. Amit a múltban szabadságnak neveztek, annak össze kellett törnie, mert már régen az istentelenség és az embertelenség szabadsága volt – nemcsak világi értelemben, de a kegyességre nézve is, nemcsak a gonoszságban, hanem a morális állapotokra nézve is. A szabadság igazi jelentése: szabadság Isten és az embertárs felé. Ahol nem erről van szó, ott már nem beszélhetünk felelős szabadságról. Az Isten és a felebarát felé megélt szabadságban lehet kimondani a helyes szavakat, megtenni a helyes lépéseket és legyőzni a tegnapi és a mai kor bálványait. Így szabadulhat meg a fiatalság az elvekhez való merev ragaszkodás béklyójától: nem kell sem konzervatívvá, sem forradalmárrá, sem demokratává válnia. Az Újszövetség ezt a szabadságot úgy írja le, mint amely Isten gyermekeinek szabadsága, a hívők Jézus Krisztusban való szabadsága. Azt jelenti ez, hogy Jézus mint valóságos Isten és valóságos ember Istent és az embereket önmagában mindörökre kibékítette. „Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek.” (13–14).

„A valóságos egyház” című előadás hét pontba szedve tárgyalja végig a címadó témát.

I. A valóságos egyház akkor válik láthatóvá, ha a Szentlélek erejében az egyházi intézmény, hagyomány és megszokás rejtekéből kilép és azon átvilláglik. A valóságos egyház csak ott látható, ahol Isten tette által, a Szentlélek tanúskodása által láthatóvá válik. Ezért ezt a láthatóvá válást csak a hitben lehet tetten érni 16–17).

II. A valóságos egyház mindig és mindenütt csak nagyon kevés, megdöbbent és boldog keresztyén ember számára válik láthatóvá Isten szabad kegyelme által. Barth ezt figyelmeztetésként állítja: a hit és a valóságos egyház látása nem mindenki számára adatik meg, mivel az Isten kijelentésétől, és a Szentlélek tanúságtételétől függ. Ki-ki meggyőződhet róla, hogy látja-e a valóságos egyházat: ez ugyanis a legkisebb, legszegényebb, legjelentéktelenebb, és a legkisebb befolyással rendelkező, amely Isten ege alatt létezik; egy jászolbölcső és egy kereszt körül gyűlik össze. Ki az, aki megdöbben ezek miatt, ha az egyházra gondol? Tudja-e bárki, micsoda szégyent vesz magára, ha kiáll e mellett az egyház mellett? A valóságos egyház meglátása ijesztő mélységeket rejt. Ugyanakkor – hangsúlyozza Barth – a valóságos egyház a legnagyobb, a leggazdagabb, a legragyogóbb, a leghatalmasabb, ami Isten ege alatt létezik, hiszen az övé a jászolbölcsőben fekvő Gyermek és a Golgotai Megfeszített, a halottak közül feltámadt és az Isten jobbján uralkodó Úr. Belegondol-e bárki is, micsoda dicsőség, ha kiállhat a valóságos egyház mellett? Micsoda örömöt jelent a valóságos egyház meglátása! A valóságos egyháznak e kettősségben való meglátása mindenki számára elkerülhetetlen feladatot jelent, de csak keveseknek adatik meg, hogy sikerül végrehajtani (18–19).

III. A valóságos egyház Urának gyülekezeteként úgy él, mint általa összehívott bűnösök gyűlése, akik a világnak Istennel való megbékélését hirdető bibliai tanúk vigasztalásából és intéséből – amely Jézusban

[386] BARTH: Die heutige Jugend, ihr Erbe und ihre Verantwortung. Rede, gehalten in Sarospatak und Budapest März/April 1948, in: i. m., 9–14.

[387] BARTH: Die wirkliche Kirche. Vortrag, gehalten in Miskolc, Debrecen, Budapest, Papa und Sopron März/april, sowie im kantonal-bernischen Pfarrverein, Burgdorf im Juni 1948, in: i. m., 15–29.

[388] BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Vortrag, gehalten in Sarospatak und Budapest im März 1948, in: i. m., 30–46.

történt meg – nyerik létüket. Ez a következőket jelenti Barth szerint: 1. A valóságos egyház mint Jézus gyülekezete, vele összekötve és nem tőle elválasztva él: azaz érte él, neki szolgál. 2. A valóságos egyház Jézus által összehívott gyűlés. Egy parancsnok hívja össze tisztjeit és altisztjeit a frontra, hogy felvilágosítsa és parancsokkal vezesse őket. Ebben a hívásban, felvilágosításban és parancsadásban él a valóságos egyház. 3.A valóságos egyház tagjai ugyanakkor éppen nem rangos emberek, hanem elveszett bűnösök: se nem vallási virtuózok, se nem morális elitemberek. Ha az egyház képében a magát jó embernek tartók közössége ölt testet, akkor az biztosan nem az egyház. 4. A valóságos egyház tehát csak abban az esetben tud létezni, ha Ura által lépésről lépésre megtartott és hordozott. Ahol saját erőtől remélik a megtartatást és megmaradást, ott biztosan nincs jelen a valóságos egyház. Azt ugyanis a kívülről érkező vigasztalás és intés tartja csak meg a tagok saját jellemzői ellenére. Ezért nem fáradhat meg szolgálatában a valóságos egyház: hiszen nem a saját erejére és adottságaira épít. 5. Ez a vigasztalás és intés pedig kizárólag a bibliai tanúktól eredhet. Erejének nincs két vagy három forrása, hanem csak ez az egy. A valóságos egyház fő kérdése: Mi lesz az Isten és felebarát ellen folyton vétkező bűnösökkel? A választ pedig a Biblia hősei adják meg. Az Írás azért szent, mert éppen a szentség nélküliek számára íratott le: az életnek a tanúja, amely megjelent és valódi ígéret minden szentségtelen ember számára. 6. Az az élet pedig, amely által a valóságos egyház lépésről lépésre megmaradhat: a világnak Istennel való megbékélése Jézus Krisztus által, a benne megkötött kegyelmi szövetség az elveszett bűnösökkel. Ez az evangélium törvénye, amely a valóságos egyház életrendje. Szabad hinnie, sőt fel is szólítják, hogy higgye el: Isten nagy haragjában, melyet az emberi hűtlenség váltott ki belőle, mégis hűséges volt, és az is marad, Fiában odaadta magát, és ezzel saját összetört jogát és a mi elveszett emberi jogunkat ismét helyreállította, és örök békességet teremtett. Barth szerint az ember és ember közötti szolidaritásnak nem az az igazi oka, hogy mindannyian bűnösök vagyunk, hanem az, hogy minden ember Isten irgalma alatt lehet (19–21).

IV. A valóságos egyház együvé tartozásban él a minden emberért emberként megszületett, megfeszített és feltámadt Isten Fiával, mely együvé tartozás minden ember számára vigasz és intés, és az ő együvé tartozásukat is jelenti. Ezt Barth úgy érti, hogy a valóságos egyház tagjának lenni kihívást jelent minden másfajta emberi közösségből – pl. a családból – egy olyanba, amely a többi fölött áll. A valóságos egyházban az emberek ismerik egymást mint elveszett bűnöst, és mint testvért. A valóságos egyház tagjai szeretik és segítik egymást, ez az evangélium szerinti élet, és ezzel tanúsítják saját együvé tartozásukat Isten igéjével, aki értünk testté lett. Barth itt még megemlíti, hogy a világ fiai olykor jobb bajtársai egymásnak, mint a gyülekezetek tagjai bárhol a világon. Ezt ő a minden emberért történt kiengesztelődés jelének tartja, amely függetlenül attól, hogy valaki elismeri a világnak Istennel való megbékélését vagy nem, hatást gyakorol (22–24).

V. A valóságos egyház a Szentlélek közösségében él, azaz abban a felismerésben, hogy Isten országa eljön, uralkodásának kijelentéséért imádkozik, és küldetését végezve minden embernek elmondja, hogy Isten az ember mellett volt, van és lesz. A valóságos egyház Jézus Krisztus szeretetéről való ismerete folyamatosan növekszik, a mindig új és új imádság által alázatban és hálában élhet, várva az Úr visszajövetelére. A valóságos egyház az új felismerések és imádság által folyamatos mozgásban van: léte nem öncélú, hanem szolgálat, Isten szolgál általa valamennyi ember felé, és még ha egy időre szolgálata befelé irányuló is lenne, az csak előkészület lehet az újabb, minden ember felé való szolgálatra. Az egyház igazi feladata a világ világosságává lenni, nem mondhat nemet a világra, hiszen Isten határozott igent mondott rá, amikor az ember istentelenségére nem embertelenséggel válaszolt, hanem megváltással és kiengesztelődéssel. Az egyháznak igehirdetése, tanítása, diakóniája, teológiája, politikai őrállói tiszte, missziója abban a szellemben kell hogy végbe menjen, hogy Isten nem az ember ellen, hanem érte cselekszik. Ezért az egyháznak nem kell amiatt aggódnia, hogy ha ezek gyakorlása közben nem kap elegendő hangsúlyt az egyébként szükséges „nem" az emberi önteltségre és lustaságra, akkor az így nem fog érvényre jutni. A szükséges „nem" éppen akkor lesz hallhatóvá, ha ő mint valóságos egyház a lábmosással – azaz a szolgálattal – foglalkozik, és semmi mással (24–26).

VI. A valóságos egyház Ura rendje és kormányzása alatt él, aki uralmát az által gyakorolja, hogy az ő nevében összehívott gyülekezet számára felajánlja ajándékait, melyek az egyház szolgálatához elengedhetetlenek. Ezt Barth úgy érti, hogy az egyházban sem a régi sem az újabb felfogás vagy gyakorlat nem lehet örök és tévedhetetlen. Ez igaz az igehirdetésre, a teológiára vagy az egyházjogra is. Amennyiben az egyházatyák tanítása vagy valamiféle hagyomány válna az egyház rendjévé és kormányzójává, az Barth szerint nem lenne más, mint egy sajátos egyházi démonizmus. Ennek kialakulásától az Úr a valóságos egyházat az igehirdetés és a sákramentumok gyakorlása által védi meg. Ha az egyház ezekre koncentrál, akkor ezek az ajándékok alkalmassá és késszé teszik a szolgálatra. Az egyháznak szabadsága van arra, hogy a Szentírásra hallgasson, és ne a tradícióra vagy más emberi inspirációkra (26–28).

VII. Ez a valóságos egyház az egy, szent, egyetemes és apostoli egyház, amelynek elfogadására és az élő tagjává válásra meghívást kapunk, amikor Jézus Krisztus minket követésére hív. Barth a befejezés előtt felidézi első kérdését: hogyan lehetünk a valóságos egyház tagjaivá? A válasz a következő: úgy, ha valaki a fenti aspektusokat láthatja vagy hallhatja, és nem zárja be előttük a szemét és a fülét, nem ellenkezik, nem

mondja azt, hogy „igen, de…” A valóságos egyházat csak kevesen látják, és ennek mi, emberek vagyunk az okai, ugyanis az emberi önfejűség falat épít kegyesek és hitetlenek, okosak és együgyűek közé, és ezzel eltakarja a valóságos egyházat. Viszont a valóságos egyházba mindenki meghívást kap: ez ugyanis él Jézus Krisztusban, újra és újra meghív a látható (Bildkirche) és látszategyházba (Scheinkirche) – és e hívás által jön létre a valóságos egyház (28–29).

„A keresztyén gyülekezet az államrendek változásában” című előadás nyolc pontra oszlik.

I. A keresztyén gyülekezet számára a földi és a mennyei történelem szempontjából az igazán nagy és meghatározó változások az üdvtörténet eseményei. Mivel a gyülekezet a földi valóság része, ezért az államrendek változása természetesen őt – és minden egyes tagját – is érinti, viszont az államrendek változása közben is szabad keresztyén gyülekezetnek maradnia és saját küldetéséért élnie. A gyülekezet tudja, hogy a világ Isten már megtörtént tetteinek és a jövőben bekövetkező tetteinek hatása, azaz az ő uralma alatt áll. A világtörténelem kezdete és célja – azaz az egész ún. világtörténelem – az isteni üdvtörténet része. A kezdet Jézus Krisztus halála, melynek következtében Isten az embert saját gyermekévé fogadta: ez az igazán nagy változás! A gyülekezetnek pedig az a feladata, hogy a világ megismerje és meghallja ezt a kezdetet: Jézus kereszthalálát és annak következményeit. A cél pedig – amelyet Jézus feltámadása már előzetesen felmutatott – Jézus visszatérése ebbe a világba, az ő országának eljövetele. A keresztyén gyülekezet feladata a remény hirdetése önmagára nézve, és így az egész világra nézve. A keresztyén egyének feladata pedig a várakozás – virrasztás és imádkozás –, ill. a szolgálat. Az államrendek változása is csak ennek a küldetésnek a teljesülése felől lehet érdekes változássá. A nagy változások szem előtt tartásából erőt lehet meríteni az államrendek változásának elhordozásához is. És mivel a keresztyén gyülekezet igazán nagy változásokban hisz és ilyenekre készül, az államrendek változásáról nyugodtan és tisztán kellene és szabadna beszélnie (30–32).

II. A gyülekezet az államrendre mint az isteni bölcsesség és türelem eszközére tekint, így hálás érte, és küldetésének szabadsága szerint felelősséget is vállal érte. A világtörténelem az üdvtörténet része, ezért ennek ideje tkp. a gyülekezet harcainak, küldetésének ideje. Ez ugyanakkor az államrendek ideje is, melyek emberi próbálkozások a társadalom rendjének fenntartására a hatalom eszközével a jogok érvényesülésének érdekében. Mivel a keresztyén gyülekezet csupán egyetlen Urat ismer, aki minden úr felett Úr, az államrendek működésében is Isten kezét véli felfedezni. Ennek feladata, hogy a társadalmat megvédje a káosztól, és ha ezt teszi, akkor Isten ajándéka, amely nem nélkülözhető. A keresztyén gyülekezet az államért Istennek hálás, és hálája abban ölt testet, hogy vállalja a rá jutó politikai felelősséget. Az apostoli tanítás szerint ez a felsőbbségért mondott imádság szolgálata (1Tim 2,1–4), és a felsőbbségnek való engedelmesség (Róm 13,5) a lelkiismeret miatt (32–34).

III. Az államrendek változásában a keresztyén gyülekezet felismeri a már végrehajtott ítélet jeleit és annak jövőbeli kijelentését, de ugyanakkor az újabb isteni gondviselés ajánlatait is: minden ember és önmaga új lehetőségeit a bűnbánatra, a fegyelemre és a tanúskodásra. Az államrendek változnak. Azok az elemek, amelyek minden államnak alkotórészei – szabadság, közösség, jog, hatalom – nagyon sokféleképpen tudnak értelmet találni és aztán megvalósulni. A történelem az államrendek változásainak sorozata, amelyről a legutóbbi időkig azt gondolták a történészek, hogy folyamatos fejlődésről lehet beszélni. Azonban az utóbbi idő bebizonyította, hogy tkp. csak az az egy biztos, hogy az államrendek időnként változnak – hol a fejlődés, hol a visszafejlődés irányába. A keresztyén gyülekezet mindig tudhatja: a változás ellenére Jézus Krisztus uralma töretlen. Ez pedig azt jelenti, hogy az államrendek változása nem tud az igazi változás konkurenciájává lenni. Az Ószövetség szerint ezek a kisebb változások a nagy változás előképei. Mindenki átélheti, megláthatja, hogy saját magára nem építhet, egzisztenciája nem állandó. A keresztyén ember számára azonban az államrendek változása tkp. indirekt bizonyíték azon ország létére, amelynek nem lesz vége, amely eljön a világba, és befogadja azt. Aztán abban, ha egy emberi konstrukció összedől, hogy helyét átadja egy másiknak, a keresztyén gyülekezet azt is láthatja, hogy Isten gondviselő szeretete még nem ért véget. Az államrend összeomlása a keresztyén gyülekezet számára a bűnbánat lehetőségét és felelősségét is hordozza: hogyan lenne lehetséges, hogy az államrend összeomlásában, megromlásában a keresztyén gyülekezetnek nincsen semmi felelőssége? Az új kezdet pedig lehetőség arra, hogy szolgálatát megfelelőbben végezze, Isten igéjének ismeretét hitelesebben hirdesse (35–37).

IV. A keresztyén gyülekezet akkor maradhat független az államrendek változásakor, ha – az Isten igéjére alapítva és egyedül általa elkötelezve – egyetlen régi vagy új államrendet sem lát másként, csak mint tökéletlen, veszélyben forgó, ideigvaló emberi próbálkozást, amelyben sem szeretetnek, sem szenvedésnek nem szabad eltántorítania őt egyedi küldetésétől. Minden államrend változás magában hordozza a kísértést, hogy a keresztyén gyülekezet saját szabadságát feladja és küldetését eltévessze. Ez megtörténhet akkor, ha az államrendek változásakor a gyülekezet félreértve az Isten ajándékához való hűséget, az emberi alkotás valamelyik részéhez– egyfajta konzervativizmussal – kérlelhetetlenül ragaszkodik, és magát a régihez kötődő emberek csoportjával azonosítja. Ez megtörténhet emberileg elfogadható indokok alapján is: amikor az egyház saját helyzetét, szerepét, értékét inkább a tegnapi államrend biztosította, mint a mai. Ilyenkor a gyülekezet a politikai reakciót saját feladatának tartja, és ezzel

tkp. Isten ügyévé teszi. Ezzel azonban lelepleződik: hibát követett el, mert feladta saját szabadságát már az előző államrend idején, amelynek most védelmére kel. A dolog lehetséges azonban a fordított helyzetben is, amikor a gyülekezet az új államrend mellé áll: ezzel a Szentlelket az új korszellemre, az isteni Kijelentést a fejlődéspárti, radikális, forradalmi jelszavakra és áramlatokra cseréli. Lehet, hogy a változás nyomán valóban egy jobb államrend jön létre, de azzal, ha emberi dolgokat tesz a saját – és ezzel Isten – ügyévé, elvéti saját létének célját és értelmét. Mindkét esetben idegen isteneknek szolgál, mindkét esetben elfelejti, hogy az ő Urának országa nem e világból való, hanem mint Isten világossága jött el e földre. A keresztyén gyülekezet soha nem fogadhat sem abszolút sem absztrakt hűséget vagy kezdhet ilyen ellenállásba az államrendekkel kapcsolatban. Csak relatív és konkrét hűséget vagy ellenállást tanúsíthat az államrendek változásakor, és az is kizárólag az ige által parancsolt hűség vagy ellenállás lehet. Isten igéje pedig nincs sem a régi sem az új államrendhez hozzákötve, hanem megalapozza és megítéli mindegyiket. Csak ezt a logikát és etikát szabad követnie, és egyedülálló küldetését, mint elsőszülöttségi jogot nem szabad sem a konzervativizmus sem a forradalmiság lencséjéért eladnia (37–40).

V. A keresztyén gyülekezet államrendek változásától való függetlenségét korlátozza annak minden embert érintő jogossága vagy a jogtalansága, boldogsága vagy fájdalma, ill. Isten igéjének szabadsága, amely őt döntéseiben és ellenállásában meghatározhatja. A keresztyén gyülekezet a saját szabadságát sem teheti vezérelvvé. Az ugyanis elsősorban Isten igéjének szabadsága, és csak ezzel összefüggésben válik a gyülekezet szabadságává. A gyülekezet szabadsága indokolt, de vannak a küldetéséből fakadó korlátai: feladata, hogy hirdesse Isten igéjét az embereknek. Az embereknek kell hirdetnie, azaz osztoznia kell sorsukban: őket nem pusztán jelenlegi, hanem megváltott, kiengesztelt állapotukban kell látnia, a velük való törődés alól nem vonhatja ki magát – ahogyan az irgalmas samaritánus története tanít. Az embereknek Isten igéjét kell hirdetnie: ez határozza meg relatív és konkrét hűségét valamelyik államrendhez, vagy éppen az ellenállását bármelyikkel szemben (40–41).

VI. A keresztyén gyülekezet az államrendek változásakor abban vállalhat szerepet, hogy Isten igéjének segítségével a megújulást keresi, és képessé válik prófétai látással a közelmúlt történetének és a változás konzekvenciáinak levonására. Nagy veszély, hogy a keresztyén gyülekezet eltávolodik a környezetétől a változás következtében: történjen ez bármilyen magasztos vagy praktikus okból, mindenképpen rossz következményei lesznek. Amennyire függetlenítheti magát az államrend változásának folyamatától, éppen annyira – szükségszerűen – részese is annak. A politikai helyzet változása lehetőséget teremt ara, hogy a gyülekezet újra elolvassa a Szentírást, és annak üzenetéről az új helyzetben is tanúskodjon. Egy új Írásértelmezés, egy új imádság és tanúskodás létrejötte a keresztyén gyülekezet részvétele az államrend változásának folyamatában. A gyülekezetnek is meg kell újulnia: engednie kell, hogy Isten igéje megújítsa. Minden más részvétel csak ebből fakadhat. Ebből azonban a politikai történésekben való direkt részvétel is fakadhat (41–43).

VII. A keresztyén egyháznak az államrendek változásában való részvételét az a küldetése korlátozza, hogy minden eszközzel, így prófétai szavaival is egyedül Jézus Krisztus szeretetének jó hírét, ígéreteit és intéseit képviselje. A keresztyén gyülekezet nem cselekedhet előbb egyházi, aztán meg politikai formában. Politikája csak a saját életének megfelelő formában ölthet testet. Tehát a prófétai tiszt gyakorlása során se nem hirdetheti, se nem tagadhatja a vallási-szociálpolitikai törvényszerűségeket, hanem szavaival továbbra is csak az evangéliumot hirdetheti. A keresztyén gyülekezet ezért soha nem tagadhat vagy hirdethet absztrakt törvényeket, ideálokat, történelmi szükségszerűségeket, politikai-szociális világnézeteket. Nem felelőssége egyetlen „-izmus" tagadása vagy támogatása sem. Nem ismer sem politikai ellenfeleket, sem politikai partnereket, hanem csak az embereket látja, akik felé küldetése van (43–45).

VIII. A keresztyén gyülekezet az államrendek változásakor akkor tölti be feladatát, ha olyan független, mégis olyannyira betagolódott, hogy a régi és az új rend támogatóit, e változásnak győzteseit és kárvallottjait fel tudja szólítani Isten dicséretére és az emberségre, hogy együtt tudjanak hinni a nagy változásban, és képes őket meghívni a Kijelentés reménységébe. A gyülekezet Isten szolgálatát végzi az emberek felé: e kettő viszonyát kell hirdetnie minden embernek. Az államrend változásával, pártokkal, azok álláspontjával, ötleteivel és hatalmával csak annyiban kell foglalkoznia, amennyiben ezek a dolgok az emberekhez tartoznak. Kérdése a következő: mi lesz azokból az emberekből, akik felé Isten Jézus Krisztusban ingyen kegyelméből odafordult, akikért Jézus Krisztus meghalt és feltámadt? Helyes szolgálatának kritériuma, hogy mennyire sikerül olyan helyzetbe kerülnie, hogy az államrend változásában érintett embereket az egymás iránti alázatra, ill. Isten dicséretére és az emberségre fel tudja szólítani. A keresztyén gyülekezet számára Krisztus az alfa és az ómega, a kezdet és a vég, a nagy változás, amely során igazán napfényre jut, sikerült-e a helyes utat járnia a gyülekezetnek (45–46).

Barth ekkor úgy vélte, hogy a magyarországi református egyház helyzetét helyesen értékeli, az ugyanis jó úton halad. Bűneit, amelyeket a múltban követett el, megbánta, az új államrenddel se nem kollaborál, se nem vonult ellenzékbe, hanem ezek helyett a

rábízott feladatát végzi: gyülekezeteket épít és evangélizál. Barth a látottak alapján egyenesen úgy gondolta, hogy egyházunk útja helyesebb, mint a nyugat-németországi egyház háború utáni útja.[389] Különösen az utolsó előadás szövegének fényében világos, hogy sem az alig másfél hónappal később írt Nyílt levél magyarországi barátaimhoz című írás, sem a dunamelléki püspökváltás nem a későbbi kiszolgálás nevében történt. Barth előadásának üzenetét az 1948 után meghatározó egyházi vezetők és teológusok vagy nem értették, vagy nem vették figyelembe. Nagyon keskeny a határvonal a Krisztus szeretetével az emberekért élő egyház szolgálata és az ideológiákat isteni céllá koronázó, azokat kiszolgáló egyházi hozzáállás között. Barth szinte sebészi pontossággal igyekszik kijelölni e keskeny határvonalat minél több szempont felvonultatásával, hogy hallgatói felismerjék azt. Ez utóbbi előadásban mindaz benne volt, ami megvédhette volna egyházunkat az ideológiai alapú – téves – szolgálattól. Így már érthető, hogy miért és hogyan mert Barth állást foglalni, véleményt nyilvánítani a hazai egyházi helyzet egy-egy kényesebb kérdésében ezekben az időkben. Úgy gondolhatta, hogy elmondta a pontos tanítást, amelyet mindenki megérthetett, és az ő további tanácsai, gondolatai majd ennek az elődásnak a fényében kerülnek értelmezésre Magyarországon. Azonban úgy tűnik, hogy ez az előadás feledésbe merült, tudatosan nem emlékeztették rá az egyház tagjait az új teológia iránt elkötelezett vezetők. Ezek a tézisek ugyanis alapjaiban rombolták volna le a jelszavak szintjén megfogalmazott új teológiát. Nem véletlen, hogy az 1948-as magyarországi Barth-látogatás előadásainak anyaga nem jelent meg magyarul nyomtatásban.

3.2.2. Barth és a dunamelléki püspökváltás

Péter János Tildy hivatali titkára volt köztársasági elnöksége idején. Barth-tal Bodoky Richárd lakásán ismerkedtek meg 1948 húsvét hétfőjén (március 28.) Barth második magyarországi látogatásakor. Bodoky a Philadelphia Diakonissza Egyesület és a Bethesda kórház vezető lelkésze volt ekkoriban, és Barth utazásainak segítője, Péter pedig az állami tisztviselői munka mellett a diakonissza otthonban végzett olykor lelkipásztori szolgálatot, így volt kapcsolatban Bodokyval. Charlotte von Kirschbaum feljegyzései szerint az első találkozáskor kiderült, hogy Péter „teológiailag nagyon közel áll Karlhoz". Négyszemközt folytattak beszélgetéseket, és Kirschbaum szerint Barth Pétert bizalmába fogadta, mint olyan személyt, aki jól látja az egyház aktuális küldetését. Pétert Tildy hívta maga mellé, ő „elfogadta ezt a megbízást, részben Tildy iránti hűsége, részben azon véleménye okán, hogy éppen ezen a területen gyakorolhatja azt az engedelmességet, melyet véleménye szerint a református egyháznak is gyakorolnia kell. Ő maga is tisztában van nem csak azzal a bűnnel, melyet a Református Egyház magára vállalt, de a bűn büntetésének elkerülhetetlenségével is, melynek előbb-utóbb be kellett következnie."[390]

Szokatlan, hogy Barth az akkor 38 éves Pétert ennyire nyíltan és nagy bizalommal fogadta. A korábbi időkből nem lehetett kapcsolatuk, ráadásul Péter egyáltalán nem beszélt németül, hanem franciául tudott, „erős keleti akcentussal".[391] Kirschbaum feljegyzése szerint sokat beszélgettek négyszemközt Barth-tal, mégpedig úgy, hogy ez a friss kapcsolat Barth-ra és Kirschbaumra is nagy hatással volt. Péter Jánosnak az akkori aktuális álláspontját ma már nem lehet rekonstruálni, a kései kutatót mindenképpen befolyásolja Péter életének későbbi iránya, sőt, érzésünk szerint a visszaemlékezőket is – kivéve talán Barth-ot és Kirschbaumot. Mindenesetre Ravasz László emlékezéseiben

[389] BUSCH: Lebenslauf, 367–368.
[390] FERENCZ: Világok vándorai, 72.
[391] i. m., 73.

megemlíti, hogy esélytelennek látta volna Péter dunamelléki püspökké választását, esetleg majd idősebb korában.[392] Kiss Roland, volt egyházkerületi főgondnok 1956. október 31-i lemondólevelében azt írta, hogy „Péter János is járt nála (ti. Rákosinál – ÁB) püspökségért, de ő már ígéretet tett Tildynek Bereczky támogatására. Egyébként Pétert 'jól használható fiatal strébernek' tartja, aki később majd kaphat püspökséget."[393] Impulzív személyisége talán a későbbiekben fordult a szolgálat felől a kiszolgálás irányába, ezt előre Barth nem sejthette – igen keskeny volt az az út, amelyen elindult az egyház, könnyebb volt letérni róla, mint rajta maradni, különösen, hogy az államapparátus is ebben volt érdekelt, és ennek eléréséért mindent el is követett.

Visszatérve Barth második magyarországi látogatásának idejére, meg kell említenünk, hogy Barth valóban nem csak teológiai előadásokkal és beszélgetésekkel, de konkrét, pontos javaslatokkal is részt vállalt egyházunk 1948-as átalakulásának idején. Ravasz Lászlót április 4-én, hazaindulása előestéjén 9 órakor látogatta meg Barth és Bereczky. Ravasz utódlásáról beszélgettek, ami azzal kezdődött, hogy Barth megkérdezte Ravasztól, fenntartja-e visszavonulási szándékát? Miután Ravasz igennel felelt, Barth, mint egy közvetítő, Bereczkyt kérdezte, hogy fenntartja-e szándékát, miszerint nem vállalja el a dunamelléki püspöki tisztséget? Erre is igen feleletet kapva a beszélgetés így folytatódott: „Akkor – mondja Barth megfelelő mentegetőzéssel – válasszák meg Péter Jánost. Jó teológus, kész diplomata, gyakorlott adminisztrátor és grata persona [kegyelt személy]. Fiatal és munkabíró ember."[394] Ravasz erre elmondta, hogy szerinte Pétert nem fogják megválasztani, Bereczky pedig továbbra is Makkai Sándort támogatta. Erre Barth aggodalmát fejezte ki, hogy a kormány nem fog Makkai megválasztásához hozzájárulni – itt Ravasz ezt a megjegyzést teszi: „Péter János útján bizonyosan jobban volt informálva".[395]

A beszélgetés végén Ravasz püspök elmesélte Barth-nak Veres Péter honvédelmi miniszter és Dobi István kisgazdapárti elnök március 31-i látogatását, melynek keretében arra figyelmeztették, hogy már csak a református egyház nem rendezte az új államrenddel való kapcsolatát, és elsorolták, hogy ennek milyen elmaradhatatlan gyakorlati következményeit várja el az állami vezetés. Ezek között lényeges elem egy állásfoglalás kiadása, amelyhez néhány pontot, mint kötelező részeit a születendő dokumentumnak, maguk is megadtak – ezek aztán visszaköszönnek az általunk a későbbiekben elemzésre kerülő április 30-i, a Zsinati Tanács által kiadott tízpontos deklaráció szövegében. A másik fontos figyelmeztetés az volt, hogy a régi egyházi vezetés leváltása feltétlenül szükséges az állami vezetés szerint, és itt nevek is elhangzottak: Lázár Andor főgondnoké és Ravasz Lászlóé, mint akiknek biztosan menniük kell. Ravasz érdeklődésére, hogy kinek a nevében érkezett a kétfős küldöttség, ők elárulták, hogy „Az összes párt és a kormány nevében."[396]

Nos, amikor Barth ezt a történetet meghallotta, Ravasz szerint csak ennyit felelt: „Ez brutális beavatkozás! Nem lehet tűrni!"[397] Ravasz igyekezett Barth-nak a saját szempontját felmutatni, amely miatt mégiscsak eltűri ezt a „brutális beavatkozást". Ez az indok az volt, hogy Ravasz nem akart saját személyével döntő okot szolgáltatni az egyház és állam közötti kultúrharc kifejlődéséhez, másrészt világosan látta, hogy legfeljebb csak

[392] RAVASZ: Emlékezéseim, 334.
[393] LADÁNYI: Vázlatos történelmi áttekintés, 114.
[394] RAVASZ: i. m., 334.
[395] uo.
[396] i. m., 331–333.
[397] i. m., 335.

hónapokat nyerhetne kiállásával, de végül biztosan elmozdítanák. Barth véleményére így emlékszik vissza Ravasz: „Felfogásomat nagy melegséggel méltányolta."[398]

A kutató számára itt fontos kérdések merülnek fel Barth teológiai gondolkodásának a gyakorlatban való megvalósításáról. Vajon milyen különbséget láthatott Barth két református gyökerű, de egyházi tisztség nélküli politikus és néhány lelkipásztor – az egyik ráadásul külföldi – ugyanolyan tárgyú beszélgetése között? Hiszen Ravasz visszaemlékezése szerint maga Barth is aggódott azon, hogy a kormány nem fogja engedni Makkai Sándor megválasztását – és ehhez nem tette oda, hogy tűrhetetlen helyzet. Ezt mint tényt elfogadta, de azt, hogy pártok és a kormány nevében kérjenek egy püspököt, sőt a hazai egyház lelkészi vezetőjét visszavonulásra, már brutális beavatkozásnak tartotta. Persze ebben benne lehetett a később a Deklarációban viszontlátott kérések hatása is, nem csak a Ravasz lemondatásának módja iránti ellenszenve.

Jelen sorok írójának véleménye az, hogy Barth itt valóban beült abba a hajóba, amelybe hívták, pedig az nem az ő hajója volt. Teológiai összefüggések felmutatására, elvi tisztázásokra vállalkozni mindenképpen fontos küldetése egy nemzetközi szinten elismert tudósnak. Még azt is nyugodt szívvel megteheti, hogy elvi tanításának gyakorlati következményeit sejteti vagy akár megvalósításukat ajánlja. De hogy azok végigvitelében tevékenyen is részt vállal, az már lehetetlenné teszi a kívülről szemlélődő tudományos tárgyilagosságot, amelyre utazása kezdetén saját maga vállalkozott. Mentő körülmény, hogy Barth ezt a beszélgetést hazautazása előestéjén vállalta, amikor már mindent elmondott előadásaiban országszerte. Megdöbbentő, hogy egyházunk vezető személyiségei abban a válságos időben kérték és elfogadták egy kívülről érkező professzor közvetítését, és az is rendkívüli, hogy Barth ezt a szerepet, amennyire az utólagos visszaemlékezésekből sejlik, könnyen és örömmel, mi több, természetesnek véve felvállalta. Ez Barth részéről egy még esztendőkön át meglévő – sajnos, mint utóbb kiderült, alaptalan – jóhiszeműség volt. Ő valóban hitte, hogy tudásával, teológiájával hozzájárulhat ahhoz, hogy a Magyarországi Református Egyház a többieknek példát mutatva valódi egyházzá váljon, amely nem politikai, hatalmi harcok és pozíciók rabságában él, hanem a konstantinuszi fordulat előtti keresztyén gyülekezetek hitvalló és áldozatkész krisztusi szabadságával. Egyházunk vezetőinek érdeklődése és Barth iránti bizalma pedig annak tudható be, hogy Barth a korban igazi tekintélynek számított, akinek tudományos munkássága és politikai jelentősége ritkaság számba ment. A hazai teológia nyugati tájékozódási pontja ezekben az időkben Barth volt, akinek a nemzetiszocializmus elleni egyházi harc miatt is komoly tisztelete volt azok között, akik az egyház teljes megújulását, a háború előtti életének teljes felülvizsgálatát követelték. Barth segítő szándéka és az újat kezdeni vágyás hazai törekvése találkozott össze ezekben a változékony időkben.

A tevékeny részvétel eme egyházpolitikai kérdésekben, még ha Barth tudomása szerint a színfalak mögött történt is, rövidesen egyház-szerte kitudódott. Egy új, igen rossz hangzású korszak nyitányában ruházták fel őt a szálak mozgatójának szerepével az egyházi közbeszédben, véleményünk szerint – és ezt a dolgozatban kutatásunk eredményeivel is megpróbáljuk alátámasztani – Barth határozott tiltakozása és eredeti szándéka ellenére. Azonban az a szerep, amelyet a hazai közvélemény szerint Barth itt játszott, súlyosan hatott és hat hazánkban mindmáig személyének és teológiájának negatív megítélésére.

Ennek egyik nyilvánvaló, a tudományosság elveivel szembenálló bizonyítékát szeretnénk megemlíteni. Az 1999-ben Ladányi Sándor professzor által írt „Vázlatos

[398] uo.

történelmi áttekintés a Magyarországi Református Egyház közelebbi múltjának alakulásáról" című tanulmányában ezt írja: „április 4-én Bereczky és Karl Barth látogatja meg Ravaszt és kapacitálják a lemondásra".[399] Ez a megállapítás hamis, a rendelkezésre álló dokumentumok által alá nem támasztható színben mutatja be Barth második magyarországi látogatásának hangulatát, jelentőségét, célját. Amint az imént láttuk, maga Ravasz mond ellent ennek a megállapításnak, miszerint Barth és Bereczky kapacitálták, azaz rábeszélték, kvázi presszionálták Ravaszt a lemondásra. Barth az előtte ismert, Ravaszban már korábban megért döntést kezelte tényként látogatásukkor, és ha az új püspök személyének ajánlása – véleményünk szerint – valóban nem az ő feladata lett volna, kifejezetten nem egy egyhetes ismeretség alapján, abban azért nem lehet őt felelőssé tenni, hogy Ravasz László az egyházi vezetői tisztségeiről lemondott. Ehhez Barth-nak nem volt köze. Mégis, az egyháztörténeti tanulmány így kezeli a kérdést, Barth-ot a tényekkel ellentétben betagolva a kicsinyes, tisztességtelen egyházpolitikai harc felelősei közé.

3.3. Az 1948. május 23-i „Nyílt levél" és annak hatásai

3.3.1. Barth nyílt levelének előzményei

Ugyanakkor már ugyanazon év májusában, Péter János látogatására válaszul levelet kellett írnia arról, hogy úgy tűnik, mintha a református egyház hazánkban az új állam felé való meghajlásban kissé túl messzire menne. Ezt aztán később Ravasz Lászlónak is elmondta egy beszélgetésben, valamint levélben megírta Bereczkynek és Péter Jánosnak, de mindezt úgy, hogy nyugaton ne tudjanak róla, mert nem akarta a vizet az antikommunisták e nélkül is szorgosan forgó malmára hajtani.[400]

Barth magyarországi látogatásának tanulságairól írt cikke[401] hónapokig beszédtéma volt Svájcban, többen elfogultsággal, cinkossággal vádolták Barth-ot, amiért nem a nyugati propagandával egybehangzó lesújtó véleményt írt egy szocialista országban történt látogatásáról. Barth ezt nem elégedettsége miatt nem tette meg, hanem azért, mert a nyugati propaganda szólamaival a legkevésbé sem tudott azonosulni. Már abból is kiderül ez, ahogyan „Az egyház Kelet és Nyugat közt" című 1949-es előadásában nyilatkozott: az egyháznak nem szabad a politikai blokkosodásban részt vállalnia, és jövőjét megalapoznia, hanem találja meg a saját harmadik útját, amely se nem bal, se nem jobb.[402]

1948-ban Barth látta a református egyház Zsinatának áprilisi, tíz pontból álló deklarációját, amellyel az állami egyezmény megkötésére készült. Ebből Barth azt olvasta ki, hogy a református egyház a korábbi, kvázi államegyházi szerepét feladta, helyette az új szocialista államban kifejezetten az evangélium alapján megfogalmazott feladatkört, státust vizionál és kér magának bűnbánattal és a jövőbe vetett hittel. Barth Bereczkynek azzal a gondolatával is egyet tudott érteni, hogy az egyház a háború idején az állammal szemben elmulasztotta prófétai tisztének gyakorlását, és emiatt méltatlanná vált arra, hogy a jelenben az új állam felé – ill. ellene – úgymond prófétai hangon szólhasson, a bűnbánatnak viszont nagyon is itt az ideje. Ebből vonták le nyugaton, hogy Barth a történelem kijelentés jellegével immár egyetért, pedig ugyanennek lehetőségét a

[399] LADÁNYI: Vázlatos történelmi áttekintés, 111.
[400] BUSCH: Lebenslauf, 368–369.
[401] BARTH: Reformierte Kirche hinter dem «eisernen Vorhang». (Megjelent a bázeli „Kirchenboten" és a „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz" nevű lapokban.) L.: BARTH: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 55–58.
[402] BARTH: Die Kirche zwischen Ost und West, 134, 142.

nemzetiszocialistáknál hangos szóval mindvégig elítélte. Ez az álláspont persze megkérdőjelezhető, hiszen néhány héttel később már jelezte, hogy szerinte kissé messzire ment az egyház az állam előtti meghajlásban[403], és ekkor még az egyezmény megkötése előtt állt egyházunk!

„A keresztyén gyülekezet az államrendek változásában" című előadásában is arról beszél, hogy az egyháznak egyik vagy másik államalakulatban sem kell többet látnia, mint egy tökéletlen, veszélyeztetett és ideiglenes emberi próbálkozást, amely felé való szimpátiájának vagy a tőle való szenvedésének saját feladata felől nem szabad elbizonytalanítania.[404]

Az egyház szabadságát kétféle módon tudja feladni. Az egyik, ha a múlt folytatásaként, ill. a jelenben aktuális ideológiai kérdéseket egyéni feladatává, tkp. Isten ügyévé teszi. A másik, ha önfenntartó buzgóságból vagy a társadalommal való kapcsolat lehetőségének elvesztése miatti félelemből a társadalom vagy az állam új rendjét teszi saját maga, és így tkp. Isten ügyévé. Az egyház eme szabadsága kettős követelményt is magában hordoz: az egyik, hogy az államrend változásának idején Isten Igéje általi bűnbánatban és imádságban hagyja magát megújíttatni, ill. a prófétai őrállás feladatát a társadalmi folyamatoknál gyakorolja, mégpedig úgy, hogy megpróbálja képviselni az emberek ügyét úgy, mint amelyet Isten magára vett.[405]

3.3.2. A Deklaráció szövegének ekkléziológiai elemzése

A Zsinati Tanács 1948. április 30-án fogadta el azt a tíz pontból álló szöveget, amelyet a Zsinat június 14-15-i ülése is megerősített. Ez az állásfoglalás lett az elvi-tartalmi alapja az 1948. október 7-én a Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház között megkötött Egyezménynek. Miután Ravasz László április 28-án már lemondott zsinati és konventi elnöki tisztségéről, a Deklarációt elfogadó ülést helyettese, Révész Imre tiszántúli püspök vezette.[406] A Deklaráció teljes szövege megjelent az Élet és Jövő nevű lapban 1948. május 5-én.[407] Miután nem bír mind a tíz pont ekkléziológiai relevanciával, jelen dolgozatunkban arra szorítkozunk, hogy a témánk szempontjából jelentős részleteket elemezzük.

A bevezetésben, amely terjedelmét tekintve az egész Deklaráció felét teszi ki, fontos megállapításokat olvashatunk. A Zsinati Tanács a harmadik bekezdésben részletezi, mi tartozik álláspontja szerint a református egyház élettevékenységei, azaz a református hitgyakorlat és egyházi szolgálat elmaradhatatlan elemei közé: „egyházunk elvei és gyakorlata szerint az igehirdetés, a tanítás, a misszió és szeretetmunkásság szabadsága, valamint az egyház önkormányzata"[408] Ez a felsorolás biblikus, pontos, teljes, és valóban alkalmas arra, hogy egy állam és egyház közti tárgyalássorozat világi résztvevői előtt is világossá tegye az egyházi élet és szolgálat elmaradhatatlan részeit.

A háború utáni kort megelőző társadalmi berendezkedés elbukásában Isten rendelését, az újonnan kialakuló társadalmi, szociális rendben pedig „egy igazabb és boldogabb magyar élet Istentől rendelt kereteit"[409] véli felfedezni. Az egyház ilyetén társadalmi megnyilvánulásainak kérdésére a pontok részletes tárgyalásakor még kitérünk. Már a bevezetőben megfogalmazódik, hogy „a református egyházpolitika eszménye a

---

[403] BARTH: Nyílt levél, 12. Az írás 1948. május 23-án született Bázelben.
[404] BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel, 45–46.
[405] i. m., 40–44.
[406] JÁNOSSY: Teológiai irányzatok 1919–1948, 379.
[407] A tanulmányozott szöveg megtalálható: BOLYKI–LADÁNYI: A MORE 1918–1948 között, 87–89.
[408] BOLYKI–LADÁNYI: i. m., 87.
[409] uo.

maga emberségéből, hívei önkéntes áldozatából élő szabad egyház lett, mely egyedül isteni Urának, a Krisztusnak engedelmeskedik".[410] Az egyház és állam teljes szétválasztásának lelki-anyagi következményei kerülnek itt említésre: az egyház nem tart igényt állami támogatásra, de ezzel együtt az állam eszköze sem kíván lenni. Életét saját berkein belül képzeli el: Isten általi, a hitelveket követő vezetéssel és a tagság anyagi áldozataiból megvalósuló szolgálattal.

A bevezetés következő fontos felvetése a múlt hibájának elismerése: az egyház „nem adott a világnak gyökeres, átfogó megelőző és építő szociális programot"[411], és hogy „a roppant gazdasági harcban nem állott gyökeres elszántsággal a szegények és elnyomottak, a kiuzsorázottak mellé".[412] Ezek a gondolatok véleményünk szerint túlzóak: köztudott, hogy a református egyház tagsága döntően a szegényebb néprétegekből került ki, és az egyház működése, megjelenése sohasem volt különösebben „úri". Ugyanakkor egyházunk tagjai, lelkipásztorai a nemzet forradalmaiban mindenkor elszántsággal küzdöttek, melyek között volt a szociális igazságosságot zászlajára tűző is. Gondoljunk csak az 1848-49-es forradalomra és a szabadságharcra, melynek következménye volt a jobbágyfelszabadítás, és a közteherviselés bevezetése.

A XX. század első felének társadalmi igazságtalanságainál viszont némiképp más a helyzet, azokban az évtizedekben valóban lehet úgy látni, hogy a református egyház társadalmi jelenléte kissé veszített forradalmiságából, noha a szociális érzékenység a diakonissza intézetek szolgálatával, szegény települések iskoláinak fenntartásával együtt még ekkor sem fekete-fehér. Álláspontunk szerint sokkal határozottabban is ki lehetett volna állni a XIX-XX. századi társadalmi visszásságok rendezéséért, de hogy ez az egyház kizárólagos feladata lett volna, melynek elmaradása az egyházon a később tapasztalt mértékben számon kérhető lett volna, azt vitatjuk.

A folytatásban Krisztus szociális tanításának következményeit hangsúlyozza a Deklaráció: a keresztyén egyházak hirdessenek ennek megfelelő társadalmi és gazdasági programot, ill. ilyen program végrehajtására ajánlják fel szolgálatukat. „Legnagyobb bűnünk és büntetésünk a közelmúltban éppen az volt, hogy keresztyénnek merték nevezni azt, ami nem volt krisztusi, sőt éppen ellentéte volt annak, ami krisztusi." Ez a megállapítás egyházunk két világháború közti, és a háború alatti politikai viselkedésének elítélése, mely mindenképpen jogos. Ha nem is a lelkészi vezetők, de egyháztagok, gyülekezeti tisztségek viselői is hangoztatták a zsidótörvények helyességét, és az 1944-es deportálások alkalmával sem csak a zsidó polgárok megmentésében vállaltak részt református emberek, hanem sajnos az üldözésükben is vettek részt ilyenek. Jelenlétükkel, hallgatásukkal a világ szemében valóban „krisztusinak" tűnhetett az, ami „éppen ellentéte volt annak, ami krisztusi".

Az iménti gondolatok summájaként a Deklaráció leszögezi a két végletet, amelyeket követve az egyház rossz úton haladna tovább. Az egyik véglet az, ha ezek fényében az egyház pártpolitikai szerepre vállalkozna vagy erre biztatná híveit, a másik pedig ennek ellenkezője: ha hallgatna „az egyén és a közösség, az emberség és a magyarság nagy kérdéseiben" Isten törvényeiről. Az adott korban valóban az egyetlen helyes útnak az tűnhetett, ha a református egyház mindkettőtől tartózkodik. Az egyháznak egyébként sem küldetése a pártpolitikai szerepvállalás, ugyanakkor az állam szolgálatához feladata hozzátenni azt, amit – mint Isten Kijelentésének ismerője – csak ő tud hozzátenni.

Ezek után lássuk azon pontok értékelését, amelyek e témában relevanciával bírnak! Az 1. pont szerint az egyház „Teljes készségét ajánlja fel az új magyar rendben minden olyan szolgálatra, amelyet az Úr Jézus Krisztus nevében, a Szentlélek erejével végezhet."

---

[410] uo.
[411] i. m., 88.
[412] uo.

Egy „szolgálat teológiájának” az alapjait látjuk ebben a mondatban, amelynek végiggondolása, kidolgozása értelmes és biblikus vállalkozásnak tűnt, de már itteni megjelenésétől magában hordozta a teljes bukás lehetőségét. A probléma forrása ebben a mondatban az, hogy „az új magyar rendben” gondolkodva ajánlja fel az egyház a szolgálatát, és nem azon van a hangsúly a megfogalmazásban, hogy a Krisztusnak immáron hűségesebben szolgálni igyekvő egyház a Krisztus által diktált szolgálatokat vállalja és ajánlja fel a társadalom gazdagítására olyan értékekkel, amelyeket csak a Krisztus hívei adhatnak hozzá. Ebben a mondatban megfogalmazása szerint érezhető a „kiszolgálás” lehetőségére való nyitottság: ha „az új magyar rend”-nek szüksége van az egyház segítségére, akkor az egyház megvizsgálja, hogy tud-e Krisztus nevében a Szentlélek erejével segíteni. Véleményünk szerint ez a hozzáállás hibás, mert nem felel meg a krisztusi küldetésnek, amely a hívektől aktív, és nem reaktív engedelmességet, szolgálatot kér. Még egyértelműbben fogalmazva nem kérésre kell keresztyénként viselkedni, hanem keresztyén viselkedéssel kell jelen lenni a társadalomban, és nem megvárni kell, amíg helyet szorítanak a keresztyén viselkedésnek és üzenetnek, hanem azt képviselni a társadalomban az egyház kiváltságos és kizárólagos feladata, mely nem függhet a társadalmi közeg, a politikai tér megrendeléseitől. Ebben a mondatban éppen ugyanannak a hibának a lehetősége van benne, amelyet a bevezető több bekezdésben is kárhoztatott: hogy az egyház passzív volt, és nem vállalt komolyabb szerepet a korábbi korok társadalmi igazságtalanságainak megszüntetésében. Ha „az új magyar rend”-ben megint a politika, a társadalom felmerülő kérései, igényei adják majd az egyházi szolgálat keretét, irányát, akkor megint éppen a küldő Úr evangéliuma maradhat ki, ez pedig az egyház létét alapvetően vonja kétségbe. Ez a hozzáállás még annak a gondolatnak a fényében sem fogadható el, amellyel indokolták: hogy a múltban elmulasztott prófétai szerep feltétlenül elvállalandó isteni büntetése a jelenkori prófétai szerepről való bűnbánó lemondás. Amit a múltban az egyház nem képviselt, azt kellett volna képviselnie „az új magyar rend”-ben ahhoz, hogy szolgálatát betöltse. Minden más eredetű szolgálat automatikusan kívül esik „az Úr Jézus Krisztus nevében, a Szentlélek erejével” végezhető szolgálatok körén.

A 4. pont a társadalmi igazságtalanságok felszámolásával kapcsolatban foglal állást: „A Szentírással egyezőnek látja a nagybirtokrendszer megszüntetését és a földműves nép földhöz juttatását, a nagyvállalatok közkezelésbe vételét, a mindenkire kiterjedő szociális jobb igazságosság érvényesülése érdekében”. Az előttünk álló, nem túl részletekbe menő megfogalmazás minden bizonnyal túlmegy a biblikusság határán: legalábbis abban a formában, ahogyan a háború utáni Magyarországon megvalósult a földosztás, ill. nem sokkal később a kollektivizálás, ez a változtatás biztosan nem egyezett meg a Szentírással, hanem jogtiprások tömegét, becsületes emberek életének tönkretételét jelentette. Legfeljebb az a törekvés jellemezhető biblikusnak, amely a széles tömegek legalább minimális fennmaradási lehetőséghez juttatását tartja szem előtt a korábbi, feudális alapokon nyugvó polarizálódott társadalommal szemben, amelyben kevés nagyon gazdag és nagyon sok nincstelen, tengődő élt. Az 1. mellett ez az a pont, amelyről később – amint látni fogjuk – Karl Barth úgy nyilatkozott, hogy „Zsinati tanácsuk tíz pontja között voltak egyesek, amelyeknek szövege s hangja, annak ellenére, hogy nagy megértéssel vagyok mindaz iránt, amit mondani akartak, egy kissé annyiban nyugtalanított, hogy az elmondottak, látásom szerint, valamivel tovább mentek a kelleténél az állam előtt való meghajlás irányában.”[413]

Az az ekkléziológiai deficit, amely alapján ez a két pont megszülethetett, az egyház önmagáról alkotott felfogásánál érhető tetten: magára nem mint az eljövendő világ, a

[413] BARTH: Nyílt levél, 12.

transzcendens igazságok hirdetőjére és követőjére tekint, hanem mint társadalmi szervezetre, amely a társadalom igényei szerint fogalmazza meg küldetését. Számol saját evilági meghatározottságával, de mennyei küldetését a földi valóság szorító szükségeihez képest csak másodlagosnak tartja. Ez az egyház apostolicitását is kétségbe vonja: hiszen az apostoli tanítás lényege Isten kegyelmének hirdetése minden ember felé. A misszió sehol sem a társadalom számára hasznos emberek nevelésére irányult, vagy arra, hogy anyagi kérdések rendezésével elérhető boldogságot ajánljon. Ehelyett Jézus Krisztus áldozatát és feltámadását hirdette, és akik ezt hittel elfogadták, azok a gyülekezetek tagjai lettek. A keresztyénség átfogó társadalmi tanítással sem rendelkezett: forradalmisága abban volt, hogy a transzcendens Isten valóságát híveinek szava és viselkedése által jelenítette meg a világban, nem pedig abban, hogy emberi eszközökkel egy igazságosabb társadalomért küzdött volna. Az egyháznak politikai megrendelésre kellett a föld- és tulajdonreformról nyilatkoznia, ráadásul támogató szellemben. Küldetése nem ilyen témák támogatására irányul. A szolgálat teológiájáról szóló részben erre még bővebben kitérünk.

Viszont jelentős igazságot taglal a 8. pont, ahol az egyház abbéli elszántságát fogalmazza meg, hogy a társadalmi változások vesztesei mellé kíván állni az evangéliummal, függetlenül attól, hogy ezek a személyek okozói-e saját bukásuknak, vagy nem. Ennek a pontnak a határozott megfogalmazása szinte semmiben sem hasonlít az 1. és 4. pont meghunyászkodó, valamint a bevezető szakasz múlt bűneit taglaló, padlóig alázkodó stílusához. Itt a Krisztus egyháza szólal meg, tudva és nem feledve társadalmi felelősségét és szolgálatának egyetlen lényegét: az evangélium hirdetését szóval és tettel. Nem számít a múlt, a bűnökkel terhelt előélet: Krisztus éppen a bűnösök, vesztesek megmentésére jött el e világba. Az Ő egyházának feladata nemcsak az igazságosság nevében történő változások támogatása, hanem az elkerülhetetlenül bekövetkező újabb igazságtalanságok, ill. a jogos ítéletek elszenvedői előtt is felragyogtatni az evangéliumot. Így tesz, így gondolkodik a szabad egyház, amely csak Urának van elkötelezve: megkeresi az elveszettet. Nagyon remek ez a pont azért is, mert a következő mondatban már ki is zárja az ellenfelekben megszólaló ellenvetést: a Zsinati Tanács leszögezi, hogy ezt a vigasztaló, együtt szenvedő szolgálatot nem reakciós próbálkozásból teszi, és nem engedi, hogy bárki ebbe a szerepbe kényszerítse. Tehát az egyházat ebben a Deklaráció által „szamaritánusi szolgálat”-nak nevezett tevékenységében semmiféle politikai érdek nem vezérli, kizárólag a küldő Úr akaratának való engedelmesség szándéka: mert Krisztus kijelentett akarata szerint nem maradhat el kegyelmének hirdetése a társadalom többsége által lenézett, magára hagyott és kivetett személyek között sem.

Az utolsó pont, amit meg kell említenünk az 1948. áprilisi Deklarációból, a 9. Ebben ismét egy teológiailag megalapozott, a keresztyén egyház társadalmi szerepvállalásához méltó megállapítást láthatunk. A háború elutasítására és a béke megteremtésére és megélésére buzdít, de úgy, hogy kimondja: a valódi békesség létrejöttét Jézus Krisztus szívbe fogadása és bátor megvallása eredményezi, csak így lehet a béke ügyét előmozdítani. A 9. pont ezt nemcsak az egyháztagok számára ajánlja, hanem „a felelős államférfiak és minden jóakaratú ember” számára is. Nagyon kiváló megfogalmazása ez annak, hogy miért is elengedhetetlen az Úr Jézus Krisztus – az egyház egyetlen vállalható álláspontja szerint – ahhoz, hogy egy társadalomban béke és igazságosság uralkodjon. Ez a megállapítás a maga tisztaságában tkp. kimondja az egész kommunista ideológia és annak békeharca felett a józan ítéletet: Krisztus nélkül, alap nélkül nem lesz eredményes, nem lesz béke. A 9. pont szelleme a korábbiak alázatoskodó megállapításaival szemben mégis azt a látszatot kelti a kései olvasóban, hogy a megfogalmazók próbálgatták a határokat: mi az, amit még engednek leírni, meghirdetni.

3.3.3. A Nyílt levél elemzése

A bevezető sorokban az első helyen szerepel, hogy a következő sorokat Barth a magyarországi kérdésekre válaszul írta, véleményünk szerint ezt mindenképpen szükséges elemzésünk elején újra leszögezni: az ő önkéntessége abban van, hogy felvállalja a válaszadást, de sem a látogatáskor, sem pedig e levél kérdéseinél nem ő „fontoskodott", hanem mindkét alkalommal Magyarországról jött a kérés véleményének kifejtésére.

A levél bevezetéséből az derül ki, hogy Barth-ot Péter János Ravasz László utolsó püspöki jelentésének, ill. a Deklarációnak a bemutatásával tájékoztatta az aktuális helyzetről, és ezekről, ill. Ravasz utódlásának kérdéséről kérte a véleményét. Ez a lépés ekkléziológiai értelemben mindenképpen kérdőjeleket vet fel azért, mert az egyházi vezető tisztségre való jelölés és alkalmasnak tartás a választó testület tagjaitól lenne releváns, nem pedig olyan személytől, aki nem tartozik életvitelszerűen az érintett egyházhoz, így a választás végeredménye sem befolyásolja a sorsát. További probléma, amit azóta is hangoztatnak, hogy Barth-nak nem volt, nem lehetett kellő ismerete ahhoz, hogy egy ilyen konkrét kérdésben állást foglaljon. Jelen sorok írója – igaz, nem tudva magát függetleníteni az utókor azóta világos tanulságaitól – úgy látja, hogy ez szinte egy Barth-nak állított kelepce volt, amelybe ő, hisszük, jóhiszeműen, de belesétált.

Optimális esetben természetesen nem rossz, ha egy egyházkerületi, sőt, esetlegesen zsinati lelkészi vezető személyét külföldön is ismerik és elismerik, de ez nem lehet szükségszerű. Péter János kiutazását és Barth megkérdezését tehát feleslegesnek, irrelevánsnak és indokolatlannak tartjuk.

Barth éppen ezért meg is jegyzi, sejtve, hogy az ő tiszta és nemes szándékát nem mindenki fogja elismerni, hogy sorai nemhogy nem kötelező érvényűek, de nem is segítő szándékból, hanem a „komoly és testvéri közösség"[414] kifejezésére születnek. Azaz: Barth nem akart kibújni a kérdések alól azért, hogy ne tűnjön érdektelennek az őt megkérdezők szemében, hogy nehogy azzal vádolják, nem vállal közösséget azokkal, akiknél néhány héttel korábban előadói körutat tartott. „Komoly és testvéri közösség": Barth érzi a magyarországi helyzet komolyságát, és elkötelezett az egyház útjának keresésében, megtalálásban. Nem zárkózik el a „keleti" egyházi kérdésektől, van véleménye, és azt szívesen megosztja azokkal, akiknek a sorsát magához közelállónak tartja. Véleményünk szerint tehát a levél Barth szándékának megfelelő értelmezése csak ezen a talajon képzelhető el, ő nem vállalt semmiféle „prófétaságot", nem akart „megmondó ember" lenni, csupán megosztotta a kialakult – és természetesen vitatható – véleményét „magyarországi… barátaival", ha már egyszer megkérdezték.

Az első ekkléziológiai értelemben releváns megállapítás a „szabad egyház szabad államban" tétellel kapcsolatos. Barth úgy látja, hogy ez a forma lehet a megfelelő az egyház szolgálatára nézve, de ennek kereteit a változó politikai-közéleti valóságban a krisztusi lényegéhez ragaszkodó egyháznak újonnan meg kell találnia. Amit ezután ír, az külön figyelmet igényel. Kettős tehertételt lát a fentiek megvalósítása előtt egyházunk helyzetében: a múltbeli szerepvállalás elmaradásának itthoni is megvallott terhét és a politikai-közéleti állapotok még kiforratlan voltát hangsúlyozza. Mindkét gondolat logikus és megfelelő.

Meggondolandó, hogy Barth sorai alátámasztják-e, vagy egyetértőleg idézik-e fel a Bereczky Albert nevével fémjelzett gondolatot, miszerint az egyháznak a háború utáni

[414] „…Ausdruck meiner ernsten und brüderlichen Teilnahme am Leben Ihrer Kirche…" BARTH: Nyílt levél, 7. A „Teilnahme" kifejezés részvételként, részvétként, együttérzésként is fordítható, így a „közösség"-ként való fordítást elfogadhatónak tartjuk. Amennyiben Barth azt kívánta volna hangsúlyozni, hogy részt kér magának a magyarországi egyház sorsának megtervezéséből, alakításából, arra létezik lényegesen erősebb kifejezés is a németben (pl. a Teilhabe).

időben nincs joga prófétai hangon szólni, hiszen a múltban ezt nem tette meg, így nem marad más, mint a „szolgálat keskeny útja”. Véleményünk az, hogy Barth Bereczky nézetével e sorok szerint legalábbis nem értett egyet. Hiszen arról nem ír, hogy az egyháznak ne lenne a jelenben prófétai küldetése azért, mert azt a múltban eljátszotta. Arról ír, hogy politikai értelemben nem jogosítja fel a múlt a református egyházat az ellenzékbe vonulásra.

Abból is érthető a fentiekben bemutatott különbség Bereczky és Barth véleménye között, hogy Barth lentebb a katolikus egyház példáját tárgyalja, amely ellenzékbe – „Opposition” – vonult, de múltja alapján ő sem tehetné. Ismert, hogy a katolikus egyház Mindszenty József hercegprímás vezetése alatt a politikai változásokkal vette fel a harcot, többek között még a királyság államformájának köztársaságra változtatásával is. Mivel a múltbeli – utólag cinkos hallgatásként megvallott – társadalmi–etikai szerepvállalása a történelmi egyházaknak összeforrt a háború előtt és alatti politikai rendszerrel, mint annak a rendszernek a folytatását követelő ellenzék valóban nem léphetett fel sem hitelesen, sem Krisztus szavait követve a keresztyénség. Egy a múltjára hivatkozó keresztyén egyház ráadásul éppen lényegét tagadná meg. Ha az egyház az Igéből tanul jobbat, saját múltját illetően bűnbánatot tart, és az Igét követve hirdet prófétai üzenetet kora közéletére nézve, akkor éppen az egyetlen helyes úton jár mint „szabad egyház szabad államban”. Barth tehát fennállónak érzi az első akadályt, a múltbeli hibákat a jelenbeli ellenzékbe vonulás útjában, de ez nem a prófétai szó elmaradásának helyességét és a kiszolgálás egyetlen útját jelenti, hanem a saját körülményeit és eredményeit figyelő egyház helyett az Igére figyelő egyház hitelességét hangsúlyozza. A másik akadály a jelenlegi államforma és politika túlzott és aktuális helyeslése előtt tornyosul: még nem lehet tudni, mit hoz a jövő.

Barth tehát egyik viselkedést sem tartja helyesnek. Sem az ellenzékbe vonulást mindennel szemben, amit az államhatalom képvisel, mintegy negálva a háború vége óta történt politikai változásokat, és a háború előtti rend folytatását követelve, sem azt, hogy az egyház az államhatalomnak a „de facto, de jure” elismerésénél egy lépéssel is továbbmenjen, mondjuk, hogy igenelje annak „sajátos ideológiáját” vagy az „olyan fejleményeket, amelyeknek aránya és mibenléte ma még nem tekinthető át.”[415] Azaz: a helyes magatartás az, ha az egyház elsősorban az Igére figyel, és annak üzenetével szemléli a kialakuló társadalmi-politikai rendet, se nem vonul ellenzékbe, se nem helyesel elvtelenül. Ezt jelenti a „Szabad egyház szabad államban” forma: mindenki a maga küldetésével van elfoglalva: az egyház az Igével és annak hirdetésével, az állam azzal, hogy polgárai békéjét és szabadságát biztosítsa. Az egyház politikai tényezőként való fellépése ellenzékként vagy fogadatlan prókátorként egyaránt a megítélt múlt folytatása lenne, amely kizárólag egyetlen úton, a Krisztus Igéjének követésével védhető ki. Ha Barth semmi mást nem is írt volna, már akkor is eleget mondott volna. Ezt a keskeny utat megtartva az egyház biztosan krisztusibb lehetett volna, mint amilyen a szocializmus évtizedei alatt végül lett. Szomorú, és a hazai helyzetre igencsak jellemző, hogy e világos beszéd ellenére – amely az egész levelet áthatja – mégis sokan vádolják Barth-ot máig azzal, hogy a proletárdiktatúra kiszolgálásra buzdított. Ehelyett, mint bemutattuk, az igei higgadtság fontosságát hirdette, sajnos kevés sikerrel.

Barth a folytatásban azt hangoztatja, hogy az egyháznak a szabadságát „komolyabban, elvileg tisztázottabban és radikálisabban” kell képviselni, mint a múltban. Ennek útját az evangélizációban, a gyülekezetek újjáépítésében látja, amihez a „Szentírás jobb megismerése” kell, és a Jézus Krisztusba, az egyház Fejébe vetett hit megújulása. Az egyház szabadsága tehát a Krisztusnak való szolgálat szabadsága, amely bizalmát a Krisztus mindenek felett való uralmába veti, ezért kicsinyes politikai, hatalmi, anyagi

[415] i. m., 6.

megfontolások helyett tisztán teológiai-biblikus megfontolások szerint szervezi és éli életét bármilyen politikai rendszerben.

Véleményünk szerint Barth ebben látta a „szabad egyház szabad államban" tétel igazi lényegét: az egyház elhagyja a Krisztus követésében a korábbi időkben őt megzavaró körülményeket, miután azok megítéltettek, de nem újabb, másfajta zavaró körülmények szem előtt tartásáért, hanem azért, hogy végre egészen a Krisztusra figyeljen. Ha rendelkezik politikai befolyással, akkor az csak a Krisztus iránti hűség és szolgálat alapján vállalhatja fel.

Ha más szempontok eredményezik e szerepvállalást, akkor az egyház máris a régi hibákat ismétli, és szabadságát feláldozza a pillanatnyi célokért. A „gleichschaltolás" veszélye továbbra is valós, ami a Krisztusban való szabadság feladásával, az egyházra nézve végzetes szereptévesztéssel jár együtt. Ezért Barth szerint nem egy közös útként, hanem csak két párhuzamosként lehet felfogni a református egyház és az új államalakulat útját, és így is csak akkor, ha az egyház azért járja az útját, mert az az Isten által számára előírt út. Diplomáciai és politikai szempontokat Barth legfeljebb csak másodlagosnak tart, azaz lelki gondolkodást ajánl az egyháznak a stratégiai vagy taktikai gondolkodás helyett.

Barth utal rá, hogy a római katolikus egyház a jelek szerint ezt a lehetőséget nem ismeri, a hazai református egyház számára azonban már egyáltalán nem is maradt más lehetőség, mint hogy „hátukat a falnak vetve, egyszerűen az Isten szabad kegyelmének evangéliumáért legyenek és éljenek és ebből kiindulva cselekedjenek legjobb tudásuk és lelkiismeretük szerint."[416] A valóság Barth-nak erre a gondolatára rácáfolt: volt más lehetőség. Arra a következtetésre, hogy az itteni egyház már nem tehet mást, mint a fentiek, valószínűleg azért jutott Barth, mert érzékelte, hogy a korabeli egyházi vezetés a múltbeli egyházi helyzetről elítélő véleménnyel rendelkezett, azaz Barth nem számolt az egyház kollaborációjának, politikai törekvéseinek erősödésével, az egy proletárdiktatúra felé tartó államban egyébként sem sok eredménnyel kecsegtetett. Az új kezdet valóban magában hordozta azt a lehetőséget, hogy az egyház szabadon, egyedül csak a Krisztust követve végezze a szolgálatát. A totalitárius politikai berendezkedés azonban pár év alatt elnyomta az ebből a gondolatból kisarjadt kezdeményezéseket.

Barth azonban látogatása után pár héttel igen optimistán – megvalósíthatónak tartva – ír az egyház közeli jövendőjéről. Előkerül az elrontott múlt miatti „vezeklés és töredelem", amelyből Barth szerint csak Isten adhat kiutat, ill. az a gondolat is, hogy az egyháznak a saját területén végzett „alázatos, hűséges és bátor" szolgálatával kell újra megszolgálnia hitelességét saját népe és az új állam előtt. Ez a két utóbbi gondolat hasonlít a keskeny út és a szolgálat teológiájának gondolatához. Azt azonban nem szabad elfelejteni, hogy Barth nem sokkal feljebb az egyház és az állam útját két párhuzamosként írta le, ahol az egyház útját Isten maga határozza meg. Ez azt jelenti, hogy az egyház útja nem úgy párhuzamos az állam útjával, hogy ahhoz hozzá van kötve, és szolgai módon kell követnie mindenben. Csak akkor és addig párhuzamos a két út, amíg Isten Igéje az egyháznak az állammal való együttmunkálkodást, tervezést, haladást megengedi. Az egyház saját, alázatos útja tehát Barth szerint aligha a kommunista állam elvtelen kiszolgálása, hanem az a valóban keskeny, sőt olykor keserves út, amelyen az egyház minden más célt feladva csak az evangéliummal foglalkozik, magát, életét abból vezeti le és ahhoz szabja.

Barth Ravasz László utolsó püspöki jelentésében ezért kifogásolja az egyházi élet „belső vonalra való visszavonulásának" szükségszerűségét. Mint ismert, Ravasz azt akarta ezzel megfogalmazni, hogy amíg a korábbi évszázadok idején számos szociális, igazgatási, oktatási feladat, sőt olykor a honvédelem feladata is az egyház által szervezett,

[416] i. m., 8.

felügyelt volt, addig a jelenben az egyháztól az állam mindent átvesz, csak az istentisztelet területét hagyva. Így „az egyház munkája specializálódik az igehirdetésre, a misszióra, vallástanításra, a közösségi élet gyakorlására és a bizonyságtevésre… a munka koncentrálódik a gyülekezetre. Eddig egy vallásos társadalom dolgozott, vagy keresztyén, vagy protestáns, vagy református társadalom […] Most megmarad a gyülekezet és gyülekezet kiküldötteinek, képviselőinek a gyülekezete, mint összefogó egyházi szolgálat munkaközössége."[417] Barth szerint ez éppen nem visszavonulás, hanem előrehaladás a lényeg, az igazi egyház szolgálata felé. Ha ezzel – az ige tiszta hirdetésével és az úri szent vacsora tiszta megünneplésével – foglalkozik az egyház, akkor lesz ereje és válik hitelessé környezete előtt. Barth aztán megfogalmazza, hogy elengedhetetlen az egyház őrállói szolgálata a politikai–szociális kérdésekben, tehát nincs az a múlt, ami ebben a szolgálatban megakadályozhatná, amennyiben jelene az ige hirdetése és a szentségek helyes kiszolgáltatása. Barth remekbeszabott megfogalmazása szerint: az egyház őrállói tiszte nélkül „egyszerűen nem lenne igaz egyház, hanem csak néma eb."[418]

A folytatásban Barth három konkrét következményt részletez, véleményünk szerint azért, hogy még inkább kifejtse azt, amit a korábbiakban szándékozott közölni. Az evangéliumból kiindulva kérdéses helyzetekben az egyház 1. mindig a keresztyén megoldást fogja választani, sem kitérni nem fog, sem félmegoldásokba nem egyezik bele; 2. a kormánnyal való tárgyalásokban nem fog sem hadviselésbe sem cselvetésbe bonyolódni, hanem evangéliumi válaszait akkor is képviseli, ha az állam részéről következetlenséget, támadást, cselvetést észlel; 3. útját nem engedi az állam részéről megszabni sem pozitív sem negatív véleményének figyelembevételével, sem pedig a tetszéstől vagy a nem tetszéstől való félelme hatására.[419]

Az utolsó pont aktualizálására Barth megfelelőnek látta a dunamelléki püspökválasztás általa is ismert tényein gondolkodását bemutatni. Véleményünk szerint ezt a szándékot csak nagy tudatlanság, sőt kifejezett rosszindulat segít úgy értelmezni, mintha Barth maga személyesen ajánlaná Bereczky Albert megválasztását. Ugyanis ezen a példán a levél eddigi tanítását mutatja be a gyakorlatban, és már fentebb is rávilágítottunk azokra a pontokra, amelyek kizárják a kollaborációt egyház és állam között abban az esetben, ha az egyház Barth tanítását követi. Erről tehát itt sincsen szó! Bereczky jelölését Barth „tisztán egyházi és theologiai" szempontok szerint kialakult lehetőségként szemléli. Értesülései szerint azonban Bereczky megválasztása körül azért alakult ki egyfajta elbizonytalanodás, mert ő az új rezsimhez elég sok ponton kötődik. Barth tehát arra teszi a hangsúlyt, hogy amennyiben „lelki, egyházi és theologiai szempontból" megfelelőnek, a legalkalmasabbnak tartja az egyház Bereczkyt, akkor ezt a döntést nem szabad azért megváltoztatni, mert a másodlagos szempontok között lehetnek sokak meg nem értését kiváltóak is. Az egyház legyen szabad evangélimumi alapon döntéseket hozni, és azok politikai-társadalmi visszhangját csak másodlagosnak tartsa, amellyel addig, amíg az evangélium iránti hűség megmarad, nem kell foglalkozni. Az állammal való kollaboráció természetesen minden esetben az evangélium határán túlra esik, tehát arról Barth már fentebb kifejtette elmarasztaló véleményét.

[417] RAVASZ: Emlékirataim, 347.
[418] BARTH. i. m., 10.
[419] i. m., 10,12.

3.4. A politikai, társadalmi kérdésekkel kapcsolatos teológiai állásfoglalás kérdése

3.4.1. Miért nem fogalmazott meg 1948-ban Barth a kommunista totalitarizmust elítélő nyilatkozatot?

Amikor a hitleri őrület közös legyőzése után a nemzetközi közvélemény elkezdett a Szovjetunióban uralkodó helyzetről egyre többet hallani – nem kétséges, hogy ebben már nagy szerepe volt a nem régi Szövetségesek szembefordulásának is – sokan úgy érezték, hogy amit Sztálin tesz, az legalább ugyanolyan rossz, mint amiért Hitler rendszerét kíméletlenül üldözték annak teljes eltüntetéséig. Politikai szempontból nézve ez a tematizálás nyilván nagyon fontos volt akkor, amikor egy újabb világháború előestéjének sejtett időben, ismét ideológiák mentén egymásnak feszülő, hatalmas ellenségek között kellett napról napra megtalálni a saját érdekeknek megfelelő álláspontot. A kommunista érdekszféra fizikai közeledése az ún. Keleti Blokkal nagyon érezhetővé vált nyugaton, ez szintén fokozta az érdeklődést, és a politikai hisztériakeltéshez jó alapot szolgáltatott. E felfokozott helyzetben, mint a kommunista ideológia híresen ateista felfogása miatt az egyik leginkább érintett felet, a keresztyén egyházakat is megszólították, sőt felszólították, hogy határolódjanak el, mondjanak ellent Sztálin törekvéseinek. Sokan egyformának látták a nemzetiszocializmust és a kommunizmust, tehát kézenfekvő volt, hogy egy újabb egyházi állásfoglalást a múltkor már „bevált" személyektől, közöttük éppen Karl Barth-tól várjanak.

Barth azonban egyáltalán nem gondolta úgy, hogy ez indokolt lenne. Barth a háború utáni időkben egyetlen egyszer sem tett egyenlőségjelet a nemzetiszocializmus és a kommunizmus közé. Ennek az okát is mindig megmondta: azért nem látta egyformán rettenetesnek a kettőt, mert míg a nemzetiszocializmus a szociális kérdés megoldására semmit sem áldozott, és ennek kezelése általában a nyugati társadalmak számára sem volt elsődleges, addig a kommunisták a szociális kérdést a nyugatiaknál sokkal komolyabban vették.[420] Ezt a magyarázatot Barth és egyes pályatársai is kielégítőnek és helyesnek tartották – a keletről érkező, gondosan kozmetikázott hírekre, kommünikékre alapozva.

Emil Brunner azonban kérdőre vonta Barth-ot, hogy miért nem áll ki a kommunisták ellen úgy, mint a nemzetiszocialisták ellen tette 1933-ban. Brunner kérdésének lényege az volt, hogy hogyan tesz különbséget Barth egyik és másik totális állam közt, amikor szerinte Hitler állama és a keleti kommunista rendszer totalitása pontosan ugyanolyan. Brunner leírta, sokakkal együtt abban reménykedett, hogy ha Barth közelről is találkozik a keleti viszonyokkal, akkor szelídebbé válik a kommunizmus melletti szimpátiája, esetleg el is tűnik. Ez történt ugyanis Reinhold Niebuhrral, aki évekkel korábban nyilvánosan is elítélte Brunner éles kommunizmus kritikáját, de amikor Berlinben közelről látta „a keleti monstrumot", véleménye épp az ellenkezőjére változott.[421] Mivel azonban Barth a magyarországi látogatása után nem tett tiltakozó nyilatkozatot, sőt ennek az ellenkezőjét tette: támogatásáról biztosította az átalakuló államrendhez alkalmazkodó magyar reformátusokat, kérdőre vonta Barth-ot.

---

[420] GOLLWITZER: Reich Gottes, 16.

[421] Niebuhr Brunner kritikája 1946 augusztusában hangzott el az Egyházak Ökumenikus Tanácsa első tanulmányi konferenciáján Cambridge-ben. L.: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 102 (1946), 218–219. A kommunizmus elleni kíméletlen állásfoglalására pedig két évvel később, az 1948-as amszterdami EVT ülésen került sor. Itt a marxizmust a liberalizmusnál is veszélyesebb álomnak ill. tévedésnek nevezte. Megjegyezte viszont, hogy mindkét vitatható tévedés keserves polgárháborúba fogja taszítani a világot, mert mindkét oldalon van elegendő igazságmotívum ahhoz, hogy ki-ki saját egyedülállóságát fennen hirdethesse, de van bennük elég tévedés is ahhoz, hogy a másik győzelme esetére rettenetes jövőt vízionáljon. L. NIEBUHR: Christlicher Realismus und politische Probleme, Stuttgart, 1956, 89–90. BARTH: Offene Briefe 1945–1968, 149.

Tíz pontban foglalta össze, miért kellene Barth-nak, ha következetesen vallja saját korábbi teológiai gondolatait, a keleti proletárdiktatúra ellen is szót emelnie. Először is értetlenségének ad hangot (1. pont), hogy az a Barth, aki a nemzetiszocializmus ellen főleg annak totalitárius vonása miatt indított harcot, és semmi engedményre nem volt hajlandó a totális állammal szemben, miért nem tiltakozik ugyanígy a kommunizmus előretörésével kapcsolatban?[422] Brunner azt állítja (2. pont), hogy szerinte Barth és barátai esetében a totális állam problémájának helyét két új probléma foglalta el, amelyek csak eltakarják a valódi problémát. Ezek: a Kelet-Nyugat és a kommunizmus problémája. Azonban a Kelet és Nyugat feszültsége nem számít megoldandó problémának csak azok számára, akik elfelejtik, hogy Keleten ugyanolyan elnyomásban van részük az egyházaknak, mint volt a hitleri Németországban.[423] A kommunizmus problémaként való kezelésére pedig azt írja Brunner (3. pont), hogy ha az egyház helyesen és nyíltan hirdetné az ApCsel-ben látható kommunizmust, amely szerint az őskeresztyén gyülekezetek éltek, akkor olyasmire, amit a korban kommunizmusnak neveznek, nem is lenne szükség. Ez utóbbi maga a totális állam, hiszen a kultúra és az oktatás mellett az államosítással még a vagyont is kisajátítja. Ebben az esetben Brunner szerint már nem a kommunizmus a probléma, és nem arról kell véleményt mondani, hanem az a kérdés, hogy az egyház kimondja-e a nemet a totális állam eme megvalósulására.[424] Azt, amit Barth a magyarországi útról való beszámolójában is hangoztatott, hogy mivel a Nyugat nem kezelte megfelelően a társadalmi igazságtalanság kérdéseit, nem tiltakozhat a kommunisták állama ellen, Brunner vitatja (4. pont). Ha a kapitalizmus az a gazdasági forma, amelyben nincs államosítás, akkor az elfogadható államforma, amelynek keretei között van lehetőség küzdeni a társadalmi igazságtalanságok ellen, míg egy totális állam keretei erre nem adnak lehetőséget.[425] Brunner azon is csodálkozik (5. pont), hogy Barth, aki tudomása szerint szocialista, miért tartja lehetetlennek a kommunizmus elleni harcot? Ugyanis a szocializmus antitotalitárius- demokratikus rendszer, ezért élet-halál harcban áll a totalitárius kommuizmussal. Brunner számára érthetetlen, miért ellenzi Barth, hogy a kommunizmus elleni polgári harcba a keresztyének is bekapcsolódjanak, hiszen ez a keresztyénség egyik legfőbb princípiumának megtagadása.[426] Ezután Brunner a totális állam lényegére világít rá (6. pont). A totális állam az emberi jogok semmibe vétele által valósul meg, ez a közös a hitleri és a kommunista államok között. Az egyénnek nincsenek meg az eredeti, teremtettségéből fakadó jogai, csak a totális államnak vannak jogai, ill. az egyén azt teheti, amit az állam megenged. Emiatt a totális állam alapvetően jogtalan, embertelen, személytelen és istentelen is: mivel az embert teszi meg a legfőbb mércének. Egy ateista és antiteista államalakulat kiépülése ellen lehetetlen, hogy a keresztyének ne tiltakozzanak![427] A társadalmi igazságossággal kapcsolatban Brunner azt veti Barth ellen, hogy azok valamiféle megvalósulása sem eredményezheti a totális állam támogatását a keresztyének részéről: a nemzetiszocializmusnak is voltak jó szociális vívmányai – különben fenn sem tudott volna maradni –, de a keresztyének tudják, hogy az ördög szokása a hazugság rendszerébe igazságrészleteket csempészni, és az igazságtalanság rendszerét igazságok felragyogtatásával leplezni.[428] Brunner Hromádkát is megemlíti (8. pont), aki szerint a totális kommunizmus létrejötte történelmi szükségszerűség, hiszen a demokrácia a múltban éppen eléggé bebizonyította saját életképtelenségét – a

[422] BRUNNER: Wie soll man das verstehen, 37.
[423] i. m., 36–37.
[424] i. m., 38.
[425] uo.
[426] i. m., 38–39.
[427] i. m., 39.
[428] uo.

keresztyéneknek ezért kell igent mondaniuk rá.[429] Brunner viszont nem fogadja el, hogy a keresztyén embert a történelmi szükségszerűség ilyesmire – vagy bármire – rákényszeríthetné, hogy kapitulálnia kellene előtte.[430] Barth és barátainak – Brunner által felidézett és megcáfolt – további érve arra, hogy a kommunizmus ellen a keresztyénségnek nem kell tiltakoznia, az, hogy a katolikus egyház ezt teszi, mégpedig saját régebbi hatalmi pozícióinak visszaszerzése, befolyásának megtartása miatt – ezek nem biblikus célok, és a protestáns egyházak ezért nem is tudnak a katolikusok harcához csatlakozni. Brunner viszont arra figyelmeztet, hogy ha a katolikus egyház azért harcol a kommunizmus kiépülése ellen, mert azt totális államnak véli, és mint ilyet a keresztyénséggel összeegyeztethetetlennek tartja, akkor az evangéliumi egyházak csak azért, mert ezt a katolikusok mondták, nem maradhatnak tétlenek, vagy nem lehetnek a totális állam támogatói.[431] Végső érvként Brunner leírja (10. pont), hogy ugyan nem járt a háború vége óta hazánkban, de jól informált az itteni helyzetre nézve. Tisztában van vele, hogy a kívűlről idillinek tűnő helyzetet több jó református csupán látszólag fogadja örömmel, valójában sokan érzik már, hogy a pártállammal való kollaboráció által a szabadság, az emberi jogok az igazságosság és az emberiesség felszámolásában vállalnak részt.[432]

Barth válaszcikkében, amely a „Theologische Existenz heute" korábbról ismerősen csengő címet viselte, azt írta, hogy az egyháznak az előtte feltáruló új jelenségeket nem elvek szerint, hanem esetről esetre kell vizsgálni, és így megalkotni véleményét, helyes hozzáállását – nyilván ez indokolta a válaszlevél címét. Barth nyugaton nem ítélte akkora veszélynek a kommunizmust, mint amekkora a nemzetiszocializmus volt. Véleménye ez volt: „A kommunizmustól való félelem minden formájának ellene vagyok. Egy olyan nép, amelynek tiszta a lelkiismerete, amelynek demokratikus és szociális élete rendben van, nem kell, hogy féljen a kommunizmustól. És még inkább igaz ez arra az egyházra, amely Jézus Krisztus evangéliumában biztos."[433] Barth tehát arról írt, hogy ahol rend van, és az emberek többsége megtalálja a számítását a jelenlegi államformában, ott egyáltalán nem kell tartani a kommunizmus kialakulásától, nem pedig arról, hogy ne tartsanak tőle, hiszen veszélytelen, sőt jó dolog. Válaszlevelében szó szerint leírta: „Aki politikai állásfoglalást akar tőlem ez ellen a rendszer ellen és módszerei ellen, az máris megkapja… De nem tudom elfogadni, hogy keresztyén, egyházi feladat lenne, hogy teológiai megalapozottsággal mi is kimondjuk, amit minden ember napról napra e nélkül is olvashat az újságjainkban Trumann úrtól és a pápától idézve."[434]

Barth 1945 után Európát a Kelet és Nyugat közti harc színterének látta, és már 1946-ban beszélt arról, hogy „Európa hanyatlása feltartóztathatatlanul közeledik."[435] Úgy vélte, Amerika missziója „amerikai demokráciából, amerikai gazdaságból, pszichológiából és szociológiából, amerikai morálból és amerikai keresztyénségből állt"[436], és „az

---

[429] Vö. Hromádka: One Year Later. Theological Reflections on the Present Situation, in: Theologie Today, 4. kötet (1947/48) 34–48; ill. Between Yesterdas and Tomorrow, in: Theology Today, 5. kötet (1948/49), 270–277. Idézi: BARTH: Offene Briefe 1945–1968, 156. Diether Koch szerkesztő a 21. lábjegyzetben megjegyzi, hogy a második folyóirat említett számában Brunner is publikált, ezért ismerhette Hromádka véleményét. Azonban a fenti írás tendenciáit figyelembe véve szerinte Brunner megállapítása Hromádka írásának bizonyos eltúlzásával született meg.

[430] i. m., 40.

[431] uo.

[432] uo.

[433] BARTH: Theologische Existenz heute, 41.

[434] i. m., 43.

[435] BARTH: Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, 9.

[436] uo.

amerikaiak mindmáig nem léptek fel Európában olyan öntudatos, érdeklődő és missziói lelkülettel, ahogy elvárható lett volna.[437]

A másik oldalról érkező kihívást, amely elé Oroszország állítja Európát, sokkal drámaibbnak látta: az orosz kommunizmus létrejötte magában hordozza a szociális kérdések radikális megoldásának szükségességét, amelyet Európa korábban elmulasztott; Barth eme mulasztás pótlását csak egy sajátos európai szocializmus körülményei közt látta kivitelezhetőnek. Ugyanakkor Oroszország nagyhatalmi-politikai terjeszkedésének igazi indokát a cári idők régi hagyományaiban és a szlávság nyugat felé való előretörési vágyában vélte felfedezni, azzal tehát nem lehet megvádolni, hogy idealizált képe lett volna az oroszországi viszonyokról. Annak a gondolatnak viszont mindvégig ellenállt – és ezt a nyilvánossággal szemben is felvállalta –, hogy egy, a Barmeni Nyilatkozathoz hasonló egyházi kiállás a kommunizmussal szemben szükséges lenne.[438]

„Akkoriban arról volt szó, hogy 'Akarsz-e igazságtalanságot *tenni*?' Ezért mondtuk el mindazt, ami a Barmeni Nyilatkozatban áll. És ma? Most nyilvánvalóan az igazságtalanság *elszenvedéséről* van szó. Vajon ez nem egy egészen más front? Valóban ugyanolyan hitvallási helyzet lenne, ha az ember igazságtalanságot *szenved*, mint amikor annak *elkövetője*?[439]

Barth előtt tehát teljesen világos volt, hogy Oroszországban Sztálin keze alatt egy igazságtalan állam jött létre, amelyben részesedni komolyan senki sem akar. Éppen ez volt számára az alap arra, hogy a nyilvános egyházi fellépést a kommunizmus ellen indokolatlannak lássa.

Peter Zocher a nézeteltérés okát Barth és Brunner valamint a nyugati tiltakozók között tkp. abban véli felfedezni, hogy a kelet-európai államokat érő politikai nyomás felelősének Barth nem pusztán Oroszországot látta, valamint ennek hatalmi ambícióit ő nem kizárólag világnézeti, hanem történelmi okokkal magyarázta. Barth Európát a háború után két jövőbeni nagyhatalom, Kelet és Nyugat közötti köztes helyzetben látta, és ebben a helyzetben – Brunnertől eltérően – nem állt automatikusan az amerikaiak oldalára.[440]

Valóban jogos volt Brunner kritikája? Valóban ugyanaz volt a helyzet 1938-ban a németek csehszlovákiai térnyerése, és a '48-as magyarországi állam és egyházunk közti egyezmény megkötése idején? Ha igen, vajon miért nem állt ki Barth ugyanúgy? Sajátos megvilágításba helyezi a 2. Barth-Brunner vitát Brunner fiának visszaemlékező értékelése. A véleménykülönbség Hans Heinrich Brunner szerint abból adódott kettőjük közt, hogy míg Brunner szociáletikai alapokon tartotta elengedhetetlennek a kommunizmus elleni egyházi állásfoglalást, addig Barth szerint az egyház feladata nem egy emberhez méltó társadalom elérése, hanem inkább a keresztyén egzisztencia lehetőségéért való harc, uralkodjon bármilyen politikai berendezkedés.[441] Jóllehet, elsőre talán nehéz belátni ennek az állításnak a tartalmát, Barth ekkléziológiájából azonban valóban ez következett. Hiszen Barth szerint az egyház legfontosabb küldetése az, hogy létével, viselkedésével, szolgálatával a kiengesztelődés Krisztusban felkínált lehetőségének hirdetője legyen. Amikor tehát Barth nem az igazságos társadalom kialakításáért való harcot tekinti az egyház küldetésének, csupán azt, hogy saját egzisztenciáját megőrizze, helyreállítsa, akkor ez nála semmiképp nem jelent egy önmagába forduló egyházat, nem jelent bezárkózást, puszta önfenntartási kényszert. Hanem arra utal, hogy ha a keresztyén egyház egzisztenciája nincs veszélyben, akkor el tudja végezni szolgálatát, küldetését a világ érdekében. Ha viszont a keresztyén egyház,

---

[437] uo.
[438] ZOCHER: Karl Barth und Emil Brunner, 294–295.
[439] BARTH: Brechen und Bauen, 106–108, 122, (ford. ÁB, kiemelés az eredetiben).
[440] ZOCHER: i. m., 295.
[441] BRUNNER: Apám és kortársai, 38.

és a keresztyén emberek egzisztenciája veszélybe kerül, akkor a kiengesztelődés valóságának és lehetőségének hirdetése kerül veszélybe, ami kárhozatos következményekkel jár az emberiség további sorsára nézve. A keresztyén egyház sajátos egzisztenciájáért való küzdelem tehát az egyház küldetéstudatának vállalását, szolgálatának felelősségteljes védelmét és elvégzését is magába foglalja.[442]

Barth úgy látta, hogy ez a keresztyén egzisztencia úgy Nyugaton mint Keleten veszélyben van, mert a Nyugaton tapasztalható érdekszövetség az egyház és az állam – ill. a gazdaság és a politika – között nem kevésbé káros, mint a keleti jogfosztások. Ezért merült ki etikai felelősségvállalása abban, hogy igyekezett kapcsolatot tartani a keleti blokk egyházi vezetőivel, és olykor kifejezte szolidaritását a helyzetükre nézve. Ill. arra buzdította a keresztyén egyházakat, hogy próbálják meg az ellenséges társadalmi berendezkedés ellenére is megélni az evangélium szerinti életet. Barth tehát a kommunista totális állam helyett a nyugati társadalmak restaurációs törekvései ellen emelt hangot. Hans Heinrich Brunner megfogalmazása szerint Barth „Elkötelezte magát a közhangulati és érzelmi felindulással szemben, hogy egyedül Isten igazságát juttassa érvényre."[443]

Az 1949-ben a thun-i városi templomban, majd a berni Münsterben megtartott előadásában Barth további szempontokat tárgyalt meg az érdeklődő gyülekezet előtt arról, hogy miben látja 1934 és 1949 között a különbséget. Az előadás címét egyébként a Synodalrat határozta meg a berni egyházi nap tárgyalandó témájául.[444]

„Hogy az egyháznak ahhoz, hogy egyház legyen és maradjon, nem szabad nem keresztyén módon *hallgatnia*, 10 évvel ezelőtt kimondtuk. Ma azt mondjuk, ahhoz, hogy az egyház egyház legyen és maradjon, nem szabad nem keresztyén módon *beszélnie*. (Kiemelés Barth-tól) Jó okunk van rá, hogy ugyanazon az alapon ma így nyilatkozzunk."[445] Barth tehát egyáltalán nem látta a status confessionist kialakulni, ennek alátámasztására hozta fel a következő érveket a háború utáni és az 1934-es helyzet közti különbségekről. A felsorolt különbségek a következők.

1. Hitler esetében a totalitarizmusra kellett nemet mondani, Barth nem látja, hogy abban az állásfoglalásban, amelyhez az egyház csatlakozását kérik, erről lenne szó.

„Vörös és barna ugyanaz, a két totalitarizmus ugyanaz – mondják ma sokan. Azok, akik annak idején nem viseltettek különösebb ellenérzésekkel a barna diktatúra iránt, mivel az nagy erővel harcolt a bolsevizmus ellen, nincsenek feljogosítva erre a mondatra, mint ahogyan azok sem, akik Franco spanyolországi diktatúrájával szemben semmiféle egyházi állásfoglalást nem tartottak szükségesnek. Arról sem esett szó, hogy a hollandok úgy letámadták indonéziai gyarmataikat nem sokkal karácsony előtt, hogy már-már az 1940. májusi támadást juttatták az eszünkbe. Ezek után azt kérdezzük: valóban a totalitarizmus ellen szól a kelettel szembeni nyugati szóbeszéd? Leszögezzük: ha ez egy keresztyén állásfoglalás lenne, akkor mindenfajta totalitarizmusra nemet mondana. Éppen ezért nem lehet keresztyén a mostani szóbeszéd, mert csak a keletre vonatkozik. Nem őszinte, és ezért nem szabad nekünk is a szánkra venni."[446]

2. Az orosz kommunista rendszer nyíltan kimondva Isten nélküli alakulat.

„A kommunizmus nem akarja, de nem is lenne képes arra, amit a nemzetiszocializmus tett: hogy a valódi Krisztust egy nemzeti Jézussá torzítsa, hogy antiszemitizmust hirdessen, nem akarja és nem fogja magára ölteni egy hamis keresztyénség álarcát. A kommunizmus nem rabja hamis próféciáknak, és nem antikrisztusi. Úgy tűnik, hogy az evangéliummal még nem volt találkozása […] Mit kell az egyháznak vele szemben tennie? Protestálnia?[…] Itt valami egészen másnak van

[442] L. jelen dolgozat 1.3.3. pontját!
[443] i. m., 39.
[444] BUSCH: Lebenslauf, 370, idézi: STÄHELIN: Karl Barth und Markus Feldmann, 85.
[445] BARTH: Die Kirche zwischen Ost und West, 13.
[446] uo.

helye: a szentek türelmének és hitének, boldog és félelmet nem ismerő igehirdetésnek. Ha az egyház így tesz, nevethet az egész istentelenségen, és mondhat valami pozitívet az istenteleneknek, függetlenül attól, hogy ők ezt meghallják vagy sem, hisz egyszer meg fogják hallani.[447]

3. Ha az egyháztól hitvallást várnak, akkor ahhoz egy fennállt, de általa legyőzött kísértésnek is lennie kellene, amire válaszként születik meg a hitvallás.

„Ugyan melyikünkre nézve kísértés a kommunizmus? Imádkozzunk a hamis próféták bástyáinak lerontásáért, mint 1938-ban? De a kommunizmus nem hamis prófétizmus, ha pedig az lenne, akkor ugyanezzel a levegővel kellene imádkozni a „nyugati Antikrisztus" védőbástyáinak lerontatásáért is! Ha az egyház állást foglalna a jelenlegi helyzetre nézve, az a 10 évvel ezelőttiekhez képest igencsak olcsó, céltalan és haszontalan dolog lenne: olcsó, mert senkitől nem kívánna meg különösebb lelki erőfeszítést néhány mondatban megfogalmazni, és sokadjára elmondani, hogy nekünk, nyugatiaknak mi minden van a szívünkben a keleti kommunizmus ellen. Céltalan, mert a téma olyannyira jelen van a mindennapos közbeszédben, hogy felesleges lenne még az egyháznak is elmondani, amit már korábban is leközöltek az újságok. És haszontalan azért, mert a vademberre keleten egész biztosan nem tennénk mély benyomást, sőt egyetlen keleten szenvedő emberre sem, aki a vadember miatt szenved, amely segítségére lenne a változásban, ráadásul a keleten élő keresztyén egyházakban is a legutolsó dolog, amit várnak tőlünk, egy ilyen állásfoglalás."[448]

4. „Ma nem harcról van szó, hanem építkezésről."

„Ez az, amiben mi, keresztyének a világ mellé állhatunk. Az nem egészen világos, hogy keleten milyen értelmű és mértékű építkezés zajlik. De nyugaton legyen arról szó, hogy építkezésnek kell történnie. Hirdessük és éljük meg, hogy a nyugatnak nem kell félnie a kelettől. Ha ez nem történik, akkor minden ahhoz fog alapul szolgálni, hogy növekedjen a félelem. Az egyház azért nem áll be az állásfoglalások egyike mögé sem, mert nem akar megszólalásával további zavart előidézni, és a félelmet növelni."[449]

Barth tehát a fentebb bőségesen idézett indokok alapján tartózkodott mindvégig attól, hogy „második Barment" kiáltson. Még a nem felületes olvasó számára is érthetetlen, miért döntött így, különösen igaz lehet ez a mi, magyarországi helyzetünkből kiindulva Barth-ot olvasókra. Barth mégis következetes volt saját tanításához és gondolkodásához mérten. Igen sok érvet felsorakoztatott, de a legfontosabbnak mi azt véljük, hogy amíg a nemzetiszocializmus előretörése hitvallási, egyházi probléma – is – volt, ugyanez a kommunizmus esetében egészen másként alakult. Az, hogy a kétféle államalakulat egyformán káros és totális, Barth számára is egyértelmű volt. Ezt az egyenlőséget a későbbiekben már maga is megvallotta. De a keleti elnyomás alá került keresztyénekért nem úgy kívánt aggódni, 1. ahogyan a Keleten élők ezt nem kérték tőle, 2. amivel igazán semmit sem használt volna.[450] Ehelyett vállalta, hogy elutazik a vasfüggöny mögé, és tanításával, tanácsaival megpróbált segíteni az egyháznak, hogy megtalálja Istentől való küldetésének útját egy olyan államrendben, amely sajnos kezdettől fogva a totális állam minden jellemzőjét magán hordozta. Barth – amint Barmen elkészítéséből és a Hitvalló Egyház támogatásából világosan kiderül – lehetségesnek tartotta az igaz egyház létét, szolgálatát a totális állam uralma alatt is, mégpedig ugyanazokra a buktatókra és útjelzőkre figyelve, mint egyébként. „Minden azon múlik Magyarországon, és nem csak Magyarországon, hogy az egyház ne elvek szerint éljen, hanem Urával kapcsolatban állva keresse és találja meg saját mai útját, óráját a beszédnek, óráját a hallgatásnak és minden

[447] i. m., 15.
[448] i.m. 16–17.
[449] i.m. 18.
[450] BARTH: Theologische Existenz heute, 44.

másnak a Préd 3 értelmében, megtanulva a szabad különbségtételt, anélkül, hogy ebben az evangéliumon kívül más törvény befolyásolná."[451]

A későbbiekben Barth aztán kijelentette, hogy ahogyan a nemzetiszocializmust, éppen úgy a kommunizmust is mint politikai rendszert elviselhetetlennek tartja. Mindkét rendszer ugyanis az emberek elnyomására épül. A nemzetiszocializmus Barth olvasatában 'a gonosz istentelensége', míg a kommunizmus 'a jó istentelensége', melyek közül ez utóbbi a rosszabb, mert a jót rosszá változtatja.[452]

Barth-nak a reális szocializmusról kialakított valós nézőpontját egyik késői előadásában is felfedezhetjük. A Mi Atyánk magyarázatáról szóló egyetemi sorozatban a „jöjjön el a te országod" imakérés kapcsán értekezik az istentelen hatalmakról, melyek között a politikai totalitarizmus ill. a mammon is sorra kerül. Az előbbi gondolatmenetben két helyen is megtalálható, hogy a totalitarizmus és annak elítélése szempontjából teljesen egyenlőnek látta a nemzetiszocializmust és a létező szocializmust, ill. a sztálinizmust. A totalitárius, elnyomó rendszerek legfőbb jellemzője Barth szerint, hogy esetükben az állam az Istentől kapott feladatát – a jogbiztonság biztosítását – véti el: elnyomás esetén ugyanis a jog nem az embereket segítő, életüket védő, felszabadító és megörvendeztető társadalmi rend biztos alapja, hanem a bizonyos embereket felemelő, másokat elnyomó rend ereje. Az emberek emberek feletti hatalma elveszíti a szükséges korlátait, végül az állam már nem szolgálja az embert – ami létének egyetlen értelme lehetne –, hanem az embernek kell az államot szolgálnia: egyesek mint vezetők, mások mint vezetettek vesznek ebben részt. A politika démonisága az uralkodás embertelen ideológiájában áll. Ez működhet monarchikus, arisztokratikus, demokratikus, nacionalista vagy szocialista rendszerek esetén is.[453] Tehát a szociális igazságtalanságok megoldása a késői Barth megnyilatkozása szerint semmiképpen sem lehet a proletárdiktartúra, vagy az erőszakos elnyomással létrejövő és uralkodó szocializmus sem, persze, a nyugati világban történelmileg jellemzőbb demokrácia vagy királyság sem helyes önmagában, ha elnyomás uralkodik benne. Barth az istentelen hatalmak, a politika démonizálódása, azaz az abszolutizmus kapcsán megemlíti Hobbes Leviathan című, 1651-es művét. Ebben Hobbes szerint a „Leviathan" alatt az egy, ritkábban több személyi uralom alatt álló államot kell érteni, amely csak saját evilági hatalmát ismeri el, és azt szuverénnek tartja. Minden és mindenki az ő dicsőségét, felemelkedését, érdekét kell, hogy szolgálja.[454]

Barth a Christian Century című amerikai folyóirat hasábjain a következőképpen beszélt 1948-as nyilatkozatairól, valamint magyarországi látogatásáról és annak következményeiről.[455] A magyarországi látogatás alkalmával „a feladatom az volt, hogy előadásokat és beszélgetéseket tartsak arról, amit az egyház természetéről és feladatáról mindig és mindenütt el kell mondani […] Úgy véltük (ti. magyar beszélgetőpartnereivel együtt), hogy a kommunista rendszernek az egyházat érintő nyilvánvaló veszélyei és károkozásai miatt indított tiltakozásnál abban az időszakban akadt fontosabb feladat is. Megértettem és helyeseltem a számomra felvázolt helyzetet, amely szerint a legnagyobb belső és külső komolysággal elkezdett evangélizáció az eltévelyedett és összezavarodott magyar nép felé a hit és a bűnbánat gyümölcse volt – amely az egyháztól igazán elvárható. Ez volt az az állásfoglalás, amelyet, miután annak magyarországi fogadtatása békés és baráti volt, a hazámban és talán másutt is annyira zokon vettek."[456] Ezután Barth

[451] uo.
[452] Elhangzott 1954. március 14-én a stuttgarti Paul Gerhardt Kirche vitadélutánján, jegyzőkönyve a Karl Barth Archiv tualjdonában, idézi: STÄHELIN: Karl Barth und Markus Feldmann, 87.
[453] BARTH: Das christliche Leben (Nachlaß), 374–375.
[454] i. m., 375.
[455] BARTH: How my mind has changed, 181–209.
[456] i. m., 196.

beszámol róla, hogy a nyugati sajtó vádjaival, melyek szerint nem ismerte fel a kommunizmus igazi arcát, a totalitarizmus vörös veszélyét, nem foglalkozik. „Feltétlenül azon a véleményen vagyok, hogy a kommunizmust a nyugati világ „jobb igazságosságával" kell megítélni és nem pusztán egy olcsó tagadással elintézni, amelyre a nyugati félelmek mostanában elég okot adnak. Azt gondolom, hogy a magyar reformátusok által választott pozitív út dicsőséget hoz majd rájuk, amelyet az ún. „keresztyén Nyugat" előtt menetelő zászlótartókként bizonyosan el fognak nyerni. Az ún „keresztyén Nyugat" létét nem tudom elismerni, mert azt gondolom, hogy a keresztyénség helyét valahol a mostani Kelet-Nyugat szembenállás viszonyai fölött kell keresni. Majd meglátjuk, kinek lesz végül igaza. És a legrosszabb esetben arra kell majd rádöbbennem, hogy nem volt igazam, amikor ezúttal nem akartam rögvest harcot hirdetni."[457] Amikor tíz évvel később, 1958-ban a lap hasábjain az 1948-58 közötti időszak értékelését kérték Barth-tól, mélyebben feltárta az 1948-50 körüli időszak számára fontos tanulságait. Számára a Kelet-Nyugat kérdés továbbra is igen jelentős maradt, és ellenfelei is leginkább az e kérdésre adott válaszait kifogásolják. Beismeri, hogy a keleti kommunizmus iránt az eddigi megjelenése okán egyfajta rokoszenvvel viseltetett, de „határozottan nem szeretnék a területén élni, és senki másnak nem kívánom, hogy erre kényszerüljön. Azt azonban nem látom be, hogy miért lenne ajánlott vagy kötelező politikai vagy akár keresztyén alapon azzal az ellenszenvvel vagy tagadással illetni, amellyel Nyugaton immár tizenöt éve növekvő erővel üldözik. Az antikommunizmus elvét még nagyobb rossznak tartom, mint a kommunizmust magát. Figyelmen kívül lehet hagyni, hogy ez utóbbi a nyugati fejlődés nem szívesen látott, durva, de teljes egészében természetes eredménye és ellentéte? Nem éppen a totális, embertelen kényszerűség kísért akkor, amikor a legnagyobb vádakkal illetjük azt, ami más alakban a mi látszólag szabad társadalmi és államrendünkben is megvan?"[458] Barth tehát még 1958-ban sem látta olyan élesnek a különbséget a keleti blokk országaiban uralkodó állapotok és a nyugati társadalmak működése között, mint kortársai. Azt is megemlítette, hogy egy teátrális, széleskörű kiállással aligha tudna bárkinek valódi segítséget nyújtani a kommunizmusban élő emberek közül. Sőt, kitért arra is, hogy az a fajta – magyarázat nélküli, minden jó ember kötelességévé tett – kommunizmusellenesség, amely Nyugaton uralkodik, tkp. egy nem túl régi diktátornak: Hitlernek és rendszerének volt az egyik jellemzője. A nyugatiak közül senki sem vette a fáradtságot, hogy az 1945 óta fennálló fájdalmas helyzetet az oroszok szempontjából is végiggondolja. Viszont a hitleri rezsim elleni harc idején mindenki boldogan elfogadta, hogy a szovjetek magukra vállalták a dolog oroszlánrészét, sőt a nyugati vezetők adtak garanciát arra, hogy a szovjetek befolyást nyerhetnek a háború végén Kelet-Európa országaiban. Ha a nyugati vezetőknek nem volt más ötletük, mint az atom- és hidrogénbombáktól remélni a békét, miért csodálkoznak azon, hogy a másik fél is kifejlesztette a saját ilyen jellegű fegyvereit? – teszi fel végül a költői kérdést Barth.[459] Mindezek miatt érezte 1948 után is életbevágó kérdésnek a Kelet-Nyugat feszültségét, és törekedett a figyelmet erre a problémára, nem pedig a kommunizmus nyilvánvaló bűneire irányítani. Úgy vélte, hogy a párbeszéd megindulására, a helyzet jobb kezelésére elsősorban a nyugati hatalmaknak kellene törekedniük azzal, hogy komolyan veszik, amit a saját humanitásukról és műveltségükről gondolnak: ezek segítségével lehetne megérteni, elfogadni a Keleten élőket, és a maga dialektikájában szemlélni társadalmi rendszerüket. „Az lenne a keresztyén egyházak küldetése, hogy a politikai felelősség hordozóinak és a közvéleménynek a békéről és Isten országának reménységéről szóló

[457] i. m., 197.
[458] i. m., 201–202.
[459] i. m., 202.

tanúságtételükkel segítségére siessenek."[460] Azonban Barth szerint az evangélium ügyének képviseletét az egyházak ott rontják el, hogy azt a nyugati jellemzőkkel azonosítják: ez jellemző Rómára és Genfre is, és sem az ökumenikus, sem a missziói mozgalmaknak nem sikerült változást hozni. Az egyházak ahelyett, hogy a keleti isentelenséget saját gyakorlatukkal cáfolnák, mindig új, nehezen leküzdhető érvekkel támadnak.[461]

A téma lezárásaként Barth még kitér arra, hogy tudja: legalább százszor állították pellengérre amiatt, amit ebben a témakörben mondott vagy éppen nem mondott. Megemlíti, hogy az 1956-os magyarországi forradalommal kapcsolatos hallgatása miatt – a bűnbánó J.P. Sartre-val összehasonlítva – őt többen bűnbánatra képtelen, érthetetlen és keresztyénietlen magatartással vádolják. Mindez Barth számára nem jelent szenvedést: nem éli meg mártíriumként, de kísértést jelent a számára, hogy az értelmetlen vitákba beszálljon. Viszont ahogy egyre idősebb, lassan megtanulja, hogy amikor erre a kísértésre nézve tiszta a lelkiismerete, akkor nem kell magát mindenáron megvédeni vagy igazolni.[462]

3.4.2. Barth viszonya a sztálinizmushoz

Dolgozatunk témáját szem előtt tartva mindenképpen fontosnak, sőt elengedhetetlennek tartjuk megvizsgálni ezt a kérdést. A vád a korabeli közéletben politikai célzattal nyilván megszületett, de a teológiatörténet ismer egy konkrét, nyilvános kijelentést, amelyet nem nehéz félreérteni, és akkor valóban erre a meghökkentő következtetésre juthat az ember. Ez a kijelentés éppen a Kirche zwischen Ost und West előadás bevezető gondolatai között hangzott el: „Valóban minden értelmet nélkülöz, ha a marxizmust a Harmadik Birodalom 'eszmekincsével', és Josef Stalint az olyan sarlatánokkal mint Hitler, Göring, Heß, Goebbels, Himmler, Ribbentrop, Rosenberg, Streicher, stb., akár csak egy pillanatra is egy kalap alá veszik. Ami a Szovjetunióban – nagyon mocskos és véres kezek által, ami bennünket joggal háborít fel – kialakult, az sokkal inkább egy konstruktív ötlet, megoldás egy kérdésre, amely a mi számunkra is nagyon komoly és égető kérdés, és amit mi a tiszta kezünkkel hosszú ideje nem tudunk elég jól kezelni: ez a szociális kérdés."[463]

Még ma is érthetetlen, hogy egy tömeggyilkos diktátorról hogyan mondhatott Barth bármilyen pozitívumot? Hartmut Ruddies véleménye szerint Barth Sztálin képét két dolog terelte ebbe az irányba: 1. a tény, hogy 1941-ben a támadást túlélte a demokrácia, 2. a hitleri Németország legyőzése a Szovjetunió nélkül nem történhetett volna meg.[464]

Marquardt a Barth-ot érintő sztálinista vádat több oldalról közelítő kritikával illette, a témánk szempontjából tanulságosakat ismertetjük. 1. Szerinte ez a mondat Barth emberi oldalát tükröző tabudöntögető, provokatív és agresszív, ilyeneket élete során sokszor mondott, különösen is a kommunizmus témájával kapcsolatos kérdésekben. Bizonyos, hogy itt a magánember beszél, az egyházi objektivitáshoz nem ragaszkodva. 2. Nyilvánvaló, és nem szabad elfelejteni, hogy Barth mondatában Sztálin csak Hitlerhez és rezsimjének vezetőihez viszonyítva neveztetik pozitív alaknak, hiszen Barth számára a nemzetiszocializmus volt az elképzelhető legrosszabb rossz, az abszolút negatív államalakulat. Ha ezt nem vesszük figyelembe, hanem abszolút állításnak vesszük Barth Sztálint méltató mondatát, akkor rosszul interpretáljuk azt. 3. Marquardt a tárgyalt mondat elhangzásának időpontját is rendkívül fontos értelmet befolyásoló tényezőnek

[460] i. m., 203.
[461] uo.
[462] i. m., 204–205.
[463] BARTH: Die Kirche zwischen Ost und West, 137.
[464] RUDDIES: Unpolitische Politik, 195., idézi SCHÄDELIN: Karl Barth und Markus Feldmann, 86.

tartja: amikor ez a mondat elhangzott, 1951-ben, a hidegháború a tetőfokára hágott. Utólag sokan hajlamosak mindent politikai értelemben venni, de Marquardt szerint ez nem egy politológiai céllal elhangzott mondat volt eredetileg. 4. Minden olyan kutatói hozzáállás, amely megfeledkezik a svájci vallásos szocializmus Barth teológiájára gyakorolt hatásáról, hibás következtetésekre jut. Barth munkásságában teológia és politika összefüggése megkerülhetetlen, csak ennek teljes figyelmen kívül hagyásával lehetne egy tisztán „teológus" Barth személyét megrajzolni, ennek a desztillált személynek viszont a valósághoz semmi köze sem lenne. 5. A politikai gondolkodásában is jellemző Barth-ra, hogy inkább húzott a baloldalhoz, mint jobbra. A szociális kérdés rendezetlenségének korai megtapasztalása egész életére nézve érzékennyé tette ez iránt a Svájcban és a világ más országaiban élőkre tekintettel egyaránt, és bár maga is megbotránkoztatónak nevezte a fenti, vitatott mondatában Sztálin hatalomgyakorlásának módszerét, azt a leghatározottabban elismerte, hogy a szociális kérdés felé sokkal inkább odafordulni látszott a szocialista mint a nyugati liberális politika. Marquardt személyes emléke, hogy Sztálin halála napján Barth elmondta a teológushallgatóknak, hogy évek óta, de különösen az utolsó hetekben imádkozott a diktátorért. Amikor a Pilgerstrasse-ról a Bruderholzallee-ra költözött, könyvtárának méretét redukálnia kellett, és ennek a szocializmussal foglalkozó könyvei közül sok áldozatául esett, viszont Barth megtartott több Sztálin-életrajzot.[465] Barth aztán a KD IV/3 504–505. oldalán Hitlerék mellé sorolta be Sztálint is – idézi fel Krötke.[466]

3.4.3. Ellenoldali kifogás az NDK-ból és hazánkból

Joggal gondolhatnánk, hogy Barth-nak ez a látszólag békülékeny hozzáállása, a nyugati politika által követelt elítélő teológiai nyilatkozat kifejezett és többszöri elutasítása hőssé tette Barth-ot a szocialista országok egyházaiban, és társadalmaiban. Ezt azonban csak azok gondolják így, akik nem értették meg Barth ellenállásának indokait a kommunizmus elleni állásfoglalás elkerülésére. Ő ugyanis nem azt mondta, amivel vádolták, fentebb láthattuk, hogy tkp. Brunnerrel is elbeszéltek egymás mellett, Brunner nem azokat a szempontokat tartotta szem előtt, amelyek alapján Barth gondolkodott és nyilatkozott. Ezt egy teológusnak legalábbis fel kellett volna ismernie, és legalább azt kijelenteni, hogy Barth saját szemszögét megérti, habár az ő szempontjai továbbra is mások. Nos, Barth nem állt a keleti szocializmus mellé, hanem ugyanazt mondta a szocialista tábor keresztyénei számára, amit a náci rezsim idején mondott, vagy korábban a svájci kapitalista-liberális államrend visszásságai közt élő egyház szolgálatára nézve: mindig ugyanazt. Ez pedig nem állásfoglalás volt bármelyik politikai rendszer mellett, hanem az egyház helyes útja utáni kutatás ajánlása.

Jól érzékelte ezt például Willi Barth, aki 1954 és 1977 közt az NDK Szocialista Egységpártja Központi Bizottságának egyházi kérdésekkel foglalkozó osztályát vezette. Ő ugyanis egyenesen azt írta Barth-ról, hogy a „harmadik út teória" kifinomult támadás az NDK új társadalmi rendje ellen, ill. az osztályellenség új támadása.[467] 1963. március 8-án, az NDK Evangélikus egyházvezetői konferenciája tíz pontba szedve[468] megfogalmazta saját tételeit az evangéliumi egyháznak a német államszocializmusban

[465] MARQUARDT: Theologie und Sozialismus, 66–69.
[466] Krötke: Karl Barth…, 12.
[467] BESIER: Der SED-Staat und die Kirche, 549, idézi: KRÖTKE: Karl Barth und der Kommunismus, 14.
[468] Az eredeti szöveg megjelent Thomas Friebel: Kirche und politische Verantwortung in der sowietischen Zone und in der DDR 1945-1969. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Gütersloh 1992, 290–294.

lehetséges szolgálatára nézve.[469] Ezt az iratot betiltották, azonban brandenburgi reformátusok elküldték Barth-nak, és kérték, hogy írjon e tíz pontról véleményt.[470] Ő ezt az év nyarán meg is tette, amely vélemény értelemszerűen szintén nem jelenhetett meg az NDK-ban, de ismert volt a kiváltságosok, így a Központi Bizottság érdeklődő tagjai számára.

Ebben a rövid írásban Barth alapvetően méltatta az iratot szerkesztésbeli hibáira és a terjengősségében rejlő veszélyekre is felhívva a figyelmet. Barth véleményét valóban lehetett úgy értelmezni, hogy Barth a keresztyén egyház számára egy harmadik utat ajánl: sem a kollaboráció, sem a reakció útját, hanem azt, amit az előtt is mindig ajánlott, meg az után is mindig: a Krisztusnak való engedelmesség útját. Ez pedig egy bizonyos szabadságot eredményez az uralkodó, totális állammal szemben, amelyre az egyháznak a szolgálatához elengedhetetlenül szüksége van.[471] Willi Barth és a Német Szocialista Egységpárt vezetősége azonban ezt is nagyon veszélyesnek tartotta – valóban az állam totalitása ellen szólt Barth, de nem támadásra, hanem éppen védekezésre szólítva fel a hívőket –, és az írást általános támadásnak vélte a szocialista államrend és ideológia ellen. Barth-ot ezzel reakciósnak bélyegezték 1963-ban, azok után, hogy immáron 18 éve hiába próbálták kisajtolni belőle nyugaton a keleti blokk elleni politikai vagy éppen teológiai alapú nyílt támadást. Az NDK pártemberei – nem tudni, miféle segítséggel – jól látták, hogy Barth ugyanúgy nem állt az általuk épített szocializmus mellé, mint a nyugati társadalmi rendet dicsőítők közé, nem volt az ő emberük, így hát nem is engedték különösebben szóhoz jutni. Ennél ékesebb bizonyíték Barth-nak a proletárdiktatúra, a létező szocializmus helytelenségéről alkotott véleményére és annak ismertségére nem szükséges!

Egészen más szempontból tartjuk megemlítendőnek a hazai elmarasztalást. Abból ugyanis az derül ki, hogy az elmarasztaló vagy maga sem vette észre, amit az NDK pártvezérei igen, vagy nagyon is jól tudta, de úgy vélte, hogy rajta kívül mások ezt nem tudják, ezért az egyház nyilvánossága elé úgy állította Karl Barth-ot, mint a létező szocializmus leghűségesebb barátját, és mint ilyentől kérte számon a szocialista blokk melletti állásfoglalást. Jánossy egy 1977-ben kelt írásában szokatlanul erős kritikát fogalmaz meg amiatt, hogy Barth elmulasztotta a szocialista tábor melletti teológiai állásfoglalást, pedig arra a hidegháborús időszakban égetően nagy szüksége lett volna a világnak. A témába egészen belemelegedve írja a következő sorokat: „[…] nem kell-é felismernünk azt a felelősséget, amely bennünket, magyar protestánsokat terhel éppen a szocialista forradalommal, a szocialista társadalomépítő gyakorlattal kapcsolatos keresztyén bizonyságtétel kimondásában? Nem nekünk kell-é világosan kifejezésre juttatnunk azt –, amit Barth Károly elmulasztott – hogy a XX. század második felének a döntő kérdése – nemcsak a világpolitika szempontjából, nemcsak az emberiség jövőjének az alakulása szempontjából, hanem a keresztyén hit valódisága és hitelreméltósága szempontjából is a szocializmus mellett való állásfoglalás kérdése! Ahogy a harmincas években a status confessionis kérdése volt a hitleri tanításokkal szemben való állásfoglalás kérdése, úgy ma az a szocializmus mellett való állásfoglalás kérdése […]

---

[469] Jelen dolgozatban elegendőnek tartjuk Barth reakciójából felidézni a tíz pont címét: 1. az egyház által hordozott üzenet a világban, 2. a keresztyéneknek parancsolt személyes élet hitben és engedelmességben, 3. tudomány (ti. természettudomány) és igazság viszonya, 4. a megigazulás mint isteni és az igazság/jog mint emberi rend közti viszony, 5. kiengesztelődés és béke (ti. a népek között), 6. az emberi munka értéke és méltósága, 7. az (elsősorban felsőbbségnek nevezett) állam felségessége és ennek határai, 8. az egyház világban való saját élete, 9. az egyház rendje, 10. az egyházat létrehozó, megtartó és vezető remény, mely az eljövendő Krisztus győzelméből ered. In: BARTH: Theologisches Gutachten zu den Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche, in. EvTH 23 (1963), 505.

[470] BUSCH: Lebenslauf. 486.

[471] BARTH: Theologisches Gutachten, 510.

Nem a szocializmusnak van erre szüksége. A szocializmus nem tart igényt egyházi-keresztyén „szentesítésre". Erre nekünk, keresztyéneknek van szükségünk. Éppen a Barth politikai bizonyságtétele lehet számunkra annak a bizonyítéka: a keresztyén hit valódisága és hitelreméltósága azon is eldől, hogy a keresztyén egyház felismeri-é a történelemben Isten akaratát és tud-é bátran bizonyságot tenni erről."[472]

Jánossy cikkében az út leírása helyes, valóban Barth tanítását követi,[473] de a következtetés, amelyet levon már nincs kapcsolatban Barth teológiájával. Mindenképpen tisztességes, hogy nem adja Barth szájába a létező szocializmus dicséretét, hanem ezt éppen hiányolja a már majdnem tíz éve elhunyt teológustól. Ez a cikk természetesen nemzetközi visszhangra nem talált, ahogyan Barth-nak az NDK-beli reakcióssá minősítése sem, de a tudományos tárgyilagosság jegyében mindenképpen meg kellett őket említenünk.

Eme sorok után meg kell fogalmaznunk az alapvető ekkléziológiai látásbeli különbséget Barth és a Jánossy által képviselt magyarországi egyházértelmezés között. A hazai Barth-recepció szelektív voltával arra törekedett, hogy a társadalmi-történelmi körülmények változását teológiailag – Barth-ra hivatkozva – igazolja. Így Barth speciális etikájából megpróbálták bebizonyítani kapitalizmus ellenességét, és a szocializmus iránti affinitását. Jánossy úgy értette Barth-ot, hogy szerinte a szocializmus Biblián és egyházon kívüli eszköz arra, hogy az ember Isten által neki szánt szabadsága megvalósuljon. Ebből aztán könnyen le lehetett vezetni, hogy az egyháznak nincs különösebb feladata azon kívül, hogy együttműködjön Isten eme külső eszközeivel. Fazakas Sándor felismerése alapján Barth teológiájából Jánossy és a hozzá hasonlóan gondolkodó magyar bal-barthiánus teológusok olvasatában semmi más nem következhetett, mint a hazai helyzet igenlése és teljes kiszolgálása.[474] Ehhez nemhogy elfogultságra lett volna szükség, hanem szerintük ez volt maga a barthiánus teológia! Közben pedig Barth megállapításai más irányba hatottak, és idézett gondolataival sem ezt mondta, hanem valami egészen mást. Jánossy saját gondolatvilágának fogságából jogosan várta Barth teljes támogatását a keleti blokk politikai helyzete felé. De Barth gondolkodásában ennek nem volt helye, ezért nem is következett be. Az, amit a magyarországi teológia kifejtett Isten Biblián és egyházon kívüli eszközeiről, Barth tanításának teljes kiforgatása volt. Hiszen annak értelme az, hogy míg az egyház Krisztus üzenetével küzdhet az igazságosabb társadalmi rendért, addig az igazságosabb társadalmi rend emberekre, és nem Krisztus kegyelmére alapozva nem válhat keresztyén üzenetté. Barth teológiájában nincs kívülről befelé munkálkodó kegyelem!

3.4.4. Reinhold Niebuhr és Barth ellentéte az 1956-os magyarországi forradalom kapcsán

Az 1956 őszi magyarországi szovjet katonai beavatkozás brutalitása igen nagy visszhangot kapott az egész nyugati társadalomban. Ezzel azt a látszatot keltették, mintha a nyugati államok, különösen az USA támogatná, akár tevőlegesen is segítené a magyarok szabadságharcát. Ma már tudjuk, hogy ez egyetlen pillanatig sem fordult meg a felelős vezetők fejében. Nem akartak egy kis nép szabadsága miatt újabb világháborút kockáztatni. Ugyanakkor a szavak, a közbeszéd szintjén nagy hanggal álltak a harcolók mellé, és ez saját állampolgáraikat is megtévesztette, a megszólalásokat egy a jövőben

[472] JÁNOSSY: Barth Károly politikai bizonyságtétele, 282.

[473] Jánossy egyébként a korban Barth egyik hazai ismerőjének számított, írásait, köteteit ő mutatta be, és a Barth teológiájáról szóló, ill. a barmeni témájú tanulmányok is jobbára az ő tollából születtek meg a korban. Ennek hátteréről l. ÁRVAVÖLGYI: Jánossy Imre, 510–511.

[474] FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat, 118.

bekövetkező tett előkészítéseként téve fontossá. Így nyugaton még a kommunizmust, keleti szocializmust pártolók közül is többen nyilvánosan szembefordultak a Szovjetunió politikájával, és elhagyták korábbi harcos baloldaliságukat. A leghíresebbek: Jean-Paul Sartre 1956. november 9-én újságcikkben ítélte el a szovjet beavatkozást, és bejelentette, hogy erre tekintettel megszakította a szovjet írókkal fenntartott korábbi barátságát;[475] a másik Peter Fryer londoni kommunista újságíró. Fryer a London Daily Worker nevű baloldali lap munkatársa volt, de amikor rádöbbent, hogy a magyarországi eseményekről küldött tudósításait a lap megmásítva, a szovjet erőszak tényét megszépítve közli le, felháborodásában elhagyta a lapot és elvtársait, és jobboldali lapokban tárta ország-világ elé felmondásának okát: a hírek kommunisták felé hajlóan manipulált megjelentetését.[476]

Látható tehát, hogy a szavak szintjén beazonosították és elítélték még a korábban elvhű szemlélők közül is néhányan, hogy Magyarország diktatúra alatt él, amelyet egy idegen ország hadserege tart fenn, és a magyarok többségének ez olyannyira ellenére van, hogy készek voltak fegyvert ragadni, és a halált is vállalni a Szovjet Hadsereggel való küzdelemben hazájuk felszabadításáért. Ez volt azonban a csúcsa a nyugati reakcióknak: hangzatos beszédek, érdekes cikkek, semmi több. Való igaz, hogy hatvan év távlatából az embernek az az érzése, mintha minden jobb érzésű nyugati közszereplőnek kötelessége lett volna elítélő nyilatkozatot tenni, függetlenül attól, hogy ennek volt-e bármiféle következménye az érintettekre nézve, és ha ezt valaki elmulasztotta, akkor az elmarasztalást vont magára a többiek részéről. Ennek lett áldozata Karl Barth is, amikor Reinhold Niebuhr amerikai teológus a Christian Century nevű amerikai lapban a korábban Brunner által már felvetett gondolatok jegyében újra quietizmussal vádolta meg, ezúttal a magyarországi forradalom miatti hallgatás okán az 1957. január 23-án megjelent cikkben.[477]

Niebuhr először is elismerte, hogy Barth igeteológiája jogosan lépett a 19. századi liberalizmus helyébe, hiszen az már amúgy is kifulladt, és nem volt alkalmas a 20. századi kérdések megválaszolására, ill. hogy Barth a hitleri totalitarizmus elleni harcban soha el nem évülő érdemeket szerzett. Erről azonban azt állítja, hogy „mostanra már világos, hogy arra az ellenállásra a zsarnoksághoz fűződő személyes tapasztalatok és nem önnön teológiai meggondolásai indították."[478] Niebuhr legfőbb kritikája Barth teológiájára nézve az, hogy ez a teológia túlságosan eszkatológiai és transzcendens, amelynek a hétköznapi világhoz vajmi kevés köze van. Ezzel kapcsolatban Niebuhr megjegyzi, hogy Barth visszautasítaná azt a kritikát is, amely teológiájának politikai hatásaiból levezetve mutatja fel a hibáit, ugyanis Niebuhr szerint Barth az ige teológiáját és annak hatását két, egymástól elkülönülő területként tartja számon. Niebuhr véleménye az, hogy igenis jó a szempontja, tehát Barth ebben is téved: teológiáját annak politikai hatásaiból igenis meg lehet ítélni.

Az ezt követő „helyzetismertető" gondolatok tele vannak manipulatív megfogalmazásokkal jelen sorok írójának szerény, de megalapozott véleménye szerint. Azt még helyesen írja le Niebuhr, hogy Barth a Bereczky püspökké választásával kapcsolatos nyílt levelében a politikai oldal figyelmen kívül hagyását és a lelki-teológiai

---

[475] L.: Sartre kérdés–válaszait a párizsi L'Express 1956. nov. 9-i számában. Angol nyelvű összefoglalás és idézetek itt: http://files.osa.ceu.hu/holdings/300/8/3/text/30-2-119.shtml (megnyitva: 2008. dec. 25). Idézi: PÁSZTORI–KUPÁN: Hallgatni arany-e vagy cinkosság, 104.

[476] L.: Manchester Guardian, 1956. nov. 16; http://files.osa.ceu.hu/holdings/300/8/3/text/30-2-119.shtml (megnyitva: 2008. dec. 25). Idézi: PÁSZTORI–KUPÁN: uo.

[477] Ez eredeti és a magyarra fordított cikket l.: PÁSZTOR-KUPÁN: i. m., 117-125. Niebuhr cikkének eredeti helye: Why is Barth silent on Hungary? In: Christian Century, 1957. jan. 23, 108–110. Barth diákjainak válaszát és Niebuhr viszontválaszát l. Barth on Hungary: An Exchange, In: Christian Century, 1957. ápr. 10, 453–455.

[478] i. m., 118.

oldal egyértelmű figyelembevételét ajánlotta a magyarországi reformátusoknak, de ami ez után következik, az csupán a szerző tételét igazoló sarkítás: szerinte azért választották meg Bereczkyt, mert mind Barth-nak, mind a magyarországi kommunista kormánynak megfelelt. Ez a mondat, ha igaz lenne, azt feltételezné, hogy Karl Barth-nak a püspökválasztó közösségek többségében akkora elismertsége volt, hogy vakon rá hallgattak a szavazáskor, ill. hogy a zsinati tagoknak sem volt önálló véleménye, hanem szó szerint átvették Barth gondolatát. Köztudott, hogy Barth-ot csak a teológiailag művelt, értő közönség fogadta el, sőt annak is csak egy része. Meg kell állapítani, hogy a teológiai, akadémiai áramlatok a gyülekezetek, lelkipásztorok és világi képviselők nagy részére akkoriban sem voltak túl nagy befolyással. Véleményünk szerint Barth-ra fogni Bereczky megválasztását minden alapot nélkülöz.[479]

Aztán Niebuhr belekeveri a történetbe Péter Jánost is, akiről kijelenti, hogy pártkatona volt már megválasztása előtt is, és ezt a körülményt eltitkolta a választó egyháztagok elől, ill. megállapítja, hogy Barth-nak semmi köze sem volt megválasztásához. A folytatásban Niebuhr egy magyarországi keresztyén kérdését és Barth-nak az arra adott válaszát idézi: keresztyénként helyes-e együttműködni a kommunista kormánnyal? A Niebuhr által idézett válasz szerint Barth azon az álláspontón volt, hogy sem tökéletes, sem teljesen sátáni állammal nem találkozunk, az államra a történelem során a két végpont közötti ide-oda mozgás jellemző. Kutatásunk során a Svájcban kiadott magyarországi úti beszámoló egyik fejezetében találtunk rá egy kérdésre és az abban szereplő válaszra, amely lényegét tekintve megegyezik a Niebuhr által idézettekkel. Azt azonban megdöbbenve tapasztaltuk, amit egyébként első olvasásra is sejthetett a Barth teológiáját legalább kicsit is ismerő olvasó, hogy a szöveg valószínűleg egy önhatalmúlag kiragadott mondat lehet, amelyet így Niebuhr vagy félreértett, vagy félremagyarázott. A svájci beszámolóban a diszkussziót bemutató fejezetbe Barth maga válogatta össze a kérdéseket és válaszokat. A kiválasztás szempontja az volt, hogy összegezve bemutassa, mit kérdeztek és ő mit felelt a magyarországi látogatáson az államtan, a politika és a keresztyén élet kapcsolata témaköreinek mélyebb megvilágítására. Az érintett kérdés így hangzott: „Mit kell a jogállam kifejezés alatt érteni?" Barth válaszából csak a Niebuhr felvetésének ellentmondó részleteket közöljük: „Egy jogos/igaz állam az, amelyben a rend, szabadság, közösség, hatalom és felelősség fogalmak mind egyforma súllyal esnek latba, ahol ezek egyetlen részlete sem válik abszolúttá a többi kárára… Látják, alapvetően csak azt tudjuk kijelenteni, hogy melyik irányban fedezhető fel a jogos/igaz állam, és melyik az, amerre nem. Magától értetődik, hogy még soha nem jött létre tökéletes jogállam, és nem is fog. Ez a világtörténelem értelme és értelmetlensége is, ahogyan a fenti részletek folyamatos mozgásban vannak, így inkább csak jobb vagy éppen rosszabb államról lehet szó, és sohasem beszélhetünk abszolút jó, és – Istennek hála – abszolút rossz államról sem."[480]

A Barth által a kiadványba válogatott kérdésekből kiderül, hogy a kérdezők, akik a beszámoló szerint kérdéseiket előzetesen, írásban is beadták, tisztában voltak a magyarországi helyzet komolyságával, és ezt vitatták meg Barth-tal, és Barth nem tért ki a válaszadás elől. Nagyon elgondolkodtató, ahogyan ezt ő maga a budapesti közösség előtt jellemezte: „Létezik egy mondás: 'Ha a szamár túl jól érzi magát, elkezd a jégen táncolni.' Nem mondhatom, hogy túl jól érezném magamat ebben a pillanatban, táncolni sem szeretnék, és remélem, hogy nem vagyok szamár, a tükörjéggel mégis muszáj valamit kezdenem!! Hiszen a kérdések, amelyeket feltesznek nekem, egyre forróbb és veszélyesebb kérdések. Míg az eddigiek csak a teológia, dogmatika és exegézis területén

[479] L. jelen dolgozat Barth és a dunamelléki püspökváltás című fejezetét!
[480] BARTH: Christliche Gemeinde im Wechsel, 48–49.

mozogtak; ez innentől fogva már nem igaz."[481] Ezek után a következő kérdések hangzottak el: „Hogyan viselkedjen a keresztyén egy olyan állammal, amely a jogra nem figyel, amely talán istentelen, és bár magát az egyház barátjának mutatja, mégis világnézetéből kifolyólag előbb vagy utóbb az egyház nyílt ellenségévé kell válnia? Hogyan kell az egyháznak egy olyan államhoz viszonyulnia, amely őt ideiglenesen és taktikai okból létezni hagyja, de a jövőben harcot indít majd ellene?" „Lehetséges-e a polgári kötelességeket párttagság nélkül betölteni?" Egyetérthet-e a keresztyén ember bármilyen párttal, akár nem keresztyén párttal?" „Joga van-e az államnak a polgárait arra kötelezni, hogy egy bizonyos pártba belépjenek?" „Szabad-e az embernek azért belépni egy pártba, hogy az állását megtarthassa?"[482]

Láthatjuk tehát, hogy Niebuhrnak abban igaza van, hogy Barth – ez nyilván érthető – világosan megkülönböztette a tisztán teológiai és a teológián túli, a hétköznapi élet gyakorlati döntéseit érintő kérdéseket, de még ha ezt meg is tette, válaszaiban egyáltalán nem mondott valami újat, mást, hanem tkp. azt tette, amit Niebuhr hiányolt: teológiai meglátásait felhasználva gyakorlati válaszokat adott a politika, az állami lét kérdéseit illetően. Barth válaszai véleményünk szerint összhangban vannak teológiájával és korábbi személyes döntéseivel is. Az istentelen, a jövőben az egyház ellenségévé váló állammal szembeni viselkedéshez az ApCsel 5,29-et idézte: „Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek." Lentebb azonban újra kimondta az akkoriban sokszor hangoztatott tételét: a keresztyén embernek inkább igent kell mondania, mint nemet. Az államra nézve szerinte ez azért tartható, mert a Róm 13 szerint Isten engedélye nélkül egyetlen állam sem jöhet létre, és Barth szerint ez az aktuális állapot, míg a Jel 13 sátáni állama csak ezután következik. Barth tehát a kérdésre kérdéssel felel: „Valóban olyan veszélyes a helyzet? Már ma?" Ha nem, hanem csak a holnap veszélyes, akkor azért pedig szabad a mában imádkozni, és nem előre aggodalmaskodni. Barth megjegyzi, hogy szerinte az Újszövetségben sehol nem lehet olyast olvasni, hogy a keresztyén gyülekezet félt volna az uralkodó államhatalomtól. Az egész nyugat fél a kelettől, de Barth szerint nem ez a helyes hozzáállás, hanem az, hogy a félelmet levetkőzve nyugodt lelkiismerettel álljunk a holnap elébe. Minden az Úr kezében van. „Biztos, hogy ellenállást kell tanúsítanunk, amennyiben veszély közelít, de miért legyünk dühösek és bátortalanok? Efféle hangulatban biztos, hogy rossz döntést fogunk hozni egy ilyen államban való életben."[483]

Arra a kérdésre pedig, hogy az államnak joga van-e polgárait presszionálni egy bármilyen pártba való belépésre, Barth kategorikus nemmel felel, kijelentve, hogy amelyik állam ilyet tesz, biztosan nem jogos/igaz állam. Ugyanez a helyzet Barth szerint akkor is, ha valakit az állásáért cserébe köteleznének egy bizonyos pártba való belépésre: erre is csak nemet lehet mondani, alátámasztásként pedig Barth saját, tizenöt évvel azelőtti németországi tapasztalatait hozza elő: sokan léptek be egy jobb élet reményében a nemzetiszocialista pártba, és nyertek egy életre rossz lelkiismeretet. Barth nemcsak a hívőknek, de a hit nélkül élőknek is azt ajánlja, hogy érdekből vagy kényszerből ne lépjenek be semmiféle pártba. Véleménye szerint az ApCsel 5,29, és Luther ismert mondata a wormsi birodalmi gyűlés előtt – „Itt állok, mást nem tehetek" – megszívlelendő gondolatok maradnak az új magyar államban is, és mindenfajta államnak szüksége van olyan férfiakra és nőkre, akik így gondolkodnak.[484]

E fenti rövid beszámolóval az volt a célunk, hogy bemutassuk, amit Niebuhr Barth szájába ad, az bizonyára elhangzott, de a szövegkörnyezet, az említett diszkusszió

[481] i.m. 50.
[482] i.m. 50–54.
[483] i. m., 51–52.
[484] i. m., 53–54.

nyugaton megjelentetett kivonata szem előtt tartásával mindenképpen másként értendő, mint ahogyan Niebuhr értette. Barth nem jelentette ki sátáninak és démoninak 1948 tavaszán – alig fél évvel az elcsalt, ún. „kék cédulás" választások után – a kiépülő proletárdiktatúrát, ez igaz. De hogy nem buzdított elvtelen együttműködésre és istentagadásra az állam oldalán, az teljesen világos. Kimondta, amit kellett: van, lehetséges egy olyan helyzet, amelyben a keresztyén embernek nemet kell mondania az együttműködésre – igaz, azt is hangsúlyozta, hogy ezt nem szabad elsietni, és csak nagyon indokolt esetben jöhet szóba bármiféle ellenállás.

Niebuhr szerint Barth-nak az a mondata is téves és gőgös, a valóságtól legalábbis nagyon elragaszkodott,[485] amelyet a Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen című magyarországi előadásában mondott, hogy a keresztyén gyülekezetnek a megváltást, mint egyetlen igazi változást szem előtt tartva nagy nyugalommal lehet szemlélnie az ennél kisebb súlyú társadalmi változásokat.[486] A fentebb taglaltakkal teljes összhangban áll ez a mondat, amelyben Barth nem az ellenállás lehetőségét veti el, hanem bölcs, a Kijelentésen és az egyház feladatán alapuló gondolkodást és higgadtságot ajánl. Politikai-gyakorlati értelemben hatalmas változások történtek néhány év alatt a magyar polgárok millióinak kárára, ebből a szempontból nyilván bántóan és érzéketlenül hangzik a „kisebb változás" megfogalmazás. Az viszont véleményünk szerint átlépi a tudományos és politikai korrektség határát, hogy egy 1948-as nyilatkozatot nyolc évvel később tesz valaki kérdésessé, egy a szövegkörnyezetéből kiragadott és így elferdített értelmű mondattal. Világos, hogy Barth az 1956-os szovjet intervenció brutalitását megismerve árnyalhatta, sőt visszavonhatta volna szavait. Ezzel azonban éppen úgy nem ért volna el semmit, mint ahogyan korábbi szavaival: ahogy nem ő választotta meg Bereczky Albertet, vagy Péter Jánost püspöknek, nem az ő kezében volt a magyarországi keresztyénség sorsa.

„Az egyik katolikus teológus Barth-nak a politikai rendhez való viszonyulását 'a katakombák egyházának szánt' gondolkodásként jellemezte. A leírás találó: Barth gondolkodása két okból nem segít a különbségtevő ítéletalkotásban: egyrészt saját erős eszkatológiai hangsúlya, másrészt az elvek és értékrendszerek [teljes] hiánya miatt."[487] Ez aztán igazán kemény kritika egy évtizedek alatt folyton újra átgondolt és tökéletesített rendszerre nézve! Véleményünk szerint megállja a helyét az a felfogás, amelyet Barth képviselt a történelmi események és az azokról az ige fényében alkotható vélemény összefüggéseit illetően: nem lehet egy mintát csak úgy, átgondolás, aktualizálás nélkül azonnal ráhúzni egy következő történelmi eseményre, még akkor sem, ha a hétköznapi ember számára teljesen egyértelműek az azonosságok. A teológus a maga sajátos szempontjai szerint alkothat véleményt, ez a felelőssége, és ezzel tudja segíteni az egyébként a tömegek szintjén amúgy is megszülető elhamarkodott vagy éppen leegyszerűsítő vélemények árnyalását.

Szintén a valóságtól nagyon elragaszkodott, manipulatív fogásként tudjuk csak értelmezni Niebuhrnak azt a megállapítását, hogy „A marxista hitvallás Barth tudatalatti, nem pedig tudatos viszonyulásában található." E fejezet korábbi részeiben már szót ejtettünk erről a később is előkerülő gondolatról, hogy Barth mennyiben nevezhető marxistának. E helyen is ugyanazt tudjuk csak megjegyezni: a Bibliai tanításon alapuló társadalmi igazságosságnak és az osztályharcon és történelmi szükségszerűségen alapuló marxizmusnak nincs semmi köze egymáshoz, akkor sem, ha bizonyos megállapítások esetleg a felületes szemlélő számára hasonlónak, olykor megegyezőnek tűnnek is. Barth szociális igazságosságok és a szocialista gondolkodás pozitívabb voltát Isten

[485] PÁSZTORI–KUPÁN: i. m., 121.
[486] BARTH: Christliche Gemeinde im Wechsel, 32.
[487] PÁSZTORI–KUPÁN: i. m., 122.

igazságosságával látja egységben, és ez helyes is, hiszen a „szeresd felebarátodat, mint magadat” elv 3Móz 19,18 óta, majd Jézus Krisztus által megerősítve Isten híveinek szociális–etikai–társadalmi zsinórmértéke kellene, hogy legyen. Marx sem szeretetről, sem kölcsönösségről nem tud, tanítása az erőviszonyok átalakulásán, az uralkodó osztályok nyers helycseréjén, majd az osztályok teljes megszűnésén alapul. Véleményünk szerint Niebuhrnak abban sincs igaza, hogy a „keleti szocialista” és a „nyugati tőkés” felosztás egyértelmű marxista kötődést jelentene Barth gondolkodására nézve. Ő ezeket a fogalmakat ismereteink szerint nem is használta, még ha világos különbséget látott is Kelet és Nyugat között, és nem volt hajlandó automatikusan a nyugati társadalmi berendezkedést az egyetlen, már-már tökéletes jónak elismerni. Barth bizalma a keleti szocialista átalakulások felé valóban túlzottan optimista volt, de ezt rövid idő után maga is belátta.

Barth hallgatása az 1956-os magyarországi eseményekkel kapcsolatban máig terítéken lévő kérdés, még ha olykor a teológiai mélységeket a feldolgozási kísérletek nélkülözik is. Sajnos gyakoribb az indulatos kritika, mint amilyen a Niebuhré, ill. például Pásztori-Kupán Istváné, amely emberileg érthető ugyan, de teológiailag indokolt lenne a tudományos tárgyilagosságnak a fogalmazásban is megnyilvánuló higgadtsága. Semmiképpen nem lehet vitatni az áldozatok fájdalmát, a tragédia mértékét, de ugyanakkor azt is be kell látni, hogy Barth megszólalása valószínűleg egyetlen embert sem mentett volna meg, vagy egy perccel sem rövidítette volna meg a proletárdiktatúra kelet-európai dúlásának évtizedeit, vagy azok brutalitását. Éppen ezért úgy beállítani Barth-ot, mintha a kezében élet-halál lett volna, vagy bármi döntő fordulat elérése a magyar szabadságharcra nézve, szerintünk indokolatlan és tisztességtelen próbálkozás. Ha pedig tudományos, teológiai értelemben kérdezzük Barth-ot, akkor annak hozzá méltó tárgyilagossággal és alapossággal kell történnie.

Ilyen kísérlet Szabó Istváné, aki 1997-ben három érvet hozott fel Barth hallgatásának okaként egy a Barth teológiájának a hazai református teológiával való összefüggéseit tárgyaló budapesti konferencián. Első érvként ő is Barth-nak az ún. keleti blokkal kapcsolatos „sajátos” viszonyulását hozza fel, melyet nem részletez – mi viszont megtettük ezt jelen dolgozat korábbi oldalain. Második érve Barth hallgatásának magyarázatára, hogy az általánosságban a jövendőre kimondott kategorikus igen vagy nem felvállalása nagyon vegyes eredményekkel járhat. Barth 1948-ban megelőlegezte a kialakulóban lévő szocialista rendszernek az „igent”, amit már nem vonhatott vissza, és értelme sem lett volna a fentebb írt érvek szerint: ezzel már úgysem változtathatott volna a történelem menetén, mint ahogyan az 1948-as szerepét is hibás módon tüntetik fel kizárólagosnak vagy meghatározónak a mi véleményünk szerint. Szabó István harmadik érve a Barth-i megnyilatkozások manipulálása, amely például Magyarországon egyértelműen és általa is ismert módon megtörtént – 1948-as nyílt levele évtizedeken át hivatkozási alap maradt, míg például az 1951-ben Bereczkynek küldött kritikája semmiféle hatást nem tudott kiváltani, szélesebb körökhöz el sem juthatott.[488]

Martin Greschat szerint Barth azért sem látta szükségét, hogy 1956-ról teológiai állásfoglalást közöljön, mert az ’56-os magyarországi eseményekkel a kommunizmus kimondta saját maga ítéletét.[489] A németországi atomfegyverkezés elleni összefogás szempontjából is jobbnak látta támogatni a keletiekkel való kapcsolatot. 1958. január 25-én egy tíz tézisből álló jegyzéket jelentetett meg, amely nemcsak az atomfegyverkezést, hanem már annak előkészítését is kíméletlenül elítélte. A tizedik tézis így hangzott: „Az ellenállás vagy a közömbösség ebben a kérdésben keresztyén szempontból nem tartható. Az ilyen hozzáállás a keresztyén hit mindhárom artikulusának megtagadása, és az egy,

[488] SZABÓ: Igen és nem a történelemre, 18.
[489] GRESCHAT: Barth und die Politik, 157.

szent és egyetemes egyház szétszakítása."[490] (Ti. ha valaki az atomfegyverkezés elleni harcot támadja vagy szemléli közömbösen.) Barth azt kívánta, hogy az ő nevét ne jelentessék meg a fentiek mellett, nehogy kudarcba fulladjon miatta az atomfegyverek elleni fellépés.

Barth 1956-os magyarországi eseményekkel kapcsolatos hallgatásának motivációi közt meg kell még említenünk, hogy az egyetlen terület, amelyen 1956 után is politikailag aktív volt, az az atomfegyverkezés ellen való felszólalás volt. A Christianity Today című washingtoni magazin 1959-ben azzal a kérdéssel kereste meg – többek között – Barth-ot, hogy mit tart a keresztyén teológia jelenlegi legfontosabb kérdésének? A 25 megkérdezett teológus közül Barth volt az egyetlen, aki az atomfegyverkezés témáját jelölte meg.[491] 1961-ben, amikor a magazin újabb körkérdéssel kereste meg, – melyek jelen korunk legnépszerűbb hamis istenei –Barth ismét az egyház kétes gyakorlatát említette meg: „Az a hely, ahol a hamis istenek megjelennek és tiszteletet nyernek, ma, ahogyan minden időben, éppen maga az egyház. Az ugyanis a jóban, valamint saját hagyományainak hatalmában, moráljában és saját vallásos aktivitásában hisz. Hisz a keresztyének előbbre valóságában a tőlük különbözőekhez, ateistákhoz, kommunistákhoz képest. Hisz a saját maga által felvázolt ember-, isten- és világképben. Ezzel pedig éppen ugyanazt teszi, mint azok, akik a pénzben, a sportban, a technikában, a szexualitásban vagy egyszerűen csak saját életük kényelmének nagyszerűségében hisznek. Az egyháznak tudnia kell, hogy ő maga abban az Istenben hisz, aki az embereket minden hamis istentől megszabadította."[492]

A szocializmus totalitarizmusával szembeni hallgatásának még mélyebb megértéséért hadd utaljunk még két, az NDK evangélikus egyházának tagjai felé írt barth-i dokumentumra. Az első egy nagyon jelentős írás, amely rövid idő alatt háromszor is kiadásra került a Zollikon által, és igen nagy visszhangot váltott ki.[493] Ez Barth egy az NDK-ban szolgáló lelkész levelére adott hosszú válasza,[494] amelynek megállapításai megerősítik azt a tézisünket, hogy Barth saját keserű tapsztalataira tekintettel idősebb korára mintha feladta volna korábbi „harcos" természetét, és egyre inkább befelé fordulva próbálta megalkotni élete fő művét, amivel igazán nagy szolgálatot remélt az egyház számára tenni: a dogmatikáját.

Az NDK-ból írt levél első kérdése szintén az, hogy Barth miért hallgat az NDK keresztyénsége elleni támadásokkal, a reális szocializmus reális arcával kapcsolatban? Barth leírja, hogy ezt a kérdést már nagyon sokan feltették neki, legutoljára Reinhold Niebuhr az 1956-os magyarországi eseményekkel kapcsolatban. Ő azonban ezt a kérdést nem vette komolyan. Ugyanis azt egy kényelmes, biztonságos élettel rendelkező, a probléma által egyáltalán nem is érintett politikus kérdésének vette, aki jó politikusként Barth-ot, mint ellenségét jégre akarta vinni azzal, hogy az ő primitív antikommunizmusa melletti hitvallásra kényszeríti, vagy őt a nyilvánosság előtt prokommunistának titulálja,

---

[490] uo. Az eredet megjelölése nélküli idézet helye MÖLLER: Im Prozess des Bekennens 393.

[491] Barth egyébként ezt a kérdést ajánlotta az újság számára: „Hogyan magyarázná meg azt a kérdést, hogy a nagy keresztyén egyházak nincsenek abban a helyzetben, hogy az atomfegyverkezés kérdésére határozott igennel vagy határozott nemmel feleljenek? Mit jelent ez a kérdés a) a saját küldetésükre nézve, b) az őket körülvevő világgal való viszonyukra nézve?" Barth aztán megírta a saját válaszát is az általa ajánlott kérdésre: „Ennek a helyzetnek a hátterében a hitben való fájdalmas stagnálás áll, és az ebből fakadó bénultság a keresztyén egyházak gondolkodási és cselekvési szabadságára nézve. […] Ez azt eredményezi, hogy az egyházak a kísértés és a veszély órájában, szolgálatukkal adósak maradnak a világ felé." BARTH: An das Magazin „Christianity Today", Washington, 1959, 468–470.

[492] BARTH: An das Magazin „Christianity Today", Washington, 1961, 500–501.

[493] A Karl Barth–Archív a következő reflexiókat őrzi: az NDK-ból 9, svájci újságokból 23, az NSZK-ból 13, és további nyugati országokból 8 darab érkezett. BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 402.

[494] BARTH: An einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, 1958, in. Offene Briefe 1945–1968, 401–439.

és ezzel a teljes teológiai munkásságát diszkreditálni tudja. A kelet-németországi lelkész kérdését azonban komolyan kell vennie, mert azt olyan valaki tette fel, aki teljes egészében érintett, és számára a problémával való foglalkozás létkérdés és megkerülhetetlen.[495]

Hallgatását tudatosnak nevezi, és a következő indokokat hozza fel mellette. 1. Eddig a keletnémet keresztyénség és teológia helyzetével kapcsolatban senki nem kérdezte a véleményét. 2. A pontos véleményalkotáshoz neki is éveken át abban a helyzetben kellene élnie, amelyben a keletnémet evangélikusok élnek, ez azonban nem adott. 3. Vannak, akik sokkal jobban közelítették meg ezt a kérdést nála.[496] 4. Barth erejének fogyatkozására hivatkozik: 15-25 évvel korábban még meg tudta tenni, hogy miközben a Dogmatikát írta, azért támogatta írásaival elsősorban a német Kirchenkampfot, ill. a háború alatti időkben a svájci, a francia és a holland keresztyéneket is. A jelenben azonban úgy látja, hogy jobbat is tesz a vasfüggöny mögött élőknek azzal, ha a dogmatikáján dolgozik, mintha a helyzetüket nem kellőképpen ismerve konkrét témákról kéretlenül írna nekik. 5. Hallgatásának az is oka, hogy ugyanúgy nem tud igent mondani a Keleten épülő rendszer lelkületére, nyelvére, módszereire és praktikáira, mint ahogyan kárhoztatja a Nyugaton uralkodó hatalmakat és erőket. „Azt, hogy a „fejlődés" teológusaként kapott apró glóriát, amelynek Keleten bizonyos helyeken örülnöm lehetett, könnyedén elveszthetném, el tudnám viselni. Hogyan tudnám azonban mindezt érthetően úgy elmondani, hogy azzal ne tápláljam akaratom ellenére az antikommunizmus nálunk már eléggé parázsló, Önöknél pedig bizonyára egyre jobban izzó tüzét, kiváltva ezzel az emberek dicséretét, amelyet én minden valóság, minden igazságosság és minden békesség lehetséges legrosszabb ellenségének tartok?"[497] Ez utóbbi indok a legfontosabb: Barth azért hallgatott, mert nem akart egyik tábor emberévé sem válni, és úgy érezte, hogy erre – akármit is mondjon – nem lesz lehetősége. Ehelyett választotta a szolgálat útjának a dogmatika következő kötetének elkészítését.[498]

---

[495] i. m., 412.

[496] Barth itt Johannes Hamel: Die Verkündigung des Evangeliums in der marxistischen Welt című cikkét ajánlja. L. *Gottesdienst – Menschendienst. Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag am 10. Juli 1958,* Zollikon, 1958, 221–249.

[497] BARTH: i. m., 414.

[498] A német lelkész kérdéseivel kapcsolatban Barth a következőket jegyzi meg. A kommunizmus lehet a keresztyénség ellensége, és kiválthat a keresztyének részéről ellenállást, de csak akkor, ha a valóságos, komolyan istentelenségnek nevezhető cselekvésével másokat is istentelenségre ösztönöz és ezzel tévútra lép (415). Noha annak idején Hitlert antikrisztusi hatalmú vezetőként jellemezte, ezt a kifejezést a jelenben sem a keleti sem a nyugati rendszerrel kapcsolatban nem tartja indokoltnak, a német levél is inkább krisztusellenesnek (Christusfeindschaft) jellemzi az állam működését. Ez azonban Barth szerint jelen van éppen ugyanúgy Nyugaton is. Sem a keleti nyílt totalitarizmus, sem annak nyugati lopakodó formája nem kedvez a keresztyén szolgálatnak. Míg Keleten ennek eszköze a mindenható párt, a propaganda és a rendőrség, ugyanezt az elnyomást fejti ki Nyugaton a mindenható sajtó, a magángazdaság, a hivalkodás és a közvélemény. Ennek kell itt és ott a hitben ellenállni (416–417). Isten minden a levélben említett problémánál sokkal hatalmasabb. A ma oly meghatározó materializmus éppen úgy el fog jutni saját megsemmisüléséhez, ahogyan más, korábbi ideológiák is megsemmisültek. Az ateizmus pedig lehetetlen vállalkozás: az ateisták csak az ő fogalmaik szerinti bálványistenek létezését tudják tagadni, nem pedig az élő és uralkodó Istenét, hiszen őt nem is ismerik, Isten azonban jól ismeri őket. Krisztus ellenségei ma sem tudják, mit tesznek (Lk 23,34), ezért velük a teendő nem elsősorban az ellenállás. Az állam totalitarizmusával kapcsolatban pedig azt állítja, hogy amíg a valóban teljes totalitarizmust követelő evangéliumot engedi hirdetni, addig nem lehet szó igazi totalitarizmusról. A feladat tehát a régi: hirdetni kell a kegyelmet a tézisekkel és antitézisekkel való harc és ellenállás helyett (420–423). Ezek után Barth őszintén leírja, hogy véleménye szerint a szocializmus uralma alatt élő országokban a keresztyénség a korábbi létformája számára egyre kevésbé fog tér maradni, ás az az idő sincs messze, amikor már egyáltalán nem lesz meg tér a régi formák gyakorlására, így a népegyház jelensége abban az értelemben, hogy az az egész társadalom egyháza, immáron nem lesz több mint fantázia. Az azonban sehol nincs megírva, hogy a keresztyénség csupán ebben a formában tud létezni és

A másik dokumentum 1964–ből való. Barmen 30. évfordulója kapcsán keresték meg Barth-ot az NDK evangélikus hetilapjától, hogy írjon megemlékezést. Barth ezt a kérést határozottan elutasította. Véleménye szerint ha Barmennek van valamilyen aktuális üzenete, akkor azt a jelenkori fiatalságnak kell felismernie és hangsúlyoznia, a régiek emlékezése kevés haszonnal járna. Ilyen fiatalokat azonban Barth nem lát maga körül, így – tkp. érdeklődés hiányában – nem látja indokoltnak, hogy megemlékezzen a Barmeni Hitvallásról.[499]

Barth véleményét olvasva emberileg teljesen érthető a visszafogottság, amellyel a szocialista országokban élők sorsáról nyilatkozott. Azonban kérdésként bennünk is felmerül, hogy vajon nem vált-e ezáltal a bezárkózás, távolságtartás által a barth-i tézis, hogy mindent az igének kell meghatároznia, olyan kiüresedett tételmondattá, amely elhanyagolja az aktuálisan helyes értelmezés szükségességének felmutatását és azok kritériumainak megállapítását. Azzal a számon kérő, a teljes barth-i életművet hiteltelenítő, strukturálisan hibásnak bélyegzésével, amelyet Niebuhr és Pásztori-Kupán István képvisel, nem tudunk egyetérteni. Úgy látjuk, hogy amit Barth pl. az NDK-ba írt levelében konkrétumként megemlített, az teljesen összhangban volt korábbi teológusi megnyilvánulásaival. Egyrészt felismerte, hogy a konstantinuszi idő egyházképe a társadalmi változásokkal együtt maga is meg fog változni, majd az e változásból eredő lehetőségeket teológiailag is igazolta – lásd pl. jelen dolgozatnak a keresztségről szóló részét. Ezért azt hirdette és ajánlotta mindenütt, hogy az egyháznak a konzervativizmusért, a korábbi társadalmi rendben jellemző képéért, jogaiért – amelyek nem mindig állták ki a biblikusság mércéjét – nem szabad harcolnia. Ezzel ugyanis elvéti saját létezésének célját, küldetését: immáron nem a krisztusi kegyelem hirdetője és demonstrálója lesz, hanem egy a sok, önmagáért emberi eszközökkel küzdő emberi társulás közül. Ehelyett vissza kell térnie saját, biblikus feladatához és életformájához. Úgy véljük, hogy a konstantinuszi helyzet megváltozásának gyorsasága őt is meglepte, ezért változott meg az egyház és a teológia konkrét állásfoglalásaira vonatkozó gyakorlata. Míg a hitleri Németországban az egyházat – az állam saját képére formálva – államépítő szerepre szánták, a szocializmus a keresztyénség intézményes jelenlétéről meg akart szabadulni. Barth teológiájából az következett, hogy az emberi dolgokról itt is kerüljön a hangsúly az isteni tartalomra: az evangélium hirdetésére.

---

szolgálni, sőt Jézus Krisztus első gyülekezetei Jeruzsálemben, Rómában, Korinthusban vagy Kisázsiában szintén nem örülhettek a népegyházi létforma előnyeinek. Úgy tűnik, hogy a konstantini időszak elérkezett a végéhez. Ez azonban megint csak nem kizárólagosan Keleten jelentkező változás, hanem jelen van a nyugati társadalmak életében is. Ezért nem kell mindennek ugyanúgy mennie, mint a korábbi időkben (425–426). A német levél 2. kérdésére válaszul Barth leírja, hogy véleménye szerint a keresztyének elfogadhatják azt a lojalitási nyilatkozatot, amelyet az állam követel tőlük. Míg a Hitlereid következményeit nem lehetett előre tudni, addig a szocialista állam nem titkolja a szándékait a társadalom rendjére, életére vonatkozóan. Ezért ez utóbbit elfogadhatják a keresztyének is, ez azonban nem jelenti 1. a mögöttes ideológia elfogadását, 2. a hatalom képviselőinek automatikus elismerését viselkedésüktől függetlenül, 3. létezik lojális ellenzékiség is, ennek útja a nyilatkozat elfogadásakor is nyitva marad (428–429). A levél 3. kérdésére, hogy szabad–e most az NDK megszűnéséért imádkozni, ahogyan korábban egyesek a nemzetiszocializmus megszűnéséért imádkoztak. Erre Barth azt ajánlja, hogy inkább imádkozzanak azért, hogy legyen áldás az NDK-ban végzett keresztyén szolgálaton és az emberek életén. A levél 4. kérdésére pedig, amely az egyház nyilvános befolyásának használatára vonatkozott, azt írta Barth, hogy az egyház szavának önmagában nincs nyilvános befolyása, az kizárólag az ige szolgálatára vonatkoztatható. Az egyház szavában aztán felismerik Isten igéjét azok, akiknek Isten kegyelme ezt megengedi. Ezért az egyház nem lehet sem a szocialista állam szócsöve, sem pedig az antikommunizmus propagandájáé (429–430). A német levél 6. kérdésére, amely a békemozgalomban vállalható lelkészi szerepet hozta szóba, Barth azt válaszolta, hogy nem ismeri pontosan ezt a mozgalmat, de talán némelyek a kommunistákkal való kollaboráció eszközének tekintik. Így a legjobb, ha se mellette, se ellene nem szólalnak fel, hanem ehelyett saját küldetésükre koncentrálnak (433).

[499] BARTH: An die Evangelische Wochenzeitung „Die Kirche", Berlin (-Ost), 511–513.

Hallgatása azonban nem az elvtelen megalkuvást akarta szolgálni: minden esetben kitér rá, amikor ekkléziológiáról tanít, hogy az egyház éppen úgy nem lehet a szocializmus politikai ellenzéke, ahogyan nem lehet annak szekértolója sem! Sajátos küldetéséért kell élnie az állami berendezkedéstől függetlenül, és ezt ő lehetségesnek is tartotta. Az ige megvalósításának aktualitását érintő kérdést pl. abban látjuk relevánsnak, hogy az egyház a nyilvánosságtól való elzárására hogyan válaszoljon? Az ellen harcolni ugyanis, ha egy állam nem akar keresztyén berendezkedésű lenni, valóban nem az egyház feladata. Az azonban, ha emiatt a szólásában, szolgálatában is korlátozzák, már a küldetését érintő kérdés. Barth meg is fogalmazza általánosságban, hogy az evangélium szabad hirdetésének elveszte már hitvalló, oppozíciós helyzet az egyház számára is, azonban úgy tűnik, hogy ennek veszélyét a totális szocialista államban nem ismerte fel, vagy nem vette eléggé komolyan. Amikor az NDK-ba címezve arról ír, hogy a szocialista társadalomban is lehet szabadon hirdetni az evangéliumot, akkor nekünk, akik közelebbről ismertük meg a reális szocializmust, erős kétségeink támadnak. Hiszen nem csak arról volt szó pl. hogy a hittanoktatást megszüntették az iskolában, de egyébként mindenki mehetett hittanra, aki csak akart. Hanem arról is, hogy sok helyen megfigyelték és megfélemlítették, üldözték azokat, akik a gyülekezeti hittanoktatásban részt vettek. Nemcsak arról volt szó, hogy a bibliai antropológia helyét átvette a szocialista antropológia, hanem arról is, hogy annak ártalmas hatása családokat, egész nemzedékeket tett tönkre – tehát nem csupán elméleti kérdés volt. Lehetett ugyan istentiszteleteket tartani – a legtöbb templomot nem zárták be –, de az igehirdetések tartalmára állami befolyást gyakoroltak, és annak végrehajtását ellenőrizték, sőt szankcionálták is. Ezt semmiképpen nem lehet az evangéliumhirdetés szabadságának nevezni!

Barth-nak tehát abban igaza volt, amit mondott: teológiailag pontos, következetes és hasznos volt, amit az 1958–as levelében leírt az egyház és a szocializmus viszonyáról. Az már a kérdezők felelőssége lett volna, hogy helyesen értékeljék és helyezzék el státuszukat a barth-i rendszerben, és akkor pontosabb, helyesebb választ tudtak volna adni a kihívásokra. A politikai ellenállás, konzervativizmus nem tartozik a keresztyén egyház küldetéséhez, azonban az evangélium hirdetésének szabadságáért mégis ki kell állnia. Benne van ez Barth ekkléziológiájában, de a keleti helyzet hiányos ismerete miatt nem került rá elegendő hangsúly.

Mindezek fényében úgy véljük, hogy a megállapítás, hogy az 1956-os magyarországi erőszakkal a szocializmus kimondta saját ítéletét, azonban az evangélium hirdetésének szabadságáért Barth mégis szót emelhetett volna a nyilvánosság előtt. Ettől valószínűleg nem sok minden változott volna a gyakorlatban, azonban az lett volna a teológiai következetesség, ha ezt megtette volna. Ezt nem teológiai rendszere hibájának tartjuk, hanem emberi gyengeségnek, amelyet emberileg nézve megértünk, de hibának tartunk.

3.4.5. Miért hallgatott – ha valóban hallgatott – Barth? Összegzés

„Mivel Barth politikai állásfoglalásai mindig teológiai felismeréseinek szükségszerű és egyenes következményei voltak, ezért ma is számot tarthat teológiai érdeklődésre és fokozott odafigyelésre – még akkor is, ha politikai meglátásai további elemzésre, értelmezésre szorulnak, főleg korunk egészen más politika- és államértelmezésének összefüggéseiben. Éppen teológiájának ideológiakritikai potenciálja az, amely a modern korban is aktualitást követel magának.” – írja Fazakas Sándor.[500]

[500] FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat, 120.

Az egyház és a világ mai kapcsolata tekintetében Eberhard Busch egy 2007-ben Debrecenben tartott előadásában[501], Barth Dogmatikájának utolsó fejezetei alapján arra utal, hogy a világ, amelyben a keresztyénség él, hihetetlenül bonyolult és sokszínű. Az embert a gazdaság és az ideológiai veszélyek, a propaganda és a célzatos dezinformáció veszi körül. A globalizáció világában, ahol gazdasági szükségszerűség uralkodik, és ahol az államok nemzeti alapon szerveződnek, a média pedig ismeretlen hatalmasságok kezében van, nem elég már az „esetről estre ítélni" régi-új módszer alkalmazása − az egyháznak készen kell állnia arra, hacsak nem akar a korszellemmel sodródni, hogy felvállalja a világgal való konfrontálódás áldatlan feszültségét. Konkrét gazdasági és politikai helyzetekben az egyháznak kötelessége, hogy hittel, értelemmel, kritikával és szolidaritással intsen és figyelmeztessen, és fellépjen a törvényes rend és az igazságosabb társadalmi viszonyok érdekében éppen akkor, amikor a politika önállóságát gazdasági-ideológiai függőségek veszélyeztetik. A politika eme szabadsága, illetve önállósága nélkül az állam nem lesz képes betölteni hivatását és nem lesz képes felelősséget vállalni a jog és az igazság érvényesítése érdekében. És ha az egyház és a teológia újból (új fajta) konformizmus nyomása alá kerül, ahol gazdasági és politikai érdekek lépnek fel, netalán új fajta lelkesedés, ill. hamis enthuziazmus lesz úrrá körein és tagságán is, az egyháznak – ha igazán egyház akar maradni – nem az árral, hanem az árral szemben kell úsznia. Csak egy ilyen „ellenállás" tesz képessé arra, hogy a még meg nem váltott világban a hit erejéből éljünk, a teológiai gondolkodás szabadságát megőrizzük és az egyházban, valamint az egyház által megéljük a megbékélt közösség valóságát."[502]

Barth nem vált a reális kommunizmus szekértolójává, és erre éppen a valódi kommunisták kritikái adnak vitathatatlan bizonyítékot. Nem volt igaz, amivel nyugaton vádolták. Ez persze további kérdéseket vet fel, például azt a kérdést, hogy ha Barth elismeri, hogy az emberek által létrehozott szocializmus nem lehet tökéletes, akkor miért pártolta mégis ennek a rendszernek a létrehozását? Hiszen csak az történt, ami várható volt: kiderült, hogy az egyik elnyomást egy másik váltotta fel. Az a fajta szocializmus, amelyet Barth saját teológiai nézeteinek kiforrásától fogva – tehát a Römerbrief 1. kiadása és a tambachi előadás után – hirdetett, csak az egyházból indulhatott volna el, de még így is hagyott volna kívánnivalókat. A nyíltan istentagadó totális szocialista állam pedig eleve képtelen volt Barth huszonöt évvel korábbi véleménye szerint is arra, hogy Isten igazságosságának szolgálatába álljon, és így politikai istentiszteletet végezzen, vagy azt legalább elősegítse. Ugyanazt a jelenséget vagyunk kénytelenek felismerni a Barth-ot ekkortájt ért támadások és az ő azokra adott válaszai esetében, amelyet már a Szudéta-vidék Németországhoz csatolásáról szóló Barth–Vassady levélváltásnál megállapítottunk: míg Barth a teológiát és a politikát egy bizonyos sajátos egységben, de nem egybemosva látta, addig erre támadói nem voltak képesek, vagy nem vállalkoztak. Mintha Brunner vagy Niebuhr vagy az NDK-s és magyar politikusok, teológusok a teológiát és a politikát csak két, egymástól teljesen elkülönített területként szemlélték volna.

Szinte megdöbbentő volt az 1945-56 közti időszakban keletkezett ilyen tárgyú írásaiban látni, hogy hányszor fogalmazta újra ugyanazokat a téziseket egy-egy megkeresésnél, hogy hányszor leírta, elmondta Barth, amit az egyház szolgálatának és a politikának a kapcsolatáról teológiai kutatásai során megértett. Hallgatóságának egy jelentős része azonban hiába hallgatta, hiába olvasta ezeket a gondolatokat. Még református körökben is inkább a lutheri két birodalom elmélet sejlik fel a gondolkodásban: az egyház ügye szent dolog, a hétköznapi, politikai élet pedig egy másik dolog, egymástól függetlenül kezelhetők, sőt kezelendők. Az egyház és állam

[501] BUSCH: Die öffentliche Relevanz, 24.
[502] FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat, 120–121.

szétválasztásának kínos melléktermékeként az egyházat úgy keleten mint nyugaton természetes kritikaként érte, hogy ne politizáljon. Ugyanakkor úgy keleten mint nyugaton is – Barth ezt is zseniálisan meglátta, és ki is mondta a Kirche zwischen Ost und West című előadásában – bizonyos uralkodó politikai erők saját céljukra ezt a kritikából, útmutatásból tökéletes elvhűséggel kirekesztett keresztyén egyházat szívesen felhasználták volna. Úgy tűnik, hogy az egyházi emberek, teológusok is elfogadták ezt a helyzetet, és amikor jó hazafiként szükségét érezték a megszólalásnak, akkor mint jó hazafiak szólaltak meg, akár egyházi tekintélyük felhasználásával – és éppen erre volt politikai igény. Ez azonban – ahogyan már a háború előtt a Gifford-Lectures-ben Barth kimondta – egy olyan veszélyes konstellációt eredményezett a keresztyén egyház és a politika között, amelyben az egyháznak tkp. már nem volt lehetősége Istentől való szolgálatát elvégezni. Mivel a szólás helyzetét hazafiságuk mértékében ismerték fel és a mondanivalót is inkább a nemzeti érzés, a kulturális meghatározottság mozgatta, így az egyház Isten eszköze, Krisztus földi-történeti létformája helyett egy sajátos politikai alakulattá vált. Elvesztegette saját, Isten gondviseléséből, a belé vetett reménységből fakadó szabadságát, elvesztette képességét, hogy igent és nemet mondjon Isten igéjének vezetésével, mert más szempontok határozták megdöntéseinél.

Barth azt ismerte fel, hogy tanítását már sokszor és sokféleképpen elmondta, de az őt kritizálók egyszerűen nem az ő gondolatmenetét követték, hanem újra és újra elbeszéltek egymás mellett. Ebben a helyzetben úgy a Krisztus szolgálata iránti hűség, mint a tudományos intelligencia egyértelműen a vádakkal szembeni hallgatás irányába mutatott. Wolf Krötke maga is felteszi a kérdést, lett volna-e bármi értelme felelni a propagandisztikus vádaskodásra, ill. tehetett volna-e Barth bármit is az ellen, hogy a másik oldal visszaél a nevével? Ő arra a véleményre jut, hogy ha Barth tiltakozott volna, annak sem lett volna különösebb hatása, és ezt a véleményét egy megtörtént esettel támasztja alá. Barth-ot 1966-ban, 80. születésnapján egy nyílt levélben köszöntötte Gerald Götting, a Keleti Szociáldemokrata Párt vezetője, amelyben „NDK-s lelkipásztornak" titulálta elismerése jeleként, miközben, mint fentebb írtuk, ebben az időben Barth már az „osztályellenség rafinált eszközeként" volt agyonhallgatásra ítélve minden tekintetben a Német Demokratikus Köztársaságban. Az NDK-snak nevezés, tehát a kommunisták közé sorolás ellen Barth bármit is szólt volna, a véleményét közvetítő funkcionáriusok – mivel ő maga úgysem juthatott szóhoz az NDK-ban – úgy idézték volna, ahogyan érdekük megkívánja.[503] Nézetünk szerint nyugaton ugyan szólhatott volna, de elég valószínű, hogy ahogyan korábbi megnyilvánulásait se vették komolyan, és inkább ellene, mint mellette használták fel, ugyanígy járt volna a propagandára vonatkozó tiltakozásokkal is.

Jelen fejezet végére tartogatta a kutató Barth saját, a halála előtt nem sokkal elmondott véleményét a fejezet témájával, a szocialista gondolkodással és az 1956-os magyarországi események körüli hallgatásával kapcsolatban. Noha késői, és nyilvánvalóan elfogult a saját magáról alkotott vélemény, mégis, a kutatás végén mindenképpen segítséget jelenthet annak megértésében, hogy mi volt Barth belső álláspontja, amely őt politikai cselekvéseiben meghatározta. Egy 1968. november 17-én sugárzott svájci rádióriportban Barth Roswita Schwalenbach kérdésére a következőket mondta el: „amikor a magyarok ügye zajlott, egész Svájcban hírhedtté váltam azáltal, hogy nem szidtam a kommunistákat." A riporter faggatására, hogy az épp a riport évében történt prágai tavasz esetében miért hallgatott szintén, Barth csak ennyit felelt: „Semmi sem ismétlődik a történelemben." Ez a fentiekben is látható, konzekvens véleménye volt, ezért is tanította, hogy minden esetet külön-külön kell megvizsgálni, hogy a teológiailag

[503] KRÖTKE: Barth und der Kommunismus, 46.

igényes és igaz álláspontot ki lehessen alakítani. A prágai tavasszal kapcsolatban egyébként az volt a véleménye, hogy „Nem volt szükség bármit is mondani, mert a szükséges dolgokat megmondták azok az emberek, akik jobban ismerik a politikai viszonyokat. Igazából örvendtem a svájci reakcióknak – különösen is annak, ahogyan az egyházak reagáltak.”[504]

[504] BARTH: Utolsó bizonyságtételek, 14.

4. EGYHÁZ ÉS SZOLGÁLAT. KARL BARTH TANÍTÁSÁNAK ÉS AZ ÚN. SZOLGÁLÓ EGYHÁZ TEOLÓGIÁJÁNAK ESETLEGES ÖSSZEFÜGGÉSEI

4.1.Bevezetés: néhány alapvető fogalom tisztázása

A hazai ún. szolgáló egyház teológiájának kutatását megnehezíti, hogy nem vált egy kiforrott teológiai rendszerré abban a mintegy negyven esztendőben, amikor egyházunk hivatalos teológiájaként egyeduralkodóvá tétetett. Eme teológia alapvető téziseinek felismeréséhez Bogárdi Szabó István: „Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között" című értekezésének vonatkozó fejezeteit gondoljuk tovább, ill. kísérletet teszünk a szolgálat – diakónia – hangsúlyú ekkléziológia vázlatos bemutatására. Majd a feltárt téziseket vetjük össze Karl Barth érintett nézeteivel, amelyből reményeink szerint tisztázható lesz, hogy mennyiben van kapcsolat Karl Barth teológiája és e sajátos magyar – bár külföldi előzményekkel, párhuzamokkal is rendelkező – teológiai gondolatrendszer között.Mielőtt a hazai ún. szolgálat teológia fejlődésére térnénk, helyezzük el a szolgáló egyház modelljét nemzetközi teológiai kontextusban. Az egyház többféle módon fogalmazhatja meg küldetését és létének értelmét. Az egyház önmagáról való felfogásának lehetséges modelljeit Bogárdi Szabó István Dulles[505] alapján vázolta fel értekezésében, melyet a következőképpen olvashatunk: „Az intézményes modell szerint az egyház Krisztus hatalmával felruházottan tanít, megszentel és uralkodik. A közösség-modellben az egyház, mint Isten népe, vagy mint Krisztus teste fokozatosan növekedik az eljövendő Isten Országa tökéletességéig. A sákramentális modellben az egyház Krisztus kegyelmének látható megnyilvánulása (manifesztációja) az emberi közösség közepette. Ha pedig az egyházról, mint hírnökről gondolkodunk, akkor az egyháznak propriuma és autoratív feladata az evangélium hirdetése, annak az isteni üzenetnek a továbbadása, melyre az egyháznak és világnak alázatosan figyelnie kell. Ezekben a modellekben az egyház aktívan cselekvő alany, és cselekvése a világra irányul."[506] A szolgálat teológiája elsősorban abban különbözik e fenti modellektől, hogy az egyházra nem mint cselekvő alanyra, hanem csupán mint a radikálisan megváltozott világgal kapcsolatot kereső, abban szinte bármilyen alantas, neki juttatott helyet elfogadó közösségre tekint. Az egyház úgy keresi a dialógust a világgal, hogy közben a világ kívánságai – a megmaradt lehetőségek– szerint fogalmazza újra önmagát és küldetését. A fenti négy modellhez képest a szolgálat teológiája egyfajta reakcióvezérelt, azaz tkp. világközpontú, nem pedig kezdeményező egyház képét hirdeti.

Ahhoz, hogy világosan megérthessük, miért tarthatjuk joggal egyoldalúnak ezt a teológiai irányt, tisztázni kell a szolgálat fogalmát a Bibliában és az ún. szolgálat teológiájának képviselőinél. A keresztyén egyház, a keresztyén ember élete szolgálat. De tisztázásra szoruló körülmény, hogy kinek a szolgálata és milyen jellegű, ill. hogy milyen eszközökkel, milyen célból történjen ez a szolgálat. A protestáns egyházak gondolkodásában ezt a kérdést is – hitvallásainkat követve – természetesen a bibliai alapok feltárásával és következetes figyelembe vételével lehet csak tisztázni. A bibliai kifejezések, ahogyan a magyar szó is, gazdag jelentéssel bírnak.[507] A diakoneó Úsz-i

---

[505] DULLES, Avery S.J.: Models of the Church, expanded ed. Doubleday, New York, 1987.

[506] BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés és teológia, 50–51.

[507] A héber *'bd* magában foglalja az emberi életben elvégezhető minden munkát és szolgálatot. Istenre vonatkoztatva egyrészt az Istennel való kapcsolatot jelöli, másrészt a szentélyben végzendő kultuszi

profán értelmű használatára nagyon fontos példa, amikor a rabszolga hazatérő urának (fel)szolgál (Lk 17,8). Az a Lk 12,37-ben álló példázatban viszont a sorrend megfordulásáról van szó: a hazatérő úr szolgál (fel) a virrasztó szolgáknak (szintén a diakoneó igével kifejezve). Ez minden addigi úr–szolga viszony ellentéte, amelyről Jézus (szintén a diakoneó igével) a Lk 22,26-27-ben is tanít: „Ti azonban ne így cselekedjetek, hanem aki a legnagyobb közöttetek, olyan legyen, mint a legkisebb, és aki vezet, olyan legyen, mint aki szolgál. Mert ki a nagyobb? Az, aki asztalnál ül, vagy aki szolgál? Ugye, az, aki asztalnál ül? Én pedig olyan vagyok közöttetek, mint aki szolgál." Ez a krisztusi tanítás valóban elkötelezi a keresztyén embert – és a keresztyén egyházat is – az alázatos, szolgálatkész életre. A fenti helyeken éppen a királyi uralkodás és a megszokott emberi gondolkodás meghökkentő ellentétének gyakorlására hívja az Úr a követőit. Ha ő, az Úr a saját életét a rabszolgákéhoz hasonlítja, és ezt nem rosszallásból, hanem éppen elkötelező példaként hozza szóba, akkor a keresztyéneknek sem marad sok választásuk: noha kivételes helyzetük, szerepük megkérdőjelezhetetlen – ahogyan Jézus sem tagadja, hogy ő a nagyobb, és hogy neki joga lenne asztalnál ülni – felvállalja a legalantasabb önátadást, megüresítést a nála kisebbek érdekében. Ez küldetésének lényege, ahogyan a Mt 20,28–ban olvasható. Jézus Krisztus messiási programja tehát – szembehelyezkedve Izráel emberi messiás–váradalmával – az önzetlen, odaadó szolgálat.[508] Ennek pedig természetesen komoly következményei vannak az egyház önmagáról való gondolkodására, és mindennapjai tetteire is.

E fentiek ellenére Dulles erősen hangsúlyozza, hogy a szolgáló egyház víziójában a diakónia fogalma erősen leszűkítetté válik a fenti bibliai jelentéstartalomhoz képest. A diakónia fogalma semmiképpen sem állítható szembe az igehirdetéssel vagy az istentisztelet gyakorlásával, és nem is lehet ezeket kijátszani a szeretetszolgálat, a szegények felkarolása, az igazságosabb társadalomért vívott harc tetteivel. Az ősegyház diakóniája a hívők egymás iránt érzett lelkületét fejezte ki. Ezért nincs szó az Újszövetségben az egyháznak a világ felé végzendő diakóniai kötelezettségéről, ill. arról sem, hogy az egyháznak mandátuma lenne az uralkodó társadalmi rend átalakítására (pl. rabszolgaság intézményének felszámolása).[509]

A szolgáló egyház modellje radikális válasz az egyháznak a világban megváltozott szerepére: „A Felvilágosodás óta […] bár az egyház megszólítja a világot a politika, az erkölcs, a gazdaság, a kultúra stb. kérdéseiben, ' a világ, általánosságban szólva, jogosultnak érzi, hogy ne törődjön ezzel. A maga módszerei és eljárásai kialakításában nem igényli az egyházi tekintély segítségét.'[510] […] Ez a meggyőződés nemcsak a korábbi, tekintélyelvű felfogással szemben jelent radikális fordulatot, hanem az ebből következő teológiai módszer tekintetében is. A korábbi évszázadok autoriter teológiai típusaival szemben, ez a teológiai módszer „szekuláris-dialogikus". Szekuláris azért, mert az egyház úgy tekint a világra, mint sajátos teológiai lókusra, és igyekszik a világban és a történelemben felismerni az „idők jeleit". Másrészt dialogikus, mert a mai, szekularizálódott (egyháztól elidegenedett) világ és a keresztyén hagyomány határán keresi a kapcsolat lehetőségét, de nem úgy hogy az egyház valóságát állítja fel mértékként a világgal szemben."[511]

---

szolgálatra utal – ezért gyakori, hogy a fordításokban a „tisztel" kifejezéssel adják vissza jelentését. Az Úsz–ben több kifejezést is találunk hasonló jelentéstartalommal: leiturgeó, diakoneó, douleó. In: VLADÁR: Szolgál, 552.

[508] VARGA: Újszövetségi szótár, 208.

[509] DULLES: Models of the Church, 100, idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 57.

[510] DULLES: i.m., 89. Idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 51.

[511] BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 52.

A világ felé való útkeresés az autoriter egyházi lét lehetőségeinek visszaszorulásával protestáns talajon már jóval korábban is jelentkezett. William A. Clebsch nyomán[512] Bogárdi Szabó István megjegyzi, hogy már „a Francia Forradalomtól kimutathatóan kétféle választ adott a keresztyénség a szekularizáció kihívásaira. Vagy politikai aktivizmussal, vagy apológiával felelt."[513] „Az aktivisták… megtanulták, hogy miképpen artikulálják a keresztyén ügyet a különböző társadalmi programokon keresztül, elsősorban a szegények és elnyomottak között találták meg az újra testet öltött Krisztust (Christ newly incarnates). Az apologéták, akik szintén elfogadták a modernitást, arra törekedtek, hogy a modern érzékenység különböző elemzésein keresztül bizonyítsák be, hogy a modernitás re–krisztianizálásra szorul vagy legalábbis a múlt gazdag vallásos öröksége meggazdagíthatja."[514] Az egyház önértelmezésére ható szekuláris ihletettség közvetlen előfutárainak Teilhard du Chardint és Dietrich Bonhoeffert tekinthetjük. Utóbbi véleménye az idő múlásával változott. Míg Dulles szerint a Communio Sanctorumban a második modellhez állt közelebb: az egyházat mint közösséget szemlélte (ahogyan ez már a dolgozat címében is megfogalmazódik), Etikájában[515] a negyedik modell – az egyház mint hírnök – felé közelít. Végül a halála után kiadott börtönleveleiben és írásaiban már az alázatos és szolgáló egyház víziójáig is eljut.[516]

Bonhoeffer tervei között szerepelt, hogy ír egy kb. 100 oldalas tanulmányt a keresztyénség eddigi mérlegéről – azaz az intézményes keresztyénség mibenlétéről és történelmi hatásairól –, a keresztyén hit eredeti értelméről, ill. megpróbálja levonni felismeréseinek tanulságait. Ez utóbbiak vázlatában írja, hogy „Az egyház csak akkor egyház, ha másokért él. Ennek kezdeteként minden tulajdonát fel kell ajánlania a szükséget szenvedők számára. A lelkészeknek kizárólag a gyülekezet önkéntes adományaiból kell élniük, esetleg valamilyen világi foglalkozást kell vállalniuk. Az egyháznak részt kell vennie a társadalmi együttélés feladataiban, de nem uralkodó, hanem segítő és szolgáló indulattal. Meg kell fogalmaznia minden hivatásban dolgozó ember számára, hogy mit jelent a Krisztussal való élet, hogy mit jelent másokért élni."[517] Bonhoeffer szerint tehát Jézus Krisztus a másokért élő ember: és ebből a krisztológiai tézisből kiindulva találhat rá a keresztyénség az aktuális küldetésére egy olyan korban, amelyben a világ maga mögött hagyja az avítt, uralkodó attitűdöt mutató keresztyénséget, miközben az egyház abban a tévhitben él, hogy megvannak a válaszai az emberiség problémáira. A másokért élő Krisztus példájának személyes és intézményes követése által lehetőség nyílhat arra, hogy az egyház komolyan vegye a modern ember szekuláris eredményeit, és egyedülálló küldetését is beteljesítse. Magának a „szolgáló egyház"

---

[512] CLEBSCH, William A.: Christianity in European History VI., Activists and Apologists in the Modern Nations 1806–1945, New York, 1979, 231–234.

[513] i. m., 53.

[514] CLEBSCH: i. m., 234, idézi: BOGÁRDI SZABÓ: uo. Eszerint Clebsch az apologéták közé sorolja Schleiermachert, Coleridge-t, Newmant, Kierkegaard-ot és Ritschlt, míg az aktivisták közé Lamennais-t, Maurice-t, a svájci keresztyén szocialistákat ill. az amerikai Social Gospel képviselőit, és a sor legvégén Dietrich Bonhoeffert.

[515] BONHOEFFER: Etika, 33–38, 209–224.

[516] DULLES: i. m., 94–95. Idézi: BOGÁRDI–SZABÓ: i. m., 54. Bonhoeffer egy 1944.07.18-án kelt levelében pl. Jézus Krisztus Gecsemáné kerti kérdéséből vezeti le a keresztyén ember küldetését – „Nem tudtatok egy órát sem virrasztani velem?" (Mt 26,40) –, amely az, hogy Istennek az istentelen világban való szenvedésében részt vállaljon. Ezután az Ézs 53 és a Jn 1,29 alapján – ahol Keresztelő Jézust Isten Bárányának nevezi – a szolgai létformát is hangsúlyozza. A megtérés, a keresztyén hit tkp. a Krisztussal való együtt szenvedés, virrasztás, másokért vállalt élet. BONHOEFFER: Widerstand und Ergebung, 197–198.

[517] BONHOEFFER: i. m., 211. (ford. ÁB)

eszményének elterjedése azonban csak később: nagyjából az 1960-as években következett be mind római katolikus, mind protestáns talajon.[518]

„Dulles szerint ennek a modellnek az az erőssége, hogy éles fényt vet a mai egyház valóságos helyzetére. Amennyiben az egyház befelé fordul és csak a maga belső ügyeivel törődik, csak még jobban elidegenedik a világtól. Az egyháztagok csökkenő száma, az egyház befolyásának gyengülése, az egyházi nyelvezet és struktúrák elmaradottsága, mind komoly figyelmeztetés erre. Ugyanakkor a szolgáló egyház modellje afelől sem hagy kétséget, hogy a világnak is szüksége van valamire, amivel csak az egyház 'szolgálhat'. A Krisztusba vetett hit, az Isten országának reménysége, a békének, igazságosságnak, testvériségnek való elkötelezettség azok a nagy bibliai témák, melyeket a szolgáló egyháznak, mint társadalmi-politikai animátornak és ágensnek képviselnie kell. A keresztyén hit tehát, emez értékei révén segíthet felismerni a szolgálat szükségét a szekuláris dimenzióban is."[519]

„Az egyház szolgai formája elkötelezettséget jelent a világnak Isten Országává való átformálása iránt. Ez […] azonban több súlyos kérdést is felvet. Mindenekelőtt az egyház megkülönböztetett küldetésének kérdését. Amennyiben a szekuláris ekkléziológia radikális képviselői ily mértékben hangsúlyossá teszik az evilági béke, az igazságosság, a jólét kérdését, vajon marad-e hely az eljövendő életbe vetett autentikus reményégnek? Másrészt: azonosítható-e Isten Országa minden további nélkül a béke, az igazságosság, a megbékélés és a gazdagság absztrakt fogalmaival? Az Újszövetség személyessé teszi (personalize) az Isten Országát. Az 1Kor 1,30 szerint Pál Jézus személyéhez köti Isten megismerését és így az Isten Országa megismerését is. Aki elkötelezett az Isten Országa iránt, Jézus Krisztusnak is elkötelezett (legalábbis implicite). A szolgáló egyház teológusainak szociális elkötelezettségét sohasem lenne szabad elválasztani Jézus Krisztus úrságának prédikálásától."[520]

A társadalmi realitás megváltozása az egyházkép változását is szükségszerűen magával hozza. Ennek a változásnak azonban a teológiai igényesség jegyében kell megtörténnie, nem pedig pragmatikus szempontok alapján. A törekvés, hogy a keresztyén egyház az uralkodó politikai irányzat kiszolgálása – és az ebből fakadó előnyök kétes kihasználása – helyett mindenki egyháza legyen, helyes és biblikus felismerés. Ebben az értelemben beszélhetünk szolgáló egyházról is, hiszen ahogyan az evangéliumok Jézus-képe és az apostoli egyház valósága is mutatja, az evangélium hirdetése és követése elképzelhetetlen szociális érzékenység és igazi, krisztusi áldozatkészség nélkül. Egy olyan egyház, amely Krisztus igéjével és szeretetével szolgál, megtapasztalhatóan hirdeti a mennyei üzenet: a kegyelem valóságát. Ezért a szolgáló egyház modelljét abban az esetben, ha ezt értjük alatta, biblikusnak és elfogadhatónak tartjuk. Azonban minden olyan esetben, amikor a szolgálat ismét elsősorban politikai színezetűvé válik – csak ezúttal nem az uralkodó, hanem az elnyomott rétegekkel kooperálva –, súlyos ekkléziológiai deficittel kell számolni. Az egyház Krisztus szeretetével, a megtérés esélyével és céljával kell hogy szolgáljon az elsettek, elnyomottak között is, anélkül, hogy magát a szükségesnél nagyobb mértékben a politika világában képzelné el.

---

[518] Bogárdi Szabó István (i. m., 53.) egy svájci ökumenikus kutatócsoport által készített gyűjteményre hivatkozva (Lukas Wischer: Reformed Witness Today, Bern, 1982) hivatkozva állítja ezt, amely szerint több mint negyven református hitvalló nyilatkozat született a hatvanas-hetvenes években a világon a szolgáló egyház témakörét érintve.

[519] i. m., 56.

[520] i. m., 61.

4.1.1. A szolgálat fogalmának értelmezése a hazai ún. szolgáló egyház teológiájában

„Amiképpen a reformáció nemzedéke számára a megigazulás fogalma, úgy a mi nemzedékünk számára a szolgálat fogalma lett a teológiai eszmélkedések eredője. A Szentírás alapszavai, kulcsfogalmai közül a mi nemzedékünk számára a szolgálat szót fényesítette meg rendkívüli erővel a Szentlélek Isten."[521] Miután a szolgáló egyház teológiájának, modelljénk külföldi jellemzőit a bevezetőben tisztáztuk, a fejezet végén vizsgáljuk meg, vajon mit értettek a hazai ún. szolgáló egyház teológiájának képviselői a szolgálat kifejezés alatt.

A szolgálat kifejezésnek az egyház politikai, ideológiai természetű szerepvállalására való használata ma elfogadott vélemények szerint Bereczky Albert és Péter János által került a köztudatba.[522] Előbbi egy 1950. január 15–i igehirdetésében a következőket mondta: „Fölragyogott előttem most a képe egy bűnbánatban, hitben és haladásban megújult magyar református egyháznak, amelynek boldog kiváltsága, hogy ezen a magyar földön szolgálhat, dolgozhat és építhet vidám szívvel a földi nép, a földi haza javáért, lelki és anyagi dolgokban egyaránt és neki nincs más igénye, csak annyi, hogy az Urat követhesse, aki 'nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért'."[523] Az igehirdetés textusa a Jn 21,17, amelyben Jézus Péter apostol szeretete felől érdeklődik – hogy a tagadás után feloldozza és újra szolgálatba állítsa. A párhuzam Bereczky igehirdetésében Péter tagadása és az egyház múltbeli szerepe között van. Jézus Krisztus most is kérdez, és azokat, akik őt szeretik, szolgálatba állítja. Itt következik aztán a kor sajátos applikációs kísérlete: a szolgálat Jézus Krisztus bárányainak legeltetése, terelgetése a szocializmus elfogadása és igenlése felé. Ezt a látomást az egyház szolgálatáról Bereczky maga is sokszor felidézte, szóba hozta, és a későbbi évtizedekben is végig szem előtt lehetett tartani, mint az ő prófétai alaptézisét, egyfajta kinyilatkoztatást.

Egy másik korszakalkotó utalás, amelyet az elsők egyikének tarthatunk, Péter János püspöki beszédében található meg, amelynek címe: „Szolgálatra rendelt egyházunk".[524] Az 1951. december 13–án a tisztántúli egyházkerület közgyűlésén elhangzott beszédről Horváth János, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke 1952. január 22–én ezt írta Rákosi Mátyásnak: „Igen jó 'teológiai' fejtegetés az egyház jelenlegi helyzetéről. Püspök így még nem jelentett egyházkerületi közgyűlésen Magyarországon. Én felvetettem Bereczkyéknek, hogy tárgyalja meg az Egyetemes Konvent Elnöksége és ezeket a 'teológiai' tételeket az egész református egyház tegye magáévá, ez legyen a hivatalos vonaluk. Bereczkyék szívesen fogadták ezt, de nem valószínű, hogy ilyen simán fog menni. Én azt mondottam nekik, hogy ezek a 'teológiai' tételek az állam és az egyház közötti megegyezés őszinte betartásából fakadnak az ő részükre."[525] Az államhatalom képviselője remekül megfogalmazta, miféle 'teológiai' fejtegetésről van szó az ún. szolgáló egyház hazai modelljénél: olyanról, aminek fő szempontja az állam és az egyház közötti megegyezés őszinte betartása. Már ekkor hiányzik a prófétai hang – legalábbis a biblikus üzenetet hirdető prófétaság –, és helyette a bólogatás szolgai gyakorlásának lehetünk tanúi. Hadd idézzünk Péter Jánosnak az ÁEH elnöke által elismert és páratlan püspöki beszédéből: „A keresztyén embernek támogatnia kell a tőkés társadalom megítélt

---

[521] BOROSS: A szolgálat értelmezése, 267.

[522] Ez a vélemény a nyomtatásban megjelent írások alapján fogalmazódott meg, de levéltári kutatást e tekintetben jelen dolgozatunkhoz sem tartottunk szükségesnek, mivel az egyházi nyilvánossághoz teológiát formáló erővel az itt említett írások által jutott el az új irányzat szele.

[523] BEREZCKY: A három kérdés, 19.

[524] PÉTER: Szolgálatra rendelt egyházunk, in ThSz 4/1 (1952), 6–8.

[525] A feljegyzés az Országos Levéltár MDP–MSZMP Iratok, Rákosi titkárság iratai között található, idézi: LADÁNYI: Vázlatos történelmi áttekintés, 128.

maradványainak felszámolását és a szocialista társadalom építését. […] akkor tanúsít az egyház helyes magatartást, ha az embernek ember által történő kizsákmányolására épített társadalmi rendszerrel szemben szolgálja annak a társadalmi rendnek a kialakulását, amely lehetetlenné kívánja tenni embernek ember által való kizsákmányolását. Ha az egyház komolyan veszi saját történetét, - amelyben azt látjuk, hogy az őskeresztyének az Úr Jézus Krisztusban való közösséggel minden javuknak egymással való megosztásában is élték – akkor szolgálnia kell azt az átalakulást, amelyet a legrövidebben és legegyszerűbben így jellemezhetek: a termelőeszközök a nép közös tulajdonává lesznek."[526] Miközben Péternek igaza van a múltbeli tévedéseket illetően abban, hogy Krisztus egyházának határozottabban oda kellett volna állnia a kisemmizettek, a halálra ítéltek, a szolgasorban tengődők mellé, ez az ő korában sem történt meg: az egyházvezetés a szocialista állam és vezetői mellé állt oda, nem pedig az elnyomottak, kisemmizettek mellé. Fájdalmas cinizmus a termelőeszközök köztulajdonba vételéről beszélni egy olyan közgyűlésen, ahol többségükben a magyar mezőgazdaság átalakítása miatt rettegők voltak jelen: ekkor már folyt a kuláküldözés, éppen egyházunk egyik meghatározó rétege ellen.[527] Ahogyan a megszálló német hadsereg helyét átvette a szovjet hadsereg, ugyanúgy vette át az egyik igazságtalanság helyét egy másik, és az egyház megint nem állt a szenvedők pártjára, nem emelt szót az elnyomás ellen, hanem fő feladatul éppen az elnyomó rendszer feltétlen támogatását parancsolta híveinek. A legnagyobb bűn pedig az volt, hogy ezt nempusztán az emberi érdekekkel igyekeztek magyarázni, hanem az ún. szolgálat teológiájának kitalálásával, hirdetésével és terjesztésével a keresztyén hit és az egyházi élet integráns részévé tették. Aki a hivatalos egyházhoz akart tartozni, mert hite szerint ezt látta jónak, az nem kerülhette el ennek az ideológiának az erőszakos jelenlétét, előbb–utóbb szembesülnie kellett vele, mint a keresztyén hit „újfajta" formájával. Ez pedig végzetes kárt okozott a református kegyességnek és az egyház tagjai többségének is.

Természetesen a keresztyén kegyességi szolgálat gyakorlásának és magyarázatának módjára nézve kettősséget lehet megtapasztalni a fennmaradt írásokban: egyrészt megtalálható a szolgálat bibliai modelljének megfelelő magyarázat, másrészt a politikai rendszer társadalmi következményeinek igenlése is, mint teológiailag igazolt „szolgálat". Olykor a kettő együtt jár: a hivatalos szolgálatértelmezési elvek árnyékában megszólalhatott a valódi krisztusi szeretetszolgálat tanítása is. Ennek ékes példája Boross Géza 1984-es tanulmánya, amelyben a szerző a szolgálat fogalmának hazai értelmezését a Limai Dokumentum megállapításaival veti össze. A rövid írás a dokumentum által felvetett megállapításokat követi, viszont még a bevezető gondolatoknál Kocsis Elemér – általunk fentebb már ismertetett – írását idézi, amelynek egyik tézise, hogy „A szolgálat két kiváltképpen való útja: a szocialista társadalom építése és a béke védelme."[528] Ezek után leírja, hogy a szolgálat elsősorban Istennek az ember felé végzett szolgálata, mely az üdvtörténet isteni tetteiben ölt testet. Aztán a szolgálatot mint egyházi tevékenységet értelmezi, és elsősorban az istentisztelet végzésében ismeri fel, majd a felebarát szolgálatában, a diakóniában. A korszak nagy felismeréseként ezt nevezi meg: „egyházunk népének istentisztelete ott tért el alapvetően a Szentírás istentiszteletfogalmától, hogy azt gondoltuk, elválasztható egymástól Isten és a felebarát

[526] PÉTER: Szolgálatra rendelt egyházunk, 7–8.

[527] A kuláküldözésnek igen sok egyháztag lett kárvallottja. „Az a határozott nem, amely a jobboldali totális diktatúrával szemben megnyilvánult szavakban és tettekben, a baloldali diktatúrával szemben egyáltalán nem jelentkezett, sőt ha lelkipásztorok megpróbáltak a bajbajutottakon segíteni, vagy vigasztalást nyújtani, utolérte őket mind az államhatalom, mind az egyházi vezetés számonkérése." LADÁNYI: i. m., 128.

[528] KOCSIS: Teológiai gondolkodás, 568.

ügye."[529] Ezzel függ össze az egyház szolgálatának harmadik jelentése: az evangélizáció. „Isten Lelke éppen az ember testi jólétének szolgálata, a diakónia gyakorlása közben vezetett rá arra a felismerésre, hogy az ember testi szükségeiről való gondoskodással még nem tettünk meg mindent az emberért."[530] Érezhető a szerző küzdelme, hogy biblikusan, a teológiai tudományosság igényével írjon, miközben a politikai elvárásnak is meg kell felelnie. „Az evangélizáció a mi értelmezésünk szerint annyit jelent, mint Krisztushoz hívás, ami azonban egyet jelent azzal is, hogy egyházhoz hívás, sőt beépítés a gyülekezetbe."[531] Ezt helyesen jegyzi meg, azonban időről időre megszólal a pártállam elvárása szerint a marxista ideológia, társadalom és emberszemlélet kizárólagos igénye. Ez a kétféle felfogás erős dichotómiát eredményezett azokban, akik értették a biblikus tanítást, és hűek akartak hozzá maradni. Közben azonban zajlottak a konferenciák, az istentiszteletek, és a kétféle szolgálat felfogás, a kétféle egyházfogalom – a paradoxon tökéletes megtestesüléseként – párhozamosan létezett.

Poór József marxista fiolzófus fel is veti a kérdést: „Hogyan jut el ez a teológia (ti. az ún. szolgálat teológiája) a marxizmus politikai tanításainak és a szocializmus gyakorlatának elfogadásához?" A választ pedig három pontban foglalja össze: „A társadalom gazdasági–szociális–politikai folyamatai feltárásának és megoldásának feladatát *nem egyházi, nem teológiai* feladattá minősíti, hanem *profán–világi, forradalmi–haladó mozgalmak* feladatává. […] Ez az elhatárolás nem jár együtt az egyház társadalompolitikai elkötelezettségének tagadásával. Ellenkezőleg: *az egyház és a hívők elkötelezettségét a társadalmi haladás megvalósításával kapcsolatban mint a hit és az egyház tevékenységének integráns részét interpretálja.* […] *Felismeri* (ti. az ún. szolgálat teológiája), *hogy a teológia, az egyház és a munkásmozgalom, a szocializmus viszonyában alapvető jelentősége van a politikai–etikai kérdésekben kialakított egyetértésnek és együttműködésnek.*"[532] Ebben a megfogalmazásban benne foglaltatnak a pártállam elvárásai az egyház felé, ezért felismerhető benne a hazai ún. szolgálat teológiájának értelme, és szolgálat fogalma. A Dulles által felismert fogalomszűkítés itt is jelen volt: a szolgálat „újdonsága" a szociális, humanista felelősség felismerése. Mivel az egyház a korábbiakban a konzervatív – a kor szóhasználatában burzsoá – társadalmi rend fenntartásában valamilyen szinten részt vállalt, engednie kell az új társadalmi rend kibontakozásának. Sőt, nem elég engednie, hanem alázattal és bűnbánattal mindent el kell követnie azért, hogy az „igazságos szocialista" társadalom létrejöjjön. Feltűnő következetlenség a marxista elvárásban, hogy noha az egyház a társadalom forradalmi átalakulása előtti viselkedésével eljátszotta a prófétai küldetését, arra azért még jó lehet, hogy a szocializmust ajánlja és építse. Sem kritikájára, sem jobb ötleteire nem tart igényt a hatalom, csak meglévő befolyását akarja felhasználni. Az ún. szolgálat teológiájának képviselői pedig az egyház szolgálatát ennek a társadalmi rendnek a felépítésében vélték felfedezni – így vált a szolgálat a krisztuskövetés helyett az emberi ideológia kiszolgálásává. A jelenség legpontosabb leírását épp Poór Józseftől, mint kívülállótól kapjuk meg. Poór a szolgálat teológiájának szisztematikus felépítésében és a vezetők felől az egyház egésze felé való elterjesztésében az új bibliafordítást és a Jubileumi Kommentár kiadását látja döntő jelentőségűnek: „a teljes teológiai tanrendszer befejezése csak a hetvenes években történt meg az említett Biblia–kommentár elkészítésével kapcsolatban."[533] A magán–, és köztulajdon szolgálat teológiai értelmezésével kapcsolatban pedig ezt írja: „A kérdés teológiai–szisztematikai indoklása a Biblia fogalmi

[529] BOROSS: i. m., 268.
[530] uo.
[531] i. m., 269.
[532] POÓR: Századunk és a protestantizmus, 159–160. (kiemelések az eredetiben)
[533] POÓR: i. m., 119.

apparátusának átértelmezésével áll kapcsolatban e kérdések esetében is, szemben azokkal az interpretációkkal, amelyeket a kereszténység fő vonala hosszú évszázadokon át autentikus isteni kijelentésként értékelt. S e fogalomtisztázás módja az, hogy a korábbi interpretáció nem igei, hanem emberi, a korabeli uralkodó osztályok érdekein alapuló eredetére hívja fel a figyelmet a szolgálat–teológia. Így születik meg többek között *'isten törvényének'*, a *'tízparancsolatnak'* új értelmezése is."[534] Ez a kívülről érkező vélemény tudtán kívül leleplező: ha az egyház a múltban a burzsoázia, a nagytőke érdekei szerint magyarázta a Bibliát, és ez ítéletre méltó, akkor a proletárdiktatúrában a teológia, a Bibliafordíts és bibliaértelmezés megváltoztatása a marxizmus és a munkásmozgalom – állítólagos – érdekei szerint ugyanez: az uralkodó osztály érdekei szerinti szerepvállalás, a politika támogatása, ami legalábbis szereptévesztés. Itt lelepleződik az „igazságos társadalom" iránti marxista törekvések igazi arca, és az egyházhoz való viszony valósága: Krisztus egyháza egyetlen okból lehet hasznos, és kerülhet megtűrésre a szocialista társadalomban: ha a proletárdiktatúra szája íze szerint beszél, és annak pozícióit erősíti. Itt azonban a gondolkodó embernek egy még meghökkentőbb párhuzam is az eszébe jut: gyakorlati szempontból az aktuális uralkodó osztály érdekeinek védelme miatt tartották a vallást a marxisták – tanítójuk nyomán – „a nép ópiumának".[535] Ez azt jelentette, hogy a vallás tkp. az elnyomó tőkések, imperialisták hasznos eszköze a kizsákmányolt munkások megnyugtatására, a csak számukra boldog állapotok fenntartására. Az osztályok nélküli szocialista társadalomban ezért nincs helye a vallásnak, mert a társadalmi igazságosság feleslegessé teszi ezt az „ópiumot". A vallás felszámolása pedig egyet jelent annak az állapotnak a felszámolásával, amelynek fenntartásához illúziókra, azaz vallásra van szükség. Ha tehát a proletárdiktatúra épít a vallás jelenlétére és szolgálatára az új társadalom felépítéséhez, akkor ezzel – burkoltan – beismeri, hogy a társadalom helyzete még nem vált teljesen igazságossá. Másrészt elismeri azt is, hogy vannak olyanok, akik ragaszkodnak a múltat megszépítő illúziókhoz, mivel a jelen eredményei nem győzték meg őket. Stratégiai szempontból valóban nincs más választás, mint a vallást a szocializmus építésébe integrálni, és annak szolgájává tenni. De a vallás jelenléte a szocialista társadalomban a marxisták számára így is tüske volt: innen nézve a keresztyén–marxista dialógus akár eredménynek is tekinthető az egyház részéről, ill. jelentős megalkuvásnak a marxisták részéről.

---

[534] POÓR: i. m., 182. (Kiemelések az eredetiben) A bibliai fogalmi apparátus csaknem teljes újragondolásának és új interpretációjának szükséges és megtörtént voltáról máshol is ír, l. pl. i. m., 118.

[535] „Az ember, aki a mennyország fantasztikus valóságában, ahol emberfeletti embert keresett,, csak önmagának *visszfényét* [*Widerschein*] találta meg, nem lesz többé hajlandó arra, hogy csak önmagának *látszatát* [*Schein*], csak a nem–embert találja meg, mikor igazi valóságát keresi és kell hogy keresse.

A vallástalan kritika alapzata: *az ember csinálja a vallást,* nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De *az ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az az ember világa, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága. A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem *ama világ* ellen, amelynek szellemi *aromája* a vallás.

A *vallási* nyomorúság a valóságos nyomorúság *kifejezése*, s egyszersmind *tiltakozás* a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép *ópiuma*.

A vallást mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra.*" MARX: A hegeli jogfilozófia kritikájához, 7. (kiemelések az eredetiben.)

4.2. A szolgáló egyház koncepciójának megjelenése a hazai református teológiában

4.2.1. Victor János kapcsolódó gondolatai

A rövid bemutatás után térjünk rá a szolgálat teológiájának hazai vonásaira, amelyeket Barth teológiai tanításával szeretnénk összevetni. Szabó István véleménye szerint a hazai református szolgálat teológiájának locus classicusa Victor János 1952. február 15-én a Református Egyház hasábjain megjelent tanulmánya: „A 'kívülről befelé' is munkálkodó kegyelem".[536] Azért nevezi Szabó István ezt a tanulmányt a megalapozó írásnak, mert kutatásai szerint alapgondolata szinte minden a témában később született írásban visszaköszön, ill. igehirdetési applikációi is születtek, tehát az egyház széles rétegeihez is utat találhatott.[537]

Az írás azon mereng, hogy ha csak annyi jó lenne a társadalomban, amennyit az ige által áthatott emberek tesznek, akkor nemigen lenne látványos a jó jelenléte. Ezt a nem teológiai érvet teológiai módon fogalmazza újra: „Nem értette meg az Igének az Isten 'egyetemes kegyelméről' szóló felséges bizonyságtételét az, aki hálás és alázatos szívvel nem számol azzal a ténnyel, hogy Isten Igéjén kívül is úgy munkálkodik az emberi életben, hogy abból – éppen erkölcsi tekintetben is – megszámlálhatatlan jó származik […] Igenis van ilyen kívülről befelé ható erkölcsi emberformálás. Ha az, amit erről a marxizmus tanít, idegen újdonságként hat ránk, akkor rosszul vizsgáztunk az Igének csakúgy, mint az élet valóságának az ismeretéből […]"[538]

Szokatlan ez a megközelítés: valóban tragédia, ha az egyház hívő népét a világ rendjének kell erkölcsösebb életre tanítania! Az valóság, hogy a hittel, az igével nem élő emberekre pozitív hatása lehet egy jól szervezett társadalom rendjének, de hogy az igével élő embereket Isten az ige helyett a világ rendjén át akarná vezetni, az biztosan értelmezhetetlen állítás hitvallásaink és a bibliai tanítás szerint. Nyilvánvaló, hogy e mögött az állítás mögött ott feszül az egyház szociális tehetetlensége, érzéketlensége, amely az ezt az időt megelőző évszázadokban jellemző volt. Itt tehát az a gondolat merül fel, hogy ha az eddigi úton nem sikerült a szolgálat krisztusi útját megtalálni, akkor nem szabad tiltakozni a másféle utak megjelenése ellen. Azonban azt Victor János is érzi, hogy az eddigiekben leírt gondolat könnyen félreérthető, ezért felveti: „ha alázatosan le kell számolnunk azzal, hogy *Istennek vannak az Ő Igéjén kívül más eszközei is az emberi élet erkölcsi formálására, tisztítására és felemelésére,* mi marad akkor a mi szolgálatunk számára, mint ami saját és nélkülözhetetlen hozzájárulása lehet ugyanennek a célnak az érdekében?"[539] Ha minden működik az ige nélkül is, akkor mi értelme van annak, hogy az Úr igéje hirdetésével bízta meg az egyházat? Természetesen az egyháznak mindig oda kell figyelnie saját szolgálatára, és nem szabad az isteni erőket a saját hatáskörében valónak kezelnie, az Úr dicsőségét elfogadnia, követelnie, ez igaz. De a Kijelentés Isten által kijelölt formája mégis tiszteletet érdemel, nem pedig jelentőségének relativizálását.

Végül lássuk a végkövetkeztetést: „Ez a ránk bízott szolgálat, ha nem esünk bele túlbecsülésének a hibájába, összhangzatosan össze fog simulni Istennek azzal a munkájával, amelyet egyéb eszközei által végez az emberek életében."[540]

---

[536] VICTOR: A „kívülről befelé" is munkálkodó kegyelem, in: RE 4/4 (1952), 1–3.

[537] BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 70. Poór József debreceni marxista filozófus megjegyzi, hogy a szolgáló egyház teológiájának létrejöttében Victor János tollából már az 1943-ban megjelent Református Hiszekegy is fontos szerepet játszott, melyet a barth-i dogmatika hazai adaptációjának tart. „A barthi keretek azonban már Victor János számára sem elégségesek, kénytelen több ponton túllépni rajtuk." POÓR: A protestáns, 157.

[538] VICTOR: i. m., 2.

[539] uo.

[540] i. m., 3.

Az imént látott állítások célja tehát az volt, ami a címben is meg lett jelölve: az egyházat körülvevő külső körülmények a szerző szerint már–már Kijelentés–értékkel, minőséggel bírnak, amennyiben feltételezzük, hogy Isten akár az egyházban, akár azon kívül is munkálkodik.

Szabó István munkájában vizsgálta a barth-i teológiával való kapcsolatot is, igaz, kutatásának nem ez volt a fő iránya, csak megjegyzésként utal az esetleges összefüggésekre. Ezt két következő, a fentieket mintegy kiegészítő írással kapcsolatban tartjuk megemlítendőnek, amelyeket Victor János „Az általános kegyelemről" címen jelentetett meg 1954-ben a Református Egyház 12. és 13. számában. Ebből Szabó István megállapítja, hogy Victor az általános és különös kegyelem leírásához Kálvin tanítását veszi kiindulópontul, aki szerint az általános kegyelem az, ahogyan Isten féken tartja a bűnt, a gonoszságot a társadalom szintjén. „Victor az általános kegyelemismeretét az üdvözítő istenismeret körébe utalja, sőt, kimondja, hogy az 'általános kegyelemről szóló tanításban elhanyagolódott az egész témának ez a mind megismerhetősége szempontjából fennálló, mind a valóságban való megjelenésében érvényesülő christocentricitás.'[541] Victor János szerint a krisztológiának ez a mellőzése volt az oka annak, hogy például Barth idegenkedett az általános kegyelem témájától… Victor azonban nem marad meg Barth vonalán, hanem azt a kérdést feszegeti, hogy miképpen lehetséges mégis úgy beszélni az álalános kegyelemről, hogy közben felhasználjuk az új-reformátori teológia krisztológiai koncentrációját."[542] Ezen a nagyon fontos, mint láttuk, az egész további gondolkodást meghatározó területen Victor János máris elhagyta a barth-i teológia tanítását, hiszen „Victor János […] nem a különös kegyelmet tekinti az általános kegyelem normatívájának, hanem megfordítva az általános kegyelmet teszi a különös kegyelem alapjává és céljává (amely nélkül ez 'el sem gondolható').[543]

Gaál Sándor a Victor János ekkléziológiai és missziológiai téziseiről írt disszertációjában Többféle magyarázatot talál Victor véleményére, melyekkel a fentieket kissé más megvilágításba helyezi. Mivel Victor János teológiai életműve ezen írásai alapján aligha ítélhető meg – ebben a dolgozatban is utalunk más, korábbi, értékes írásaira –, szükségesnek látjuk árnyalni az eddig elmondottakat.[544] Victor 1932–ben két ízben is értekezett a bolsevizmusról. Leszögezte, hogy „Egy új vallás jelentkezik a bolsevizmusban, és éppen úgy tör uralomra, mint valamikor a Mohamed népe. Afelől semmi kétség nem lehet, hogy a keresztyénséggel szemben a 'vagy–vagy' viszonyában állhat csak."[545] Az Antikrisztus című írásában pedig bátran azonosította az orosz bolsevizmust az antikrisztussal, véleményét tételesen indokolva. Szerinte a bolsevizmus tkp. önmagával pótolja a krisztusi erényeket, és ezzel tántorítja el a világot Krisztustól: „Krisztusi vonásokkal leplezi el a magába rejtőző sátáni erőket."[546] Egy 1950–ben keletkezett írásában pedig felhívta a figyelmet arra, hogy a keresztyén communio és a kommunizmus között lényegileg óriási a különbség: a kommunizmus a társadalom

---

[541] VICTOR: Az általános kegyelem, 2. Idézi BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés és teológia, 81.

[542] uo.

[543] i. m., 85.

[544] Gaál egyik magyarázata, hogy „Victort az általa is megfogalmazott múltbéli társadalmi igazságtalanságok felett szent hunyó egyházi magatartás indukálhatta, hogy ilyen felfokozottságban a még kiforratlan szocialista társadalom mellett foglaljon állást. S ennek az új rendszernek ígérvényeit komolyan véve, abból elfogadásra ajánlott teológiát fogalmazzon meg. […] Egy másik magyarázat lehet az, hogy az egyre fokozódó egyházi élettevékenységet beszorító politikában a kezdeti időszakban, még néhány év elteltével is, egy nagyfokú naivitás jellemezte Victort, nem ismerve a moszkvai politikai koncepciót, s így a becsapottak kényszerhelyzetében lett része." GAÁL: „A kezdeményező egyház", 91–92.

[545] VICTOR: Emlékezzünk Mohamedről, 223.

[546] VICTOR: Az Antikrisztus, 424.

elsősorban termelési közösséggé való megszervezését jelenti, míg a jeruzsálemi ősgyülekezet bibliai példájában csak a fogyasztási közösség igénye öltött testet.[547]

Gaál Sándor Victor János tanításának megváltozásában az ökumenikus mozgalom, közelebbről J. C. Hoekendijk teológiájának hatását[548] véli felfedezni. Hoekendijk „másokkal együtt azt a nézetet képviselte, hogy Isten missziója a világra irányul, s az egyháznak fel kell ismernie Isten munkájának jeleit a világban. Az egyház szolgálatának kritériuma a felismert isteni cselekvés a világban. […] Ezen a ponton találjuk meg azt a nyomvonalat, amely elvezet a kialakuló szocialista társadalomnak az egyház szolgálatát meghatározó szerepe elismeréséhez."[549] Ezt fogalmazta meg az általános kegyelem tanához kapcsolva Victor a fentebb idézett írásaival, bár „Az Isten missziójában már–már feleslegesnek tekintett egyház Hoekendijk–féle koncepciójával […] nem tudott azonosulni."[550]

Mindezek figyelembe vétele mellett megállapítjuk, hogy Victor János ezen utolsó írásai nem tekinthetők a proletárdiktatúra iránti elvtelen elköteleződés dokumentumainak. Még akkor sem, ha a későbbiekben ilyen tanulmányokhoz nyújtottak hivatkozási alapot. Victor itt is felidézett korábbi művei, szolgáló életének evangéliumi döntései nem teszik valószínűvé, hogy ezen írásaival a történelem isteni kijelentés rangjára való emelése lett volna a célja. Inkább a tanulságok levonása lebeghetett a szemei előtt. Ez az igény abban a korban jogos és szükségszerű volt, bár – amint látható – komoly veszélyeket is magában hordozott. Azok, akiknek az írásait a következőkben megemlítjük, már ezen a talajon mozogtak, mivel Victor János felvetéseit nem a helyes irányba vitték tovább.

4.2.2. Békefi Benő kapcsolódó gondolatai

A szolgáló egyház teológiájának hazai kidolgozása és terjesztése során az első lépés a kívülről befelé munkálkodó kegyelem gondolatának elhintése volt, amellyel Victor Jánosra hivatkozva meg lehetett magyarázni, hogy miért lehet az egyház ügye az államhatalom támogatása, sőt, hogy miért lehet fontosabb a társadalmi rend fenntartásának szolgálata, mint az evangélium szolgálata, tehát, hogy hogyan lehet egyenlőségjelet tenni közéjük. A továbbiakban, nagyjából egy időben a fentiekkel a szolgálatnak, mint a keresztyén egyházi lét egyik valóban elmaradhatatlan elemének

---

[547] VICTOR: A közösség a református theologiában, 5–6.

[548] L. BOSCH: Transforming Mission, 376–389. Hoekendijk a szolgálat teológiájának előhírnökeként fogalmazta meg az alábbi mondatot: „Az egyház tkp. úgy működik, mint a teljes társadalom. Az egyház tagjai tehát az egész társadalmi közösség szolgálatába vannak állítva." HOEKENDIJK: Junge Kirche, 5. Hoekendijk itt az egyház társadalomtól független – mintegy önmagáért való – szolgálatának veszélyére figyelmeztetett, ennek ellenpontjaként a diakónia fogalmában vélte megtalálni az egyház lényegét. Gonda László szerint ezek a gondolatok a Holland Missziói Tanács (NZR) képzésén részt vevő református Makkay László és az evangélikus Benczúr László által juthattak el először a hazai gondolkodókhoz. Vö: GONDA: Hoekendijk, Bossey, Hungary, 44. Hoekendijk szerepével kapcsolatban Anne Marie Kool megjegyzi, hogy „Hoekendijknek az egyház társadalmi szerepéről vallott nézetei nyilván vonzónak tűntek a magyar egyházvezetés számára, akik keresték az egyház új helyét a szocialista társadalomban, bár Hoekendijk hangsúlyozta, hogy az egyháznak úgy kell betöltenie ezt a szerepet, hogy közben nem veszíti el saját identitását. Az egyháznak hallatnia kell hangját, bár Hoekendijk nem fogalmazta meg tisztán, mit foglal magában ez az identitás, és hogyan lehet meghatározni az egyház hangját (misszióját). Könnyen elképzelhető, hogy ez a tisztázatlanság nyitotta meg az utat afelé, hogy teológiája szerkezetét politikai célokra 'használják fel'. Valószínű, hogy az egyház lényegének tisztázatlansága csak megkönnyíthette ezt a folyamatot." KOOL: Az Úr csodásan működik III., 91.

[549] GAÁL: i. m., 134–135.

[550] i. m., 138. Jos Colijn itt az ébredés szolgálóira jellemző szociális érzékenységnek a krisztusi indíttatástól való elszakadását látja, amely végül a szocializmus igenlésévé vált, bár nem minden ébredési teológus esetében ért el ez egyforma mértéket. COLIJN: „Kicsoda ellenünk?", 22–23.

totalizálása következett. Ezen a téren Szabó István kutatásai szerint Békefi Benő[551] tanulmányai, írásai és előadásai váltak meghatározóvá.[552]

Szabó István egy áttételes hivatkozást talált az általa vizsgált írásokban, amely ugyan nem kifejezetten teológiai tartalmú volt eredetileg, de Békefinél azzá lett. A „Diakóniánk, mint Jézus Krisztus diakóniájának része" című 1951-es írásában[553] az egyházvezetés helyzetét akarja krisztológiailag alátámasztani. „Amikor tehát arról beszél, hogy Krisztus emberrélételekor 'ismeretlen' vagy 'járatlan út'-ra lépett, akkor Bereczky Albertnek a 'keskeny út'-ról szóló nézeteit visszhangozza, illetve Barth híres-hírhedt, és számtalanszor citált nyílt levelére utal."[554]

Mielőtt részletes elemzésnek vetnénk alá Barth teológiája felől Békefi Benő írásait, nézzük végig azokat a tételeket, amelyek Szabó István kutatásai szerint Békefinél megjelennek. Békefi Krisztus természetéből igyekszik levezetni a szolgáló egyház teológiájának premisszáit. A szelektív krisztológiát, amely során egy-egy meghatározó krisztológiai igazság totálissá válik, Szabó István szerint Barth kárhoztatja, hiszen Krisztus immanenciáját és transzcendenciáját, azaz a totus Christus valóságát nem szabad figyelmen kívül hagyni, de Barth ezt a pneumatológiában látja megalapozhatónak, és nem az egyház éppen adott érdekeire figyelve.[555]

Amíg tehát egyfajta krisztológiai megközelítésmódot valóban lehetséges Karl Barth-tól megtanulni, annak alkalmazásánál már egészen biztos, hogy nem Barth útját járta Békefi. Hiszen a krisztológiainak ható írásokkal „Krisztus személyéből és munkájából csak azokat a szempontokat emelték ki és totalizálták, amelyek […] alkalmasnak bizonyultak arra, hogy az egyházvezetés politikai magatartását úgy igazolják, mint hitbeli döntést, mint Krisztusnak való engedelmességet, sőt, mint a Krisztus engedelmességében való *részesedést*, mint *Krisztus (váltság)művének folytatását, annak továbbvitelét.*[556]

Békefi szerint „három olyan szó van, amivel Jézus Krisztus diakóniájának a titka felnyílik előttünk. Ez a három szó: *az engedelmesség, a szenvedés, a szeretet.*"[557] Krisztus, és így az egyház engedelmes szenvedésének célja Békefi szerint maga az engedelmesség, az egyház diakóniájának lényege pedig, hogy nem hálaadásból fakad, hanem a Krisztus diakóniájában való részesedés. Az egyház tehát Isten kozmikus szeretetét manifesztálja engedelmes szenvedésével. „Ahogyan Krisztus 'belepusztult' engedelmes szolgálatába (diakóniájába) – s itt Békefi egy szót sem ejt a feltámadásról! – úgy az egyház is belepusztul engedelmességébe, hogy jöjjön a szép új világ, amelyben nincsen templom."[558]

Az ún. szolgálat teológiájának ez az extrém ága az ekkléziológiát az eszkatológiával összefüggésben szemlélte, amelynek az a torz képzet lett a vége, amit itt is láthatunk: hogy az eszkaton e földön megvalósul, már most, ezért nincs szükség többé egyházra, ezért lehet ennek a ténynek egyházi részről ráadásul örülni is! Kádár Imre soraiból árad az optimizmus és a magabiztosság: azegyház most dönt életében először jól, a legjobban. Ez az ő teológiai meggyőződése! Azonban akár a Szentírást, akár hitvallási iratainkat nézzük, ez a gondolat a református teológiától teljesen idegen. Amikor Kálvin Genfjében komoly szociális programok zajlottak, sem ő, sem a követői nem állították vagy gondolták magukról, hogy általuk az eszkaton vette kezdetét már e világon.[559] Ez inkább

---

[551] Élet-, és pályatörténetét l.: GAÁL: Békefi Benő, 669–673.
[552] i. m., 93.
[553] RE 1951.18. szám 4–6., idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 98.
[554] uo.
[555] BARTH: CD IV/3 760–761. (KD IV/3 870–871), idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 94.
[556] BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 95.
[557] BÉKEFI: Diakóniánk, 4., idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 97.
[558] BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 99–100.
[559] Vö. COLIJN: Egyetemes egyháztörténet, 160–163.

a rajongók körében volt divatos nézet és törekvés, melyre az anabaptisták münsteri köztársasága a példa a reformáció korában, nem pedig Kálvin Genfje.[560] Az egyház a világért van, szolgálatában fontos erőforrás az eszkatológia, de a beteljesdést nem saját munkájának gyümölcseként kezeli, és nem képzeleeg arról, hogy emberi erőlködéssel, emberi eszközökkel megvalósulhatna a paradicsom a földön.

4.2.3. Egyház és szolgálat: Barth tanítása az egyház (szeretet)szolgálatáról (KD IV/2 § 67, § 68, 1955; IV/3, § 72, 1959)

Barth számára – a **67. paragrafus**[561] szerint – a Kijelentés az üdvtörténet folyamatát jelenti. A történéseknek van céljuk, mégpedig az egész embervilág megszentelődésére adott lehetőség hirdetése. A keresztyén gyülekezet lelki fejlődése a szolgálat felé tart A Szentlélek teszi alkalmassá a gyülekezetet a Jézus Krisztusban történő megszentelődés ideiglenes szemléltetésére, tanúsítására (702). Ebben az értelemben válik elengedhetetlenül szükségessé az egyház a megszentelődés folyamatához: a Krisztus tetteiről való tanúságtétel miatt mondható ki az „extra ecclesiam nulla salus". Aki a valódi egyház léte és tulajdonságai által kijelentett valóságot nem látja, nem érti, az a Jézusban való megszentelődés mikéntje, és egyáltalán lehetősége előtt is csak értetlenül állhat (703).

Az ember szerepe a gyülekezet fejlődésében ugyanaz, ami a megszentelődésben: a dolog vele történik, az ember csak Jézus Krisztusban való felemelése, felépítése által kap jelentőséget. Az egyház népe magát a szolgálatra alkalmassá sohasem teszi, ennek éppen az ellenkezőjét bizonyítja például Izráel története. A gyülekezet a Jézusban való megszentelődés hirdetésének a szolgálatára a Szentlélek által tétetik késszé, így valósul meg a gyülekezet épülése. Az erről szóló igeszakasz az Ef 2,19-22, ill. a 2Kor 5,1-5. Isten az, aki épít. A Mt 16,18 szerint Jézus az, aki építi az egyházat, azonban az emberre építi. Az egyház emberek emberek felé való testvéri szolgálata által épül. Az egyház nem kollektíva, azaz nem közös megegyezés vezeti, hanem testvériség, ami egy közös Atyát feltételez. Csak ez az utóbbi körülmény teszi lehetővé az egyház épülését (718).

A gyülekezet egybeszerkesztése Isten szabad döntése, amely azonban a tagok testvéri szeretetközösségében megvalósuló történés. A legelső, ahol ez megtörténhet, és ami nélkül biztosan nem történik, a gyülekezet összegyűlése, az istentisztelet. Az istentisztelet csúcsa Barth szerint az úrvacsora, hiszen az minden elemében communio, így szolgál a gyülekezet épülésére. Itt is megmutatkozik Barth-nak az a sajátos gondolata, hogy a gyülekezet, az egyház léte mozgás, történés, számára az egyház nem intézmény, hanem az isteni tett folyamatos, aktív megmutatkozása a világban, a történés Isten akarata szerint. Így az istentiszteletre is úgy tekint, mint az egyház megvalósulásának, létének konkrét eseményére, a történés részére (722).

A **68. paragrafus**[562] szerint Isten odaadta magát az emberek megmentéséért, ezért szeretik a keresztyének is egymást Isten szeretetének utánzásával. Ezért a keresztyén szeretet tanúskodás. Nem lépünk Isten helyére, és nem szeretünk úgy, ahogyan Ő. Még Istent sem szerethetjük úgy, ahogyan Ő szeret bennünket, és nem tudunk senkit rávenni arra, hogy Istent szeresse. De lehetünk mindkét dologban kezessé, akik magukat rendelkezésre bocsátják. Ezt szabad és kell is tenni. Arra, hogy Isten odaadta magát értem, azzal kell válaszolnom, hogy odaadom magam Istennek. Ugyanez a mértéke és módja az emberek közti szeretetnek is a gyülekezetben. Nem számít ennek sikeressége, de azt megkérdezi Isten, hogy vállaltam-e a tanúság eme elengedhetetlen formáját, hogy lettem-e jól vagy rosszul kezessé, szeretem-e felebarátomat annyira, mint önmagamat, azaz rendelkezésére bocsátom-e magam, a szívem az ő oldalára állt-e a saját érdekem helyett. Barth hangsúlyozza, hogy ebben a megkérdezettségben áll vagy bukik az ember személyes kiválasztottsága, elhívása, megigazulása és megszentelődése, örök élete és időbeli jövője. Ez a törvény és a próféták. Az evangélium is akkor lesz csak örömhírré, ha a felebarátért való odaadás örömöt ad. Az ember bosszankodva, nem akarva, „ha és de" kíséretében nem adja át magát. Ez viszont azt jelenti, hogy az evangélium sem okoz számára örömet, amiből az következik, hogy az evangéliumot még soha életében nem hallotta. Jézus evangéliumának, az ószövetségi törvénynek és prófétáknak az a célja, amit az apostolok is azonnal hirdettek a pogányoknak: a testvéreket szeretni kell, ez központi jelentőségű, és hozzá Jézus a példakép, akit gyülekezete tagjainak utánozniuk kell. Ennek legkifejezőbb görög szava a „kathosz", amelyet Jézus nagyon sokszor mond, amikor tanítványai viselkedéséhez, szolgálatához saját viselkedését ajánlja mintaként (930–932).

---

[560] Vö. i. m., 186–195.
[561] KD IV/2, 695–824.
[562] KD IV/2, 825–954.

De ki az az ember, teszi fel Barth a kérdést, aki szabad Isten szeretetére szeretettel felelni, és embertársát, felebarátját szeretni? Egy bizonyos zsidó ember lehet erre képes, a választott nép Messiása, aki keresztyén, hiszen róla kapja minden keresztyén a nevét (Christ): az ember Jézus. Ő az az ember, akit Isten szeret, és aki Őt viszontszereti, és mint ilyen, embertársait is szerető személy. Ő az irgalmas samaritánus, aki a Lk 10,25 szerint cselekszik. Ő tölti be az 5Móz 6,5 („szeresd az Urat, a te Istenedet…") és a 3Móz 19,18 („szeresd felebarátodat, mint magadat") parancsát, gyakorolja a szeretet mindkét dimenziójának cselekedeteit (934).

Jézus személye és cselekvése mégsem túlvilági ideálként tornyosul a ködös távolban, hiszen az egyes keresztyén szeretete a másik felé, és az ez által megvalósuló Isten iránti szeretet bár rejtett, mégis nagyon valóságos történelemmel bír az időben. Barth szerint maga az üdvtörténet sem lenne valóságos, ha visszatükröződése és ismétlése a felebaráti szeretet sokrétű megjelenései által nem lenne valóságos. Jézus a maga egyedülálló személyiségével és cselekedeteivel ugyanis nem magános személy, hanem a feje saját testének, az egyháznak, amelynek sok tagja van. Jézus cselekedetére és létére mindig csak közvetetten, de mégis valóságosan következik az emberi cselekvés. Barth szerint nem leszünk második Krisztussá – Luther megfogalmazásával ellentétben –, de az ő nevében, az ő iskolájában az ő tanúivá, hirdetőivé leszünk, akik csak az ő nagyságából élnek. Ezt jelenti a Krisztus tagjának, tanítványának lenni. Arra, hogy ez valóságos, gyakorlati cselekedetek indukálója az ember életében, Barth az irgalmas samaritánus példázatát (Lk 10,37), ill. a lábmosás (Jn 13,1) történetét hozza fel példaként. A lábmosás jelentősége, hogy Jézus, a Mester megmosta tanítványai lábát, és ezzel példát adott arra, hogy nekik is így kell cselekedniük. Ez az apostoli küldetés, amelyben a küldött nem nagyobb a Küldőjénél. Jézus példájából a tanítványok immár tudják a feladatukat és lehetőségüket, és ehhez kapcsolódik egy boldogmondás: „Ha tudjátok ezeket, boldogok lesztek, ha így cselekszetek" (Jn 13,17). Ez a boldogmondás a felebarát szeretetére vonatkozó parancsolat titka (935–936).

A keresztyén szeretet megnyilvánulását a **72. paragrafus**[563] szerint Barth bibliai alapokon csak keresztyén és keresztyén között tartja lehetségesek. Emellett van feladata a keresztyéneknek a nem keresztyének felé is.

1. A keresztyén gyülekezet felismeri, hogy létrejötte és állapota egy meghatározott, valóságos hatalomnak köszönhető. Ha a világ felé tanúskodik, akkor azt csak úgy teheti, hogy erről a szabad, önálló, minden másnál nagyobb hatalomról tanúskodik. Azonban arról is, hogy ennek a hatalomnak a hatóereje alatt állva az ember szabaddá válik: mert nem automatikusan, vagy rabszolgaként kell engedelmeskedni ennek a hatalomnak, hanem szabad döntés alapján. A hatalom megszólítására önkéntes és szabad a válaszadás lehetősége. Erre a Szentlélek tesz alkalmassá (899–900).

2. Mindaz, amit a keresztyén gyülekezet a Szentlélek hatalmával tesz, csak a Jézus- ismeretükön alapulhat, és annak lehet direkt következménye. Feladatuk a Szentlélek hatalmával a hitvallás, a bizonyságtétel. A gyülekezet léte, hogy benne azok gyűlnek össze, akik Krisztusban hisznek. A gyülekezet léte a Krisztus lététől függ: mivel Krisztus létezik, ezért van a gyülekezet is (901).

3. Az előbbiekből következik, hogy a gyülekezet tudatában van, hogy minden cselekvése csak hálás válasz lehet arra, hogy Jézus megismertette, megismerteti és ez után is meg fogja ismertetni magát velük (903).

4. A keresztyén gyülekezetnek szabad és kell is újszövetségi értelemben Jézushoz hasonlóvá lennie: feladata az Istenember felmutatása a világban. A keresztyén ember nem lesz Jézus duplikátumává, de Őt mutatja fel, az Ő jelenlétét biztosítja követésével, engedelmességével. Tanúskodása, Jézus-felmutatása az Isten országa eljötte a világba, és az annak az eszkatonban való teljes eljöttére szóló felkészítés a Jézusról való tanúskodás által (906).

Barth két provokatív kérdéssel világít rá a gyülekezet konkrét szolgálatának elengedhetetlen voltára: vajon Isten és gyülekezete számára a húsvét és a parúzia közti idő egy lyuk? Vajon elég csak Isten igazságát hinni ez idő alatt, Istenről csak úgy általánosságban tanúskodni, és a világ konkrét történeti kérdéseit mindenki saját belátásának hatáskörébe utalni? Ha a gyülekezet így tesz, az annak a jele, hogy Istenét távolinak tartja, és a róla való tanúskodást, Isten aktuális jelenlétére nézve tárgytalannak érzi. Ebben az esetben biztos, hogy a földi, egyházi, történeti térben élő, cselekvő és beszélő Jézus evangéliuma eltorzul, ill. kiüresedik az Isten jóságára mondott emberi igen, és haszontalanná lesz, ha konkrét időre és helyekre nem vonatkoztatják Jézus szavát. Tkp. Jézus maga válna hiteltelenné, ha szava az időbeli konkrétumok láttán elnémulna. Ezen az úton természetesen a keresztyén gyülekezet is megszűnne élő gyülekezet lenni, sőt, a konkrétumok, az időbeli problémák láttán elnémulva éppen Isten ellen tanúskodna. Ebben a konkrét kérdésekre megjelenő konkrét, cselekvő tanúskodásban van jelentősége a gyülekezet szeretetszolgálatának (934–935).

[563] KD IV/3, 780–1034.

4.3. A szolgáló egyház teológiájának legfőbb szószólója: Bartha Tibor[564]

4.3.1. Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz

Szabó István arra hívja fel a figyelmet, hogy Bartha Tibor ebben a püspöki beszámolóban, amely 1968-ban íródott, a fentebb ismertetett tételeket hangsúlyozza, viszont bizonyos tekintetben egészen újat is hoz. Keresztelő János szolgálatának rendjét (1. felismerte az aktuális szituációt, amelyben az igehirdetést végeznie kellett, ez volt az inkarnáció, 2. prófétai igehirdetésének mondanivalója a bűnbánatra és megtérésre hívás, 3. a bűnbánat és a megtérés fogalma szociáletikai formákkal van megjelenítve) Bartha elkötelező értelemmel tárja az egyház közössége elé: ma is ez a követendő, egyetlen helyes út, amely a megtérést szociáletikai következményein keresztül szemléli.[565] Itt Szabó István felismerése szerint tkp. támadást intéz „a pietizmus, a konfesszionális dialektika teológia (Barth), és a világnézeti keresztyénség (történelmi kálvinizmus) ellen. 'Ezek szerint a bűnbánatnak és a megtérésnek az a pietisztikus értelmezése, amely a másik emberhez való viszonytól függetlenített moralizálássá és amorf lelki élménnyé formálja át a bűnbánatot és megtérést – nyilvánvalóan eltévelyedés. Hasonlóképpen eltévelyedés volna, ha a bűnbánatot és a megtérést valamilyen konfesszionális jelentéstartalommal telítenénk meg. És eltévelyedés volna az is, ha az evangélium meghirdetésével együtt hangzó bűnbánat és megtérésre hívást világnézeti kategóriákban akarnánk érvényesíteni.'"[566]

A jelentés végén hangzik el igazán kimondva a fejtegetés végkövetkeztetése: „Bartha Tibor számára a Krisztus és a felebaráthoz való megtérés az új törvény (lex nova): 'A Krisztus teljesebb megértésére való törekvés és az iránta való engedelmesség egyfelől, az emberszeretet gyakorlása másfelől Isten törvénye szerint függ össze […] A szocialista társadalom teljes felépítése szakaszában sem kell semmi mást tennünk, csak azt, amire a hívőt Ura kötelezi: felebarátjához való viszonyában engedelmeskedjék a keresztyén hit erkölcsi parancsának.'[567] Ezzel pedig tkp. kimondta, hogy az egyház fő küldetése a szocialista államrend, mint a legigazságosabbnak tartott társadalmi berendezkedés építése, hiszen isteni parancsunk van rá.

A megtérés eme kettős értelmezését – megtérés Istenhez és a felebaráthoz – Boros Géza is megemlíti egy 1976-os nemzetközi konferencián Budapesten. Méghozzá W. Grundmann egy 1956-os kötetéből idézi, lábjegyzetben eredeti nyelven is: „Der Ruf zum Umkehr zu dem Gott, der Abba ist, ist zugleich der Ruf zur Hinkehr zum Menschen, der Bruder ist."[568] Itt az eredetiben azonban nem egészen arról van szó, hogy maga a megtérés lenne kétoldalú. Az a forma, ahogyan a magyar teológiában ez meggyökerezett, nem pontos fordítása az eredetinek: a „Hinkehr" nem megtérést jelent.[569] Az Istenhez való megtérésnek (Umkehr) van szociális következménye, de az következmény, nem egy másik megtérés. A helyes megfogalmazás az lehetett volna: Az Istenhez – mint Atyához – megtérésre hívó szó egyúttal az emberhez – mint testvérhez – való odafordulásra is hív. Ennek azonban a megtérésre vonatkozó teljesen átértelmező jelentősége csak így lehetett, hogy a megtérést mint két egyenrangú döntés együttesét mutatták fel, nem pedig a helyes ok-következmény sorrendben. Bartha már teljes egyenlőséggel használta, amint láttuk ezt

---

564 Vö. GAÁL: Bartha Tibor, 674–679.

565 BARTHA: Megtérés Istenhez és a felebaráthoz, 95.

566 i. m., 96–97., idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 127–128.

567 BARTHA: i. m., 100–101., idézi: BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 131–132.

568 GRUNDMANN: Die Geschichte Jesu, 88. Idézi: BOROSS: A diakónia teológiájának vázlata, 3.

569 A hinkehren ige jelentése odafordít, reflexív értelemben odafordul (803). Az umkehren reflexív jelentése vissza-/meg/-elfordul (1599), a német nyelv a vallási megtérésre hagyományosan a bekehren és az umkehren igét használja, de a hinkehren kifejezést soha. Halász et al: Német-magyar nagyszótár, Budapest, Akadémiai Kiadó ²2002, 803, 1599, 242.

a fogalompárt, és a későbbiekben erre építette a kibontakozó új egyház-, és sákramentumértelmezést: a felebaráthoz való megtérés eddig hiányzott az egyházból, most tehát ezt kell gyakorolni, bepótolni – ez a szocialista államrendben élő keresztyén egyház nagy felfedezése.

4.3.2. A keresztyén szolgálat ekkléziológiai összefüggései

Ez az előadás az evangélikus teológiai akadémián elhangzott díszdoktori székfoglaló beszéde volt Bartha Tibornak. Ekkléziológiai szempontból itt most egy tézist említünk és vizsgálunk meg, mely így hangzik: „az egyház feje Jézus Krisztus, és ezért az egyház, amely Krisztusnak teste, coelestiális test."[570] Ez a mondat figyelmen kívül hagyja a reformáció felismeréseinek javát, amelyekben világosan kimondatott, hogy noha az igaz egyház feje Krisztus, és a tagok az ő testének tagjai, viszont emberi mivoltukban mégsem nevezhetőek kizárólag mennyei lényeknek, és ilyen módon a belőlük létrejövő egyház sem lehet önmagában coelestiális természetű. „A reformátori axiómák (sola fide, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus, soli Deo gloria,) sorában nem szerepel a sola ecclesia (de az una sancta ecclesia igen)! Nem az egyház reformációjából következik az evangélium megújítása, hanem a megelevenedett evangélium logikus következménye az egyház életének revíziója és reformációja! A reformátorok nem az 'eredeti egyházhoz' tértek vissza. Ennél radikálisabban: a forráshoz (ad fontem). Ecclesia est creatura Verbi Dei."[571]

A téma kétség kívül nagyon érdekes, nézzük hát meg röviden, hogyan ír róla egy nagy formátumú tudós, az ige teológusa, Barth! A fentebb részletezett tételhez kapcsolódó tanítást a Kirchliche Dogmatik 72 paragrafusában véljük felfedezni, „Az Isten népe a világ történései között" című nagyobb egységben.[572] Barth leszögezi, hogy az ige megtestesülése vitathatatlan tény, Isten testben jött el erre a világra. De azért az egyház a római katolikus felfogással ellentétben nem Christus prolongatus, ez ugyanis egyenesen blaszfémia. A gyülekezet se nem Teremtő, se nem Megváltó, se nem a saját maga tanúja, hanem Jézus Krisztus körüli emberi közösség, amely nála és vele él. Természetesen részt vesz a világtörténelemben, de szolgálata prófétai természetű. Így bizonyos analógia felfedezhető Jézus Krisztus és a gyülekezet szolgálata között, de azonosság semmiképpen. Barth szerint a Jézus Krisztus kettős természetéről szóló tanítás nem alkalmas arra, hogy annak mintájára lehessen a látható és a láthatatlan egyházat modellezni, vizsgálni (834–835).

Mivel a gyülekezet szolgálata prófétai, ezért Barth szerint elsősorban nyelvében, beszédében – tehát az igében – jelenik meg Isten kegyelme. A gyülekezet beszéde nem önmagában szent, hanem Krisztus által szenteltetik meg. A tanúk, a gyülekezet tagjai egészen szabadok, nem kötelességből állnak a prófétai szolgálatba, egyetlen dolog kívántatik meg tőlük: a beszédükben való engedelmesség, a prófétaságra való elszántság (841–844).

A gyülekezet idegen e világban, legfeljebb „tartózkodási engedélye" van, nem letelepedési. A jelen „káini" világ életében nem gyengeségből van jelen, hanem erővel és teljhatalommal vállal vele szolidaritást, mely során a gyengesége az ereje (857). Krisztus nem egyedül munkálkodik, hanem vele vannak az övéi, de nem csak így, a gyülekezettel együtt munkálkodhat, ő az első, és mint ilyen, mégis egyedülálló. A gyülekezet van Krisztusban, és nem fordítva (864, 868). Ilyen módon a gyülekeze a Szentlélek „koordináló" munkája által Jézus Krisztus létének egyik dimenziója lehet, olyan dimenziója, amelyben a gyülekezet léte különbözik Krisztus lététől, de az övéinek léte Krisztus létébe van bezárva (870). Ily módon a gyülekezet krisztológiai megalapozottsága adja annak pneumatológiai valóságát (863). A Krisztus egyháza Urával együtt a világért van. Barth szerint a reformáció egyháztanának hiányossága, hogy ezt nem hangsúlyozták eléggé, ami miatt az egyház léte kissé öncélúnak érthető. Éppen ezért Barth úgy gondolja, hogy a világért való élés egy további, elmaradhatatlan nota ecclesiae a reformációban megfogalmazott kritériumok mellett. A gyülekezet a világért van[573] és Krisztus szeretetét reprezentálja a világban – ezzel a világért való létezéssel (883). A gyülekezetnek ez a felelőssége onnan ered, hogy az hívja életre, aki szerette e világot.

---

[570] BARTHA: A keresztyén szolgálat, 9., idézi: BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés, 137.
[571] BOGÁRDI SZABÓ: i. m., 138.
[572] KD IV/3, 780–872.
[573] i. m., 872–910.

De ettől még az egyház ennek cselekvése által nem lesz egy második Krisztussá, csak hasonlít rá cselekvésével, prófétai tanúságtételével, így Krisztus munkája megy tovább benne (906). Végül, [574] ahogy Jézus Krisztus a maga az Isten iránti prófétai szolgálatát az ember felé végezte és végzi, úgy kell a gyülekezetnek is istentiszteletével az embereket, az emberek felé való szolgálatával Istent szolgálnia (951). Eközben nem teheti magát Krisztus mellé, ahogyan a római katolikus ekkléziológiából következik, de a modern protestantizmus tévedését is el kell kerülnie, amely az emberi léttel szemben radikális kritikát fogalmazott meg, és nem is hirdethet keleti vagy éppen nyugati történelem-, vagy társadalomfilozófiai igazságokat (957). Mert szolgálata tanúskodás arról, hogy az az ígéret, amely a gyülekezetet mozgatja, Krisztusban már beteljesedett (966).

Bartha Tibor szerint a 'coelestiális test' Isten jelenlétének manifesztuma. Ezzel azonban elválasztódik egymástól az unio cum Christo és a communio vocatorum: létezik egy mennyei természetű egyház, amelynek lehetségességét Bartha az inkarnációval magyarázza, de ezzel az egyház tkp. maga is egy szintre kerül Krisztussal. Előadásában Bartha egyébként mindössze egy helyen hivatkozik Barth teológiájára, akkor, amikor az egyházfogalom krisztológiai megfogalmazásának fontosságát említi, és a KD II/1 543-ra utal: „die Kirche […] sekundäre Form seiner Existenz". A fentiekből azonban látható, hogy a Krisztushoz való megtérésnek az egyházhoz való megtéréssel való egybemosása nem felel meg sem Barth tanításának, sem a Szentírásnak. Az egyház fontos szerepet játszik Krisztus követőinek életében, de nem veheti át Krisztus egyedülálló szerepét, és senki nem tekinthet rá úgy, mintha már most a jelenben Krisztus teljessége állna előtte a földi egyház képében. Barth teológiájának egyik igen sarkalatos pontja, hogy a Krisztus-esemény páratlanságát következetesen végigvitte tanításán, például az ekkléziológián is. Nem találta szükségesnek, hogy ennek duplikátumát, kiegészítését, vagy a megértéséhez szükséges megelőző lépcsőfokát megnevezze. Isten Lelkének vezetése szerint minden egy irányba mutat: Krisztus áldozata felé. Az ember feladata pedig ennek boldog elfogadása és hűséges hirdetése. Az egyház szerepe elengedhetetlen, de ha a megtérés az egyházra irányul, akkor ezzel Krisztus egyedülálló volta kerül háttérbe, ami ellentétes az apostoli tradícióval, de Barth teológiai törekvéseivel is.

4.4. Barth és a szolgálat teológiája Jánossy Imre olvasatában

Jánossy 1963-ban írt „Az egyház felelőssége a világért – a hidegháború idején" címmel egy számunkra fontos tanulmányt. Ebben az egyház leírásánál Barth megbékéléstanon belül kifejtett tanítását követi, amikor megállapítja, hogy az egyház nem ebből a világból való, de ebben a világban, sőt ezért a világért van. Jánossy szerint az egyházról szóló tanításban leginkább a communio sanctorum megnevezés értelmezésénél születtek hibás következtetések az évszázadok során. Sokszor ugyanis a Szentlélek munkáját „valamiféle individuális életszentség kialakítására, vagy jobb esetben a gyülekezetnek a világgal szemben való „szentségére", magasabbrendűségére, privilégiumára" értették. Pedig Jánossy szerint a gyülekezetnek ez az aspektusa is a világra utal. „Ha van privilégiuma a gyülekezetnek a világban, akkor az a világért való szolgálat."[575] Jánossy még arra is kitér, hogy a Krisztus megváltói, megbékéltetői szolgálata az egész világra, nem csak az egyházban lévő kiválasztottakra vonatkozik, ezért kell az egyház szolgálatának a körülötte élők, a világ felé irányulnia. Ez a tény védheti meg az egyházat attól, hogy létét öncélúan értelmezze, és szolgálat helyett uralkodni próbáljon a világ felett, ahogy ez a múltban sokszor történt. A világ létét nem szabad ekkléziocentrikusan szemlélni, hanem csak krisztocentrikusan. Az egyház arra választatik ki a Krisztusban, és arra szenteltetik

[574] i. m., 951–1034.

[575] JÁNOSSY: Az egyház felelőssége, 329. Szinte szó szerint megismétli ezt a gondolatot: Krisztus egyházának társadalmi felelőssége, 361–362.

meg, hogy tagjai Isten munkatársai, eszközei legyenek a világban.[576] Meglátásunk szerint ebben a tanulmányában valóban Barth tanítását írta le a saját megfogalmazásában, Barth meglátásait hűen tükrözte és idézte.[577]

Jánossy Barth politikai állásfoglalásairól szóló tanulmányának végén kijelenti, hogy véleménye szerint csodálatos, ahogyan Barth a magyar helyzettől függetlenül kidolgozta a szolgálat teológiájának elvi alapjait, és az ilyen jól alkalmazható a „valós szocializmust" építő Magyarország református egyházában. Jánossy szerint Barth kiengesztelés-tana „nem csak lehetségessé, de szükségszerűvé is teszi, hogy a keresztyén egyház a haladás, a társadalmi progresszió erőivel együttműködve azoknak a küzdelmét erősítse, akik mélyebb és igazabb humanizmussal teljesebb és átfogóbb felelősséget éreznek az emberért és az emberiség jövőjéért."[578]

Egy másik helyen 1976-ban ezzel kapcsolatban így fogalmaz Jánossy: „Világszerte egyre inkább lehetetlenné válik az „uralkodó egyház" képlete. Maga az Isten kényszeríti rá egyházát – nem utolsósorban a megváltozott történelmi és társadalmi körülmények által – a szolgáló egyház útjára, a szolgáló egyház életformájába. Végérvényesen szertefoszlott a „keresztyén állam", a „keresztyén civilizáció", a „keresztyén társadalom" illúziója.[579]

Egy másik tanulmányban, amely szintén Barth politikai állásfoglalásait kívánja ujjhegyre szedni, ezt olvassuk: „Barth Károly teológiai munkássága a kezünkbe adta és feltárta számunkra a keresztyén teológiai tanításnak azokat az építő köveit, amelyekre – teológiai szempontból legitim módon – felépíthető az egyház evilágban való bizonyságtételének, a világért való felelősségének, e világban való szolgálatának a teológiája, egyszóval: a szolgálat teológiája."[580]

Jánossy azt is megvallja, hogy szerinte egyházunk jelentősen túlment a Barth Károly által képviselt álláspontón, amikor nemcsak a magyar néppel és annak új társadalmával való sorsközösséget vállalta, hanem vállalta azt is, hogy a maga sajátos egyházi eszközeivel hűségesen támogat minden olyan igazán humánus és becsületes célkitűzést, származzon az akár hazánkból vagy a nemzetközi élet színteréről, amelyek a magyar nép szocialista elkötelezettségéből adódnak.[581]

Marx a történeti szükségszerűségből vezette le a munkásosztály öntudatra ébredését és vezető szerephez jutását, majd ebből vezette le azt, hogy a munkásosztály diktatúrája elvezet az osztályharc, sőt az osztályok nélküli igazságos társadalomhoz. Barth azonban az emberközpontú társadalmat Isten Igéje, Krisztus szolgává létele, az ember ezáltali felemeltetése alapján találta az egyetlen, Istennek tetsző társadalmi formációnak. Krisztus, igaz, a történelemben jött el, de ennek nem volt semmiféle történeti szükségszerűsége – hiszen Barth kifejtette, hogy szerinte a megváltás az emberrel már a bűneset előtt, a teremtésben megkötött szövetségből, és nem a bűnesetből (azaz történeti szükségszerűségből) következik. Sem a Biblia, sem pedig Barth teológiája nem szolgáltat alapot ahhoz a nézethez, amely a történelmet az Isteni Kijelentés tisztán értelmezhető, iránymutató forrásának tartja.

„Mindaz, amit Jánossy az egyház, a keresztyén szolgálat, a társadalmi igazságosság elleni harc tekintetében publikációiban állít, csak részben felel meg Barth gondolkodásának. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szocialista Magyarországon születő egyházi vélemények, tanítások elkerülhetetlenül politikai

---

576 i. m., 330.
577 KD IV/2, 695.
578 JÁNOSSY: Politikai állásfoglalások, 25.
579 JÁNOSSY: Krisztus egyházának társadalmi felelőssége, 363.
580 JÁNOSSY: Barth Károly politikai bizonyságtétele, 281.
581 i. m., 280.

nyomás alatt készültek. Ezzel együtt ki kell mondani: Jánossy írásait olvasva nem állíthatjuk, hogy azok Barth véleményét maradéktalanul tükröznék, hogy Barth eljutott volna ugyanazokra a következtetésekre, amelyeket Jánossy megengedhetőnek, sőt ajánlhatónak talált. Ha indulásában Barth meg is határozta Jánossyt, gondolkodása határainál, végeredményeinél már elhagyta „tanítómesterét" és írásaiban egy a Barth-ától teljesen különböző szolgálat „teológiája" jelenik meg."[582]

Az egyház, ha hűségesen hirdeti Krisztus evangéliumát, akkor ezzel a politikai térben is hullámokat fog kelteni. De ez nem lehet elsődleges céllá – mivel Krisztus országa és királysága nem e világból való (Jn 18,36) – hanem legfeljebb járulékos hatás lehet az evangélium hirdetése és képviselése mellett. Abban Jánossynak igaza volt, hogy a szociális kérdések hosszú ideje kiáltottak már megoldásért, és ezeket az egyház sem kezelte kellő súllyal. Ebből a múltbeli mulasztásból azonban nem kellett volna automatikusan egy torz ekkléziológiának sarjadnia, amely a bizonyságtétel fő irányául a legigazságosabbnak tartott társadalmi rend felépítését választja. A korban a kommunisták valóban számoltak egy lehetséges világforradalom mindent elsöprő lehetőségével, és azzal, hogy ennek nyomán egy igazságosabb társadalom jöhet létre, mint amilyne a tőkés–kapitalista társadalom volt. Ezek a kérdések azonban az egyház szolgálatát csak másosorban érdekelhették volna, ehelyett Jánossy olvasatában ezek léptek az első helyre.

4.5. Kocsis Elemér kapcsolódó gondolatai

A „Teológiai gondolkodás egyházunkban" című tanulmány véleményünk szerint az egyik legfontosabb összegzés a szolgáló egyház teológiájának kialakulásáról a virágzásának idejéből, ezért mindenképpen szeretnénk foglalkozni megállapításaival. Kocsis Elemér személyében ismét olyan teológussal van dolgunk, aki Jánossy Imréhez hasonlóan volt olyan nyelvtudás birtokában, hogy Barth tanítását tökéletesen megérthette, és teológiai műveltsége alapján alkalmazni is tudta.[583] Emellett, nem lényegtelen, hogy hozzá is juthatott a barth-i életmű megjelenő köteteihez. Gondolatai tehát mindenképpen érdeklődésre tarthatnak számot, ha Karl Barth teológiájának hazai hatását szeretnénk feltérképezni.

Tanulmányában a szolgáló egyház teológiájáról megjegyzi, hogy az sajátos magyar teológia,[584] majd Victor János „Református theológia a felszabadulás után" című, 1950-es tanulmányának ismertetése után a következőket állítja: „Íme, az Ige teológiájának tiszta krisztológiai és ekkléziológiai álláspontjáról kiindulva átfogó teológiai és szociáletikai program igen időszerű súlyponti kérdésekkel."[585] Azt is megemlíti, hogy maga Victor is a „Barth nevéhez fűződő 'újreformátori' teológiát" tekinti kiindulási alapjának.[586] Arról, hogy véleményünk szerint a Victor János egyháztani, társadalmi felfogásai mennyiben rokoníthatók Barth teológiájával, fentebb már írtunk cáfolatot, így ezt nem kívánjuk megismételni.

A folytatásban Kocsis az 1948-as zsinati deklaráció általunk korábban, más szempontból már tárgyalt dokumentumát elemzi, és azt írja, hogy „A Deklarációban két ízben van szó az egyház szolgálatáról az új társadalmi rendszerben: 1. Első alkalommal ott, ahol az egyház szociális mulasztásairól szól a nyilatkozat […] 2. Egészen konkrét és a szocialista forradalmi átalakulásra utal az egyház szolgálatáról szóló második megállapítás […] Hogy a (szolgálat) szónak teológiai hangsúlya van, mutatja a

[582] ÁRVAVÖLGYI: Karl Barth megbékéléstanának recepciója, 92–93.
[583] Vö.: GAÁL: Kocsis Elemér, 496–500.
[584] KOCSIS: A Teológiai gondolkodás, 565.
[585] i. m., 567.
[586] i. m., 566.

krisztológiai és a *pneumatológiai* kapcsolata: Krisztus nevében, a Szentlélek erejével kíván szolgálni […] mindazt elvégzi, amit Krisztus nevében megtehet […] *Az egyház nem támaszt igényeket, nem kér részt a hatalomból, hanem felajánlja szolgálatát minden jó ügy érdekében. Félreérthetetlen utalást találunk itt a szolgáló egyház kezdeteire* […] *A bűnbánatban és hálaadásban megújult egyház Krisztus követése útján szolgáló egyházzá válik.”*[587]

A folytatásban Kocsis azt hangsúlyozza, hogy a szolgáló egyház teológiájának útját elsősorban a szociáletikai kihívások siettették, és a dogmatikai, teológiai rendszer felépülése ezt jókora lemaradással követte.[588] Az a két terület, ahol felismerték a szolgálat lehetőségét, a szocialista társadalom építése és a béke védelme volt.[589] Egészen megdöbbentőnek tartjuk, bár a fentiek fényében aligha csodálható, hogy az 1956-os forradalommal kapcsolatban megjegyzi: *„A hibák kijavításába és az őszinte újrakezdésbe beleszólt az ellenforradalom, amely egyházi vetületében méltán nevezhető az 'Ige elleni lázadásnak'* /Sic!/, *mert alapjában véve kétségbe vonta mindazt a prófétai felismerést, ami mögött a két háborút megjárt nemzedék élő hite és lelkiismerete, a Szentírás fényében megmért történelmi tapasztalata és élete bizonyságtételének hitelessége állott.”*[590] Bereczky Albert hintette el a prófétaságnak ezt a tévedhetetlen karakterét, amely miatt a tőle származó ötletek kritizálása, elvetése „az Ige elleni lázadás”. Úgy véljük ilyen messzire Barth soha nem mert volna az Igével kapcsolatban menni, hogy annak bármilyen sajátos értelmezését az Igével, a forrással egybemossa.

A nyilvánvaló külföldi kritikák cáfolataként Kocsis ezt írja: „A mi meggyőződésünk szerint egyedül az evangéliumi mérték alkalmazásával lehet és szabad az egyház állapotáról ítéletet alkotni. Az evangéliumi mérték alkalmazása pedig azt jelenti, hogy egyetlen kérdést tekinthetünk döntőnek: halad-e előre az egyház az evangélium titkának, Isten szeretet-akaratának a megértésében, és halad-e előre a szófogadásban, Isten szeretet-akaratának a cselekvésében –, a szolgálatban.”[591] Ha észben tartjuk a korábbi megállapítást eme szolgálat tárgyát illetően, akkor meg kell állapítanunk, hogy a tanúskodás, a misszió, mint az egyház épülésének, a világ hitre segítésének a víziója teljesen hiányzik. Ezt a szerző is érzi, ugyanis egy bekezdéssel később erre a témakörre tér rá, és Bartha Tibor idézve megállapítja: „A misszió Krisztus missziója” […] *„az Úr élő Lelke választotta eszközül az egyházat. Az egyház a szó eszközi értelmében teste Krisztusnak. Az egyháznak adatott az ígéret az evangélium meghallására és szolgálatára.”*[592] A folytatásban ekkléziológiai megállapítás hangzik a misszióról: „lényeges az ekkléziológia krisztológiai meghatározása és a misszió ráépítése Krisztusra és az egyházra, mint Krisztus és az egyház küldetése. Ezzel a misszió bibliai meghatározása és értelmezése szerint kiterjed az egyház teljes szolgálatára, amelyet Krisztus szeretetéről való bizonyságtételben véget az egyházban és az egyházon kívül […] *A szolgálatáért élő egyház egyben missziója, azaz Krisztustól kapott küldetését végző egyház.”*[593] Még konkrétabban megfogalmazva: „a krisztológiai koncentráció az egyháznak és tagjainak az ember, ill. az emberiség szolgálatára való felkészítését célozza, tehát teológiai munkánk az emberért van.”[594]

Kocsis Elemér a szolgáló egyház teológiájának kidolgozásához a hermeneutikai kulcsot tehát Barth Kirchliche Dogmatik II/2 két tételében látja: Barth szerint az egyház

---

[587] KOCSIS: i. m., 567–568 (kiemelés az eredetiben).
[588] Bővebben: i. m., 586.
[589] uo.
[590] i. m., 571.
[591] i. m., 573.
[592] i. m., 574, (kiemelés az eredetiben).
[593] i. m., 575, (kiemelés az eredetiben).
[594] i. m., 576.

egyfajta előképe annak, hogy Isten az egész emberiséget kiválasztotta Krisztusban, azaz megigazította és megszenteli, ill. hogy az egyház Isten irgalmának tükre kell, hogy legyen.[595] Az ezekből következő egyházi szolgálat célja az örök békesség és az Isten által akart anyagi, szellemi-lelki és morális rend a világban. Ez pedig a Krisztus szeretetparancsán alapuló új ethoszt eredményez. Kocsis szerint ez a hozzáállás tette lehetővé az egyháztörténelem során a nagy társadalmi változások között is folyamatosan megnyilvánuló egyházi jelenlétet és szolgálatot, és a fenti cél a szocialista társadalomban is megfogalmazható, követhető. Az Isten emberségén alapuló helyes humanitást valló egyház tehát nem lehet ellene a humanizmus semmiféle megnyilvánulásának a világon.[596]

A fentiek összegzésére, rendszerezésére három barth-i fogalom kerül említésre: 1. Jézus Krisztus Úr létére szolgál, 2. az egyház az ő másodlagos létmódja, 3. a humánum lelkületének forrása Isten embersége, azaz Jézus Krisztusban hozzánk kijelentett szeretete. A másodiknál és a harmadiknál a szerző meg is említi a fogalmak barth-i eredetét, kapcsolatát. Mivel a második fogalommal már foglalkoztunk, most a harmadikra figyeljünk.

4.5.1. Barth és „Isten humanitása”

Barth Isten humanitásának témáját a kálvini participatio Christi egy speciális értelmezéseként tárgyalja a kiengesztelődésről szóló részben, a régi és az új emberről szóló fejezetben (§ 66).[597] Megállapítja, hogy Jézus Krisztus ténylegesen hatalommal bír és felelősséget hordoz minden emberért, mindenkiért, tehát nem csak Isten népéért, nem csak a szentekért, hanem mindenkiért történt meg élete és áldozata. A szentek részesedése Jézus Krisztus szentségéből nem valamiféle privát lehetőség közte és az övéi között korlátozottan, hanem királyi nagysággal bíró dolog, amely hatalmát tekintve mindenkit érint. Istennek ez az univerzális cselekedete mindenkire irányul, hiszen célja nem csak az arra fogékony egyénekkel, hanem az egész világgal való kiengesztelődés. Ez a tény elmozdítja megszokott helyéről a belterjes keresztyénségben jelen lévő önkeresést és önelégültséget. Ez alapozza meg a szentek nyugtalanságát, de nyugodtságát is a nem szenttel való kapcsolatukra nézve. A tudat, hogy minden ember megszentelődése az egy ember Jézus Krisztusban (ahogyan a megigazíttatásuk is) már elvégeztetett (méghozzá hatalommal és felelősséggel), hitért és szeretetért kiált! Aki Jézus Krisztusban Isten által kiválasztatott és kiválasztatik, az az ember – ebben az egy emberben, mint olyanban. Jézus embervolta rendkívüli, de mivel Ő úgy ember, ahogyan az összes többiek, Benne is részesedik ugyanúgy az összes ember, ahogyan Ő is ember, mint olyan. Benne történt meg tehát az ember felemeltetése és ez által megszentelődése Isten számára, ez pedig a humanitás újra formálása. Az ember Jézusról való tudás magába foglalja a tudást arról, hogy a saját és minden más emberi egzisztencia a Jézusába van belefoglalva. A Jézus emberré lételének ismerete miatt a szentek tehát nem feledkezhetnek meg arról, hogy az ő megszentelődésük részesedés az Egy szentségében, amelyben az összes többi ember is részes, tehát a világ fiaira is vonatkozik ez a jótétemény, így nem lehet kisajátítani (587–588).

A Mi Atyánk második kérésében a hívő keresztyén Isten országának, uralmának eljöveteléért imádkozik. De vajon innen nézve, az eljövendő érkezésére várva és készülve a jelenlegi lényegtelenné válhat? Mi a helyzet az embervilággal, az abban megtalálható igazságossággal, a keresztyének életével, gondolkodásával, beszédével és cselekvésével, melyeket az eljövendő világ igazsága által áthatva ebben a jelenlegi világban gyakorolnak? A világ a civitas Diaboli, Isten országával ellentétes emberi igazságtalanság, rendetlenség, emberi ellenségeskedés színtere, ahol a mindennapokban a szabadság, a béke és az öröm megélése is az ellenségeskedés, csatározás és meglopás hatása alatt van, az istentelen erők és hatalmak kénye-kedve szerint szenvedve. Ebben a világban élve, az eljövendő, isteni igazságra várva a keresztyének nem tehetnek mást, mint hogy ugyanoda tekintenek, ahová Uruk, azaz nem akarhatnak mást és másként tenni, mint amit és ahogyan Jézus Krisztus tett e világban. Az Ő ténykedésének középpontjában az ember állt, akinek Isten maga a testvérévé akart válni, akiért Jézus Krisztus élt, meghalt és feltámad, akinek a Szentlelket megígérte, akire nézve az egész Kijelentés történt. Nem a magunkéi vagyunk, hanem az Úréi, hiszen az Atya, a Fiú és a Szentlélek szövetségre léptett az emberrel és elkötelezte magát az ő érdekében. A keresztyének tehát nem önmaguknak élnek, hanem ugyanennek a célnak vannak alárendelve.

---

[595] KD II/2 231–236, idézi FAZAKAS: Links- und rechtsbarthianer, 232.
[596] uo.
[597] KD IV/2, 578–603.

Persze ők nem tudnak úgy az emberért élni és tenni, ahogyan Isten. De lehetnek tanúi annak, hogy Isten az ember érdekét nézi, tanúsíthatják azt, amit érte tesz. A keresztyének lehetőséget és elkötelezést is kapnak arra, hogy Isten kitüntető figyelmét, jelenlétét és tettét az emberért azzal tegyék láthatóvá, hogy ők maguk is kitüntető figyelemmel viseltetnek az ember iránt. Ha ezt az erényt, elsődleges odafigyelésüket az embernek tartják fenn, habár más iránt is fognak érdeklődni, mégis éppen eléggé kifejezik Isten akaratát, hisz nem lesznek önmagukkal túlságosan elfoglalva. Ennek viszont elmaradhatatlan következménye, hogy a nagy isteni igazságosság megjelenik a világban, mégpedig úgy, hogy ők azt, mint számukra eljövendő igazságot az emberek közötti igazságként gyakorolják. Ezért mindenképpen felelőssé tétetnek gondolkodásuk, beszédük és tetteik területén is a hitben. Az emberért történik náluk minden. A keresztyének eredően „humanisták", és ebben semmi sem gátolhatja meg őket, sem eszme, sem régi vagy új intézmény vagy szerveződés, sem régi vagy új gazdasági, állami, kulturális beágyazottság, sem érvényes morál, megszokás, vagy akár az egyház állapota nem válhat a gondolkodásuk, beszédük és akaratuk apriori feltételévé, sem a negálás vagy épp küzdelem bizonyos más ideákra és az általuk létrehozott szociális képződményekre nézve. A náluk elengedhetetlen egyetlen apriori Isten igazsága Jézus Krisztusban, és az Isten által szeretett ember és az ő joga, élete és méltósága. Ebből következően nem pusztán alapmondatokban, hanem mondatokban kell gondolkodnia és szólnia, és megeshet, hogy ebben a világ általi meghatározottságtól való szabadságban élve valami olyasmire, amire tegnap nemet mondott, ma igent mond és fordítva. A keresztyének teljesen és végérvényesen az ember mellett foglalnak állást, és soha nem valamilyen ügy mellett.[598]

Barth szerint az ember Jézus a válasz az antropológiai alapproblémára – arra, hogy miért teremtetett az ember. Az ő embervolta az eredeti és valóságos embertársi élet és a szociális gondolkodás eredete.[599] Jézus Istennek az emberrel kötött örök szövetségét ismétli és követi, ill. teszi az időben embervolta által nyilvánossá és hatékonnyá. Így Jézus humanitása nem más, mint ismétlése és követése magának, Istennek. Így tehát Barth szerint Istennek az egyik fő jellemzője a Krisztus testet öltése által megmutatkozó humanitás.[600] Christian Link ugyanakkor hangsúlyozza, hogy e fenti gondolatokkal Barth nem valamiféle etikai példaképet akart felállítani, vagy a keresztyén szeretet kötelességét hangsúlyozni. Tételével inkább arra célzott, hogy ez a humanitás ontológiai alapon része az emberi természetnek. Nem pusztán törekvésként vagy lehetőségként, hanem létének meghatározójaként van jelen a fenti ok miatt. Tézisét nem a gyakorlati tapasztalatból vezeti le, miszerint egyfajta humanitás olykor akár az ateista emberekben is megjelenhet, ill. hogy ez a nem keresztyén filozófia által is leírt jelenség. A bűnesetnek ugyanis Barth szerint erre is romboló hatása volt. Így leginkább a reménység hangján kell említést tenni róla, mely Isten ígéreteinek beteljesedésére irányítja a figyelmet.[601] El kell tehát ismerni, hogy az inkarnáció tényéből Barth Isten humanitására következtetett, és ennek általános következményeit is levonta. De Christian Linkkel értünk egyet, aki Barth-ot tovább is követve az általános humanitástól eltérő, isteni eredetű és minőségű humanitást vár Isten közreműködésével.

4.6. Misszió a szolgáló egyházban

Bartha Tibor az evangélikus teológián tartott díszdoktori székfoglaló előadásában saját állításából arra a következtetésre jutott, hogy az egyház missziója saját tagjaira irányul, mintegy önmaga tanúskodik saját maga előtt, a világra csak a diakóniai segítség élvezése hárul. Egyenesen így fogalmaz: „Bármilyen megbotránkoztatóan hangozzék […] a keresztyén misszió központi feladata ma, ezen a földön a keresztyének Krisztushoz való megtérése."[602]

---

[598] KD IV/4 (Nachlaß), 461–464.
[599] KD III/2, 252.
[600] i. m., 261.
[601] LINK: Antropologie, 338.
[602] BARTHA: A keresztyén szolgálat, 12.

Való igaz, hogy a népegyházi keretben olyanok is az egyház teljes jogú tagjainak számítanak, akik életvitelükkel, gondolkodásukkal csupán érintetlenségükről adnak számot. A jogilag az egyházhoz tartozók felé elengedhetetlen a misszió. De éppen ilyen elengedhetetlen, sőt magától értetődően szükségszerű és az előbbitől elválaszthatatlan a világ felé való tanúságtétel is. Éppen ez Barth egyháztanának egyik fontos következménye: ha az egyház annyiban Krisztus földi-történeti létformája, hogy benne a megszentelt ember és emberiség előképe tapasztalható meg, akkor egy belmisszió és külmisszió közti különbségtételt – különösen kizáró értelemben – nem lehet értelmezni.[603] A Krisztussal közösségben lévő emberek minden más ember előtt Krisztus kegyelmének tanúságtevői. Az egyház nem azért Krisztus földi-történeti létformája, mert tagjai erkölcsös és hiteles emberek, hanem azért, mert hitük gyakorlása által – még ha bűnnel szennyezetten, és mindvégig bűnbocsánatra szorultan is – de Isten megszentelő kegyelméről tanúskodnak a gyülekezet tagjai és a világ felé is, hiszen közösségük van a Szentlélek által Urukkal.[604]

1984 augusztusában alakult a Doktorok Kollégiumán belül egy Dialógus szekció, amelynek elnöke Jánossy Imre lett. Egy rövid szakaszt még felidézünk a Jánossy által készített és a szekció által jóváhagyott szövegből a misszióról, amely a Barth megbékéléstanával hitelesített ún. szolgálat teológiájának meghatározó dokumentuma. Ebből meglátszik majd, mekkora a különbség a Barth által megalkotott teológia, és a hazai szolgálat teológiája között. Jánossy: „Az az egyház vagy szellemi mozgalom, amelyik úgy véli, hogy ő birtokolja az igazságot és ezért azzal hódítani akar, nem képes a mások iránt való megbecsülő tiszteletre és szolgálatra. De éppen a szolgáló egyház koncepciójához az a missziói/küldetési szemlélet illik, amelyik bátran vallja, hogy a létének értelme a mások javára bizonyságtevő szóval és cselekedettel való szolgálat. Ennek pedig nyilvánvalóan vissza kell hatni identitás-tudatunkra is. Létünknek nem az az értelme, hogy relatív értékeinket őrizzük, hanem az, hogy ezeket a szolgálatban kamatoztassuk. Azt kell tudatosítanunk, hogy a küldetés betöltése nem a tagtoborzás eszköze, hanem a szolgáló létforma megvalósítása."[605] Különösen az első és az utolsó mondat elgondolkodtató a keresztyén misszió bibliai alapjait figyelembe véve.

Ezzel szemben Barth a IV/3.1. előszavában a harmadik részkötetek feladatául azt jelöli meg, hogy utánagondoljon, minek kell jellemeznie az emberek előtti tanúságtételt. Azt írja, hogy a társadalom időszerű problémáival való foglalkozást nem tekinti feladatának – így például a szocializmus kérdésével sem akar foglalkozni –, de azt megvizsgálta, mi az, amitől a bizonyságtétel keresztyénné lesz. A bizonyságtétel a keresztyén gyülekezet felelősségi körébe tartozik, sőt ennél is több: a keresztyén gyülekezet életének a középpontja, és éppen ennek során válik el, hogy keresztyén-e egy gyülekezet vagy nem, keresztyén-e egy személy vagy nem.[606] Barth választása mindenképpen megmutatja, mit tartott ő az egyház Istentől rendelt feladatának.

A tagtoborzással kapcsolatban is halljuk Barth szavait a gyülekezet növekedéséről szóló fejezetből: A gyülekezetnek „az evangélium mellett kell tanúskodnia. Ennek hallgatására és megértésére *toboroznia* (werben) kell. Ezt nem teheti meg úgy, hogy nem fáradozik új tanúk megnyerésével a meglévők mellé. De ez nem lehet céllá. A gyülekezet ugyanis csak egy célt ismerhet: Isten országának hirdetését, amit – természetesen nem csak szavakkal, hanem teljes egzisztenciájával végeznie kell. Ennek a célnak a szolgálata

[603] KD IV/4 (Nachlaß), 157.
[604] BEINTKER: Rechtfertigung und Heiligung, 360.
[605] JÁNOSSY: A dialógus alapelvei, 239.
[606] KD IV/3.1, VII–VIII.

során kell létfontosságú céllá válnia és lesz is létfontosságú céllá az újabb tanúk megnyerése is, és ezek belépésével az extenzív növekedés."[607]

Előállhat egy veszélyes félreértés a keresztyén gyülekezet és ember cselekvésének irányára nézve: a keresztyének lelki élete, a keresztyén ethosz nem öncélú, nem egyfajta teoretikus-praktikus kötélhúzás nyomorúság és megváltás, bűn és kegyelem, sötétség és fény, halál és élet, ördög és Isten, vagy az egyénre nézve szomorúság és vigasztalás, félelem és öröm, hitetlenség és hit témakörében. A keresztyének a Jn 17,11 kifejezett hangsúlya szerint nem a világból valók, de a világban vannak. És nem azért könyörög Jézus, hogy a világból kivétessenek (17,15). Isten elhívása nem a szentek szigetére szól, hanem oda, ahol a hívő keresztyén a többi emberrel egyforma feltételek, de teljesen más vállalások között él. Ebben Jézus Krisztus a példa, aki a világban nem önmagáért, hanem a világért élt.[608] A keresztyén egzisztencia nélkülözhetetlen funkciója, amely független attól, hogy a nyilvánosság, a társadalom észreveszi, elismeri és jutalmazza-e ezt vagy sem: a nyilvános szociális karakter.

Barth végül egy pozitív mondattal szögezi le, hogy az egy, igaz, élő Isten, aki Atya, Fiú, Szentlélek a világban és a világtörténelemben – egy nem keresztyén világ emberei között – nagyon jól ismert. Az, hogy Isten ismert a világban, a keresztyén egyháznak is köszönhető. Az engedelmesség, szeretet és energia összessége, amellyel évszázadokon át küldetésük betöltésén, és a teljesen mással elfoglalt világon Isten Jézus Krisztusban megjelenő szavának és tettének hirdetésén való fáradozásuk eredménye nem tűnt el nyomtalanul. Amit az evangélium hirdetésének neveznek, folyton változó módon, de mégis felismerhetően jelen van a világ életében. Manapság jellemző formája az újkori pogánymisszió, vagy a speciális újkori evangélizációs kezdeményezések. Lustaság és tétlenség a múltban is igen ritkaságszámba ment az egyházban. Ehelyett inkább azon törték magukat a tagok, hogy elvégezzék az Istentől rájuk bízott feladatokat. Az elsődleges feladatok tehát: misszió, evangélizáció.[609]

A hazai teológia arra épített, hogy „ha a Krisztus-esemény az egész embert és az emberi történelmet átfogó esemény, és Isten világgal való kiengesztelődésének egyetemes-kozmikus dimenziója van, akkor nem beszélhetünk a Krisztus-eseményen kívül eső profanitásról vagy az ember természetes Isten-nélküliségéről. Krisztus kiengesztelő munkája minden emberre vonatkozik és megfelelést teremt egyház és világ, keresztyének és nem keresztyének között. Így a politika és a szociáldemokrácia Barth számára – Jánossy interpretációjában[610] – a Biblián és az egyházon kívüli eszközök arra, hogy az ember Isten által neki szánt és tőle elvárt szabadsága megvalósuljon. Ez a tény lehetővé teszi az egyház és a politikai alakulatok közötti együttműködést, amely teológiai megalapozás nélkül is képes több emberség és több szabadság érvényesítésére. E gondolatmenet következményeként a továbbiakban a kiengesztelődés már nem e világi hatalmaktól és erőktől való megszabadításként értendő, hanem éppenséggel ezen erők és hatalmak igenlését jelenti, Istennek általános, „kívülről befelé irányuló kegyelme"[611] alapján. Így, az általános kegyelem és a „kozmikus váltság" értelmezése felől a történelem menete „mindent uraló princípiummá"[612] vált, amelynek következtében Isten üdvterve azonosításra került a történelem pillanatnyi állásával, vagyis a szocializmus építésének adott szakaszával."[613]

---

[607] KD IV/2, 731.
[608] KD IV/4 (Nachlaß), 157.
[609] i. m., 194.
[610] JÁNOSSY: Politikai állásfoglalások, 24, idézi FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat, 118.
[611] VICTOR: A „kívülről befelé" is munkálkodó kegyelem, 1–3, idézi: FAZAKAS: uo.
[612] VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, 44, idézi: FAZAKAS: uo.
[613] uo.

Láthatjuk tehát, hogy a Barth által megfogalmazott megbékéléstanból nem következik a szolgálat teológiájának az az értelmezése, amely szerint a keresztyén egyház a párbeszéd érdekében lemond az újabb tanúk megnyerésének igényéről. Noha ez kizárólagos céllá valóban nem lehet, éppen ugyanígy nem lehet elfeledett vagy éppen megtagadott céllá sem. Az egyház léte intenzív, de ha intenzivitása Isten akarata szerint való, akkor Isten akarata szerint extenzíve is növekedni fog. Az ennek igényéről való lemondás a keresztyén gyülekezet létfontosságú céljáról való, létét veszélyeztető lemondás. A szolgálat teológiája ezen a ponton már teljesen kitapinthatóan a *kiszolgálás* teológiája, amelyet Barth sem nem tanított, sem nem pártolt semmilyen formájában.

4.7. A sákramentumok jelentősége a szolgáló egyházban és Barth teológiájában

4.7.1. Az úrvacsora szerepe a szolgáló egyházban

Bartha Tibor zsinati elnök már 1972 áprilisában felvetette a Zsinati Tanács ülésén, hogy „Különösen is szükségünk van a sákramentumok evangéliumi titkának új felismerésére […] Mindabból, amit […] az egyéni kegyesség missziói vonásaival kapcsolatban felismertünk és megértettünk az következik, hogy a hívő csak úgy kapcsolódhatik bele Krisztus szolgáló életébe, ha beleépül az egyház úrvacsorai közösségébe. E 'beépülés' Isten Lelkétől vezetett, Igével táplált folyamata számára adatott az ígéret, amely szerint az emberek az Egyszülött Fiúhoz hasonlókká, Krisztus testének tagjaivá – Krisztus követőivé válhatnak […] A transszubtanciációnak *ez a folyamata* – amelynek során emberek Krisztus testének élő tagjává válhatnak – mind fokozottabban köti le figyelmünket."[614]

Ez a gondolatkör aztán az Evangélikus Theologiai Akadémián tartott díszdoktori székfoglaló beszédben nyert még nagyobb nyilvánosságot. A tanítványság és a szolgálatra kész élet a sákramentumok nélkül elképzelhetetlen, ezért Bartha az eucharisztia értelmezés megújítását sürgeti itt is: a krisztológiai és pneumatológiai szempontok következetes alkalmazását. A Krisztus vizibilitásának kérdését az úrvacsorára nézve a következőképpen oldja fel: "A megfeszített Jézus (aki a feltámasztott Krisztus) él tovább övéiben: Krisztus láthatóvá válik ezen a földön."[615] Még kérdésként fogalmazódik meg az előadásban, hogy vajon ez a megállapítás – miszerint a jegyek átváltozása helyett a Krisztus testébe való betagolódás, a Krisztus testévé válás a sákramentum lényege – megfelel-e a biblikusság kritériumának. Bartha egy önmagába visszakanyarodó gondolattal foglal állást: szerinte ez a gondolat biblikus, hiszen „Krisztus reális prézenciájának megragadásához éppen a Krisztus testébe való betagolódás, a Krisztus testévé válás folyamatát vizsgálva érkezünk el." Ha tehát elfogadjuk ezt a tézist, akkor beláthatjuk, annak igazságát – hallhatta az akadémiai közönség. Bartha, előadása végén összefoglalta, milyen területeken hoz változást az egyház életére, szolgálatára nézve ez a fajta úrvacsora-értelmezés: 1. újfajta missziói struktúra, amely a megtérést mint a szolgáló gyülekezeti életbe való bekapcsolódást célozza meg. 2. Eltűnhetnek a népegyházi sákramentumi gyakorlat visszásságai: az, hogy az egyháztagok a szentségekre mint üres népszokásokra tekintenek. 3. Ennek megfelelően ki lehetne alakítani a konfirmáció hagyományos kereteinek – elsősorban a bizonyos életkorban mechanikusan bekövetkező konfirmálás szokásának – átalakítását.[616]

---

[614] BARTHA: Elnöki jelentés, 99 (elírás és kiemelés az eredetiben).
[615] BARTHA: A keresztyén szolgálat, 10.
[616] i. m., 11–12.

A liturgiai-szentségtani eszmélkedés egyik fontos állomása dr. Békési Andor írása,[617] melyben rámutat, hogy az úrvacsora sákramentuma sajátos funkcióval bír: elősegíti, kimunkálja a hívő ember megszentelődését. Békési aztán Kálvinra hivatkozva lát hozzá az úrvacsora etikai vizsgálatához: hogy összefoglalja, milyen következményei lehetnek a helyesen fogadott szentségnek? Kálvin már az úrasztalához való készülésnél, de a szentséggel élés után is hangsúlyozza a felebaráttal való szeretetteljes, békességre, egységre törekvő magatartást.[618]

Békési úgy véli, hogy Karl Barth tanítása a megszentelődésre vonatkozóan nem segíti a teológiai tisztázást. A szerző elhatárolódik attól a két megállapítástól, hogy 1. a megszentelődés kizárólag Isten munkája lenne, ill. 2. kizárólag emberi igyekezet gyümölcse. Békési nem fejti ki, de megállapításaiból kiolvasható, hogy Barth tanításának több pontját is vitatja. Például azt, hogy a megszentelődés és megigazulás kapcsolatára nézve nem lehet egymásutániságról beszélni. „A hívők, miután a megigazulás aktusában már szentté és tökéletessé tétettek, megszentelődésük során igyekeznek azzá lenni már földi életükben is."[619] Barth a mondat első felével tökéletesen megegyezően nyilatkozott: a megigazulás és a megszentelődés egyszerre, egyben történik, csupán azért lehet e két fogalmat használni, mert ugyanannak az isteni tettnek – Jézus Krisztus megváltói halálának – különféle aspektusai vannak.[620]

1. Mikor a megszentelődésről beszélünk, nem a megigazulás melletti második vagy azt megelőző, ill. azt követő másik isteni cselekvésről beszélünk. A világot magával Jézus Krisztusban kibékíteni akaró Isten cselekvése egyetlen. Ez különféle momentumokban zajlik, melyek különböző horderejűek: ez hozza létre az ember megigazulását, megszentelődését, mivel Jézus tette Isten megalázkodása és az ember felemelése egyben. Azonban e kettő egyszerre történik, az egyikben és általa történik a másik. Emberileg nézve nem lehet egy kifejezéssel összefoglalni ezt, ezért kell megigazulásról és megszentelődésről beszélnünk, de tudnunk kell, hogy Istennek csak egy egységes és teljes megbékítő tette van a világgal, ahogyan Jézus is egy, és nem lehet részekre tépni (567–568).

2. Amikor a megigazulásról és a megszentelődésről beszélünk, valóban két különböző megjelenéséről beszélünk ugyanannak az üdveseménynek: a különbözőség az által megalapozott, hogy két különböző momentuma van magának az eseménynek. Jézus személyében egyaránt Isten és ember, de e kettő nem egy és ugyanaz, noha csak egy személyről beszélünk. Ugyanaz a Jézus az emberek közé leszállott Istenfia, és az Istennel való közösségre felemeltetett Emberfia, mégis a nélkül, hogy az ő alászállása és felemeltetése egy és ugyanaz lenne. Ugyanígy a megigazulás és a megszentelődés is az egy Jézus által történt üdvesemény momentumai, de nem azonosak, mint fogalmak nem cserélhetők fel. Mint Jézus isteni és emberi természete: nem elegyíthetők, nem cserélhetők fel, ez már a két fogalom jelentéséből is következik, és nem is magyarázható egyik a másikból szoros összefüggésükből eredően. Az egyik ezt jelenti: Isten szabad kegyelméből a bűnös ember felé fordul; a másik pedig ezt: ugyanebből a szabad kegyelemből Isten az embert magához megtéríti. Az elsőben Isten, mint Bíró, az embert igaznak mondja ki Jézusra tekintve, a másikban, ami teljesen más megjelenésű, az embert ereje által szolgálatra igénybe veszi, erre képessé, és erre vágyakozóvá teszi. Tagadhatatlan összefüggés van a kettő között, de nem azonosság (569–570).

3. Eddig a két fogalom valamelyikének eltúlzásáról szóltunk, most arról kell szót ejtenünk, milyen hibák lehetnek abból, ha e két fogalom egymástól való elválaszthatatlanságát hagyják figyelmen kívül. Ez már az alapoknál bajt okoz, és komoly gyakorlati tévedésekhez fog vezetni. Például az, ha a megigazulás vonatkozását a megszentelődésre elhanyagoljuk (ha tehát csak a megigazulással foglalkozunk, és a megszentelődés megigazulásból következő szükségszerűsége fel sem merül), a Bonhoeffer által "olcsó kegyelem"-nek elnevezett eredményt hozza, egy lusta kvietizmust, tétlenséget a hitben. Ahol meg a megszentelődés válik fontossá, elfeledkezve a megigazulásról, ott egy illuzionista aktivizmus áll elő, mintha a megszentelődéssel kellene a megigazulás állapotába eljutni. Ha e két fogalmat egymástól el akarnánk választani, ahhoz Jézus és a Szentlélek egységének szétválasztását is igazolnunk kellene, az alászálló és megalázkodó Istenfiát itt, a felemeltetett Emberfiát ott. Ahogyan az Ő kettős természetét a kalcedoni zsinat megkülönböztetendőnek, de szét nem választhatónak jellemezte, ugyanígy megkülönböztetendő, de egymástól el nem választható a megigazulás és a megszentelődés. Hisz mit

[617] BÉKÉSI: Megszentelődésünk és az úrvacsora, 69-71.
[618] L. KÁLVIN: Institutio, II. 682–685., az új fordításban: 4.17.38–40.
[619] BÉKÉSI: i. m., 69.
[620] KD IV/2, § 66, 565–577.

jelentene a bűnök bocsánata, ha nem járna vele együtt a bűn cselekvésének rabságából való gyakorlati megszabadítás is? Mit jelentene istenfiúságunk, ha nem tagoltatnánk be az Isten dicsőségére és a testvérek hasznára való szolgálatba? Hit engedelmesség nélkül? S megfordítva: miféle megszabadítás lenne az a bűnök cselekvésétől, ha ennek valósága nem nyugodhatna a mindennapos bűnbocsánaton? Ki tudná Istent szolgálni a meg nem érdemelt elfogadtatás ígérete nélkül? Hogyan lehetne türelmesen várni és megadással lenni örök reménység nélkül? Az, hogy a két fogalom egymástól elválaszthatatlan, azt jelenti a megigazulástanra nézve, hogy az embernek a jelenvaló, bűnös élete az az út, ami a bűnből a tisztaságba, a halálból az életre vezet, és amin Isten az emberrel van. Ugyanez a megszentelődésre nézve azt jelenti, hogy a megszentelődésnek kell mutatnia, hogy egy ember valóban az, akivel Isten, aki a világot önmagával Jézusban békítette meg, együtt halad ezen az úton (571–572).

4. Arról kell még elgondolkodnunk, lehetséges-e valamiféle *ordo salutis*, amiben a kegyelmi és megszentelő történések egymás elé vagy mögé lennének utalva, prius és posterius értelemben következnének egymásra. Azt azonnal ki kell mondanunk: az idő vonatkozásában egy ilyen egymásra épülés, egymást követés lehetetlen. Csak egy üdvcselekedete van Istennek Jézusban. Nem két időlegesen elkülönülő eseményt jelent a megigazulás és a megszentelődés megkülönböztetése, mintha egyik a másik megtörténte nélkül akár csak egy pillanatra is lehetne. Ahogyan az egy élő Jézusban történik mindkettő, aki egyszerre Isten Fia és Emberfia, ugyanígy nem választható el egymástól a megigazulás és a megszentelődés eseménye. Ezzel azonban a két fogalom viszonyának rendjére, ordójára vonatkozó kérdésre még nem feleltünk. Ha nincs időbeni rend, akkor csak tárgyi rend lehetséges. Ezt a kérdést azonban nehezebb megválaszolni, mint az első látásra kinéz. A 2. és 3. pont alapján világosan látható, milyen értelemben lehet a megigazulás sorrendben az első, és a megszentelődés a második, de mégis egy üdvesemény hatásai. Ez tehát így hangzik: az az isteni intézkedés, amiben az örök ige a mi szegény testünket elfogadja, az emberi nemnek a királyi ember Jézus létezéséből eredő felemeltetése. Az pedig, amely a bűnök bocsánatát és az istenfiúvá válást hozza – mindkettő Isten kegyelmén alapszik –, az ember Jézus követésében, a megtérésben, a jócselekedetek megtételében, a kereszt hordozásában való önkéntes részvételének megjelenése. Annálfogva, hogy az ember Isten előtt megigazult, meg is szenteltetik. Ebben az értelemben a megigazulásnak mindenképpen prioritása van a megszentelődéssel szemben. Ezzel azonban a kérdést még mindig nem válaszoltuk meg, hiszen egy egészen más nézőpontot ad, ha az egészet a célja felől vizsgáljuk. Ebben az esetben természetesen a megszentelődés az első, mivel Isten célja Jézus emberré létével, és a kiengesztelődéssel nem más, mint uralmának kiterjesztése az egész világra, azaz az emberek megszentelése! (574–575)

Ettől még az első válaszunk sem lett semmissé, megtartja súlyát és jelentőségét. Hiszen egyszerre igaz mindkét állítás a nézőpontunktól függően. A két fogalom különbözősége és egysége éppen az egy Jézus egy kegyelmében élő és ható, ami egyszerre megigazító és megszentelő kegyelem, Isten dicsőségére és az emberek szentségére. Hol másutt keresi és találja meg a maga dicsőségét a magát Jézus Krisztusban nekünk kijelentő (a Jézusban felismerhető) Isten, mint az emberek szentségében? És ki merné azt mondani, hogy a megigazulásunkban nagyobb dicsősége van, mint a megszentelésünkben, és megfordítva? És hol másutt van az ember (a Jézusban felismerhető ember) szentsége, mint abban a dicsőségben, amit Isten az emberen és az emberrel való tettében elkészít? Melyikben van nagyobb dicsősége az Úrnak? Íme, nem adhatunk a megigazulás és a megszentelődés rendjére irányuló kérdésre csak kettős választ. A két válasz nem mond ellent egymásnak, hanem éppen a maga kettősségében lehet a tárgyból eredő, a tárgy által indokolt válasz (575).

A fenti barth-i gondolatok fényében érdemes Békési tanítását elhelyezni: ő inkább az ordo salutis protestáns gondolatkörét követte, és nem vette át Barth nézeteit. Tanulmányában idézi Victor János Református Hiszekegy című munkáját is, amely szintén az üdvösség útjáról, és benne a megigazulás és megszentelődés Barth-ától különböző viszonyáról tanít. Békési azt írja: „Amint tőlünk telik – teljesítjük Istenünk parancsát, amit megszentelődésünkre adott."[621] Úgy érti, hogy valami keveset tehetünk ezért mi, emberek is. Ebben segítség, és itt helyezhető el a kegyességi gyakorlatban az úrvacsora. „A megszentelődés igen hatékony eszközének kell tekintenünk az úrvacsorázást, melyben Istenünk Krisztust – és Vele mindent – nekünk ajándékozza."[622] Békési azt is hangsúlyozza, hogy a sákramentum hatása leginkább az imádságos jelenléttel ragadható meg: az átélés, a Szentlélekért való könyörgés által. Hiszen nem a jegyek hordozzák magukban a hatást, hanem a Szentlélek jelenléte, és cselekvésének

[621] BÉKÉSI: i. m., 70.
[622] uo.

hittel való elfogadása által jöhet létre a sákramentumi cselekvés. Ezért pedig a legtöbb, amit tenni lehet, a szívből jövő imádság.[623] „*Meggyőződésünk, hogy az úrvacsorázás titka a találkozás tényében ragadható meg*… A megszentelődés titkát kutatva meg kell maradnunk a személy és a személlyel való találkozás tényénél, mert nemcsak kegyelemközlésről van szó az úrvacsora csodájában, hanem egy valóságos személy jelenlétéről, kisugárzásáról, megváltoztató és átlényegítő belenyúlásáról egy másik személy életébe… *Nincs Ő az úrvacsora kenyerébe bezárva,* hiszen testileg a mennyben van, nem is száll le hozzánk, hanem minket emel fel magához, hogy jelenlétével megajándékozzon, velünk egyesüljön."[624]

Végül eljut a végkövetkeztetéshez: a legcsalhatatlanabb mutatója a megszentelődésnek, ha az ember készséges a másik ember iránti szeretetre és szolgálatra. Ha ezen a téren hiányosságaink vannak, akkor nem csak az igehirdetés megújítása a megoldás, hanem „*az előkészítettebb, megértettebb, megimádkozottabb, esetleg gyakoribb úrvacsorázás…* Az úrvacsorázás elsorvadása a keresztyénségnek, mint a 'szentek egyességének' valósággal a csődjét jelentené, és éppen a kollektivitás korában. Aki hátat fordít az úrasztalának, az akarva akaratlanul arról valló, hogy a templomot, és esetleg az Igét… valahogy még vállalja, de a másik ember testvérré fogadását a vele való 'kommuniót' és 'kommunikációt' már nem, ez elől kivonul."[625]

E fentebbi sorokat követve már nem olyan távoli a gondolat, amelyről ugyanebben az évben Bartha Tibor zsinati elnök beszélt: az úrvacsora *a szolgálat sákramentuma*. Zsinati elnöki megnyitó beszédében arról értekezik, hogy miután a református egyház megtalálta a szolgálat útját, ideje lenne az egyház egész működését is ennek a szellemiségnek áthatnia: a vezetési rendszertől a misszión át egészen az istentiszteletek rendjéig. Bartha szerint az egyházkép eltorzult, mert sokan csak a vallásos emberek közösségének látják. Szerinte azonban az egyház – a szolgáló – Krisztus teste, amelyet csak szolgálatkész gyülekezetek alkothatnak. Így sürgeti a szolgálat teológiájának gyülekezeti szintű megfogalmazását, és így jut el az istentiszteleti rend, még inkább a sákramentumok újraértelmezésének szükségességéhez.[626]

„Az úrvacsora nem kizárólag és nem döntően az egység, hanem elsődlegesen a szolgálat sákramentuma: Krisztus szolgálatának eseménye. Ennek az eseménynek Krisztus valóságos lelki jelenléte nem az egyetlen felismerhető tartalma; ez az esemény magában foglalja azt a csodálatos átváltozást is, melynél fogva bűnös emberek fiakká válhatnak, akik Istent 'Abbá, Atyám'-nak nevezhetik (Gal 4,6), és így betagolódnak Krisztus testébe, az Ő szolgáló közösségébe. Ez az átváltozás Isten Lelkének munkája, melynek erejénél fogva Krisztus gyermekei új teremtéssé lesznek […] Krisztus úrvacsorai közösségének tagjai résztvesznek Krisztus küldetésében, a megváltás munkájában azzal, hogy végzik Isten imádásának és az ember szeretetének szolgálatát."[627] E fenti mondatok mintha Békési Andor tanulmányára adott válaszok, annak tovább gondolásai lennének. Bartha emellett azt is többször hangsúlyozza, hogy az egyház missziójának középpontjában minél többek az úrvacsorai közösségbe való betagolásának kell állnia, nyilván a szolgálat minél komolyabb vállalása, ill. – Békési nyomán – a komolyabb megszentelődés miatt.[628] „A gyülekezet életének középpontja, szolgálatának egyetlen erőforrása a sákramentumokban munkálkodó élő Krisztus."[629]

---

[623] i. m., 71.
[624] uo., (kiemelés az eredetiben).
[625] uo., (kiemelés az eredetiben).
[626] BARTHA: Bartha Tibor lelkészi elnök megnyitó beszéde, 73–75.
[627] i. m., 75.
[628] i. m., 78.
[629] uo.

Fejes Sándor az itt felsejlő Krisztus-teste gondolatot Bartha véleményével ellentétesen értelmezte: mivel Krisztus a megváltója, kiváltója az egyház népének, ezért lehet az ő testeként hivatkozni rá. Ez elsőrenden a tulajdonviszonyt jelöli. Fejes hangsúlyozza, hogy Pál apostol előtt itt a zsidó gondolkodás sémái, és nem a hellén spiritualizáló gondolkodás lebegett. „A Krisztus teste fogalomnak gazdag pnueumatikus jelentése is van, de az inkább a megdicsőült Krisztus és egyháza kapcsolatára vonatkozik."[630] Fejes tehát ez alapján vállalhatatlannak tart minden „elszellemiesítő vagy drasztikus azonosító misztikát".[631] Itt tehát az úrvacsora Krisztussal egyesítő funkciójának gondolatát is más szemszögből érthetjük meg: mivel Krisztus áldozatában részesít, figyelmeztet és átélhetővé teszi a hívő számára, hogy Krisztus tulajdona. Ebből következik a krisztusi szociáletikai viselkedés, de hogy ez más következményekkel szemben prioritást élvezne, az egyenesen nem vezethető le például a Krisztus teste fogalom biblikus értelméből.

A Theologiai Szemle hasábjain 1974-ben Szathmáry Sándor jelentetett meg egy tanulmányt az úrvacsora ekkléziológiai értelméről, amely az 1973-as rendszeres teológiai szaktanfolyamon elhangzott előadás szövege volt. Ebben a Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleltének szövegét követve tárta fel az egyháztan és az úrvacsora összefüggéseit, a Bartha Tibor által felvetett Krisztus-teste fogalom tovább gondolásaként. Ezt három aspektusból tárgyalta: 1. az egyház Krisztus testévé a Jézus testében való részesedés által lesz, 2. Ahol az úrvacsora eltorzul, ott eltorzul az egyház, 3. Krisztus teste táplál, éltet, ill. a világért megtöretett test. „*A pneumatikus Krisztussal való közösség révén*"[632] lesz a Jézus testében részesedő gyülekezet Krisztus testévé. Szathmáry ebben látja a fő különbséget az ószövetségi és a keresztyén istentisztelet között: míg Izráel az áldozások során Istennel való találkozást élhetett át, addig a keresztyén egyház az úrvacsorában Krisztussal való koinóniában lehet.[633] Ennek „földi-történeti" vonatkozása – a fogalompár valószínűleg barth-i áthallás, bár ezt Szathmáry nem jelezte – a következő: „az úrvacsora Isten egyházának olyan közösségét mutatja fel, melyben Krisztus mindazt, ami az övé, testének a rendelkezésére bocsátja, de azt igényli, hogy akik ennek részesei lettek, készséggel bocsássák egymás rendelkezésére, amit kaptak."[634] Krisztus munkálkodása, uralkodása egy közösség életében éppen abból válik láthatóvá, ha az úrvacsorázó közösség kész arra, hogy Krisztus nevében szeretettel szolgáljon embertársainak. Végül Szathmáry azt hangsúlyozza, hogy „*az egyház Krisztus teste, mert odaszánja magát a világért,* Krisztus önmegtagadásának és áldozatának az útján jár."[635] Az egyébként teológiai igényességgel összeállított tanulmány Barth-ra mindössze egy esetben hivatkozik, akkor is helymegjelölés nélkül: „*Az úrvacsora közössége nem zárt, hanem nyitott,* mert ahogyan *Barth K.* mondotta: Az úrvacsorában a gyülekezetet az kapcsolja a világhoz, ami elválasztja tőle."[636] Mivel további magyarázat nem fűződik hozzá, itt úgy tűnik, mintha Barth neve csak mint hitelesítőé hangzana el: ha az ő gondolata is ideillik, akkor akik neki eddig hittek, azok nyugodtan elfogadhatják a fentebb feltárt téziseket is.

Czeglédi Sándor[637] a mennyei és a földi istentisztelet jellemzőinek összehasonlításáról írt tanulmányt. Ebben a liturgiai megújuláshoz több fontos megállapítást is tett. Az egyik, hogy a földi istentiszteleti cselekményeket a mennyeivel

---

[630] FEJES: A „soma Christou-ról" szóló tanítás a páli levelekben, 228.
[631] uo.
[632] SZATHMÁRY: Az úrvacsora ekkléziológiai értelme, 25, (kiemelés az eredetiben).
[633] Szathmáry itt megjegyzi, hogy Ridderbos tézisét vette alapul. Ezt viszont ifj. Bartha Tibor egy kéziratából ismerte áttételesen, így az eredeti gondolat helyét közelebbről nem is jelölte meg.
[634] i. m., 27.
[635] uo., (kiemelés az eredetiben).
[636] i. m., 28. (kiemelés az eredetiben).
[637] Élet-, és pályarajzát l. FEKETE: Czeglédy Sándor, 609–619.

való kapcsolatuk teszi istentiszteletté, és ebből a szerző szerint az következik, hogy „istentiszteletünkben még jobban kell igyekeznünk, mint eddig az egyetemes anyaszentegyház egységének kiábrázolására."[638] Ez gondolat találkozik a kor egyik fontos céljával: az ökumenikus párbeszéd hangsúlyozásának oka az uralkodó egyház képétől a szolgáló egyház felé való elmozdulás – íme, megjelenhet a törekvés a liturgia szintjén is. Czeglédi ugyanakkor hangsúlyozza a történelmi sajátosságok fontosságát is, nem az elvtelen ökumenizmus híve.[639] A sákramentumokat eszkatológikus jeleknek tartva jellemzi. Barth-ot idézi,[640] és vele egyetértve hangsúlyozza, hogy „jelenlegi gyakorlatunk, amelyben az úrvacsora sokszor függelékként jelenik meg, erősen problematikussá válik."[641] Mivel a sákramentumok a beteljesedés, az örök mennyei istentiszteletjelei és zálogai, nem hiányozhatnának egyetlen istentiszteletről sem.

Arról, hogy mit is jelent pontosan Bartha Tibor szóhasználatában az úrvacsora, mint a „szolgálat sákramentuma", egy 1976-os beszédében a következőket mondta. „Jelentősnek tartjuk azt a megközelítési módot, amely az eucharisztiában mindenek felett a szolgálat sákramentumát látja. Ez a szolgálat a Fiú szolgálata, az Ő kereszten elvégzett áldozata, de Isten Lelkének munkája nyomán emberek a Fiúhoz hasonló fiakká válhatnak, Őt követve, Vele együtt részesedhetnek a Fiú szolgálatában. A gyülekezet mint Krisztus közössége hívatott a szeretet nagy parancsolatának betöltésére: az Istentisztelet és az emberszeretet végzésére."[642]

Boross Géza a zsinat által összehívott nemzetközi diakóniai konferenciával kapcsolatban írt egy tanulmányt, amelyben az úrvacsora témáját is érintette. Jellemző módon Bartha Tiborra hivatkozik, mint aki 1972-ben az ősegyház teológiai motívumát, az úrvacsora krisztológiai értelmezését felelevenítette. Ennek fentebb tárgyalt gondolataival egyetértve gondolkodik tovább: az 1Kor 10,16-17 alapján megállapítja, hogy Pál apostol számára nem az úrvacsora kenyere, hanem a keresztyén gyülekezet a Krisztus teste, és az úrvacsora fő problémája az, hogy „vajon olyan kommunió-e az úrvacsora, amelyik által Krisztus teste épül? Ha igen, akkor az úrvacsorázó gyülekezet szükségképpen szeretetközösség is… A 'méltatlanság' tehát nem a gyülekezet tagjai etikai sterilitásának elégtelenségét jelenti, hanem a szeretetközösség elvének és gyakorlatának negációját s így az Úr testének, a gyülekezetnek (tehát nem a kenyérnek és a bornak) megvetését."[643] Boross hangsúlyozza, hogy a diakónia és az úrvacsora összefüggését hasonlóképpen látta H. Doebert is: „A diakónia a 19. és 20. században elszakadt az úrvacsorától, ezért is nagy a veszélye annak, hogy elvilágiasodik, ledegradálódik, és csupán jótékonysági szervezetek finanszírozási szempontok szerint gyakorolt tevékenységévé nem silányul. Ezért is elengedhetetlen, hogy a belmisszió szolgálatát ismét összekössük a gyülekezet úrvacsorájával."[644]

A Zsinati Tanács 1975 tavaszi ülésének kezdetén Bartha Tibor ismét a sákramentumok szerepének bibliai tisztázását sürgette. Kiderül, hogy mivel „a gyülekezet sákramentális közösség,[645] ezért a gyülekezet szolgálata nem választható el a

---

[638] CZEGLÉDY: A mennyei istentisztelet és a mi istentiszteletünk, 176.

[639] Fekete Károly felhívja a figyelmet arra, hogy Czeglédy Sándor ilyen előzmények után „gyakorlatilag kimaradt az 1985. évi új Istentiszteleti Rendtartást előkészítő érdemi munkálatokból. […] óvó és megalapozott kritikájának általában nem volt foganatja." FEKETE: Czeglédy, 614.

[640] Egyrészt az Istenismeret és istentisztelet című előadás-sorozat 162. oldalát, ill. a KD IV/2 722-t.

[641] CZEGLÉDY: i. m., 178.

[642] BARTHA: A keresztyén gyülekezet diakóniája, 3.

[643] BOROSS: A diakónia teológiájának vázlata, 5.

[644] DOEBERT: [cím nélkül], 495. Idézi: BOROSS: i. m., 6.

[645] „A gyülekezet azért sákramentális közösség, mert életműködését az egyház Ura irányítja, akinek jelenlétére a sákramentumok utalnak." L.: BARTHA: Szempontok és javaslatok az 'Istentiszteleti Rendtartás revíziója' c. előadás megtartásához, 124.

sákramentumoktól."[646] Az úrvacsora megszokott értelmezésével szemben Bartha véleménye szerint „Isten Lelke lényeges szemléletbeli módosulást érlel szívünkben. Ez az érlelődés hangsúlyeltolódásban jelentkezik."[647] A hangsúlyeltolódás két ponton jelentkezik. 1. az úrvacsora nem lehet a megosztott egyházak egységtörekvésének eszköze, hiszen a szertartásban való közös részesedés nem valósítja meg az egyházak egységét.[648] „Az úrvacsora sákramentuma a Krisztussal való egység, mégpedig a szolgáló Krisztussal való közösség eseménye. Röviden a hangsúly kedvéért mondhatjuk a szolgálat sákramentumának."[649] 2. A sákramentum eseménye nemcsak kiábrázolja, hanem valóságosan munkálja a Krisztussal való közösséget. Bartha végül hangsúlyozza, hogy a gyülekezet és a lelkipásztor szolgálata sem korlátozódhat csupán a sákramentumi szertartások végzésére és idejére, hanem a közösség gyakorlását és a Krisztus nevében való szolgálatot is magában foglalja. A püspök ezért szükségesnek tartja, hogy a sákramentum titkáról rendszeres tanítást kapjon a gyülekezet, amelyből megértheti: „az a hivatása, hogy az istentisztelet és emberszeretet parancsának engedelmeskedjék. Az úrvacsorai közösség pontos tájékoztatást kell vegyen arról, hogy a gyülekezet körén belül a Magyarországi Református Egyház közösségében, társadalmi területen és az egész lakott föld távlatában miért kell imádkozzék és miért kell munkálkodjék."[650]

Bartha püspök egy 1981-es elnöki megszólalása remek összefoglalását adja annak a gondolatmenetnek, amely mentén a misszió, az istentisztelet és a sákramentumok kérdésének a szolgálat teológiájához való hozzáalakítását elvégezni tervezték: „A megtérés nem az utolsó szó. A kezdet. A szolgáló közösségbe (az úrvacsorai közösségbe) betagolódott hívő előtt nyílik meg az új élet, a megszentelődés útja, amelyen járva (a gyülekezet istentiszteletében és emberszolgálatában részesedve) megy végbe az átformálódás (transfiguráció, transformáció, metamorfózis) csodálatos folyamata: bűnös emberek az egyszülött Fiúhoz hasonló fiakká lesznek."[651] Bartha az új Istentiszteleti Rendtartás készítésével kapcsolatos előadásában megjegyzi, hogy „A sákramentumok titkát és jelentőségét a feltámadást ünneplő újszövetségi istentisztelet keretében kell elhelyezni. Az ortodoxoknak bizonyára igazuk van abban, hogy nem annyira az általános, elvont sákramentum-értelmezés iránt érdeklődnek, hanem a konkrét gyülekezetben végbemenő, valóságos történés iránt, amelynek cselekvő alanya Krisztus, és amelynek kifejezője a sákramentum."[652] Ugyanebben a tanulmányban kifejezetten hangsúlyozza a sákramentumok istentiszteleti megjelenésének fontosságát: „Amiként nem lehet istentisztelet prédikálás (prófétálás, igehirdetés) nélkül, azonképpen nem lehet istentisztelet sákramentumok helyes kiszolgáltatása nélkül sem."[653] Megkeresztelendő személy hiányában a szereztetési igék felemlegetését, ill. a keresztséggel kapcsolatos

---

[646] BARTHA: Püspök elnöki jelentés, 74.

[647] i. m., 75.

[648] A II. orthodox-református dialógus Leningrádban az úrvacsora és az egyház társadalmi felelősségének témakörében zajlott 1976 októberében. Az erről szóló beszámolóban bővebben kibontva is megtalálható ez a Bartha-féle gondolat: „A világnak való közös keresztyén szolgálat előmozdítja, hatékonyabbá teszi a kölcsönös ökumenikus megértés, a *belső keresztyén egység* munkálását. Helyesen mutatott rá Bartha Tibor püspök is arra, hogy a második világháború után, a ma már szocialista országokban élő keresztyén egyházak sokkal jobban értik meg egymást, s ez a világnak, az emberiségnek való, közösen vállalt és végzett szolgálatukra vezethető vissza. Egyebek közt ez a közös szolgálatuk is tudatosítja bennük a Krisztus egy, szent, egyetemes és apostoli egyházának azonosságát, ez fedezteti fel velük az egyház egységének visszaállításához vezető utakat." BERKI–PÁSZTOR: Az úri szent vacsora és az egyház társadalmának felelőssége az orthodox egyház és a református egyház tanításában, 231.

[649] BARTHA: Püspök elnöki jelentés, 75.

[650] uo.

[651] BARTHA: Szolgálatunk időszerűsége és távlatai, 101.

[652] BARTHA: Szempontok és javaslatok, 124–125.

[653] i. m., 125.

gyülekezeti szolgálatra emlékeztetést, ill. a hetenkénti úrvacsorázás bevezetését teszi a lelkészi közösségek vizsgálatának tárgyává a püspök. Ennek alapját tanulmánya végén Kálvin teológiájában látja,[654] míg egy pár hónappal később elmondott előadásban kifejezetten Barth teológiájára hivatkozva[655] nevezi torzónak a sákramentum nélküli istentiszteletet.[656]

Barth a Bartha Tibor által szóba hozott Homiletik című művében[657] az alábbi felismerésekre jut. Az igehirdetés az egyház keretei között történik, azaz konkrét kötődésben az egyház egzisztenciájával és megbízatásával. Az egyházban, ahol a megváltás szava hangzik, éppen ezen szó által mindenfajta csak e világ számára fontossal való kapcsolat tisztátalannak, károsnak minősíttetik. De éppen ugyanezen szó által tudjuk meg azt is, hogy itt – ti. az egyházban – minden seb begyógyíttatik, és hogy itt valamennyi bűnös kapcsolatból van menekvés. Azok, akik meghallják a velünk kegyelmes Isten szavát, felismerik saját Isten általi teremtettségüket, hiszen a megváltás üzenete, amelyet az egyház a legfontosabbként hirdet, önmagában hordozza a teremtettség üzenetét is. Ahol tehát a Kijelentés szava hangzik, és ahol emberek ennek a szónak a hallgatóiként jelen vannak, ott az egyház, az Isten által elhívottak közössége. Csak ebben a közösségben lehet legitim a prédikáció, hiszen az egyház csak úgy és ott jön létre, ahol a Kijelentés hívása hangzik és ahol azt az emberek meghallják. Így következik a prédikáció Kijelentésszerűségéből annak egyházi jellege (41–42).

Az igehirdetés csak abban az egyházban történik meg, amelyben a kegyelem sákramentumát és a remény sákramentumát – habár mindkét sákramentum egyaránt mindkettőt jelenti – kiszolgáltatják. A sákramentumoknak és az igehirdetésnek egyaránt csak az egyház keretei közt van értelme, mivel ezek között kapcsolat áll fenn. Ez azt is jelenti, hogy az igehirdetés speciális történés, jel, amely a nagy keresztyén történésre utal, amely által legitimálódik is, hiszen egy másik jelből következik, amely a Kijelentés megtörténtét mutatja. A prédikáció nem akar más lenni, mint kommentár, interpretációja a sákramentumnak, hiszen ugyanazt jelzi, csak éppen szavakkal. Amennyiben elismerjük, hogy az igehirdetés is jel, ráadásul sákramentumi történés – sákramentumi, szentségi abban az értelemben, hogy elkülönített, minősített, a többi lehetőség közül kiemelt –, akkor van okunk és módunk odaállítani, ahol a fentieknek kijáró követelmények beteljesülhetnek, ahová Isten az ehhez szükséges kegyelmet megígérte. Ez a hely pedig az egyház (43).

Mindez azonban Barth véleménye szerint a szentségek és az igehirdetés teljes egységét követeli meg az egyház szolgálatának minden területén. Barth azt mondja, hogy ehhez hiányzik a szentségek jelenléte minden vasárnapi istentiszteleten. Ez gyakorlatilag azt jelentené, hogy az istentisztelet kereszteléssel kezdődik, amelyen a gyülekezet már részt vesz, majd az istentisztelet végén úrvacsora is van. A kettő között lenne az igehirdetés a legjobb helyen. Ebben teljesülne a sákramentumok helyes kiszolgáltatásának és az evangélium tiszta hirdetésének reformátori követelménye. Amíg azonban hiányzik valami annak teljességéből, ami miatt egy istentisztelet evangéliuminak nevezhető, addig hiányzik a legitimációja minden teológiai fáradságnak és liturgiai megmozdulásnak. Csak ott lehet igazi liturgiáról beszélni, ahol igazi istentiszteletet tartanak igehirdetéssel és sákramentummal, mert az csak ott tölti be eredeti célját: odavezet a sákramentumhoz. Mivel az egyház teljes egészében látható fizikai, történeti test, és ugyanakkor mint Krisztus titokzatos teste teljesen láthatatlan, tehát mivel ez a két tulajdonság egyaránt teljesen jellemzi, nem szabad a sákramentumok kiszolgáltatását és az evangélium hirdetését semmiképpen egymástól elválasztani. Barth ezt egy kis szójátékkal is megpróbálja megvilágítani: amennyiben az igehirdetésben az ok és a tartalom között különbséget akarunk tenni, az egyik oldalon a sákramentum áll, a másikon pedig a Szentírás (45). A sákramentum az egyház létében felnövekvő rámutatás a Kijelentés okára, miközben a Szentírás a folyamat minőségére való rámutatás, azaz a Kijelentés tartalmára. Ez azonban csak elvi lehetőség, a valóságban az ok és a tartalom nem választható el egymástól. Itt is csak akként, mint ugyanannak a dolognak két oldala. Az egyház ott van, ahol a Szentírás, mint a Kijelentés konkrét folyamatának konkrét tanúja jelenhet meg (46).

A sákramentum a folyamat történését, az Írás ennek a folyamatnak a tartalmát tanúsítja. A prédikáció egyházi jellege tehát csak akkor biztosított, ha a prédikáció a sákramentumra és az Írásra egyaránt vonatkozik, ha pólusai: a sákramentumi karakter és a biblikusság megvannak. Ahogyan egy körnek van középpontja és perifériája, és egyik sem fontosabb a másiknál, hanem mindkettő elengedhetetlen a körhöz,

---

[654] „Ne felejtsük el, hogy az ősgyülekezetek gyakorlata és Kálvin János tanítása szerint az istentisztelet nem teljes a sákramentumok nélkül." i. m., 126.

[655] A Bartha által hivatkozott hely: BARTH: Homiletik, 43kk.

[656] BARTHA: A gyülekezet életműködésének sakramentális és pneumatológiai dimenziói, 198.

[657] BARTH: Homiletik, Zürich, EVZ, 1966.

úgy tartozik hozzá egy teljes istentisztelethez a prédikáció és a sákramentum is Barth véleménye szerint (46).

A korra jellemző adalék, hogy Fekete János monori lelkipásztor még egy Barth-ról szóló könyv ismertetésekor is kitért Barth-nak az úrvacsorával kapcsolatos véleményére. A könyv – Max Zellweger: Barth, mein Schwiegervater – Barth vejének személyes emlékezése. Méltatója egy bekezdés erejéig ismét aktuális teológiai érvként hozta fel az immár több mint 13 éve elhunyt tudós véleményét: kár, hogy nem része minden istentiszteletnek az úrvacsora.[658]

4.7.2. Barth és a sákramentumok

4.7.2.1. Barth sákramentum-értelmezése

Karl Barth teológiai életművében soha nem foglalkozott kifejezetten a sákramentumokkal. Sőt, egyfajta averzióval viseltetett irántuk, mert az egyik legveszélyesebb területnek tartotta, amely az egyház számára kísértéssé lehet: ha az egyház, amely eredetileg Isten cselekvésének helyszíne, a sákramentumok által saját magát ajánlja, és azonosítja az isteni cselekvéssel, azzal teljesen félreérti saját szerepét. Ugyanakkor teológiai vizsgálódásai során, amikor a konklúziók levonásához érkezett, természetesen ezt a területet sem hagyta említés nélkül. Így meg lehet ismerni a sákramentumokkal kapcsolatos nézeteit – a maguk sajátos beágyazottságát is figyelembe véve.[659]

Weinrich rövid tanulmányában egy Barth minden megjelent művét figyelembe vevő történeti áttekintést ad a sákramentumok fogalmának értelmezéséről, melyet a szükséges mértékben ismertetünk. Az 1920-as években az Unterricht in der christlichen Religion[660] című dogmatika előadásában értekezik Barth először tudományos igénnyel a sákramentumokról, amikor Isten királysága jeleinek nevezi őket, és megpróbálja a reformátori tanítások egybeolvasztását. Eme első saját dogmatikai állásfoglalásában az a sajátos, hogy akkor érinti a sákramentumok szerepét, amikor Jézus Krisztus személyére koncentrálva a kiengesztelődéstan megfogalmazásakor a keresztyén egyházi gyakorlathoz érkezik. A sákramentumok ezek szerint a Kijelentéshez vannak kapcsolva mint jelek, amelyek önmagukban semmit sem érnek, de a Kijelentésben elmondottakat tanúsítják. Nem úgy jelennek meg, mint a látható kegyelem eszközei, hanem mint a láthatatlan kegyelem látható jelei, nem mint amik valamit teremtenek, hanem mint amik csupán a hitben elfogadhatóan felmutatják az isteni igazságokat.[661] Így különbözteti meg – már ekkor, és később a Kirchliche Dogmatik IV/4 kötetében strukturálisan is meghatározó módon – a mennyeit, azaz a Lélekkeresztséget, és az emberek által gyakorolt evilági vízkeresztséget.[662]

---

[658] „Egy ilyen esti beszélgetés során került elő az úrvacsora kérdése is, mely a mi tisztuló teológiai eszmélődésünk szempontjából is figyelemre méltó. Barth sajnálkozását fejezte ki abban a tekintetben, hogy az úrvacsora nem lett szervesen beépítve a protestáns egyházak istentiszteleti rendjébe. Pedig a Krisztusnak a kereszten értünk való áldozata olyan mindenkori érvényességű történés, amely elkísér bennünket mindennapi életünk könnyedén derűs, vagy legsúlyosabb óráiba is. Ebben a tekintetben – véli – a katolikus egyház a maga módján, megelőzte a protestantizmust." L. FEKETE: Apósom, Barth Károly, 188.

[659] WEINRICH: Sakramente, 374.

[660] BARTH: Unterricht in der christlichen Religion Band III, 217, idézi: uo.

[661] BARTH: i. m., 209–210, idézi: uo.

[662] i. m., 231, idézi: uo.

Egy 1929-es előadásában a sákramentumokat mint isteni jeladásokat említi, a verbum visibile reformátori fogalom jegyében: nem arra a gyakran hallott eredményre törekedett, hogy a sákramentumok egyfajta komplementer jellegét – megértés és hitbeli élmény összekapcsolása – hangsúlyozza, hanem kifejezetten az ige, a Kijelentés abszolút voltát erősítő eszközökként tekintett rájuk.[663]

A Kirchliche Dogmatik köteteiben aztán mindvégig következetesen megmaradt a sárkamentum kifejezés misztériumként való értelmezésénél (a Vulgata ezt a görög szót fordítja a sacramentummal).

A sacramentum szó a görög müsztérion fordításaként vált a keresztyén egyházi gondolkodás kulcsfogalmává. A müsztérion eredeti jelentése kultuszi ünnep, amely során valamely istenség szent cselekedetek által a beavatottak körében jelenvalóvá válik, hogy istenségében részesítse őket. Az ilyen ünneplésben csak megfelelően megszentelt, előkészített emberek vehetnek részt, akik ennek hiányában szeretnének ott lenni, azokat eltiltják, ill. a szent cselekedetekből kirekesztik. A misztériumok misztikus gyógyulást, üdvösséget (szótéria) ígérnek, a kozmikus életben való részesítés által. A misztériumünnep szent titka a megszentelő kapcsolat az istenség és a kiválasztottak között, amely során azok részesülhetnek az isteni sorsban, és az isteni életerőben. A beavatottak és kirekesztettek közötti különbség nemcsak az utóbbiaknak az ünnepből való kizárásában ölt testet, hanem abban is, hogy a beavatottaknak meg kell őrizniük a titkot: a többiek előtt hallgatniuk kell róla.[664] Az evangéliumokban mint „Isten országának titka" jelenik meg: Mk 4,11 és párhuzamaiban. A páli iratokban kifejezetten mint Krisztusmisztérium szerepel, a krisztusi kijelentéssel összhangban (1Kor 1,23; 2,1; Kol 2,2).[665] Az óegyház szóhasználatában az apologetikában kapott egyre nagyobb szerepet, hiszen a keresztyén üzenetnek a pogány kultuszokkal szembeni különbségei miatt érinteni kellett ezt a fontos területet. Ill. a fogalom a keresztyén szóhasználatban megújult: Justinos és Tertullianus is szembe állította a pogány misztériumünnepeket a keresztyén sákramentumokkal. Meg kell jegyezni, hogy a misztérium szót csak a pogány, a sákramentum szót pedig csak a keresztyén kultuszi ünnepekre használták. A pogány misztériumokat a keresztyén sákramentumok démoni „majmolásának" tartották, jóllehet mindkettő mögött ugyanaz az ötlet (bár más-más tartalommal) húzódott meg. A misztériumi szent cselekedetekben az istenség valóságosan megjelent, és részesítette sorsában, erejében a résztvevőket, és valami hasonló történt a keresztyén sákramentumoknál is: a rítus során szimbolikusan egyfajta kultikus megismétlés által vált jelenvalóvá és átélhetővé Krisztus megismételhetetlen, történeti megváltói tette. Az eukarisztiát ebben az értelemben nevezte Cyprianus dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum-nak, ahol a sacramentum a müsztérion értelmében állt. Gyakorlattá vált Krisztus önfeláldozó cselekedetének megismétlése egyfajta kultikus formában az eukarisztikus áldozatban. De ennek a sákramentum-értelmezésnek a megszilárdulása és az általános elterjedése csak a 4. században mutatható ki, ekkor már ez is utalt a müsztérion mellett a keresztségre és az eukarisztiára.[666]

A sacramentum kifejezés pedig a klasszikus latin nyelvben azt a pénzösszeget jelentette, amelyet egy perben álló ember igazságának alátámasztására valamelyik szent helyen elhelyezett. Ez a pénz a per elvesztése esetén az isteneké lett. Ebből nőtt ki a későbbi jelentés: eskü, speciálisabb értelemben szakrális súlyú katonai eskü, általánosan véve pedig kultikusan megerősített és elkötelező eskütétel. Ebben a továbbfejlesztett

---

[663] BARTH: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930, 405–408, idézi: WEINRICH: i. m., 375.
[664] BORNKAMM: Mysterion, 810–813.
[665] i. m., 823–825.
[666] i. m., 832–833.

értelemben használta Tertullianus egyházatya a keresztség és az eukarisztia leírására.[667] E fogalomfejlődési folyamatot szem előtt tartva döntött úgy Barth, hogy a régebbi és bibliai görög kifejezést, a müsztériont használja értekezései során.[668]

Barth szerint a sákramentumok Isten megjelenésének, cselekvésének jelei. Jézus Krisztusban a hit Isten megtestesült igéjét látja, akire hallgatnunk kell – Barth itt Jézus inkarnációjának sákramentumi voltát hangsúlyozza: az inkarnáció is misztérium, a kijelentett ige emberi testben való megjelenése, munkálkodása, jele, tanúja. Jézus inkarnációjában látja Barth az ex opere operatum iskolapéldáját. Ez is összeköti az inkarnációt sákramentumokkal, hiszen azok esetében szintén axióma ez a végrehajtójától független, automatikus működés.[669]

Korábban, a KD II/1-ben egy különleges definíciót találhatunk: „A Kijelentést nevezhetjük jeladásnak. Nyugodtan mondhatjuk: a Kijelentés tkp. sákramentum, azaz Isten tanúskodása önmagáról, saját igazságának bemutatása, ill. annak az igazságnak is, amellyel ő maga a teremtményi létformában bemutatkozik, és amely miatt elválaszthatatlan a mi teremtményi megismerésünktől."[670] Weinrich szerint ennek a sákramentumi értelmezésnek köszönhetően kerültek az ekkléziológiai konzekvenciák szövetségteológiai alapokon megfogalmazásra.[671]

A KD prolegomenájában Barth az egyházat „mint a Kijelentés szubjektív megvalósulását láttatja, mint sákramentális teret, amelyet az ember úgy érthet, mint azt az utat, amely a számára már megadatott, és a keresztségtől az úrvacsorához vezet, mint azt a teret, amelyben elkezdheti gyakorolni a hitet hogy ezáltal hitre jusson."[672] A szövetség kiengesztelődés általi betöltésének aspektusa vezet el a megállapításig, hogy az egyház a kiengesztelődéstan felől nézve nem más, mint a gyülekezet szabad tanúskodásának színtere. A gyülekezet és az egyes keresztyén ember élete a betöltött szövetség terében áll, ahol a szabad Isten és a szabad ember találkozik és együtt van. Ez a megállapítás azonban további pontosítást tesz szükségessé, Barth-nak tehát azt is meg kellett fogalmaznia, hogy az ember szabadságára, szabad felelősségvállalására nézve mi haladja meg az egyház ilyetén fogalmának határait. Először is hangsúlyozza, hogy az egyház Isten cselekvő jelenlétének színtere, tehát Isten cselekvését komolyan kell venni benne. A másik oldal pedig az emberé: az egyház területét úgy kell leírni, hogy az egyházat mint emberi területet az ember komolyan tudja venni, és feladatát benne betöltse. Tudatosan meg kell egymástól különböztetni e térben Isten tetteit, melyek tökéletesek és semmi sem hiányzik belőlük, és azokat a tennivalókat, amelyek fennmaradnak az ember számára, amelyeket ő tehet még meg. Amikor Barth a hagyományos értelemben vett sákramentumokat a keresztyén élet eme horizontjára állítja, leszögezi, hogy a sákramentumok csak mint Isten cselekvésére adott emberi válaszok értelmezhetők. A kiengesztelődéstan felől nézve azt is hangsúlyozza, hogy az egyház soha nem lehet Christus prolongatus, hanem Krisztus teste, amely a feltámadott és jelenlévő Főről tanúskodik. A sákramentumok is eme emberi tanúskodás részei, e szolgálat komolyan vételének jelei és eszközei. Az egyház sákramentalizálása – amennyiben eltekintünk a megfogalmazásban rejlő vétek lehetőségétől – az ember partneri karakterének korlátjait is kijelöli, miközben megfoghatóvá teszi a szabadságot. Az ekkléziológia szövetségteológiai értelmezésének konzekvenciája a sákramentumok sákramentumi jellegének feloldása, abból a célból, hogy Isten Isten, az ember pedig

[667] KINDER: Sakramente, 1322.
[668] Vö. KD I/2, 249–253.
[669] Vö. KD I/1, 249–253.
[670] KD II/1,56, idézi: WEINRICH: i.m. 376.
[671] uo.
[672] KD I/2, 253.

ember maradhasson. A szabadság hangsúlyozásával Barth az újkori ember szabadságvágyára is reflektál egyháztanában, egyfajta sarokkő értelemben: e szabadság erőterében nyugodtan élhet, anélkül, hogy annak terhét hordoznia vagy tartania kellene. Erre utal Barth szerint a két sákramentum: a betöltött szövetség szabadsága a vízkeresztség és az úrvacsora, amelyek nem mint titokzatos rituálék kerülnek szóba, hanem mint közösségépítő szabad válaszok az Isten által megszólított és rá hallgató ember részéről.[673]

4.7.2.2. Keresztség és úrvacsora mint a hit cselekedetei

Barth véleménye szerint a sákramentumokról szóló tanítás helye a kiengesztelődéstanban, ill. az etikában van.[674] Weinrich úgy véli, hogy ha a kiválasztástanba vagy a teremtéstanba helyezte volna, akkor valószínűleg más hangsúlyokat kapott volna ez a tanítás, mint amik végül Barth gondolkodásában jellemzik. E fenti adottságból következik, hogy a barth-i szentségtanban a kiengesztelődés radikalitása ill. a Feltámadott valóságos jelenlétének ígérete a döntő. A keresztyén élet szabadsága a szövetséget megtartó hűség formájában ölt testet.[675] Barth a KD IV/4 előszavában megállapítja, hogy a keresztségről leírtak strukturális értelemben az úrvacsorára is vonatkoztathatók.[676] Így, noha ő maga a saját úrvacsoratanát már nem tudta kidolgozni, annak lehetséges felépítésére, főbb irányaira a keresztségtan előttünk álló – bár csak töredékes – feldolgozásából következtethetünk.

A töredékesen ránk maradt keresztségtannak[677] Barth a kiengesztelődéstanban találta meg a helyét, a kiengesztelődéstani etika kezdetén – ahogyan a teremtésetikáját a szombatnap üzenetének sajátos megfogalmazásával kezdte.[678] A keresztség ugyanis az Isten kegyelmes cselekvésére való felfigyelés cselekedete. És ahogyan a teremtésetika kulcsszava a szabadság, úgy válik a kiengesztelődésetika kulcsszavává a hűség. A keresztyén egzisztencia alapja Isten kiválasztása, de a keresztyén élet emberi oldalról az Istenhez való hűség gyakorlása és megtartása. Ezt nem az ember morális tettei eredményezik, és nem is természetfölötti erők elnyerésével lehet megvalósítani, hanem pusztán Isten szabad kegyelme eredményezi. Isten szabad lehetősége az, hogy az embert kegyelme által nem passzív, hanem aktív részesévé teszi akarata teljesülésének, ellenségből baráttá válásának (4–6). A keresztyén ember olyan valaki, akinek életébe, saját történetébe Jézus Krisztus mint alany lépett be, úgy, hogy közben saját történetében részt adott az embernek. Így válik Jézus Krisztus története a keresztyén élet eredetévé és kezdetévé. Az ember saját egyéni élete csak ebben a Jézus Krisztussal való egységben válhat keresztyén életté (15–19). Ennek Isten részéről való megvalósítását nevezi Barth a Szentlélekkel való keresztségnek. Ez az élet megújulásának másik – isteni – oldala. Barth öt pontba szedve tárgyalja végig mit ért a keresztyén életet létrehozó Lélekkeresztség alatt. 1. A keresztyén élet kezdete az élő Jézus Krisztus önmagáról adott közvetlen bizonyságtétele: ez az ő hatalmas és cselekvő szavának megjelenése, amely a Szentlélek által a konkrét embert hic et nunc megszólítja. Hiszen Krisztus a hit szerzője (Zsid 12,2). A Lélekkeresztség fordulatot jelent a megkeresztelt életében. Erre a kegyelmi tényre adott emberi válasz a gyülekezet által végrehajtott vízkeresztség. 2. A kersztyén élet alapja Jézus Krisztus önközlése. Ezzel a vízkeresztség nem szolgálhat, ez csak a Lélekkeresztség adottsága. Isten kiengesztelő kegyelme, ami a Lélekkeresztségben mint az Isten által elindított változás mozgatórugója, eljön az emberhez és a maga teljes valójában betölti őt. 3. A Lélekkeresztség mindenképpen hálára indít Isten iránt, így engedelmességet eredményez. Ez az Istentől való függés hamis emberi függéseitől megszabadít, ezért lehet örömmel fogadni a valódi szabadságban a szabadító Istentől való függést. 4. Az új, keresztyén élet kezdete egyúttal csatlakozás az egyház közösségéhez is. Krisztus kiemeli az embert magányából, és Isten népe közé, gyülekezetébe iktat be, amelynek ő a feje és az Ura. 5. A keresztyén élet kezdete a Lélekkeresztség. Ez a kezdet egyszerűen

---

[673] KD IV/4, 224–231, idézi: WEINRICH: i.m., 377–378.

[674] Kálvin az Institutio 1559-es kiadásában a szentségtant a dogmatika negyedik, befejező részéhez sorolta, amelynek alcíme: „Külső eszközök vagy segédeszközök, amelyekkel Isten Krisztus közösségébe hív, és ott megtart". KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, II. kötet, 151.

[675] WEINRICH: i. m., 378.

[676] KD IV/4, IX.

[677] KD IV/4, 1–234.

[678] KD III/4, §53.

nem más, mint kezdet, amely folytatásért kiált. A Lélekkeresztség is egyszeri esemény, ahogyan a vízkeresztség, de két jellemző alakban mégis visszatérő hatással bír: először is lelki gyümölcsök termésére vezet, másfelől emlékeztet a végcélra, az örök életre, és ez által transzcendens erőket ad a hívő életébe (35–42).

A Lélekkeresztség és a vízkeresztség összetartoznak, de egymástól jól meg lehet őket különböztetni. Isten és az ember cselekvése tkp. ugyanaz az esemény, abban az értelemben, hogy Isten tettére válaszként születik meg az emberi cselekedet. Ez a válasz az emberi életmód megváltozása, az őszinte igen Istenre, és a gyenge, de azért létező hit. Azt, hogy mi a vízkeresztség, Barth hét mondatban foglalja össze. 1. formájára tekintettel nem más, mint a test víz általi megtisztulása. 2. A víz applikációja – ti. hogy a testet tisztítja meg – figyelmeztet, hogy ne annak anyagában, megjelenésében keressük az igazi, hatásos tartalmat. 3. A keresztyén sákramentum vallástörténeti párhuzama a zsidókeresztyén prozelita keresztség. 4. A keresztyén keresztség mint vízzel való megmosatás az egyházban a kezdetek óta egyértelmű és szükséges. 5. Az Újszövetségben a Jézus keresztelőjén kívül másik keresztelő–leírás nem található meg. 6. A keresztség Isten üdvmunkáján és igéjén alapul, melynek szabad feltárulása szabad válaszra, döntésre hívja a keresztyénembereket. 7. Senki sem keresztelheti meg magát, ill. nem nélkülözheti azt a gyülekezetet, amelybe belekeresztelik (49–55). A keresztségről egyébként három témakört vizsgálva tanít. Ezek: 1. A vízkeresztség alapja, 2. a vízkeresztség célja, 3. a vízkersztség értelme.

1. A keresztség alapjáról szólva Barth megállapítja, hogy a Jézusi keresztségparancs, ill. az ő saját megkeresztelkedése szolgáltatja a biztos fundamentumot (57–58). Ez utóbbi az összekapcsolódási pont Isten odafordulása és az emberi döntés, a Lélek szerinti és a vízkeresztség között. A kersztség a megújulás, a megtérés jele, melynek során az ember elismeri saját bűnösségét, megvallja azt, és igazat ad Istennek a sorsára nézve. Nem a kersztségben teljesedik be pl. a bűnök bocsánata, hanem egyedül az Úr tettében, amelyre a keresztelés visszautal (63–65).

2. A keresztség célja: általa Isten békességszerző cselekedete valósul meg Jézus Krisztusban. Mivel Jézus János általi megkeresztelése az egyetlen leírása a vízkeresztségnek, Barth vizsgálatának alapja a jánosi keresztség, viszont Barth azt is leszögezi, hogy a vízkersztség és a Jézus megkeresztelkedése között jelentős különbségek vannak. Ezeket Barth hat pontban foglalja össze (84–94). Ahogyan a keresztség alapja a Jézus parancsa iránti engedelmességben valósul meg, célja is az, hogy Krisztusra mindig reménységgel tudjunk feltekinteni, tehát a vele való közösség, sőt ő maga a keresztség célja (97).

3. A vízkeresztség értelme: azzal nem szolgáljuk a kersztség jobb megértését, ha egyfajta immanens isteni cselekvésként tekintünk rá, igazi értelme és jelentősége akkor fogható meg, ha mint emberi cselekedetre tekintünk rá, amely a Lélekkeresztségre adott emberi válasz, de nem maga a Lélekkeresztség (112). Ezért az egyház vízkeresztsége se nem müsztérion, se nem sákramentum. Mégis, a keresztségből olyan sákramentális cselekedet lett, amely nem csupán az ember felelete a felé nyújtott kegyelemre, hanem a végrehajtás cselekvése által ható üdveszköz szerepében tetszeleg (115). Ezt követően Barth egy 17 oldalas egzegetikai kutatásra alapozva (122–139) megállapítja, hogy a keresztségre a müsztérion szót az Újszövetség egyszer sem használja! Tehát a vízkeresztség nem is tekinthető az embert megtisztító, megújító isteni kegyelmi eszköznek. A megújító erőt az Újszövetség Jézus Krisztus halállal végződő történetében látja, amelyben a Szentlélek saját munkája révén részesedhetnek az emberek. Más üdveszközt, amely ennek az üdvtörténeti eseménysornak a duplikátuma lenne, a Szentírás nem ismer (140)! Barth ezek után három formális következtetést fogalmaz meg: 1. a vízkersztség nem a bűnök effektív eltörlése, hanem Jézus Krisztus történetét közelhozó, azt leképező és ez által megfoghatóvá tevő jel, ill. nyilvánosság előtti válaszadás Isten eredeti tettére (143). 2. A vízkeresztség közösségi cselekedet, a keresztyén gyülekezet életének részeként történik, amikor a keresztelő a megkersztelendőn bemutatja a jelet, így részvételével, hitével és tanúságtételével az egész gyülekezet cselekvő részese (143). 3. A keresztségnek minden résztvevője saját döntése alapján válik részessé, és szabadon cselekszik, hiszen az engedelmesség csak szabadságból fakadhat. Ezt a szabadságot Isten Jézus Krisztusban adja az embernek, és a Szentlélek teszi számunkra elfogadhatóvá, megélhetővé (144–145). A vízkeresztség a megtérés jegyében, annak igényével történik: a gyülekezet azzal az igénnyel fordul a keresztelendő felé, hogy az elhagyja régi életét és újat kezd. De ugyanezzel a törekvéssel és igénnyel kell érkeznie a keresztelendő embernek is. Így tkp. a keresztség átélése közös odafordulás – megtérés – Istenhez. Ez azonban Isten munkája, a vízkeresztség által csupán a megtérés tényét jelenti ki a közösség (149–150). Barth szerint a vízkeresztség hitvallás, közösen kimondott eskü (177).

A fentiek értelmében Barth számára kérdésessé válik a gyerekkeresztség intézménye. Az Újszövetségi időkben a keresztségre vállalkozó emberek még tudták, mire vállalkoznak, mi történik velük a keresztségben. A II. század végére azonban ez a tiszta kép elhomályosult: úgy gondolták, hogy szívbeli vágyakozás és személyes döntés hiányában is meg lehet keresztelkedni. A gyerekkeresztségnek ellentmond, hogy míg a vízkeresztségre az embernek vágyakoznia, igyekeznie és a maga akaratából érkeznie kell, addig a gyerekkeresztség gyakorlatából ezek hiányoznak, és ez beláthatatlan következményekkel jár az egyház életére nézve (181–182). A gyerekkeresztség gyakorlata veti fel a

következő kérdést: milyen értelemben tartozik össze a keresztelés eseménye és a keresztelendő ember hitbeli megőződése? Az egyik lehetséges válasz az, hogy a magatehetetlen gyermek helyett a szülők és a keresztszülők hite adhatja a választ Isten kegyelmére. Azonban ilyen helyettes elégtételt csak egyet ismer az Újszövetség: a Jézus Krisztus kereszthalálát (186–187). A megkeresztelendő saját hitére van szükség a keresztség válasz és döntés jellege miatt. Gyermekek esetében viszont az is kérdés, hogy megfelelő válasz lehet-e egy primitív, de valóságos hit a Krisztus melletti döntéshez? A gyermekkeresztség mindenképpen kiegészítésért, megerősítésért kiált, amely a gyakorlat szerint a konfirmációban ölt testet, az azonban automatizmusokra épülő, kötelező ünnep jellegével inkább csak elhomályosítja az isteni kegyelmet és a saját hitbeli döntés fontosságát (206–207). Szokásos érv a gyerekkeresztség mellett, hogy az Isten kegyelmének ajándék jellegét hangsúlyozza, mivel nem támaszt a megkeresztelendő felé semmiféle előfeltételt. Barth szerint azonban ez a gyakorlat egy az ember szabadságát és felelősségvállalását feleslegessé tevő kegyelem demonstrálása csupán. Ezért nem tartja megnyugtatónak a Heidelbergi Káté 74. kérdés–feleletének üzenetét sem: noha a gyerekekre is érvényesek Isten ígéretei, azonban Barth szerint ezeket az ígéreteket meg kell hallani, és el is kell fogadni (209–210). A megszokott keresztelési gyakorlatot a praktikum oldaláról védelmező véleményekre Barth azt feleli, hogy azok teológiailag nézve irrelevánsak. Ugyanakkor elismeri, hogy a teológia nem írhat elő az egyház gyakorlatát illetően semmit, csupán ajánlásokkal élhet (212–213).

A gyerekkeresztség kérdésének tisztázása után Barth még visszatér eredeti tézisének – azaz hogy a vízkeresztség a hit útjának első lépése, és mint ilyen, emberi válasz Isten kegyelmére – további kibontásához. A keresztség céljával kapcsolatban megkerülhetetlen kifejezés a reménység. A keresztség alapja – Jézus Krisztus megváltó cselekedete – időben a gyülekezet mögött van, a keresztség célja pedig még előtte: a keresztség abban a reményben történik, hogy a benne kinyilatkoztatott ígéret a keresztelendők és a már megkereszteltek jövendőjében üdvözítő jelentőségű lesz. Természetesen nem a vízkeresztség által, hanem Jézus Krisztus feltámadásának erejével élhetnek ebben a reménységben (215–217). A jövendő pedig az, hogy a világ Istent dicsőíti, és ebbe az egyház, és minden egyes keresztyén beletartozik (219).

A fentebb ismertetett keresztségtan alapján a következőkben megpróbáljuk bemutatni Barth szentségértelmezésének általános és meghatározó sajátosságait. A strukturálisan meghatározó igazság a szentségekre nézve a következő: a leglényegesebb mindkét esetben az egyén és az egész emberiséget érintő isteni cselekedet közötti kapcsolat létrejötte,[679] amely a szó eredeti értelmében vett istentisztelet keretében a gyülekezetben történik meg, ahol azért adnak hálát, hogy ezek az isteni tettek a gyülekezet által reprezentált nyilvánosság számára érzékelhetően jelen vannak.[680] A keresztség a keresztyén élet elején foglal helyet, mint a hitben megtért ember belépése a gyülekezet nyilvánossága előtt a keresztyén egyházba.[681] Az úrvacsora pedig a keresztyén élet fenntartására adatik, hiszen nem más, mint az élő Krisztus valós jelenlétére adott válasz, szívből jövő köszönetmondás.[682] A keresztség a keresztyén élet Krisztusban való

[679] Kálvin amellett érvel, hogy „az összes sákramentumnak Krisztus az anyaga *(materia),* vagy ha jobban tetszik, a szubsztanciája, mert minden tartósságuk őbenne van, és rajta kívül semmit sem ígérnek. […] A sákramentumok ugyanis csak annyiban hatékonyak a számunkra, amennyiben szolgálatuk táplálja, erősíti, gyarapítja Krisztus igaz ismeretét, hogy egyrészt minél teljesebben a miénk legyen, és másrészt élvezhessük gazdagságát.” KÁLVIN: i. m., 365.

[680] Kálvin szerint a sákramentumok a prédikáció segítőtársai, céljuk az ember hitének megerősítése. „A sákramentum külső jelkép, amellyel az Úr irántunk való jóakaratának ígéreteit pecsételi be lelkiismeretünkbe, hogy gyenge hitünket megerősítse, mi pedig viszont, mind előtte és az angyalok előtt, mind az emberek között bizonyítjuk kegyes életünket.” i. m., 354.

[681] Kálvin tanításában a keresztség beavatási jel, melyet Isten azért adott, hogy 1. hitünket szolgálja őelőtte, 2. hitünk megvallását az emberek előtt (ezt nem missziói, tanúságtevő értelemben mondja, hanem arra nézve, hogy megkeresztelt voltunk igazolja a többi ember előtt, hogy mi Krisztushoz tartozunk – i. m., 382). A hitre nézve Kálvin a keresztségnek három hasznát mutatja fel: 1. megtisztulásunk jelképe és bizonyítéka, 2. megmutatja a Krisztusban való megölettetésünket és az új életet, 3. megerősít a hitben, hogy egyesülünk magával Krisztussal, és így minden áldásának részesévé válunk; i. m., 374–377.

[682] Az úrvacsora jegyeivel való élés Kálvin szerint először is az örök életre való lelki tápláltatás alkalma, amely egyben záloga is üdvösségünknek. Emellett egyesít is Krisztussal, ez által megerősít, hogy az örök élet, a mennyek országa és bűneink bocsánata valóban a miénk. Az úrvacsorában Jézus Krisztus „felajánlja nekünk önmagát, minden javaival együtt, és mi is elfogadjuk őt hittel. […] A szent vacsora ugyanis arról biztosít, hogy mindaz, amit Krisztus tett vagy szenvedett, az a mi megelevenítésünkre

megalapozása, az úrvacsora pedig az elkezdett keresztyén élet szintén Krisztussal való rendszeres megújítása.[683]

A keresztség és az úrvacsora az isteni „váltóállítás" következménye, és az ez által lehetségessé váló irányváltással válik a gyülekezet ünnepélyes és szabad tanúságtételévé. Az isteni váltóállítás célja nem más, mint az emberi döntés lehetővé tétele és elősegítése. A keresztség csupán az elsődleges, isteni megalapozása miatt történhet meg, amely független a vízkeresztségtől, de nem teszi azt feleslegessé. A vízkeresztség felvétele tkp. egy másodlagos cselekvés és döntés, amelyre az ember a megtapasztalt isteni döntés és elkötelezés által válik késszé. A kegyelmes Isten akarja, teszi lehetővé és követeli meg – amennyiben az embert mint olyat kiválasztja –, hogy az azonnal hálás szívvel megvalósítsa a maga totális életre vivő cselekvését.[684]

Visszatérve a két szentség hasznára: Barth megállapítja, hogy a legjobb lenne mindkettőt „sákramentumi történésnek" nevezni, ahelyett, hogy önálló sákramentumokról szólnánk. A keresztség alapja a Lélekkeresztség, amely több mint kép és szimbólum általi meghívás és bemutatás, azaz több mint ajánlat és esély. Ebből következően a vízkeresztség a Lélekkeresztségre nézve effektív, kauzatív, teremtő erejű és kifejezetten isteni hatású, eredetű, tehát tkp. Isten teremtő cselekvése az emberen és az emberben. Ugyanez a helyzet az úrvacsorával, amely a Krisztusnak a kereszten történt önátadását jeleníti meg. Ha valahol, akkor erre tekintettel lehet sákramentumi cselekvésről beszélni, ami valóságosan és teljesen megtisztít, megújít és megváltoztat. Ez az isteni megváltoztatás, az ember Szentlélek általi megkereszteltetése nem fél, vagy félig elegendő kegyelem, hanem teljes és teljesen elegendő. Nem csupán ösztönzés, hanem az életre keltés maga.[685]

Keresztség és úrvacsora emberi tanúskodás az emberi élettérben.[686] Barth eredeti és speciális emberi cselekvésként jellemzi őket: szabad emberi döntés következtében, meglehetős konkrétsággal végbemenő dolgok ezek, mint amilyen például az ember felkelése, lefekvése, jövése, menése, evése, ivása, a munka és a pihenés.[687]

A keresztség és az úrvacsora felelet az egy misztériumra, a Jézus Krisztus történetének egyetlen sákramentumára, a Szentlélek kitöltetésére. De önmagában egyik sem sákramentum, hanem cselekvő emberi hitvallások[688], a szabad emberi válasz cselekedetei[689]. Barth hangsúlyozza, hogy nem csupán „pálfordulásról" van szó ezek esetében, hanem arról, hogy az ember világlátása az új irányultság következtében alapvetően megváltozik.[690]

---

történt, továbbá, ez a megelevenítés örökre szól, vég nélkül táplál, erősít és megtart az egész életünk során" (417–419). Az úrvacsora titkának két összetevőjét látja Kálvin is a régiek nyomán: 1. a látható, testi jelek, 2. a lelki valóság, amelyet a jelkép ábrázol ki. Ezek bővebb kifejtésére aztán három dolgot tárgyal: 1. a jelzést (itt az ígéretekre gondol, amelyeket a jel magába foglal), 2. az anyagot (az anyag vagy szubsztancia maga Krisztus – halálával és feltámadásával együtt), 3. és a hatást vagy erőt (ez alatt a megváltást, az igazságot, a megszentelést és az örök életet, ill. Krisztus minden ajándékát érti). „Az úrvacsora titkában a kenyér és a bor jelképe által Krisztus valóságosan tárja fel számunkra magát, […] éspedig azért, hogy először egy testté legyünk vele, s aztán lényegében részesedvén, erejét is megérezzük mindenféle javainak közlésében" (424–425). KÁLVIN: i. m., 417–425.

683 KD IV/4 (Nachlaß), 71–72, idézi: WEINRICH : i. m., 378–379.

684 KD IV/4, 45–46.

685 i. m., 37–38.

686 Kálvin ezt az emberi válasz-jelleget – nyilván a reformáció korának kegyelemfelfogására tekintettel – nem hangsúlyozza: „akik a sákramentumokat fogadják, ezzel semmi dicséretre méltót nem tesznek, vagyis ebben a cselekményben (amely a sákramentumok tekintetében teljesen passzív) semmiféle munkát nem tulajdoníthatunk nekik." KÁLVIN: i. m., 374.

687 KD IV/4 (Nachlaß), 66, idézi: WEINRICH: i. m., 379.

688 „Tatbekenntnis", KD IV/4, 81.

689 „Tatantwort", KD IV/4, IX.

690 i. m., 153.

Tekintetbe véve, hogy Barth isteni és emberi cselekvésről beszél, adja magát a tisztázandó kérdés: milyen lehet ezek egymáshoz való viszonya? A válasz a következő: a kiengesztelődéstan szövetségteológiai horizontján megfigyelhető egy nem szimmetrikus, de mégis esszenciálisan jelenlévő kölcsönösség Isten és az ember között. A kiengesztelődéstan nem ér véget a bűnbocsánattal, hanem az Immánuel ígéret valósággá válásával teljesedik ki. Isten szövetsége csak az ember önkéntes partnerségre jutásával ér célhoz, hiszen Isten nem akar egyedül lenni, hanem épp az emberrel való együttlétért cselekszik: erre tekintettel történik a kiengesztelődés és a szövetségkötés. Az ember részéről tehát nem a szövetség betöltése a lényeges, hiszen az már megtörtént Jézus Krisztusban. Ehelyett a kifejezetten emberi feladat Isten magasztalása a szövetséget betöltő kegyelemért, ill. a tanúskodás e kegyelemről az Igével és cselekedetekkel – például a keresztség és az úrvacsora gyakorlásával.[691]

A keresztség és az úrvacsora sákramentalizálása a különböző egyházakban nem ezek felértékelődését eredményezi, hanem doketizálódásukat: Jézus Krisztus egyedülálló története duplikálódik bennük.[692] Ennek pedig az az eredménye, hogy a keresztség és az úrvacsora elveszíti eredeti értelmét: a speciális hitvalló cselekedet jelleget, mivel ehelyett kegyelmi eszközökként tekintenek rájuk. Amennyiben a keresztség a sákramentum szó eredeti jelentését tükröző eseményként kerül megünneplésre, azaz mint üdvösségi Kijelentés, üdveszköz, bűntörlés, kegyelem kiárasztása, újjászülés, ez a gyakorlat egyrészt gyengíti a Krisztus esemény jelentőséget, másrészt veszélyezteti az ember szabad betagolódását a már betöltött szövetségbe.[693]

4.7.2.3. Barth keresztségtanának hazai recepciója

A rendszerváltás utáni időszak egyházi életet is érintő, társadalmi szintű változásai a keresztség kapcsán komoly kérdéseket támasztottak. 1993-ban a Doktorok Kollégiuma rendszeres teológiai szekciója foglalkozott a kérdéssel, majd 1994. március 22-én a Zsinat is napirendre vette egy a keresztség gyakorlatára vonatkozó állásfoglalás és gyakorlati útmutató kibocsátásának kérdését, amelyet aztán nem követett az állásfoglalás kibocsátása. Tatai István viszont írt egy tanulmányt[694] a keresztséggel kapcsolatos kérdésekről, amely komoly teológiai visszhangra talált a Református Egyház és a Theologiai Szemle hasábjain. Mintegy két esztendő alatt 19 tanulmány foglalkozott a Tatai által felvetettek gondolatokkal, melyekről Fekete Károly készített egy kivonatos összefoglaló értékelést.[695] Mivel e fejezet célja a barth-i szentségtan hazai recepciójának felvázolása, a gazdag teológiai vitát csupán ebből a szempontból vizsgáljuk. A vita során hárman hozták szóba Barth teológiáját: maga Tatai István, Vályi Nagy Ervin és Török István.

Tatai írásában kifejezetten Barth gondolatait hozza elő: miután részletezi a gyakorlati helyzet visszásságait, feltérképezi a bibliai és egyháztörténeti példákat az értelmezés lehetőségére, megállapítja: „Az újszövetségi keresztség az a pont, amelynél a kegyelem és a megtérő bűnös önkéntes és tudatos válasza találkoznak. Ez a találkozás az isteni és az emberi cselekvés aktusa, és nem helyettesíthető más személy döntésévelés hitével."[696]

---

[691] i. m., 148, idézi: WEINRICH: i. m., 379.
[692] i. m., 112.
[693] i. m., 233.
[694] TATAI: A csecsemőkeresztségről, in: ThSz 36/1 (1994), 5–11.
[695] FEKETE: A keresztséggel kapcsolatos tanulmányok kritikai összefoglalása, in: ThSz 37/6 (1995), 363–371.
[696] TATAI: i. m., 8.

Ezután Barth-tól idéz,[697] és vele egyetértve kimondja: „a csecsemőkeresztség a corpus christianum-ba vezet el, a hívők keresztsége pedig a Konstantinusz előtti hitvalló hívőkből álló gyülekezethez."[698] Mindezek fényében Tatai arra tett javaslatot, hogy ha opcionálisan is, de legyen meg a helyi gyülekezetekben a lehetősége a bemerítéses formának, ill. csecsemőket semmiképpen, gyermekeket pedig csak saját – hitelesnek tekinthető – kérésükre részesítsenek a keresztség sákramentumában. Mindezzel célja a hitvallóbb egyház felé való közeledés lett volna.[699]

Tatai felvetéseire Vályi Nagy Ervin részéről Barth-ot idézve támogató reflexió érkezett: a keresztség „egy roppant kritikus jellegű történés", amelynek elbagatellizálása, átgondolatlan gyakorlása nem hozhat jó eredményt.[700] Tatainak arra a felvetésére pedig, mely szerint „A keresztség nem arra rendeltetett, hogy kifejezze Isten egyoldalú szövetségét az emberrel, hanem arra, hogy megtéréskor kifejezze az elfogadott szövetséget a Krisztusban." Vályi ismét Barth-ot idézi: „A keresztség nem csak cognitív jellegű történés, Isten váltságművének tudtuladása- és vevése, mint Barth állítja."[701] Vályi ezen a ponton a sajátságos barth-i gondolatmenet továbbadója: az emberi válaszkarakter elengedhetetlen voltának hangsúlyozása a keresztség sákramentumának átélésekor kifejezett barth-i tézis.

A folytatásban azonban nem halad szolgai egyetértéssel Barth nyomdokain, amikor hangsúlyozza ugyan Barth téziseit arról, hogy a keresztelés alanya Isten, az ember pedig a történés passzív tárgya, azonban ebből más következtetést von le: azt, hogy akár a gyerekkeresztség is lehet Istennek tetsző és helyes. Hiszen amennyiben a sákramentum tkp. sákramentumi történés, amely egyrészt az egy sákramentum – Jézus Krisztus üdvszerző élete – hatásába való kegyelmes bevonás, másfelől az ember elfogadó válasza Isten kegyelmére, mindez Isten kegyelmes döntése szerint akár gyermekeket is érinthet. Vályi tehát még Barth-nál is jobban hangsúlyozza a sákramentumban cselekvő isteni szuverenitást, és ezzel támasztja alá a gyermekkeresztség lehetőségét. Ha az ember feladata csupán a válaszadás Isten kegyelmes közeledésére, és erre egy gyermek – de nem csecsemő – is képes lehet, akkor esetében nem lehet kizáró a körülmény, hogy még nem felnőtt. Sőt, tkp. Vályi az isteni kiválasztás függetlensége mellett érvelve egyenesen azt állítja, hogy Isten döntését semmiféle emberi aktivitás vagy passzivitás nem befolyásolhatja.[702] Ezen a ponton Vályi egyértelműen tovább lép Barth gondolatain, és egy még határozottabb kiválasztásteológiai döntést hoz: mivel Jézus Krisztus a keresztség sákramentumának – és az egész kiengesztelődéstannak is – az alanya, a keresztségben való részesedésnek egyetlen feltétele az ő kiválasztó kegyelme.

A mintegy két éven át tartó vita bemutatása után Fekete Károly is leírta saját értékelését, és reflektált Tatai felvetéseire. Ő a gyermekkeresztség gyakorlatának fenntartása mellett érvelt azzal, hogy a hit nem lehet elvárható – és ellenőrizhető – feltétele a keresztségben való részesedésnek, hiszen ezzel a reformáció központi igazsága ellen vétenénk: a sákramentumban a cselekvő Istenről az emberi cselekedetekre kerülne a hangsúly. A szövetségteológiai alapon – Kálvin nyomán – megközelített

---

[697] BARTH: Die kirchliche Lehre von der Taufe, 40.
[698] TATAI: uo.
[699] i. m., 10–11.
[700] VÁLYI NAGY: A gyermekkeresztség gyülekezeti gyakorlatáról, 29.
[701] uo.
[702] „A keresztség alkotó eleme, lényege és hitelessé tevője nem az ember tette, tudomásulvétele, hite, hanem Istennek a Jézus Krisztusban való, minden emberre érvényes váltságtette, Krisztus keresztségi halála. Isten azzal cselekszik kegyelmesen, azt választja ki és adja a Fiúnak, azt sorolja be az Ő egyházába, akit akar –, felnőttet és gyermeket egyaránt. Tőle van ez (vö. 1Kor 1,30; 2K or 1,21-22). A kövekből is támaszthat magának fiakat – ez az Ő szabadsága, amit nem korlátozhat az embernek sem miféle aktivitása vagy passzivitása." VÁLYI NAGY: i. m., 30.

sákramentumnál Fekete is a gratia praevenienst hangsúlyozza, és a keresztséget ennek biztos jeleként értelmezi. Ezek után pedig a barth-i teológia hatását véljük felfedezni érveiben: egyrészt „a biblicizmus, az antropocentrizmus és a formalizmus együttes kísértése nem kerekedhet felül a biblikus-krisztocentrikus (sic!) látáson."[703] Másrészt pedig Tatai felhívását, hogy mivel Jézus csak megáldotta a gyermekeket, de nem keresztelte meg őket, a ma egyház is kövesse ezt a példát, szintén egy barth–i gondolattal utasítja el: „Valóban, Jézus nem keresztelt, mert Ő maga a sákramentum! A keresztség nem egy Jézus Krisztus melletti sákramentum, hanem az egyetlen sákramentum ünneplése, aki maga Jézus Krisztus! Ezért hamis elvárás önmagunktól, hogy ebben az esetben tegyük azt, amit Jézus tett."[704]

A további következtetésekben nem látjuk Barth teológiájának hatását. Azonban az jól megfigyelhető, hogy Barth érvei a '90-es években a keresztség kérdésére nézve olyannyira a teológiai tájékozódás fő sodrához tartoztak, hogy a vitás felek egymás álláspontjának megingatására kölcsönösen is Barth gondolatait használták. Hiszen úgy Tatai, mint Fekete egyaránt a barth-i keresztségtant hívta segítségül saját – ellentétes – álláspontjának alátámasztására. Ebben a korábbi évtizedek gyakorlatának helyesebb tovább élését véljük felfedezni: Barth a hazai református teológia bizonyos körei számára a tudományosság és a helyes teológiaművelés meghatározó alakjává vált. Itt azonban már nem ideológiák alátámasztásához használják Barth téziseit – eredeti közegükből nem ritkán kiszakítva, tudatosan manipulálva –, hanem annak eredeti szelleme után kutatva, valódi eredményeire építve próbálják Barth tanítását a hazai helyzetre alkalmazni. Az eltérő vélemények egyformán Barth teológiája által való igazolása itt úgy volt lehetséges, hogy Tatai István Barth-nak a sákramentum emberi válaszként való értékelésére épített, míg Fekete Károly Barth sákramentumfogalmára. Jóllehet, e kettő Barth gondolkodásában egymásra épülő egységet képez, mégis lehetséges e két gondolatot egymástól eltérő irányba is tovább vinni.

A barth-i teológia eme hazai „reneszánszának" érdekes emléke, hogy a vita során Török István a Református Egyház felelős szerkesztőjétől – aki ekkor Tegez Lajos volt – arra kapott megbízást, hogy a fellángoló keresztségtani vitához Barth utolsó dogmatika–kötetének vázlatos ismertetésével járuljon hozzá. Ez azért is jelentős esemény, mert Barth könyve 1967-ben jelent meg, és csak 1994 végén, éppen egy aktuális vita kapcsán merült fel az igény, hogy magyarul is bemutatásra kerüljön. Az, hogy Barth keresztségtana megjelenhetett ebben a vitában, nem magától értetődő. Kocsis Elemér írja még 1963-ban a következőket: az 1940-es években lezajlott Barth–Cullmann vita a csecsemőkeresztségről megdöntötte Barth ellenérveit. *„Hogy van-e szilárd újszövetségi alapja a gyermekkeresztségnek, erre a kérdésre Cullmann műve után csak egyértelmű igennel felelhet a bibliai reformátori alapokon álló teológus.* Ez a kérdés tehát lezártnak tekinthető a protestáns teológiában."[705]

A témában 1974–ben jelent meg még tanulmány: Rózsai Tivadar szaktanfolyami előadása, amely a keresztséget az ekkléziológia felől vizsgálta meg.[706] Ez a tanulmány nemcsak Barth teológiájára épített, hanem Joachim Jeremias, ill. Oscar Cullmann munkáit is figyelembe véve ismertette a Kocsis által fentebb kimondott tudományos helyzetet: a gyerekkeresztség nem lehet kérdés. Rózsai több barth-i elemet is említ – anélkül, hogy forrását konkrétan megnevezné –, ilyen pl. már magának a dolgozatnak a témaválasztása is: hiszen Barth helyezi a szentségtant a kiengesztelődéstanba, és szemléli a szentségeket az isteni cselekvésre adott emberi válaszokként – kifejezett ekkléziológiai

[703] FEKETE: i. m., 370.
[704] uo.
[705] KOCSIS: Újabb vita a keresztségről, 339. (kiemelés az eredetiben)
[706] RÓZSAI: A keresztség ekkléziológiai értelme, in: ThSz 16/1–2 (1974), 29–36.

szempontokra is tekintve. De barth-i eredetű gondolat a Lélekkeresztség és a vízkeresztség speciális megkülönböztetése, ill. az a szemlélet is megtalálható Barth-nál, amely János keresztségétől jut el az apostoli keresztséghez, ill. a keresztyén vízkeresztség gyakorlatának eredetét a zsidó prozelita keresztségben látja. Ez a Rózsai–tanulmány azonban mégsem a barth-i teológia tovább gondolása, hiszen nem is ez, hanem az uralkodó és lehetséges nézetek ismertetése kíván lenni, és azt a lényeges barth-i gondolatsort, hogy a keresztség, ha nem sákramentum, akkor etikai jellegű emberi válasz, és ezért csak a hitre képes emberek részesedhetnek benne, szóba sem hozza. Úgy tűnik tehát, hogy hiába jelent meg 1967-ben egy újabb barth-i mű a keresztségről, a hazai hivatalos teológia a ’60-as, ’70-es években már lezártnak látta a gyerekkeresztség teológiai vizsgálatának kérdését, és eredményeit illetően nem Barth-ra támaszkodott. Még csak hivatkozási alapként sem kerül elő a keresztségről való gondolkodásban mindaz, amit Barth írt. Annál jelentősebb változás, hogy éppen két évtizeddel később mégis méltónak találták Barth írásait a megtárgyalásra, sőt: azok tovább gondolásával zajlott le a keresztségről szóló vita. A helyzetre jellemző, hogy ezt a vitát végül semmiféle teológiai, vagy egyházjogi változtatás nem követte, pedig a kezdet egészen bíztató volt.

A sajátos barth-i keresztségtan erőssége, hogy megpróbálja a gyakorlati szempontok helyett teológiai kérdésként kezelni az egyházi élet jelentkező változását, válságát. Ugyanezt a próbálkozást láthattuk a politikai válságok idején is: a jelentkező teológiai kérdések teológiai vizsgálatát és a megoldásra való törekvést. Ilyen értelemben jelentős a barth-i keresztségtan, és az általa feszegetett kérdések aktualitása miatt minden bizonnyal előkerülnek még tőle származó érvek egy esetleges későbbi keresztség–vitában is.

4.7.2.4. Barth szentségtanának teológiai értékelése

Barth szentségtanának vizsgálata után Weinrich megállapítja, hogy noha Barth véleményét nehezen lehetne cáfolni, hibájaként mégis meg kell említeni, hogy Isten szuverenitásának folyamatos hangsúlyozása miatt az ember igazi jelentősége szinte eltűnik a keresztség és az úrvacsora szerepének tisztázásakor. A keresztséggel, a Mi Atyánkkal és az úrvacsorával az emberi szabadság keretét rajzolja meg, amelyek mind az egyház területéhez tartoznak. Barth tanításából azt lehetne megtanulni, hogy a keresztség és az úrvacsora Isten ígéretén alapuló emberi cselekedetek, alkalmak. Így nyernék vissza eredeti fényüket. Például a keresztség jelentősége: léte, dicsősége az ember Istenhez térésében, mint igazi emberi, csak általa elvégezhető cselekvésben testesül meg.[707]

A barth-i tanítás a hagyományosnak tekinthető református szentségértelmezéshez – pl. Kálvin Institutio című művének tanításához – képest más utat jár be. Igaza van Weinrich–nek abban, hogy ez Barth sajátos pozíciójából fakad, ahonnan a szentségtant szemlélte. Ez a próbálkozás Barth rendszerén belül indokolt, és kétségtelenül új gondolatokat is eredményezett az egyébként is gazdag református szentségértelmezési gondolatrendszer számára. Ugyanakkor szakítás a hagyományos református dogmatika több, általánosan elfogadott tézisével. A legszembetűnőbb eltérés a kettő között a sákramentum jellege: míg a hagyományos református tanítás a sákramentumokat látható igehirdetésként, és ezért kegyelmi eszközként szemléli, Barth ezt a nézőpontot kritizálva emberi válaszcselekvésként mutatja be őket. Itt két, különböző szempontokat követő, és ezért különböző felismerésekre jutó rendszer feszül egymásnak: ugyanaz a dolog nem lehet kegyelmi eszköz – Isten kezében lévő, hatalma alatt álló instrumentum – és emberi – azaz belőle kiinduló, és általa végrehajtott, kvázi önálló – cselekvés is. Ezen a ponton

[707] WEINRICH: i. m., 380.

mutatkozik meg, hogy a barth-i alaptézisek következetes végigvitele olykor teológiai torzulásokhoz is vezetett. Az isteni szuverenitás, a kiengesztelődés folyamatának egyszeri és egyedülálló volta nem lehet kérdés. Az ezt valódi értékén kezelő teológia szintén helyes törekvésekre épül. De ha Barth megállt volna annál a végkövetkeztetésnél, hogy a két sákramentum ne duplikálja a valódi sákramentumot, hanem sákramentumi történésként vonja be a hívő embert az üdvtörténet átélésébe, akkor nyitva maradhatott volna az emberi cselekvés értelmezésének színtere. A hagyományos kálvini tanítás sem hangsúlyozza túl az ember szerepét a sákramentumokkal való élésben, de mivel nem mondja ki, hogy a két sákramentummal való élés csupán emberi válasz lenne az igazi – üdvtörténeti – sákramentumokra, meghagyja a lehetőségét annak, hogy benne valóságos lelki–hitbeli eseményeket sejtsünk. A keresztég és az úrvacsora nem csupán az ember válasza az üdvtörténetre, hanem az abban – sőt az élő Krisztusban – való aktuális részesedés, a vele való misztikus unió.

Szentségteológiánk sajnos az egyháztagok egy jelentős része számára már így is bonyolult. Ezen Barth tanítása sem segít azzal, hogy a szentségeket inkább etikai, semmint dogmatikai kategóriának tartja. A szentségekkel élő hívő számára azonban mégiscsak kérdés, hogy hol van ő e különleges istentiszteleti esemény során, és mi a teendője előtte, közben és a szentséggel való élés után. Ezen a téren Barth tanítása sajnos nem ad túl sok fogódzót a hívőknek.

Az a gondolat viszont, amely az egyház világ felé való bizonyságtétele részeként mutatja fel a szentségeket, közvetetten ma is követőkre talál. Például a Stefan Paas holland missziológus által kidolgozott missziós teológia egyik alaptézise, hogy a keresztség vagy az úrvacsorával való élés nem lehet a misszió végcélja, mivel ezek a megtérést elősegítő, azaz tkp. missziói töltetű események, melyekkel a gyülekezet az érdeklődők felé az isteni kegyelem valóságát és megtapasztalhatóságát hirdetheti.[708] Ezt erősíti a Barth által hangoztatott igazi emberi szabadság lehetősége is: ezt a gondolatsort pozitívumának tartjuk, mert segít a megcsontosodott, keserű, élménytelen szentségi gyakorlatot új színben látni. Ami a szentségekkel való élés során Isten kegyelméből történik, az a hívő számára minden tekintetben meggazdagító, tehát öröm, ezért nem lehet félelemből fakadó kötelesség az elmaradhatatlan, de többé–kevésbé érthetetlen üdveszközök használata.

4.7.3. Az ún. szolgáló egyház modelljének teológiai értékelése

A szolgálat vezérelvvé tétele abban az esetben, ha a szolgálat biblikus értelmét követi, hasznos lehet a mai kor egyháza számára. Ha az egyház mint Krisztus közössége jelenik meg a világon – mentesen mindenféle hatalmi, uralkodói kísértéstől – akkor valóban hasznos és helyes lehet Jézus Krisztus emberszeretetének a lehető legmélyebb megélése. Azonban csak ebben a formában – tehát Krisztusnak szolgáló, az ő szeretetével az embertársak felé közelítő hozzáállással lehet ez vezérelvvé. Ebben a formában pedig egyet kell értenünk Paul Minearral, aki megállapítja, hogy a diakónia azért nem válhat az egyház önálló struktúrájává, mert ehelyett az Újszövetség szerint inkább az egyház egész létének és minden tevékenységének a Szentlélek általi sajátos viszonyrendszerét ábrázolja ki, így a szolgáló egyház kifejezés az Újszövetséget figyelembe véve tautologikus. Az egyház vagy küldő Ura emberszerető szolgálatában áll – és végez igehirdetést, istentiszteletet és lelki–testi segítő szolgálatot Krisztus szellemében –, vagy egy önmagáért élő, saját fennmaradását célzó társadalmi szervezet. Tény, hogy a korábbi évszázadok során a tevékeny szeretet nem volt mindenütt olyan hangsúlyos, mint lehetett

[708] PAAS: Az utolsó idők, 135–138.

volna. De a diakónia önálló struktúrává, vezérelvvé tétele – ráadásul csupán a humaizmusból fakadó szolgálatokra alkalmazva – elhibázott döntés.

A szolgálat, az elesettek iránti érdeklődés, segíteni vágyás, az evangélium egyfajta megjelenítése a maga helyén pozitív. Vitathatatlan tény, hogy Krisztus szeretete nem pusztán az egyház népét érinti: ebben az esetben nem beszélhetnénk megelőlegezett kegyelemről és arról, hogy Isten előbb szereti az embert, mielőtt az bármivel érdemessé válhatna erre. Ez azonban – jóllehet, az egyház valamennyi tevékenységét, ill. identitástudatás is befolyásolja – mégsem eredményezheti emberi ideológiák kiszolgálását, tűnjenek akár igazságosnak és jónak, akár Istentől valónak. Biblikus hitünk alapján az egyház Isten igéje alapján követi Jézus Krisztust, és az ő példájának hirdetésével és komolyan vételével fejti ki élettevékenységét. Ennek része a szűken vett szeretetszolgálat is: az elesettekről való gondoskodás, akár a társadalmilag elnyomottakért való kiállás. De ezek csak akkor vannak a helyükön, ha a Krisztus páratlan voltának hirdetéséért történnek. A krisztusi segítség a teljes embert célozza: annak testi gyógyulását és lelki épülését – azaz megtérését és üdvösségét is. A kettő nem választható el, és nem játszható ki egymás ellen. Krisztus egyháza nem lehet érzéketlen a világ fiainak kínzó fizikai–testi hiányai iránt, ugyanakkor nem válhat az e hiányoktól vezérelt emberek kiszolgálójává sem, megfeledkezve sajátos transzcendens küldetéséről.

A teljes ember sorsa iránt érzékeny keresztyén misszió gyakorlására nagyobb hangsúlyt kell fektetni: abban valóban példa Jézus Krisztus, ahogyan ezt ő gyakorolta, minden szükséget betöltve önmagával. Ebben a formában megfelelő lehet a diakóniai elkötelezettségű egyház, amely azonban nem emberi ideológiát, nem az emberiség boldogságát, hanem megtérését, ill. Krisztus emberszeretetének az üdvösséget célzó megélését gyakorolja. Mielőtt tehát a szolgálat teológiájának hazai, politikai célzatú megvalósulására tekintettel az egyház szociális felelősségvállalási törekvését is elítélnénk, meg kell jegyezni, hogy ennek az eszmélődésnek – nem az 1948 utáninak, hanem a XIX–XX. századi fordulójától a nemzetközi példákat követve jelentkező szociális érzékenyégnek – vannak a hazai református egyháztörténetben pozitív példái is.

4.7.4. Az ún. szolgálat teológiájának hiteles megjelenése: Juhász Zsófia teológiai gondolatainak bemutatása

Miközben az ideológiák és a társadalmi igények puszta kiszolgálását a keresztyén hittel ellentétesnek tartjuk, egyet kell értenünk Bölcskei Gusztáv megállapításával: „A diakónia a mindenkori egyház létformája. Ennek a bibliai igazságnak az érvénye akkor is megmarad, ha tudatában vagyunk annak a ténynek, hogy a diakónia fogalma sok esetben egész más célok elfedésére, igazolására szolgált egyházunk legújabb kori történelmében. Az egyház a diakónia gyakorlásával tehetett bizonyságot Isten emberszeretetéről úgy, hogy az érzékelhetővé legyen környezet számára. Ennek alapján kell látnunk és értékelnünk azt a diakóniai munkát, amelyet az egyház gyülekezeteiben és intézményeiben végzett.”[709]

Ugyan Juhász Zsófia is a diakóniát nevezi meg a kegyesség mércéjének, de rövid írásából egyértelmű, hogy ő egyáltalán nem a szocializmus építésére vagy a párt ideológiájának hirdetésére gondol: „A kegyességi életnek nem egyéb, hanem az a régiója jelent érvényt vagy érvénytelenséget, amit ebben a szóban foglalhatunk össze: diakónia! A diakónia nélküli kegyesség igen nagy veszélyt rejt magában.”[710] Ezt a Mt 25,31–46 alapján állítja, ahol nem az igazságos társadalom létrejötte az eszkatológiai távlat, –

[709] BÖLCSKEI: A Magyarországi Református Egyház, 34.
[710] JUHÁSZ: A diakónia, mint kegyesség kritika, 360.

egyben az egyház küldetésének vége – hanem az üdvösség. Az út pedig az éhezők megetetése, a szomjazók megitatása, azaz az együttérző, a Krisztushoz méltó szolgálatkészség a gyakorlatban. Ezek a cselekedetek nem természetes részei a kegyességről való gondolkodásunknak, nem is látványosak, hanem jelentéktelen, hétköznapi dolgok – mégis ezek alapján válik élővé és hitelessé a kegyesség. Juhász arról ír, hogy kegyességünk legihletettebb kritikusai azok a rászorulók, akik felé gyakoroljuk – vagy nem gyakoroljuk – a szeretetszolgálatot Krisztus nevében. Ő is utal Krisztus példájára, de nem úgy, ahogyan fentebb az uralkodóból (ki)szolgálóvá váló egyház modelljénél láthattuk. „Miért, mi jogon hivatalosai ők (ti. a segítségünkre szoruló emberek) életünknek, kegyességünknek, miért ők és miért nem más, mások jelentik a mércét. Ez épp annyira bolondság, mint amennyire bolondság Jézus Krisztus élete, halála, a betlehemi jászol Isten Fia számára. Azokban a pillanatokban, amikor velük, a kicsinyekkel állunk szemben, vele, Jézus Krisztussal volna dolgunk? Vagy: hozzá való viszonyunkat a kicsinyekhez aló viszonyunkból méri le ő – akihez annyira akarunk közeledni? Nem, ez lehetetlen, ez kész nevetség, - mondja az Istent annyira tisztelő kegyes. Pedig ezt ő több helyen kijelentette, akár teszik, akár nem."[711] Itt is van krisztológiai koncentráció, de ez biblikus és helyes. A Jézus Krisztusnak való engedelmesség, a vele való lelki közösség következménye a diakónia, amit teljes egészében a neki való hála hoz létre, nempedig politikai vagy ideológiai kérdések. Innen lehet eljutni az igazságosabb társadalomért való küzdéshez is, de annak útja a személyes és közösségi kegyesség ilyetén diakónia–gyakorlása, nem pedig a politikai nyomásra megszülető propagandabeszédek, ill. a rejtett vagy nyilvánvaló megfélemlítés vagy egyéni karrier érdek.

A diakónia mint kegyességünk egyensúlya című írásában pedig az egyház, a hívő ember társadalmi jelenlétéről, szolidaritásáról ír, megint csak biblikus, hiteles módon. „De mi az, ami megtartja (ti. a hívő, kegyes embert) és nem engedi az emberektől elidegenedni? Akárhogyan próbáljuk is összefoglalni a feleletet, nem tudjuk frappánsabban megfogalmazni: a szeretet a krisztusi lelkület, a szolgáló szeretet, a diakónia. Az elidegenedés, a másoktól való elszakadás ott következik be mindig, ahol ez az összekötő kapocs megszűnik."[712] Soraiban az irgalmas samaritánus történetére utalva megemlíti, hogy a diakónia nélküli kegyesség embertelenné tesz. Krisztus szeretete azonban soha nem válik embertelenné, mert önzetlen. A hívő ember másoktól való elidegenedésének gyökere az önzés számtalan formában való megjelenése, amely Krisztustól teljesen idegen. Biblikus diakónia–szemléletének itt ismét tanúbizonyságát adja: „a szolgáló lélek, a Krisztustól kapott lelkület, a diakónia."[713] A diakónia nem önálló struktúra, hanem Krisztustól kapott lelkület: az egyház, amennyiben egyház, a hívő ember, amennyiben keresztyén, akkor egyúttal szolgáló is. Juhász Zsófia természetesen nem kezd veszélyes és felesleges polémiába e témában a hazai egyházvezetéssel, amely ebben a korban a teológiaművelés letéteményesének is tartotta magát, de ráirányítja a figyelmet a diakónia igazi, biblikus értelmére.

Ennek a törekvésnek talán a legszebb nyomát olvashatjuk egy 1983-ban készült írásában. Jó érzékkel egy Bartha Tibor idézettel kezd: „Az evangélium szíve a diakónia, a diakónia szíve az evangélium." Ez, ahogy fentebb bemutattuk, Barthánál a társadalomformálás, a szocializmus építése miatt vált tételmondattá. Juhász Zsófia azonban egy hirtelen váltással már meg is érkezett a biblikus értelmezéshez: „ez a szív pedig két kamrából áll, a jobb és bal akmrából, s így az egyik az intézményes, a másik a gyülekezeti diakóniát jelentheti. Az ALANY pedig, akihez ez a szív tartozik: Jézus

[711] i. m., 361.
[712] JUHÁSZ: A diakónia mint kegyességünk egyensúlya, 97.
[713] i. m., 98.

Krisztus. […] Az egyház diakóniája Jézus Krisztus diakóniája."[714] Ezzel a látszólag triviális megjegyzéssel épp a lényeget tisztázza: az egyház küldetése transzcendens eredetű, és nem idológiákon nyugszik, vagy azokra nézve zajlik. Így tehát azt, hogy mi Jézus Krisztus diakóniája, nem a marxista–keresztyén párbeszéd, nem is a pártkongresszusokról érkező elvárások tömege határozza meg, hanem Jézus Krisztus maga, méghozzá a Szentírás tanítása alapján. Megkapjuk a diakónai fogalmának magyarázatát is már a bevezetőben: „Ha nyomon kísérjük az őskeresztyén gyülekezettől az egyház történetét, láthatjuk, hogy mindig akkor, azokban a korszakokban jelentkezett az egyház szeretetszolgálata: a kicsikért, a nyomorultakért, az elesettekért, egyáltalán az emberért való szolgálata, amikor értette és hitte Istent, teljes szívvel és teljes lélekkel és minden erővel. […] Akkor terem a szeretet konkrét gyümölcsöt az emberért, ha a hit élteti az egyházat, a gyülekezetet."[715] Juhász is beszélhetne a társadalmi igazságról, a szocializmus egyedülállóságáról, ehelyett Jézus Krisztus bibliai példáját állítja olvasói elé: a keresztyén diakónia – ami az elesettek, rászorulók felé érzett felelősség és a Krisztus követése által konkrét tettekben valósul meg – Jézus Krisztus szeretetének megtapasztalása és továbbadása az emberi közösség tagjai felé.

Ezen bevezető után a diakóniai intézmények egyik fontos feladataként a gyülekezetek népegyházi lagymatagságból való felébresztését jelöli meg. Ez csak akkor valósulhat meg, ha „Ma is 'provokál', hív, kihív, ma is 'Krisztus–felmutatás' ami ott történik."[716] Tehát nem pusztán a szükség meglátása, nem a hiányok betöltése, hanem speciális keresztyén feladat, mivel Jézus Krisztus felmutatása a világban az egyház feladata, embermentő, megtérésre segítő bizonyságtétel. Ebben az értelemben jegyzi meg ezt a kissé provokatív gondolatot is: „A szeretetszolgálat útja az, ami miatt még soha nem kellett szégyenkezni az egyháznak. Különböző izmusok, ízlések hódíthatnak, felkapottak lehetnek jelszavak, de az egyház egyensúlyát mindig bátran és biztosan a szeretetszolgálat tartja."[717] Ennek a mondatnak a súlyát talán ő maga sem merte végiggondolni az adott szituációban, de ma már biztonsággal megállapíthatjuk: Juhász Zsófia itt tkp. saját korának egyházvezetését és az egész ún. szolgálat teológiáját is minősítette. Mindaz, ami embereknek való tetszésből, megfelelés–kényszerből, ideológiák, jelszavak szintjén történik, ítélet alatt van. Egyszer mindez múlttá, megítélt múlttá lesz. De van az egyháznak küldetése az igazi diakónia területein: ahol Krisztus szeretetét Krisztus gyermekei gyógyító szándékkal viszik a szenvedőknek. Ez maradandó áldások forrása, mert Isten iránti hűségből és őszinte önmegtagadásból, szeretetből történik, valóban a másik emberért, a másik ember üdvösségéért.

Keskeny a határvonal a látható, leírható diakónia kiszolgáló ill. Jézus szeretetével szolgáló formája között: végül is mindkettő emberi szükségletek felé válik nyitottá, és azokon próbál segíteni, ahogyan tud. De míg a hivatalos szolgálat teológiája elsősorban a társadalmi szintű kérdések, az igazságos társadalom felépítésének szocialista ideáját akarja szolgálni, addig a keresztyén, biblikus diakónia a felebarátot, Krisztus transzcendens szeretetével és üzenetével. „Nem tér meg" a felebaráthoz, hanem Jézushoz

---

[714] JUHÁSZ: Intézményes diakónia – gyülekezeti diakónia, 264.

[715] uo.

[716] i. m., 265. A gyülekezetek szolgálatra való ébresztésének feladatát itt négy pontban fogalmazza meg: 1. inkarnálódás, ami arra utal, hogy a szeretetnek, a hitnek cselekvéssé kell válnia, testet kell öltenie. 2. Életstílus alakítás, hogy a hit életformáló erő lehessen a hétköznapokban is, ne csupán egy ünnepi arc. A diakónia összetettsége nem kedvez a 'takarékláng' keresztyénségnek. 3. Közösségi emberré nevelés: legyen fontos a másik ember, akár áldozatok árán is. 4. A helyes értékrendszer kialakítása: tudatosítani kell segítségre szorulók helyzetével a többiekben, hogy mi mindennel rendelkeznek, amit természetesnek vesznek, pedig van, akinek az életéből egyik vagy másik hiányzik. Az elesettekkel vállalt közösség tudatosítja, melyek a maradandó értékek, és melyek a lényegtelenek.

[717] i. m., 266.

tér meg, aki Szentlelke által felelőssé tesz a többi emberért. Ez a szeretet gyakorlati formáihoz vezet, melynek része lehet a társadalomkritika, az emberi jogokért való küzdelem is. De ez nem két terület – mint amit pl. ez a Bartha Tibor–féle „megtérés Istenhez és megtérés a felebaráthoz" gondolat kifejez – hanem ugyanannak az egyetlen megtérésnek a szükségszerű következménye. Nem ideológiai, nem politikai alapon, hanem a megtérés természetéből fakadóan. Az egyház feladata valóban ugyanaz mindenféle álamrend, társadalmi berendezkedés esetén: követni Jézus Krisztust, és hirdetni őt szóban és tettben minden embernek. Súlyos elhajlás volt, amikor a keresztyén egyházak a politikai konzervativizmus kiszolgálóiként nagyvonalúan túlnéztek a társadalmi szintű szociális igazságtalanságokon. De éppen ugyanilyen súlyos elhajlás emberi ideológiák isteni köntösbe bújtatása, akkor is, ha ezzel látszólag sikerül a múlt hibáját helyrehozni. Ugyanis miközben az egyház látszólag a társadalmi igazságosság pártján áll a reális szocializmus építésével, valójában – és ezt ma már teljes biztonsággal állíthatjuk – ugyanúgy egy kizsákmányoló, elnyomó rendszer szekértolójává válik, csak egy másik rendszerben. Juhász Zsófia azonban jól látta és érezte meg az égető szükséget, amely mit sem változott a társadalmi rendek változásával: hazánkban továbbra is sok volt és maradt a szegény, segítségre szoruló ember. Amennyiben Jézus Krisztus nevében, és nem egy emberi ideológia kiszolgálásaként jönnek létre az egyéni kegyesség szeretetteljes cselekedetei, ill. a diakónia intézményei, akkor az a helyes megtérés helyes velejárója.

A szolgálat fogalma és fontossága így került előtérbe már a XX. század korábbi évtizedeiben is egyházunkban pl. dr. Kiss Ferenc teológiai professzor, majd egyetemi rektor munkássága által,[718] de említhetjük a Victor János fordításában megjelent Fosdick művet, mely A szolgálat értelme[719] címet viselte, és sokakhoz eljutott a megtérésből fakadó szeretetszolgálat konkrét cselekedeteit szorgalmazva. Emellett már a XIX–XX. század fordulóján a diakonissza–anyaházak szintén az intézményes, társadalmi szintű keresztyén szeretetszolgálat céljára jöttek létre.[720] Bodoky Richárd a diakóniával foglalkozó 1942–es monográfiájának előszavában ezt írja: „Ma, amikor világtörténelmifordulók próbáltatásaiban kényszeríti rá Isten az egyházat, hogy önmagára eszméljen, az egyház kérdése ismét központi kérdéseink közé került s minden teológusnak meg kell küzdenie vele. Soha olyan eleven kérdése egyházi életünknek nem volt az egyházról s munkáiról szóló tanítás, mint napjainkban. És soha annyi könyv az egyházról s a diakóniáról meg nem jelent, mint most."[721] Ebből a három példából is jól

[718] Dr. Kiss Ferenc (1862–1948) lelkipásztor, esperes majd teológiai tanár és a Debreceni Egyetem első rektora. Egyetemi tanárrá való kinevezése előtt németországi tanulmányúton vett részt, ahol megismerhette a bétheli szeretetszolgálat módszereit, gyakorlatát (erre tekintettel szokták a magyar Bodelschwingh–nek is nevezni). Ez jó minta volt számára a későbbiekben, a belmisszió és a cura pastoralis tanáraként komoly hatást fejtett ki élményeit felhasználva. Személyét, munkásságát jól jellemzi egy tőle való idézet 1930–ból: „Le kell zárulni az evangéliumot csak prédikáló kornak s fel kell tárulni az evangéliumot értő és megvalósító korszak berozsdásodott kapuinak. Egyházunk a tömegek: a szenvedők, az elhagyottak, az éhezők, az utcákon tántorgó szegények előtt azért lett hitelvesztetté, mert a mezíteleneknek, a mindennapi eledel nélkül szűkölködőknek csak mondotta: menjetek el békességgel és lakjatok jól – de nem adta meg nekik, amikre szüksége van a testnek. A szociális nyomor ellen leghathatósabb prédikáció a kenyér!" KISS: Jött éve csodáknak, 319. Életéről bővebben ld. FEKETE: Kiss Ferenc oktatói portréja, in: Őrállóvá tettelek, 641–651.

[719] FOSDICK, E.H.: A szolgálat értelme, (ford. Victor János), Budapest, k. n., 1929.

[720] Az első hatások a diakóniai szolgálat szükséges voltának felismeréséhez külföldről érkeztek: Skóciából, Németországból ill. Svájcból. Az 1850–60–as években Pesten a Skót Misszió, majd a Németajkú Leányegyházközség munkálkodik a keresztyén szociális érzékenység felébresztésének érdekében, míg 1892–ben ennek nyomán Szabó Aladár vezetésével létrejön a Lorántffy Zsuzsanna Egyesület. 1903-ban pedig az első magyar diakonissza egyesület: a Filadelfia Diakonissza Szövetség. BODOKY: Anyaegyházi diakónia, 207–218.

[721] i. m., 7–8.

látható, hogy a szeretetszolgálat, a társadalmi szintű problémák megoldására törekvő, forrásaiból, tagjaiból erre lehetőséget biztosító gondolkodás nem volt idegen egyházunkban a XX. század első felében sem. Elsősorban külföldi hatásra, de hazai interpretációkat eredményezve indult útjára az egyház szociális felelősségvállalása. Nem a pártállami diktatúra hozott fényt ezekre a kérdésekre, és nem akkor kezdődött a diakóniáról való gondolkodás, amikor a szocializmus „kívülről befelé munkálkodó kegyelemként" hatott az egyházra. Nem mellékes adalék a kérdés megértéséhez, hogy az 1948 után államosításnak az addigra létrejött és működő szociális intézményeink többsége is áldozatául esett – pl. Bethesda–kórház, diakonissza–intézetek[722] –, azzal a jelszóval, hogy az új társadalmi rend fog az új ideológia fényében minden szociális problémát kezelni. Ebben a helyzetben az egyház vezetői úgy látták, hogy a keresztyén diakónia feladata a jövőben elhinni és támogatni az állam nagy volumenű vállalásait, és azok mögöttes ideológiáját. Pedig ez teológiai és kegyességi torzulásokhoz is vezetett. A bibliai értelmű diakónia igénye, gondolata azonban nem veszett ki teljesen, búvópatakként jelen volt az egyházban, és a rendszer szorításának enyhülésével felszínre került.

Amikor a pártállam hozzájárult, bizonyos területeken ez a fajta keresztyén segítség intézményes szinten is megjelent. „A nyolcvanas évek kezdetétől a diakóniai munka hagyományos területei mellett új kezdeményezések jelentkeztek. Ez a ma 'társadalmi missziók' összefoglaló néven ismert tevékenység olyan problémák megoldásában kíván segítséget nyújtani, amelyek egyének, családok, nemzedékek, de az egész magyar társadalom életét bomlasztó, szétzüllesztő bajok. 1981–ben jött létre a református Egyház Iszákosmentő Missziója. A deviáns fiatalok közt végzendő munka összehangolására született meg 1984–ben a 'kallódó ifjúság' mentésével foglalkozó misszió. […] Külön munkacsoport alakult a magyarországi cigányság körében végzendő misszió munkálására. A nagyvárosi életforma jellegzetes új szolgálati lehetősége a Budapesten működő telefonos lelkigondozói munka. […] Működik a Vak és Siket Misszió, a Lepramisszió, a Mozgáskorlátozottak Missziója, a Református Házasság– és Családsegítő Szolgálat és a Börtönmisszió."[723]

4.8. Teológiai különbségek Barth tanítása és a szolgálat teológiája között. Összegzés

4.8.1. A sákramentum-értelmezés különbözőségei

A fentebb bemutatott mintegy 20 esztendőn át tartó elmélyült hazai teológiai munka tiszteletet ébreszt a kései olvasóban: valós problémákra próbáltak meg egyházunk akkoriban vezető tisztviselői, tudósai valamiféle megoldást találni: a népegyházi keretben népszokássá silányult sákramentum gyakorlás, valamint a konfirmáció intézménye azóta is problémás területek az egyház életében. Sajnálatos módon azonban a korból fennmaradt, írásban is megjelent tanulmányokból az látszik, hogy a nehezen elért eredményeket végül az egyszemélyi vezetés felülírta. A tanulmányok jó része ebben az esetben is – mint ahogyan a szolgálat teológiájának eredeténél láttuk – kimerül néhány nem túl eredeti gondolat egymástól való átvételében, egymás igazolásában. Ennek igen

[722] 1951. július 17-én az alig két hónappal azelőtt létrehozott Állami Egyházügyi Hivatal elnöke, Kossa István bizalmas megbeszélést folytatott Péter János debreceni püspökkel és dr. Finta István konventi főtanácsossal a református egyház soron következő „feladatairól". Ezek: 1. diakonissza szervezetek megszüntetése, 2. egyházi földek felajánlása, 3. a kis létszámú gyülekezetek csoportosítása, 4. a teológiai akadémiák összevonása, 5. egyházkerületek összevonása. A diakonissza szervezeteket 1951. november 30-ig megszüntették, 1953-ban államosították a Bethesda-kórházat is. LADÁNYI: Vázlatos történelmi áttekintés, 129.

[723] BÖLCSKEI: i. m., 35.

ékes bizonyítéka, hogy egy ilyen komoly területen, mint a sákramentumok szerepe az egyház életében, a korábban sokszor idézett Karl Barth tézisei meg sem jelennek!

Erre lehetséges magyarázat, hogy a sákramentumok kérdéséről szóló kötetek aligha lehettek széles körben ismertek. Azonban a Bartha Tibortól származó fejtegetés gyökerénél ott lehetne a Barth-tól származó teológia is: hiszen az „egyház mint Krisztus teste", az „egyház mint Krisztus földi történeti létformája" gondolatok a kiengesztelődéstanról szóló IV. kötet részköteteiben évtizedek óta hozzáférhetők voltak. Sőt, az a gondolat, amelyet Boross Géza szólaltatott meg,[724] miszerint Bartha Tibor lenne, aki a szentségtani eszmélkedésbe a krisztológiai szempontot behozta, szintén nem állja meg a helyét, hiszen a krisztológia következetes végiggondolása az egyháztanra és a szentségekre nézve szintén jellemzően barth-i törekvés a XX. században, amely a magyar protestáns teológiában is elsősorban az ő hatására jelent meg. Mégis azt láthattuk, hogy az a gondolatsor, amely az úrvacsorai reform teológiai előkészítéséből utólag rekonstruálható, semmiféle rokonságot nem mutat Barth teológiájával.

Az ugyan, hogy a krisztológiai centrumú ekkléziológiának etikai következményei is vannak, nála is hangsúlyos. De Bartha épp fordítva indult és jutott el erre a következtetésre: a szolgálat szükségessége felől annak isteni előkészítése felé. Ezt nem is titkolja: az egyház egyetlen küldetése Krisztus nevében szolgálni. Mivel erre az ember önmaga képtelen, isteni beavatkozásra van szükség, amelynek alanya a Szentlélek, eszközei a szentségek, különösen is az úrvacsora. Sem reformátori örökségünk, sem pedig Barth teológiája felől nem tartható az a nézet, amelyet Bartha a díszdoktori székfoglalójában állít, hogy Krisztus reális jelenléte az úrvacsorában *a hittel való úrvacsoravétel által a Krisztus gyermekeivé váló emberek* élete. Dolgozatunk elején több szempontból is felmutattuk, hogy mit ért Barth Krisztus és az egyház kapcsolatán: igen összetett gondolatsort láthatunk, de az nem tartozik ide, hogy az egyes embert a sákramentumok tennék Krisztus részesévé és követőjévé a szolgálatban.[725]

A sákramentumok Barth olvasatában sokkal inkább mint emberi válaszok értelmezhetők, semmint olyan önálló események, amelyeknek saját hatása lehetne az ember hitgyakorlatára. Barth a sákramentumok ilyen kiemelésének veszélyét Krisztus „duplikálódásában" – és ezzel az egyetlen krisztusi tett dicsőségének és egyedülállóságának elhalványításában – látja. A helyes hangsúly tehát Krisztus középpontba állításában van, nem pedig az emberi követelmények hangoztatásában. Az úrvacsorai alkalmak és a közegyház szeretetszolgálatának összekapcsolása szintén meglehetősen sajátos gondolat, amely a fentiek miatt sem vállalható. Ha Krisztus maga emlékeztet is a tanítványi kötelességre – például a lábmosás történeténél a Jn 13-ban –, annak akkor sem a találkozás, a közösség helyett van jelentősége, hanem csak utána. Barth-tal kell egyetértenünk: minden, ami Krisztus ártatlan, önkéntes, szeretetből és együttérzésből jövő áldozatának fényét elhomályosíthatja, csak kontraproduktív lehet az egyház szentségi gyakorlatában.

Bartha Tibor püspök a fennmaradt dokumentumok szerint a maga eredeti célkitűzését követve irányította – uralta – a hosszú teológiai munkát: a szolgálat teológiájának megfelelően kell átalakítani az egyház egész működését, így a sákramentális tanítást és gyakorlatot is. Ez azonban olyan prekoncepció, amely miatt nem volt lehetőség egy ilyen komoly és évszázadok óta húzódó teológiai eszmélkedés gyümölcsöző végbemenetelére. A rossz kezdet mindenre rányomta a bélyegét, így nem adhatott jó eredményt.

---

[724] Vö. BOROSS: A diakónia teológiájának vázlata, 5.
[725] L. jelen dolgozat 1.3.2., 1.4.3.1 és 1.4.3.2. fejezetét!

4.8.2. Az egyház életének, szolgálatának az etika nem lehet az alapja

Természetesen elengedhetetlen és fontos, hogy az egyház a megváltozott társadalmi keretek között időről időre megvizsgálja saját működését és tanítását, de ennek – éppen ez Barth egyik legmaradandóbb öröksége – az igéből kiindulva, ahhoz végig következetesen ragaszkodva kell történnie. Nem lehet a teológia művelésének fő szempontja a kívülről, a világból érkező – akár már az egyház által is elfogadott – emberi elvárás, legyen bármilyen fennkölt vagy humánus. Krisztus szeretetszolgálatra tanít és arra ad példát, de nem azért, hogy emberi elvárásoknak megfeleljen, hanem mert ez fakad az ő lényéből (1Jn 4,7). Még az is vállalható, hogy a világ figyelmezteti az egyházat saját szereptévesztésére. De az egyház helyes szerepének leírására, annak betöltésére az igéből kell készülni, a világ szerepe – mint tkp. Isten végső eszközéé – csupán a figyelmeztetés lehet.

Az egyház Barth tanítása szerint nem Istent reprezentálja a világban, hanem az eszkatológiailag meghatározott embervilágot – ahogyan Jézus Krisztus mint kiválasztott ember, személyében az egész embervilágot reprezentálja. Ez az igazi alapja annak az elképzelésnek, hogy az egyház Krisztus művének folytatója.[726] A kiindulás és a végkövetkeztetés ezért nincs összhangban Bartha Tibor és Barth tanításában: más az egyház oka, más a feladata és a célja egyik és másik elképzelés szerint.

Barth ugyan nem dolgozott ki fő műve, a Krichliche Dogmatik mellett hasonló színvonalú, önálló etikát. Azonban a dogmatika köteteiben sokatmondó etikai megállapításokat tett – végig a dogmatikai megállapításokra reflektálva. Mivel a fentebb bemutatott teológia, a szolgálat-teológiája egy kísérlet arra, hogy az egyház dogmatikai gondolkodását, puszta létét mindenek felett az etika, a szociális felelősség határozza meg, ebben a kritikai részben szeretnénk felidézni Barth etikai gondolatait, melyek szintén azt fogják igazolni, hogy a szolgálat-teológiája és a barth-i egyházfelfogás nem azonos.

Barth az etikára mint a dogmatika segédtudományára tekintett, és ekként foglalkozott vele. Az etikát az Istentanban a törvénytan felől nézve Isten trinitárius értelmű önfeláldozására felépítve tárgyalja: Isten törvényét mint a Teremtő, a Megváltó és a Megbékéltető törvényét szemléli. Isten ilyetén törvénye által az emberi egzisztencia és a szociális kapcsolatok területe egyaránt érintetté válik. De az így felépülő etikának nem az ember a tulajdonképpeni alanya, hanem Isten! Ez pedig ennek az etikának határokat szab, hiszen ez nem más, mint teória az emberi cselekvéssel kapcsolatban.[727]

E fentiek szellemében került sor később a KD vonatkozó köteteiben a részletes etika kidolgozására: az etika implikációjára az Istentanban (KD II/2), a speciális – materiálás – etika kidolgozására a teremtéstanban (KD III/4), és a keresztyén élet etikájára a kiengesztelődéstanban (KD IV/4). Az Istentanban már 1935-ben megfordítja a Luther óta használt „törvény és evangélium" sorrendjét „evangélium és törvény"-re.[728] Így nagyobb hangsúlyt kap az etika, és a Heidelbergi Káté gondolatmenetét követve kerül értelmezésre a törvény: igaz, hogy az emberi cselekvés csupán Isten önfeláldozásának következménye, annak tehát alárendelt, azonban az ember szabad, engedelmes és hálás cselekvése, tehát az ember tkp. Istennel egyetértő, együtt munkálkodó etikai cselekvővé válik.[729]

A teremtésetika tárgykörében Isten üdvözítő munkájának etikai konkretizálására került sor. Az ember mint teremtmény a következő területeken élheti meg a szabadságát: szeretet, házasság, család, nemzet, amelyeken az élet védelme és saját életének felelős megélése (hivatás, tisztesség, elismerés) is hangsúlyt kap.[730] A kiengesztelődéstan

---

[726] GROßHANS: Kirche, 373.
[727] BARTH: Ethik 1 (1928) tanítását összegzi: FAZAKAS: Karl Barth, 215.
[728] KD II/2, 619.
[729] KD II/2, 701–707, idézi FAZAKAS: i. m., 215.
[730] KD III/4 § 54–§ 56, idézi: FAZAKAS: uo.

területén Barth e fenti mintát követte, alaptézise, hogy a keresztyén ember élete Isten tettére adott szabad emberi válaszcselekvés.[731] Ennek konkrét kidolgozására a Mi Atyánk elemzésének során tett kísérletet, ez azonban befejezetlen maradt. Rekonstruálható, etikát érintő tézise: Isten gyermekeinek élete Isten erején alapszik, és eseménykaraktere van. Ez azt jelenti, hogy esetről esetre újabb és újabb események láncolata, amelyek az embernek az élő Istennel való kapcsolatában válnak lehetővé. Az etika feladata pedig nem más, mint ennek a kapcsolatnak a világosabbá tétele. Barth hangsúlyozza, hogy noha Isten erejének, jelenlétének alapjára épül fel az emberi válaszcselekvés, ez nem teszi az embert marionettbábúvá, hanem az ember e közben is mindig szabad marad.[732] Így jön létre az élő kapcsolat Krisztussal és a többi keresztyénnel, így lehetséges a participatio Christi: Isten gyermekei így részesednek az élő Krisztus jelenlétében.

Ezzel kapcsolatban hozza szóba Barth az egyházat, amelyet az a veszély fenyeget, hogy felmagasztalja magát.[733] Már a 30-as évektől napirenden tartotta ezt a kérdést, és úgy vélte, hogy az egyház tévútja ott kezdődik, ahol komolyan veszik a kegyes embert, de az Istenre hagyatkozást elmulasztják. A Mi Atyánk második kérésével kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a keresztyénségnek kötelessége az emberi igazságosságot képviselni mindenfajta politikai, gazdasági vagy ideológiai nagysággal szemben.[734]

[731] KD IV/4, IX.
[732] A KD IV/4 (Nachlaß) etikai tanítása, vö. pl. 138–139.
[733] KD IV/4 (Nachlaß), 224–235, idézi: FAZAKAS: i. m., 216.
[734] KD IV/4 (Nachlaß), 363–399.

5. AZ EGYHÁZ A VILÁGBAN, A VILÁGÉRT – TANULSÁGOK

5.1. A nemzetközi recepció alakulása Barth halála után

Karl Barth hatalmas teológiai munkája korában nagy visszhangra talált. Barth 1968-ban bekövetkezett halála után az érdeklődés azonban hamarosan alábbhagyott. Mint fentebb láttuk, hazánkban Barth személye, és 1948 előtti, a szocializmus pártolásaként is magyarázható művei egészen a rendszerváltásig napirenden voltak. Ez a tendencia Nyugatabbra is megvolt, hiszen az általunk is tárgyalt Marquardt habilitációs dolgozat Barth szocializmus barátságát próbálta művei lehetséges magyarázataként feltüntetni – nem osztatlan sikerrel. A Közép-Európában lezajlott társadalmi és politikai változások erősen befolyásolták a Barth-interpretációt is: Kelet-Nyugat feszültségének megszűnte után az egykori ún. *„bal-barthianusok”* – akik a politikában és a teológiában Barth-hoz képest sokkal balosabb, szocialista-kommunista célokat képviseltek – tovább már nem tudtak számottevő hatást elérni. Hasonlóan a *„jobb-barthiánusok”* dolga is okafogyottá vált – hiszen nem volt kik ellen bizonygatni a jobboldali értékeket.[735] Mivel teológiáját hagyományosan mint dialógikus teológiát szemlélték, halálával és a társadalmi helyzet ilyetén megváltozásával az addigi szemléletmód tarthatatlanná vált: nem hozhatott már újat a teológia számára ennek a Barth-interpretációnak a további fenntartása. Bruce McCormack volt az, aki a ’90-es években az Egyesült Államokban alapos Barth tanulmányozásba kezdett, és felismerte, hogy a Hans Urs von Balthasar által bevezetett és addig általánosan elfogadott életmű-tagolás nem teljesen pontos. Balthasar szerint Barth teológiájában 1931-ben az Anselmus könyve megírásával megváltozott a tudományos módszer, a dialektikát analogikus gondolkodás váltotta fel. McCormack véleménye szerint ez nem teljesen igaz, ugyanis az isteni beszéd reáldialektikáját Barth egész tudományos munkássága alatt figyelembe vette, és épített rá. A módszernél pedig sokkal fontosabbnak vélte azt az 1936 táján beállt változást, amikor Barth hozzáfogott, hogy krisztocentrikus koncentrációval vizsgálja meg és fogalmazza újra a dogmatika téziseit. Ennek a nagyon határozott szempontváltásnak a teológiában igen komoly hatása lett a későbbiekre nézve: a krisztológikus gondolkodás nagyívű pályát járhatott be.[736] Barth erőteljes krisztológiai hangsúlyának tulajdonítható, hogy hosszú évtizedekre a schleiermacheri – és korábban évszázadokon át meghatározó – emberközpontú teológiaművelés meghaladottá vált, és átadta a helyét a barth-i szubsztanciális teológiának, amelyben az istenfogalom tartalma Jézus Krisztus története a kereszthalállal és a feltámadással. Így habár a dialógikus jellemző miatt új nézőpontokat kellett keresni, de mégis fennmaradhatott a barth-i teológia megtermékenyítő hatása: megközelítése, módszere és alapfogalmai új helyet találtak maguknak a megváltozott helyzetben.[737]

Barth halála óta a társadalmi gondolkodás is változáson ment keresztül: a modern kort a posztmodern követte. Míg a modern ember fő törekvése a lelki gyámság alóli felszabadulás – képesnek tartja magát arra, hogy saját adottságait felhasználva teljes életet éljen és teljes értékű véleményt alkosson a világban megtapasztalható jelenségekről –, addig a posztmodern ember egy riasztó bizonytalanságban él: már nem igényli és nem tűri a fraternizálást, de abban sem tud bízni, hogy lehetséges egyáltalán a világban

[735] KOOI: Am Ende des 20, 457.

[736] Csak a leghíresebbekre koncentrálva: Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Gerhard Sauter, Ingolf U. Dalferth, John Webster, Colin Gunton, Robert Jenson munkásságában mutatható ki ez a barth-i meghatározottság. Vö: i. m., 458.

[737] i. m., 458–459.

tapasztalható jelenségekről bármiféle releváns véleményt alkotni. Míg a modern társadalom úgy tekint önmagára, mint egyének összjátékára, akik saját vágyaik és igényeik maximalizálására törekszenek, addig a posztmodern emberek olyan modern emberek, akik az életben biztos pont nélkül maradtak. Identitásukat szeszélyesen, időszakosan és képlékenyen határozzák meg.[738]

Ezt a fajta gondolkodásmódot a hagyományos keresztyénség általában csak negatív oldaláról közelíti meg. Azonban a kialakult helyzetben, amikor a keresztyéneknek küldetésük van a világ, a többi ember felé, muszáj a tagadás és a kritika lebénító állapotát magunk mögött hagyva megkeresni a kapcsolódási pontokat, a változásokat új lehetőségként megvizsgálni. Németh Dávid 2006-ban megjelent tanulmánya megjelöl néhány ilyen lehetőséget és kapcsolódási pontot. Az első, amit tudatósít, az az, hogy a jelenlegi szellemi-kulturális helyzeten a keresztyénségnek nem kellene meglepődnie, hiszen Isten igéje mindig idegen volt és mindig az is marad a világ számára. „Valószínűnek látszik, hogy a nyugati keresztyénség azért jutott zsákutcába, mert megpróbálta az evangéliumot a világhoz hasonlóvá tenni, hogy senkinek se legyen gondja az elfogadásával. Pedig az evangélium idegen a világban és idegen a világnak."[739] Ezt a gondolatot megszívlelve lassan megszabadulhatunk első bénultságunkból, és ráébredhetünk, hogy sajátosnak vélt jelenlegi helyzetünk tkp. csak a mi egyéni perspektívánk miatt tűnik ismeretlennek és vállalhatatlannak. Valójában a kijelentés óta ez a helyzete Isten igéjének, és azoknak, akik hirdetik, követik azt. Németh úgy véli, hogy a posztmodern kor kutatóinak szerteágazó véleményei között három jellemző megállapítás általánosan igaznak tekinthető: 1. a posztmodern kor valósága egy robbanásszerűen radikalizálódó pluralizmus, 2. jellemzi az élet esztétizálása, 3. szélsőségessé válik a szubjektivitás.[740]

A *radikális pluralizmus* kétféle módon nyújt lehetőséget az egyház szolgálata számára: 1. mivel a posztmodern rehabilitálja – a modern elutasítása után – a vallást, de relativizálja is, lehetőség nyílik az igaz vallás melletti keresztyén érvelésre, amelyhez példa a reformátor elődök küzdelme. 2. Noha a keresztyénség a posztmodernben a többi vallással együtt piaci helyzetbe kerül – azaz versenybe kell bocsátkoznia a többi vallással –, az evangélium mégis összehasonlíthatatlanul más, mint amit a többi vallás kínálni tud. Neki tehát elegendő időnként ezt a különbözőségét egyértelművé tennie.[741] Az is pozitívum, hogy a posztmodern ember nyitott a vallás felé, és szemléletmódjával sokkal inkább felfogható a keresztyén üzenet, mint a modern ember technokrata, autonóm megközelítése által volt.

Az *élet esztétizálásá*nak jelensége a pillanatnyi szépség, élvezet és öröm keresése a modern kor elvek szerinti gondolkodásával szemben. Ez azonban lehetőségeket is rejt magában: pl. az Istennel való kapcsolat érzelmi–emocionális oldalának megélését és ajánlását, amit a modern hatására az egyház is már–már elfeledett. Pedig a keresztyénség nem elvek rendszere, hanem átélhető, csodálatos kapcsolat az élő Istennel a Szentlélek által, melyben a transzcendens általunk meg nem ismerhető világába kaphatunk betekintést. Az élménytársadalomban az egyház feladata 1. képviselni azt az igazságot, hogy a keresztyén hitnek nincs alternatívája. 2. felvállalni az élet árnyoldalának elkerülhetetlen témáit, melyeket minden más gondolkodó el akar felejteni (szenvedés, betegség, halál), ám a keresztyénségnek ezekre nézve is van vigasztaló, az elfogadást,

---

[738] PAAS: Az utolsó idők munkásai, 74–76.

[739] NÉMETH: A posztmodern jelenség, 155.

[740] uo.

[741] A különbözőségek tekintetében Németh konkrétumokat is mond: a keresztyénség „Nem osztozhat például a posztmodern végtelen türelmében az ellentmondások iránt, nem adhatja fel hierarchikus értékrendjét, nem mondhat le az igazságnak arról a teljességéről, amit Jézus Krisztusban ismert fel." uo.

feldolgozást hathatósan segítő üzenete. 3. a keresztyénség feladata elősegíteni, hogy az élménykeresés ne függetlenedjen az etikától, hanem az ember az igéből fakadó alapvető etikai értékek szerint tájékozódjon az életben.[742]

A *szubjektivitás szélsőségessé válása* abban ölt testet, hogy a posztmodern ember közvetlen életközelben abszolút intoleráns a többi emberrel, ugyanis a pluralizmus túlzott jelenlétét csak a többiek iránti teljes közömbösséggel védheti ki. Ez az oka a korban jellemző elmagányosodásnak, és a szingli életformának is. Viszont Németh szerint ez a szélsőséges személyes függetlenség is kínál lehetőséget a keresztyén misszióra. Ezt a Heidelbergi Káté 21. kérdés–feleletének szövegében fedezi fel: abban, hogy az igaz hit szívbéli – azaz egyéni – bizalom is. „A posztmodern világban újra értelmet nyer ez a személyes megragadottság, ami mindig benne volt a keresztyénségben, de a modern korban többnyire szégyenkezve hallgattunk róla. […] Merjük most mondani a posztmodern embernek, hogy igenis a Krisztus igazsága számodra, egyénileg, személyes megragadottságban válik életalappá."[743]

A posztmodern korszakában a teológia egy olyan láthatatlan középpont, lyuk vagy differencia körül forgolódik, amelyet Isten mint az abszolút számára fenn kell tartani. Viszont Istent mint abszolút tényezőt nyelvi eszközökkel nem lehet reprezentálni – itt jöhet a képbe a barth-i teológia. Azt ugyanis meg lehet úgy közelíteni, mint ami ugyanezen probléma – Isten emberek általi megfoghatatlansága – körül forgott és ezt a tényt belevéste a szellemtörténetbe. Az az elvi nyitottság, amely Barth teológiájában Isten eme emberi, nyelvi eszközökkel való megfoghatatlanságára nézve uralkodik, ill. amellyel Isten egészen más voltát teológiájának központi elemeként kezelte, tkp. biztosíthatja a posztmodern korszakban szükséges nyitottságot – és egyben biblikus meghatározottságot – amellyel a teológia önmagát és tárgyát releváns módon megfogalmazhatja. Ez talán a legnagyobb, korokon is átívelő értéke Barth teológiájának.

Barth teológiájának reneszánszát a fenti felismerések mellett egy gyakorlati jelentőségű tény is erősítette: az, hogy a múlt században az Egyesült Államokban általánosan elterjedt, de nem mindenki által elfogadott életstílus – az ún. „Well-Being" és az önmegvalósítás – mítoszának, ill. az eluralkodó spirituális sokszínűségnek újszerű ellenpontja tudott lenni. Benne nem az egzisztencializmus régen ismert tézisei köszöntek vissza, hanem a krisztológiai központú keresztyén üzenet alaptézisei új konstrukciókon keresztül.[744] Ez a jelenség a múlt század utolsó évtizedeiben jelentkezett az USA-ban. Azonban hasonló szellemi irányzatok, társadalmi-filozófiai jelenségek hazai megjelenését észlelve nálunk is érdemes lenne a barth-i krisztocentrikus teológia vívmányait hangsúlyosabban képviselni.

Michael Beintker münsteri rendszeres teológus szerint Barth felismeréseinek jelenlegi kontextusba állítása és tovább gondolása úgy az egyházi szolgálat, mint a tudomány és a társadalom színterein is pozitív eredményekkel kecsegtetne.[745] Ezen tézisek közt is a legfőbb szerinte az emberek által oly gyakran félreértett és félremagyarázott „Gott mit uns" – Isten velünk van – gondolat helyes – Barth nyomán felismert – értelmezése: Jézusban Isten úgy lép fel értünk, hogy mindazt, amit mi, emberek ebben az életben elrontottunk, a kereszten magára vállalja. Ami pedig ebből a mindenre kiterjedő krisztusi megbékéltetésből kimarad, az csupán múlandó és elvesző, lényegtelen dolog. Beintker szerint erre a tényre a teológiát és az egyházat nem lehet elégszer emlékeztetni.[746]

---

[742] i. m., 156–157.
[743] i. m., 158.
[744] KOOI: i .m., 462–463.
[745] BEINTKER: Am Beginn des 21, 465.
[746] i. m., 467.

5.2. Barth ekkléziológiájának aktuális, továbbgondolható értékei

Ha ekkléziológiával foglalkozunk, nem szabad elfelejteni, hogy a tudomány eszközeivel csupán egy olyan egyház leírására kerülhet sor, amely csak papíron, elméletben létezik. Eszménykép, amely segíthet megfogalmazni az egyház elérendő céljait, de a valóságtól mégis távol áll. Hiszen az egyház életét ezen tudományos, teológiai eszményképeknél erősebben befolyásolják a hagyományok és a kegyességi irányzatok bevett szokásai, valamint az egyház intézményi létéből fakadó jogi-törvényi kötöttségek. Wolf Krötke szerint e fenti adottságok miatt ezek az eszménykép-szerű ekkléziológiai megállapítások az idő és a körülmények által erősen meghatározottak, ezért érvényességük is korlátozott. Barth ekkléziológiája szintén korának helyzetére adott reflexióként született meg. Krötke azonban Barth ekkléziológiájának idők fölötti érvényességét is látja, főképp abban, ahogy az aktuális problémákat a teológia eszközeivel megközelítette és feldolgozta. Ezért a Barth ekkléziológiájára jellemző széles látókör, intenzitás és állhatatosság, amellyel az egyház és minden egyes gyülekezet számára bátorító erő lehet, hogy megpróbáljon merészen, dacolva a korszellemmel és az egyház életét befolyásoló külső-belső tényezőkkel létének saját eredeti alapján működni, ma is meghatározó.[747]

Az egyháznak ma nem a totális nemzetiszocialista állammal szemben kell meghatároznia magát. Európában a helyzet, úgy tűnik, egészen más kihívások elé állítja a ma keresztyénségét. Az az elszánt, következetes teológiai vizsgálat, amellyel Barth az egyház minden megnyilvánulását kezelte, megóvhat a korszellemtől való függéstől, ha a ma egyháza és gyülekezetei hasonlóan gondolkodnak. Hiszen a keresztyénség előtti kihívás minden korban ez: egy folyton változó, emberi értékek és bűnök által meghatározott világban kell megélni az evangélium transzcendens értékeit. A küldetés éppen e világ felé indít: előttük, közöttük kell tanúskodnunk Krisztus szeretetéről. Ezért a korszellemet, a világban meghatározó szellemi, politikai adottságokat nem lehet figyelmen kívül hagyni. Viszont Krisztus egyháza, amelynek Krisztus a mindenkori feje, nem határozhatja meg magát ezek szellemében – a Krisztus útját kell járnia eme folyton változó, emberi értékek eszerint meghatározott folyamatban. Barth teológiája, ekkléziológiája erre mutat követhető példát, ezért nem lehet elfelejteni, és érvénytelennek, történeti értékűnek tekinteni. Hiszen értéke a mindenkori jelenre nézve a megközelítés, a hozzáállás, amely a világban élő egyház örök, feladhatatlan jellemzőit következetesen képviseli.

Fentebb rávilágítottunk, hogy a barth-i teológia kritikusai Barth-on tanainak folyamatos aktualizálását kérték számon. Mintha a tudósnak kötelessége lenne minden egyes változásra újra egy teljes rendszert kidolgoznia, tudósként reflektálnia. Pedig Krötke – igaz, jóval Barth halála utáni – véleményét elfogadva erre nem lett volna semmi szükség. Hiszen a módszert, a megközelítés kipróbált módját odaadta az egyháznak. Aki ezt megérti és helyesli, maga is tudja követni. Nem Barth az egyetlen, aki ezt megteheti, és ha ő nem is mond semmit, mások akkor is felszólalhatnak, követve az ő módszerét.

Az ekkléziológia és az egyház társadalmi jelenlétének kérdése azonban szinte felfoghatatlan horizontú terület. Különösen, hogy az egyháznak a társadalomban elfoglalt helye is változóban van. Más volt az egyház szavának súlya államvallásként, vagy az uralkodók támaszaként a királyságokban, mint a reformáció idején például a svájci kantonokban. És ismét más súllyal esik a latba az egyházi megnyilvánulás a szekularizált társadalmakban, ahol az egyház véleménye leginkább csak annak tagjait éri el, és őket befolyásolja. Hitler rendszere tkp. hatékony eszközként tekintett az egyházra, amely szervezetében, kiváltságaiban irigylésre méltó helyzetbe került. Cserébe azonban le kellett mondani mindarról, ami keresztyénné és egyházzá tette – bibliai, eredeti

[747] KRÖTKE: Barmen – Barth – Bonhoeffer, 267–268.

értelemben. Valami hasonlóval próbálkoztak a II. világháború után az ún. keleti–tömb országaiban is: az egyház, ha már egyszer létezik, legyen a társadalmi változások, a szocialista államrend kialakításának segítője, támogatója. Ebben a „szolgálatban" megőrizhette viszonylagos nyilvánosságát, jelenlétét. De szintén fel kellett adnia ősalapjait.

A mai kor kihívásai másfélének tűnnek: a szekularizáció olyan fokú az európai társadalmak többségében, hogy a keresztyén egyházat nem tekintik alkalmas eszköznek a nyilvánosság befolyásolására. A nyugati társadalmakban – például Németország, Hollandia, stb. – inkább úgy tűnik, mintha az egyház önként közelítené saját üzenetét a korszellemhez, hogy ezen a módon valahogy visszakerüljön a nyilvánosságba, a társadalmi szintű véleményformálók közé. Ez egy merőben más helyzet, mint a hitleri vagy a kommunista diktatúrákban élő egyházaké volt. Nyersen fogalmazva: az egyház a saját áhított világi szerepéért harcol, és e harcban nem válogat az eszközök között, amikor nem az ige világosságával való bátor kiállás, hanem a korszellem utáni kritikátlan kullogás jellemzi. Barth teológiájának szellemében, ha az ige és a tanúságtétel lebegne az egyháztagok szeme előtt, akkor ennek érdekében le tudnának mondani az alkalmi népszerűség kísértéséről.

Hazánkban a jelenben egyelőre más irány figyelhető meg: a jobboldali kormányzat bevallottan keresztyén demokráciát épít, és a jövő megalapozásában erősen számít az egyházi intézményekre: óvodákra, iskolákra, egyetemekre. Mivel jogállamban élünk, nem diktatúrában, ezért az egyház abban a kényelmes helyzetben van, hogy hallathatja a hangját, de nem köteles azt mondani, amit a politikai vezetés vár tőle. Ugyanakkor arra a Barth által hangoztatott szabadságra, amely szerint az egyház egyedül küldő Ura akarata iránt tartozik engedelmességgel, és a világ elvárásait nem kell követnie, ma is nagyon kell vigyázni.

A keresztyén etika sajátossága, hogy a bibliai példák mentén minden kor saját kérdéseire keresztyén, azaz az evangéliumhoz méltó feleletet adjon. Ezt a feleletet elsősorban hitelesen közvetítenie kell az egyház tagjai, ill. az egyházon kívüliek felé is. Másodsorban az egyház tagjainak ehhez kell szabniuk személyes életvitelüket is. Ennek megvalósulása azonban nem teheti gőgössé a keresztyéneket sem egymás között, sem a társadalommal való érintkezésben. A keresztyén egyház etikai szolgálatára szükség van a pluralista társadalomban is, mégpedig meghatározó mértékben. Speciális és hasznos hatással lehet a keresztyén tanítás és annak megélése az értékek relativitásától szenvedő társadalomra. Ehhez jó, ha az egyház legalább az emberek életének fordulóin szót kap. Azonban az egyház szolgálatának kiteljesedéséhez kívánatos lenne az egyháztagság fogalmának rendezése, amely által a keresztyén ethosz megélése is nagyobb hangsúlyt kaphatna, ezzel növekedne az egyház igehirdetésének hitelessége is.[748]

Barth ekkléziológiáját két irányban lehet tovább gondolni: egyrészt azzal, hogy megpróbáljuk konkrétabban megfogalmazni, melyek azok az általános teológiai tézisek, amelyek mentén korokon átívelő módon megtalálható a keresztyén szabadság, az ige melletti tanúskodás lehetősége. Másrészt a folyamatos aktualizálással, amikor a barth-i megközelítés jegyében, egyedül igei alapon fogalmaz meg az egyház támogató vagy épp kritikus véleményt a társadalmi folyamatokról. Dolgozatunk lezárásaként az előbbire teszünk kísérletet.

[748] ÁRVAVÖLGYI: Keresztyén etika és morál, 15–16.

5.3. A barth-i ekkléziológia továbbgondolásának hazai példája: Vályi Nagy Ervin

A dolgozatban fentebb bemutatott gondolatok sokrétűsége lehetővé teszi, hogy Barth nyomán haladva további lépéseket tegyünk az egyház közéleti szerepének még konkrétabb tisztázására. Ebben nagyot alkotott Vályi Nagy Ervin teológiájának kidolgozásával. Pásztor János szerint Vályi „ekkléziológiája Barth Deus dixit teológiájának mély és ugyanakkor önálló továbbfejlesztése."[749]

Az alapvetően minden teológia alaptézise, hogy Isten szól. Vályi azonban ezt dialógusként próbálta meg értelmezni, és ez a gondolat halad végig ekkléziológiáján: Isten beszéde nem egyoldalú, hanem válaszért kiáltó, azt komolyan vevő megnyilvánulás. A dialógust általában az egyház és az őt körülvevő világ közti interakcióként szokták emlegetni, melyet a külső körülmények tesznek lehetővé és szükségessé. Vályi azonban egy egyházon belüli, onnan kiinduló dialógust vázol fel, amely az Úr megjelenése: Isten aktuális hozzászólása az emberiség életéhez, tehát az egyház küldetése és léte: Isten hozzászól az életünkhöz.[750]

Ennek a dialógusnak a kezdete a teremtés, hogy Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette meg az embert, ezzel vált lehetségessé az Isten és az ember közötti párbeszéd. e dialógus alapja pedig Jézus Krisztus testet öltése: Isten megszólított embereket, ezzel elindította az üdvösség dialógusát, és képessé tette az embert a válaszadásra. Így az egyház eredménye is, színtere is Isten emberekkel folytatott párbeszédének. A kiindulópont pedig nem az emberi probléma, hanem Isten Igéje.[751]

Vályi Barth nyomán az egyház életét, Isten és az emberiség kapcsolatát egy folyamatként, eseményként látja, ezért ige-eseményről beszél ő is, amelyben az egyház – megint csak Barth-ot követve[752] – Jézus földi-történeti létformája. Az, hogy az igehirdetés által Isten párbeszédet kezdeményez, a kegyelem kontinuitása, eszkatológikus esemény, ami az inkarnáció által válik lehetségessé.[753] A világgal folytatandó dialógus Vályi szerint nem épülhet fel egy statikus egyház-koncepcióra. Ez Barth tétele is: ha a Kijelentés, az egyház léte esemény, ha folyamatosan történik, akkor annak mindig aktualitása van, és ez az egyház igehirdetésében, életfolyamataiban is megjelenik. A teológiailag felelős párbeszédet ezért csak az egyház lényegét szem előtt tartva lehet megfogalmazni: „Az egyház dialógus, és a dialógus az egyház életfolyamata"[754], azaz létének beteljesítése, végbevitele.

Az egyház létének belső lényege, hogy Krisztus Testeként „része van Krisztus küldetésében (Gesandtsein), és így beszélgető viszonyban van a világgal."[755] Vályi ezek után szükségesnek érzi, hogy kitérjen az egyház esemény jellegéből fakadó másik természetére, az intézményire. Hiszen a dialógus kétoldalú kommunikáció, a dialógusként felfogott egyház tehát nemcsak a Krisztus-eseményben részesül, hanem arra választ is ad. Ezért kell az ekkléziológiának szükségszerűen az intézményi kerettel is számolnia. „E kettő között a viszony mindig dialektikus: nem lehet a kettőt teljes mértékben azonosítani. Azonban nemcsak a teljes azonosítás, hanem a teljes elválasztás (Dyophysitismus) is elkerülendő."[756]

Vályi ezzel – meglehetős előrelátással – a mai kor egyik feszítő kérdéséhez is hozzászól: kell-e egyáltalán intézményes egyház? Válasza megalapozott és egyértelmű,

---

[749] PÁSZTOR: Vályi Nagy Ervin teológiája, 95.
[750] VÁLYI NAGY: Kirche als Dialog verstanden, 12.
[751] PÁSZTOR: i. m., 90.
[752] Vályi a KD IV/3 869, 872. oldalait hivatkozza.
[753] VÁLYI NAGY: i. m., 19.
[754] i. m., 21, (ford. ÁB).
[755] uo., idézi: PÁSZTOR: i. m., 91.
[756] uo.

nem lehet félremagyarázni. Az egyház létének belső lényegéből az következik, hogy nem lehet elspiritualizálni az Isten-ember kapcsolatot, mert az egyoldalúvá, és ezzel tkp. lehetetlenné teszi a dialógust. Az Isteni üzenetre adott emberi válaszok pedig szükségszerűen valamiféle társadalmi képződményt – intézményt – eredményeznek. Az intézmény elvetése, tagadása tehát – még ha olykor az egyház intézményi formája valóban sok bűnnel és hibával megterhelt is – az egyház lényegét érintő tévtanítás. Ezen a téren sem lehet a világból, vagy akár az egyház tagjaitól érkező problémafelvetések és emberi megoldások felől közelíteni: az egyház alaptézise a dialógus, amely mindig társas akció, tehát közösséget feltételez, amelynek akár akarjuk, akár nem, intézményi vonásai lesznek.

Szintén a markáns barth-i megállapítások szellemében hangzik az egyház a világért való felelősségéről szóló tézis is: „a dialógus problémája a legtisztábban kifejezve nem más, mint valós keresztyén szolidaritás minden ember felé."[757] Hangsúlyozni kívánjuk, hogy keresztyén szolidaritásról van szó. Ez pedig a szolidaritás minősített esete: a keresztyén ember hitéből, Krisztus iránti engedelmességéből, a Krisztusról való tanúskodás felelősségéből fakad. Nem puszta együttérzés, nem bajtársiasság vagy valamiféle politikai ideológia igenlése, hanem a keresztyén hit cselekedete. Ha a világgal vállalt szolidaritás a keresztyén hit feladására, háttérbe szorítására kényszerít, akkor annak felvállalása már nem keresztyén szolidaritás, még akkor sem, ha a célok magasztosak. Az egyház, ha küldetését végzi, akkor csak keresztyén – Krisztus iránti engedelmességből és a világ iránti keresztyén felelősségből – fakadó szolidaritással közeledhet hozzá. Pásztor János ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy „A dialógusban nincs új elem, hanem e küldetés megvalósítása."[758] Azaz egyes emberi ideológiák konszekrálásának kísérletével épp az egyház lényege szorul háttérbe, lehetetlenné téve az ilyen alapon született missziót és szolgálatot – hiszen az már alapjától idegen, nem a keresztyén dialógus, a keresztyén egyházi lét alapján született.

Az intézményi lét és a misszió összefüggései kapcsán Vályi az ökumenizmusról is szól: tudjuk, Barth is lelkes részese volt az EVT szolgálatának 1948-tól kezdve. Tehát ezen a téren is együtt haladnak. Vályi szerint az egyház missziói feladata egyesít, és „szabadít ki a Róma-Genf polaritásból"[759]: a világnak szüksége van az üdvösség dialógusára, Krisztus egyháza pedig komolyan veszi az emberiség problémáit. A konfesszionalista alapú elkülönülés az egyház intézmény voltára teszi a hangsúlyt, miközben megfeledkezik annak történés voltáról, arról, hogy általa Jézus Krisztus akar aktuálisan a világban jót tenni.[760]

Vályi Nagy Ervin ekkléziológiájának egzegetikai alátámasztására a páli Krisztus-test koncepciót alkalmazza. Ahogy fentebb láthattuk, ezzel próbálkozott az ún. szolgálat teológiáját képviselő irányzat is, de míg ott a biblikusság igénye – mint kimutattuk – csorbát szenved, addig Vályinál a dogmatikai következtetések és az egzegetikai vizsgálat pontos és valós, biblikus összefüggéseket követ, nem megy túl a bibliai Kijelentés határain. Ennek értelmében megállapítja, hogy „A Krisztus test közösségi személyiség, ami a Krisztus-Eseménytől abszolút függésben van, és így viszonyul a világhoz. Azonban nem corpus mysticum, a Test koncepció nem az egyház természetéről, hanem funkciójáról beszél."[761]

---

[757] VÁLYI NAGY: i. m., 33, (ford. ÁB).
[758] PÁSZTOR: i. m., 91.
[759] i. m., 32, (ford. ÁB).
[760] uo. (ford. ÁB).
[761] Pásztor János összefoglalása, l. i. m., 91. Vályi tézisének megalkotásához Käsemann, E. Schweizer, Bultmann és Schlier kutatásait ütközteti, míg végül Schweizer és Käsemann megállapításai nyomán így ír: „Az újszövetségi szóhasználatban a Krisztus teste fogalom semmiképpen sem értelmezhető egyfajta ontológiailag összefoglalható mitikus titokként, vagy egy önállóan létező hatalmasságként, hanem

Végül mégis belefoglalja vizsgálatába az ontológiai értelmezést is: a testnek a világgal való viszonyában – a misszióra nézve – ennek is lehet jelentősége. Így a helyzetnek megfelelő ekkléziológia jön létre – amit ő Käsemann nyomán „situationsgemäßige Ekklesiologie"-nak nevez.[762]

Pálnál és a deuteropáli iratokban is hangsúlyos, hogy az egyház úgy lehet a Krisztus teste, ha engedelmeskedik a Főnek, különösen a misszió területén. A másik értelem pedig a test fogalomnak a világra való vonatkoztatása. A „test" antropológiai fogalomnak az ekkléziológiába való bekerülését a missziói helyzet – nyitás a pogányok felé – és az egyház életének az első században tapasztalt változása tehette szükségessé, amely természetesen a krisztológiában is változásokat eredményezett. A test fogalom ekkléziológiai jelentése Käsemann szerint a világra, a környezetre, a többiekre figyelés, a velük való kapcsolat feltételezése. Ez a fogalom a világ, a pogányok felé forduló egyház legmegfelelőbb leírása: hiszen azt fejezi ki, hogy a Krisztus gyülekezetének az egész világgal törődnie kell. Így válik valósággá Krisztus világuralma.[763] Vályi mindezek fényében hangsúlyozza, hogy elengedhetetlen egy ilyen, helyzetnek megfelelő, szituációs ekkléziológia, ha egyszer nem létezik és nem is képzelhető el egy ecclesiologia perennis – azaz örök ekkléziológia. A test, az organizmus élete a folyamatos változás, a feladatok teljesítéséhez szükséges alkalmazkodás – a földi vándorútját járó egyház hasonló helyzetben van, amely megköveteli a szituációnként változni képes hozzáállást. Az egyház legfőbb tulajdonsága, amelyet a test fogalom kifejez, a világ iránti elkötelezettség.[764] A helyzetnek megfelelő ekkléziológia kifejezi a krisztusi szabadítás univerzalitását, és a Teremtő és a teremtés közti viszonyt. A Krisztus Teste fogalom használata Istennek a világban való szabadító jelenlétét különösen hangsúlyossá teszi. A megváltás individuális jellegű, de ugyanakkor kozmikus jelentőséggel is bír (Kol 1,15-20): egy krisztológiai szempontból megfogalmazott ekkléziológia alapján a világot és az egyházat nem lehet különválasztani.[765] Krisztusnak, a Főnek a célja a megváltással a világ üdvözítése; e cél realitására, érvényességére figyelmeztet a Krisztus teste fogalomnak a keresztyén gyülekezet leírására való használata.

Barth az analitikus korszakában keletkezett ekkléziológiájában, melyet a kiengesztelődéstan keretében tárgyalt, hasonló következtetésre jut: ha az egyház előzetes bemutatása Isten eredeti – és majdan beteljesedő – szándékának, akkor a világ üdvösségét előre látni és remélni nem helytelen. Vályi azonban hangsúlyozza, hogy létezik egy szociológiailag azonosítható választóvonal az egyház és a világ között. Míg a kontinuitás arra utalt, hogy Krisztus megváltói akarata az egész teremtett világra igaz jelenlegi állapotától függetlenül, az itt megmutatkozó diszkontinuitás azt fejezi ki, hogy a világ mégis valami eredően más, mint a Krisztus teste egyház. Mivel az egyház Krisztushoz hasonló természetű, a misszió, a helyes önmeghatározás érdekében szükségszerűen különbözik a világtól. A különbözőség azonban – a két szövetséget átívelő módon – nem öncélú, hanem a többiek érdekében adatik előbb Izráelnek, majd a Krisztus népének.[766] Ezért „az egyház-világ viszony kontinuitása és diszkontinuitása a visszavonulás és szoros viszonyulás dialektikájában történik (ebensowohl getrennt wie bezogen)."[767] Vályi végül

---

csupán az egyház létének kétféle történeti meghatározottsága felől: magára Krisztusra és a világra vonatkozóan. A Krisztus teste fogalom az Újszövetségben az egyház legfontosabb elnevezése, ebben az értelemben funkciómeghatározás." Vö. VÁLYI NAGY: i. m., 38.

[762] VÁLYI NAGY: i. m., 36.

[763] KÄSEMANN: Exegetische Versuche, Band. II, 123, idézi: VÁLYI NAGY: i. m., 37, (ford. ÁB).

[764] VÁLYI NAGY: uo.

[765] PÁSZTOR: i. m., 92.

[766] VÁLYI NAGY: i. m., 40.

[767] PÁSZTOR: i. m., 92.

Barth-ot idézve[768] arra jut, hogy az ontológiai összefüggés Jézus léte és a bűnös emberek léte között az antropológia, a kiengesztelődéstan és ez által az ekklézilógia területén is Jézus Krisztus prófétai cselekedeteihez tartozik, így realitása nem vonható kétségbe. A bűnös ember és Jézus Krisztus viszonyának lényege a megbékélés és a megváltás, így a kontinuitás és a diszkontinuitás közötti elválasztóvonal folyton mozgásban van, nem állandó és merev.[769]

A kettő egymásra utaltságával kapcsolatban fontos megállapítás, hogy ha az egyház visszavonulna önmagába, elveszítené egyház-voltát, és csak az intézmény maradna meg belőle.[770] Vályi eme nézetének alátámasztására Barth elhíresült provokatív mondatait idézi eme egymásrautaltságról: „1. A világ Jézus Krisztus nélkül, az ő műve és beszéde nélkül elveszne. 2. A világnak nem kellene elvesznie, ha nem lenne egyház. 3. Viszont az egyháznak el kellene vesznie, ha nem állna vele szemben a világ."[771] Ezt a gondolatsort követve Vályi nem szociológiai vagy filozófiai alapon, hanem Isten Igéjén állva definiálja az egyház küldetésének célját: a világot. „Látása szerint a világ azért van, hogy a Krisztus-hirdetés megszólítottja legyen."[772]

Vályi művének végén visszatér eredeti felvetéséhez: az egyház élete dialógus. Úgy véli, hogy állítása abban teljesedik be, hogy az egyház és a világ az igehirdetés alapvető eseményében összekapcsolódik.[773] „A dialógus modellje a proklamáció[774] mind liturgikus kontextusban, mind szabad beszélgetésekben vagy előadásokban, ami mindig figyelembe veszi az adott szituációt. Nem mi adjuk a választ, hanem hirdetjük az igét, ami – Aki – a válasz."[775] Miután a dialógus egy folyamat, nem szükséges arra várni, hogy a kihívás kívülről jöjjön. Hiszen a konkrét helyzetekben megvalósuló problémák mögött végül is az ember az igazi probléma.[776]

Viszont Vályi számol azzal a jelenséggel, amely a mi korunkban talán még meghatározóbb lett: mivel szakadék tátong az emberi lét kérdései és Isten Kijelentése között az ember elidegenedése okán, a helyzet az, hogy az ember már nem is kérdez. Szenved az élet értelmetlenségétől, de a választ nem Istennél keresi. Vályi pozitívan értékeli ezt a jelenséget, úgy látja, hogy lehetséges az evangéliumot erre a jelenségre tekintettel is hirdetni, de nyilván másként, mint a korábbi évszázadokban. Figyelemmel kell tehát lenni a megszólított fél adottságaira, körülményeire, ha valódi dialógust szeretnénk vele. Nem lehet felülről vagy éppen részvétlenül, általánosságban beszélni, hanem az evangélium hirdetése során elengedhetetlen az empátia.[777]

Az ekkléziológiának ez a dinamikus szemlélete az ökumenizmust megkerülhetetlenné teszi. Az ökumenikus mozgalom feladata az evangélium közös megjelenítése, hiszen Krisztusban látható igazán az evangélium és a világ viszonyának teljes mélysége.[778] Ez a legtöbb, amit a misszióban az egyház megtehet: Krisztus jelenlétének ajánlása, tükrözése.[779]

„Írásának summájában a szerző arra emlékeztet bennünket, hogy a dialógus problémáinak megoldására nem elég az elmélet. Az Ige-Esemény gyakorlatára van

---

[768] KD IV/3, 219, idézi: VÁLYI NAGY: i. m., 42.
[769] VÁLYI NAGY: uo.
[770] i. m., 48.
[771] KD IV/3, 946, idézi: VÁLYI NAGY: uo.
[772] PÁSZTOR: i. m., 93.
[773] VÁLYI NAGY: i. m., 54.
[774] Az eredetiben álló „Verkündigung" kifejezés fordítását így látja helyesnek Pásztor János.
[775] uo.
[776] i. m., 57.
[777] i. m., 59.
[778] PÁSZTOR: i. m., 94.
[779] VÁLYI NAGY: i. m., 78.

szükség. Az Egyház, mint Krisztus teste, az ő jelenlétének töréneti-földi létformája. Nem az egyház keresi a világot, hanem a benne már jelenlévő Krisztus."[780]

5.3.1. Deus dixit – az egyház létének értelme és célja

E fentebb röviden vázolt ekkléziológiát Vályi Nagy Ervin 1967-ben jelentette meg külföldön. Ez a debreceni jubileumi zsinat éve volt. Fentebb bemutattuk, hogy a hivatalos egyházi vezetés és teológia iránya mennyire más volt, mint amit itt Vályi a barth-i teológia nyomán felvázolt. Annak érzékeltetésére, hogy egy spekulatívnak tűnő ekkléziológia mégis támpont a gyakorlatban, Vályi egy 1989-ből való előadását idézzük. Az előadás az „Új utakon" című csurgói konferencián hangzott el.[781] Noha elismeri, hogy egy ilyen tárgyú együtt gondolkodásnak helye van az egyház jelenére és jövőjére nézve – ő úgy fogalmaz, hogy a „kairos" indukálja az egyházon belüli változást –, azonban visszautal a '30-as évek német egyházi harcára. Ebben szintén a „kairos" indított be egyházi változásokat, amelyeket azonban Barth teológiai alapon leleplezett: azok ugyanis nem a keresztről szóló beszéd szellemében születtek, ezért nem lehetett őket támogatni vagy komolyan venni. Vályi tehát ezt szem előtt tartva arra figyelmeztette a hallgatóságot, hogy az egyház megújulásának útját evangéliumi alapon tisztázza, ne pedig a világ felől érkező kérések – vagy akár kecsegtető lehetőségek – szellemében.

Megalapozott az a tanítás, hogy az ekkéziológiának a helyzetnek megfelelőnek kell lennie. Azaz nem menekülhet az egyház a hagyományok, a történelem szárnyai alá vagy küldetéstudata időtlenségébe. Küldetése az aktuálisan jelen lévő Krisztus hirdetése aktuálisan létező, aktuális problémákkal küzdő emberek felé a mában. De miközben az emberek problémái, igényei meghatározóak, az egyház életének, cselekvésének alapjává mégsem válhatnak. Az egyház folytathat dialógust a világgal, de e dialógus a Krisztus dialógusa az igén át a világgal, nem pedig az egyház saját ötlete. Az 1989-es rendszerváltás időszakában valóban tartani lehetett attól, hogy az egyház a szocializmus alatti elnyomásból kiszabadulva bizonyos pártpolitikai érdekek hirdetése, teljesítése révén keres népszerűséget. Erre bizonyos politikai alakulatok részéről igény is mutatkozott. Azonban egy-egy ilyen társadalmi változás – Barth 1948-as hazai előadásait és nyílt levelét is szem előtt tartva – remek alkalom arra, hogy az egyház ne valami egészen új alapokra helyezze saját életét, hanem az egyetlen alapra. Ha nem azon állt, akkor lehetőséget kap a visszaállásra, ha pedig korábban is Krisztus beszédét követte, akkor a megváltozott helyzetre szintén ugyanezzel kell reagálnia. Akár érkezik a politika vagy a társadalom bizonyos szereplői felől igény az egyház megszólalása, jelenléte iránt, akár nem, meghatározó a Krisztustól kapott küldetés legyen, ne a külső lehetőségek, körülmények vagy adottságok. Vályi az egyház új helyzetben való megnyilvánulásainál hiányolja a teológiai gondolkodást: felveti: van-e egyáltalán az egyházban igei mondanivaló a megváltozott helyzetre? „Az Isten Igéje jelenésére, az új világosságra figyelő 'hiteles' teológia, amelyből a hűséges Isten az idő, a kairos szőlőpréssével kipréseli az új bort, sohasem haszontalan, steril és életidegen. Éppen abban áll, kell állnia őrszolgálatának, hogy az egész valóságot Isten színe előtt vegye szemügyre, és próbáljon választ adni arra, hogy mi a jó és a rossz."[782]

Íme, Vályi Nagy Ervin következetesen képviselte 22 évvel később, a teljesen megváltozott társadalmi helyzetben is azt az ekkléziológiát, amit Barth teológiájának tovább gondolásával megalkotott. Azt is láthatjuk ebből, hogy műve kiállta a való élet próbáját: az egyház a maga sajátos feladatát valóban csak akkor tudja elvégezni, csak

[780] PÁSZTOR: i. m., 95.
[781] VÁLYI NAGY: Ami elmúlik, 31.
[782] VÁLYI NAGY: Ami elmúlik, 38, (kiemelés az eredetiben).

akkor tud valami eredetit hozzátenni a társadalom életéhez, ha küldetéséhez mindvégig hű marad. A Szentírással a kezében erre minden lehetősége meg is van: miközben nem mehet a világgal kritikátlanul, nem is kell megvetnie. Ehelyett hitelesen, őszintén és szeretettel hirdetheti Krisztus aktuális üzenetét: a szeretet, a megváltás, a bűnbánat és bűnbocsánat üzenetét. De ha nem ezek határozzák meg társadalmi jelenléte, szolgálata során, akkor bajosan lehet egyháznak nevezni – szolgálata biztosan emberivé válik, és így haszontalanná az üdvösség szempontjából.

Vályinak a barth-i Deus dixit gondolatra felépített ekkléziológiája megoldást kínál korunk posztmodern szellemi adottságai között is. Jóllehet, a posztmodern sajátossága, hogy nem ismer el egyetlen általános, örök igazságot sem, az egyház Krisztus evangéliumát csak ezzel az igénnyel tudja hirdetni. Éppen itt fontos, hogy Krisztus egyháza ne a társadalmi lét segítőjeként, hanem elsősorban Krisztus tanújaként tekintsen magára és szolgálatára. Vályit követve azt a körülményt, hogy a világ nem ismeri el az abszolút isteni igazság létét, nem kell a szolgálatot korlátozó tényként kezelni. Ebben nem érthetünk egyet a világgal: a keresztyén üzenet – a Deus dixit – legfőbb tanítása, hogy különbség van emberi és isteni igazságok között. Míg az emberi ideológiák folyton változnak, az Istentől való Kijelentés állandó és örök. Ezt a különbségtételt az egyháznak nem szabad feladnia: amíg tudatában van, és ingadozás nélkül követi és képviseli az igét, addig léte nem hiábavaló. De ha emberi ideológiákat tekint örök igazságnak, vagy saját igei üzenetének abszolút voltát feladja, akkor Istennek a világgal folytatott dialógusában nem lesz rá többé szükség. Amit azonban a dialógus-modell alapján hangsúlyozni kell, az a posztmodern ember problémái iránti érzékenység és figyelmesség. Az egyház üzenetének örök és abszolút volta aktuálisan lehet az ember segítségére, valódi dialógusként, ami nem a tegnapi témák ismétlése, hanem mindig a mában hangzik és születik meg. Ehhez az egyháznak dialógus-késznek kell lennie: nem menekülhet el a világ felől érkező – sokszor provokatív – kérdések elől, és azokra igei választ kell adnia – teljes meggyőződéssel. Jelen kell lennie a világ életében, abban részt kell vállalnia, ahogyan küldő Ura is részt vállal Szentlelkével, és épp egyháza által akar mindig az aktuálisan szükséges módon jelen lenni. Az üzenet nem az egyházé: Deus dixit. Az Isten melletti tanúskodás azonban minden kor hívő embereinek kiváltsága és felelőssége: ez az egyház aktualitása – így lehetséges egy helyzethez alkalmazkodó ekkléziológiát követni, annak szellemében szolgálni.

5.4. A tézisek igazolása

1. Hogyan viszonyult Barth ekkléziológiája a nemzeti egyházakban jelentkező, nemzeti sorskérdéseknél tapasztalható ekkléziológiai torzuláshoz, és milyen ellenszert javasolt ellene? Karl Barth teológiai gondolkodásában az 1930-as évek eleje változást hozott. Ekkor foglalkozott Anselmus teológiájával, ill. kezdte el írni a KD–t. Ebben a szellemileg különösen termékeny időszakban találta szemben magát a nemzetiszocializmus németországi térnyerésével, amely egy sor kérdést támasztott a kor keresztyéneiben. Azok a kérdések, amelyekkel Barth is szemben találta magát, nem kifejezetten politikai természetűek voltak. Barth nem is politikailag akart ellenpontot képezni, hanem indokai mind teológiai indokok voltak, amelyeket a keresztyén egyház szabadságának, az ügeközpontú szolgálatnak a féltéséből következtek. A nemzeti elkötelezettségű egyház ekkléziológiájának torzulása igen nagy hatással volt Barth-ra. Kutatásunk végén igazolva látjuk, hogy ezt semmilyen formában nem tudta elfogadni. Az egyháznak feladata tagjaival, sőt, a társadalom szélesebb rétegeivel sorsközösséget vállalni, de politikai, nacionalista küzdelmekbe nem sodródhat bele. Kimutattuk, hogy bár Barth-nak a zsidóság üdvtörténeti jelentőségéről alkotott véleménye jelentős

változáson ment át, az antiszemitizmus egyetlen formájának sem volt soha támogatója. Karl Barth tehát a nemzeti egyházak nemzeti elkötelezettségét abban az esetben, ha emiatt választásra kényszerülnek, hogy az evangéliumot kövessék vagy nemzeti érzelmeiket, nem tartotta elfogadhatónak. Az egyház a mennyei ígéretek és valóság előfeltétele alatt él, ezért soha nem dönthet mennyei elhívása ellen, amely a nemzetek fölötti magasságba emeli őt. A nemzeti meghatározottság követésével ugyanis létének érelmét adja fel: többé már nem lesz Isten minden népre vonatkozó kegyelmének előzetes bemutatója, vagy éppen Krisztus földi–történeti létformája. Barth megoldása az evangéliumi elkötelezettség kérlelhetetlen hirdetése már a politikailag nyugodt időkben, hogy amikor a nemzeti sorskérdések kiéleződnek, az egyház népe számára ne legyen kérdés: Krisztust kell követni, hirdetni és ajánlani, nem a politikailag megosztó, némelyek kárára történő döntéseket.

2. Lehet-e, kell-e Barth ekkléziológiáját az adott aktuálpolitikai eredményei – vagy eredménytelenségei – tükrében vizsgálni? Ennek a kísértésnek valóban többen – pl. Brunner, Niebuhr és Pásztori–Kupán István – sem tudott ellenállni. Vizsgálatunk során megállapítottuk, hogy amikor Barth teológiailag releváns megállapításainak konkrét politikai következményeit maga adta meg a világ számára, akkor véleményét politikainak bélyegezték, amikor pedig ettől – a korábbiakra tekintettel – tartózkodott, akkor hallgatását kérték számon. A legtöbbeknek nem sikerült a teológiai alapú véleményt teológiailag vizsgálni, mert nem tudták a politika és a teológia barth-i különbségét saját gondolkodásukra alkalmazni. A teológiai vélemény bírhat politikai relevanciákkal, de ha teológiai alapon született meg, akkor elsősorban teológiai vizsgálatnak van helye vele kapcsolatban. A teológiát aktuálpolitikai véleményekkel illetni komoly veszélyekkel jár: éppen a teológiai tanítás komolyan vétele válik lehetetlenné. Vizsgálatunk igazolta az előfeltevést: teológiai eredetű megállapításoknak a politikai természetű véleményként kezelése elhibázott út – legalábbis teológusok között. Barth teológiájának vizsgálatát e fentiekre tekintettel leginkább saját teológiai összefüggéseinek fényében tartjuk gyümölcsözőnek, nem pedig aktuálpolitikai szempontok szerint.

3. Elfogadható-e az az állítás, hogy Barth szocializmus affinitása lényegileg befolyásolta ekkléziológiáját és egész tanítását? A Barth halálát követő években több próbálkozás is történt arra, hogy ezt az állítást igazolja. Azonban az újabb kutatások – melyek Barth korábban a széles közönség előtt nem ismert írásaira, leveleire épülnek – igazolták, hogy Barth szimpátiája, amelyet a szociáldemokrata társadalmi rend iránt érzett, kevéssé befolyásolta teológiai véleményalkotásában. Mindezek alapján kijelenthetjük: Barth elsősorban az ige teológusa volt, és csak másodsorban szocialista. Amíg eleinte a vallásos szocializmushoz való vonzódása és a társadalmi igazságosságért való harc határozta meg – talán a schleiermacheri és harnacki teológia kései lecsengéseként, melyek az egyházat elsősorban társadalmi alakulatként, nem pedig transzcendens jelentőségű közösségként szemlélték –, addig a későbbiekben már egyértelműen (ige)teológiai koncepciója indukálta kijelentéseit. Ezek – amint bemutattuk – beleillenek teológiai felismeréseinek rendszerébe, tehát nem a politikai beállítottság, hanem a szívós teológiai munka hozta létre őket. Barth személyes vonzódása a szociáldemokrata társadalmi rendhez teológiája fényében inkább egyfajta következménye, semmint előfeltétele saját teológiai gondolkodásának.

4. Mutat-e bármilyen rokonságot a hazai ún. szolgálat teológiájának ekkléziológiája és a barth-i ekkléziológia? Vizsgálatunkban a szolgálat teológiájának eredetére, alapvető téziseire, szentségértelmezésére, etikájára fókuszáltunk. Ezek fényében kijelenthető, hogy az ún. szolgálat teológiája sem tartalmi, sem logikai kapcsolatot nem mutat Barth teológiájával. Barth is hangsúlyozza az egyház felelősségét egy igazságos társadalom felépítésében, de nem teszi ezt az egyház fő és egyetlen

életcéljává. Az egyházról alkotott megállapításai – az előzetes bemutatás, a Krisztus földi–történeti létformája – mind transzcendens meghatározottságra utalnak. Ennek elfeledése, feladása után az egyház már nem lehet önmaga. Az államrend, a társadalmi berendezkedés pedig nem transzcendens kategória! Az egyház feladata sajátos üzenetének hirdetése, megélése, amelyet csak az egyház adhat hozzá az emberi társadalomhoz. Az azonban, hogy az egyház a krisztusi alázatra tekintve a szocializmus, vagy a proletárdiktatúra elvtelen kiszolgálója legyen, Barth teológiai látásából nem hogy nem következik, hanem azzal éppen ellentétes. Barth úgy gondolta, hogy mivel Krisztus egyháza nem politikai alakulat, nem kell aktuálpolitikai csatározásokban részt vállalnia. Feladata sajátos küldetésének teljesítése, és a polgárok szabadságjogainak védelme, de nem az igazságos társadalom felépítése. Dolgozatunk különösen fontos eredményeként tárjuk az olvasók elé: Barth teológiája, és a vele sokak fejében összekapcsolódó ún. szolgálat teológiája két, egymástól különböző gyökérből kinövő, különböző gyümölcsöket hozó képződmény. Nem lehet Barth teológiájának számlájára írni a hazai teológia eme deformálódását. Barth ekkléziológiájának következetes végiggondolása, a magyarországi helyzetre való alkalmazása nem ezt az irányt eredményezte volna, hanem valami hasonlót, mint amit Vályi Nagy Ervin gondolataiban láthattunk. Az egyház Krisztusé, aki a szeretettel teljes, önzetlen szolgálatot ajánlja követőinek, de a mennyei valóság figyelembe vételével, sub speciae aeternitatis. A szolgálat teológiája azonban nem ezt tanította.

5. Vannak-e Barth ekkléziológiai látásának a mai korban is alkalmazható, tovább gondolható értékei, és ha igen, melyek ezek? Korunk értékválsággal sújtott társadalma számára a krisztusi kegyelemről szóló üzenet éppen annyira idegen és megtermékenyítő, mint Krisztus korában volt. Az a jelentős hangsúly, amellyel Barth Isten e világtól való különbözőségét, a Kijelentés egyedülállóságát hirdette, ma is kapcsolódási pont lehet az emberi kultúra és a kereszténység között. Barth ekkléziológiáját követve az egyház valami olyanról tud bizonyságot tenni, ami a világ számára ismeretlen és elérhetetlen. Ez felelősség, de büszkeség is: nem kell megalkudni, nem kell feladni a transzcendens küldetés létjogosultságát és a világ előtti idegen voltát. A Deus dixit gondolat olyan adalék lehet a transzcendensre vágyakozó, de annak hagyományos formáira érdektelenséggel válaszoló emberek számára, amely mégis relevanciával bírhat. Korunk gondolkodásában az etika, az emberi cselekvés ismét főszerephez jutott. Ennek ellensúlyozására szintén kiváló lehet az a barth-i gondolat, amely a krisztocentrikus etikában Istennek az emberekért való cselekvésére teszi a hangsúlyt. Az egyház – mint Krisztus és övéinek közössége – arra kapott elhívást, hogy Krisztus földi–történeti létformájaként Krisztus szeretetével és kegyelmével legyen jelen a világban. Előzetes bemutatásként pedig azt reprezentálja, hogy mi Isten terve ezzel a világgal. Az Istentől és egymástól való elidegenedés önzését tehát ezen a módon törheti meg ez a teológia: annak felragyogtatásával, hogy mi mindent nyer az egyén és az egész emberi közösség azzal, ha odafigyel Jézus Krisztus evangéliumára. Krisztus egyháza bűnös, de megváltott, bűnei bocsánatát elfogadó és átélő emberek közössége. A világban idegenként, riadtan élő emberek számára mintegy felkiáltójellé lehet: így is lehet élni! Van bocsánat, mert van Isten, aki Jézus Krisztusban mindent megtett az emberek boldogságáért és örök életéért. A barth-i teológia ezt a legnagyobb elszántsággal és kérlelhetetlenséggel veszi komolyan minden egyes területen. A ma egyházának ez abban lehet segítség, hogy elvtelen kompromisszumok, a nagyobb népszerűség vagy jobb elfogadhatóság helyett vállalja fel Krisztus egyedülállóságát, és ebből fakadó saját egyedülálló voltát is. Csak így töltheti be saját különleges küldetését e világ életében, amelyért él.

ÖSSZEGZÉS

A dolgozat Barth minden jelentősebb előadását, írását bemutatja, amely ekkléziológiai szempontból relevanciával bír. Mivel Barth teológiája egyfajta dialógus–teológia, fontos feladat azoknak a társadalmi kérdéseknek a feltérképezése is, amelyekkel kapcsolatban Barth a téziseit megfogalmazta. Az aktualitások és a barth-i tanítás megismertetése után bemutatásra kerül, hogy az adott kérdésről az adott korban mit tanított Barth, és mi volt az uralkodó teológiai nézet a hazai református teológia hivatalos képviselőinél. A dolgozat a végén Vályi Nagy Ervin korabeli írása segítségével érzékelteti, hogy hogyan lehetett volna pontosan és építően tovább gondolni Barth tanítását a hazai egyházi helyzetre. Ez a kitekintés a jelenre nézve is releváns: a Deus dixit teológia a posztmodern korban is eredményeket kínáló megközelítési mód.

A dolgozat első fejezete bemutatja a Barth-i ekklézoilógia általános jellemzőit, majd a hivatkozott jelentősebb írások vázlatos bemutatására is vállalkozik. Erre azért van szükség, mert Barth műveinek döntő többségét nem fordították le magyarra. A második fejezet a német egyházi harcról és annak barth-i megközelítéséről, majd ezek hazai feldolgozásáról szól. Fontos a Barmeni Teológiai Nyilatkozat elemzése, itt kerül sor Barth antiszemitizmusról és zsidómisszióról vallott nézeteinek ismertetésére is. Ez a fejezet mutatja be a II. világháború utáni hazai teológia változását: az egyház bűnvallásának, prófétai tisztségének újraértelmezését. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat sajátos hazai továbbfejlesztése volt az 1955-ös ún. Hitvalló Nyilatkozat, mely szintén vizsgálat tárgya. A nemzeti teológia kísértésének bemutatása Barth-nak a Szudéta-vidék német annektálásával kapcsolatos írása, és annak hazai recepciója segítségével történik meg.

A dolgozat harmadik fejezete Barth teológiájának és a társadalmi igazságosság kérdésének kapcsolatát vizsgálja. Ez a fejezet foglalkozik Barth szocializmus-affinitásának kérdésével, és bemutatja e kérdés feldolgozását. Sor kerül Barth 1948-as hírhedt Nyílt levelének, és második magyarországi látogatásának bemutatására, valamint a szintén 1948-ban keletkezett Zsinati deklaráció az állam és az egyház viszonyáról című dokumentum és az 1948. októberi állam és egyház közti megállapodás elemzésére. A fejezet témája az 1956-os forradalom és szabadságharc és Barth kapcsolata, ill. az, hogy az NDK evangéliumi egyháza hogyan tekintett Barth teológiájára.

Disszertációnk negyedik fejezete az ún. szolgálat teológiájának bemutatása: tisztázásra kerül e teológia részben Barthnak tulajdonított eredetének kérdése, jellemző tanítása. Elemzés tárgyai e teológia nemzetközi és hazai vonatkozásai, majd jelesebb magyar képviselőinek tézisei. A fejezet bemutatja e teológia ekkléziológiai vonásait, missziológiáját, szentségtanát, emellett a diakónia helyét Barth tanításában, ill. a helyes értelmezés és gyakorlat kapcsán kitér Juhász Zsófia írásaira.

A dolgozat ötödik, befejező része kitekintés: bemutatása annak, milyen teológiai perspektívát nyitott volna a barth-i tanítás az ún. szolgálat teológiája helyett, ill. egy lehetséges folytatást is felvázol Vályi Nagy Ervin segítségével. Barth ekkéziológiai felismerései a ma egyháza számára is érdemesek a továbbgondolásra: noha egy emberközpontú, az értékeket vitató korban élünk, az egyháznak Krisztus transzcendens, abszolút igazságait ehhez méltó igénnyel kell képviselni és hirdetni.

A disszertáció tézisei

1. Barth a nemzeti egyházakban jelentkező, nemzeti sorskérdések kezelésénél tapasztalható ekkléziológiai torzulásokat kifejezetten az igével ellentétesnek, a lényeget érintő herezisnek tartja, ezért nem tartja elfogadhatónak. Barth

megoldása az evangéliumi elkötelezettség kérlelhetetlen hirdetése már a politikailag nyugodt időkben, hogy amikor a nemzeti sorskérdések kiéleződnek, az egyház népe számára ne legyen kérdés: Krisztust kell követni, hirdetni és ajánlani, nem az ideológiai alapokon álló, politikailag megosztó, némelyek kárára történő döntéseket.

2. Barth ekkléziológiáját annak adott aktuálpolitikai eredményei – vagy eredménytelenségei – tükrében nem lehet vizsgálni. Ez a kísértés Barth teológiájának dialógus-jellege és politikai következményei miatt rendre feléled, de a tudományos és pontos vizsgálat kimutatja tarthatatlanságát. Barth tanításának vizsgálatát csak saját teológiai premisszáinak és összefüggéseinek fényében tartjuk gyümölcsözőnek.
3. Barth szimpátiája a szocializmus iránt nem befolyásolta lényegileg ekkléziológiáját és tanítását. A korábbi évtizedekben divatos nézettel ellentétben kutatásunk egészen egyértelművé teszi, hogy a szocializmus társadalmi rendszere felé való nyitottság Barth teológiai véleményének nem premisszája volt, hanem csupán következménye.
4. A hazai ún. szolgálat teológiájának ekkléziológiája és a barth-i ekkléziológia nem mutat rokonságot egymással. A kettő között lényegi különbség tapasztalható, amelyet már az ún. szolgálat teológiájának képviselői is felismertek, amikor saját konstrukciójukat a barth-i teológia meghaladásának tartották. Barth ekkléziológiája nem volt egyéb, mint hivatkozási alap az ún. szolgálat teológiájának képviselői számára.
5. Barth ekkléziológiai látásának vannak a mai korban is alkalmazható, tovább gondolható értékei:
    - A Deus dixit gondolat olyan adalék lehet a transzcendensre vágyakozó, de annak hagyományos formáira érdektelenséggel válaszoló szubjektív vallásosság számára, amely relevanciával bírhat.
    - Korunk gondolkodásában az ember mint olyan továbbra is kizárólagos főszerepet játszik, mindennek a legfőbb mértéke. Ennek ellensúlyozására kiváló lehet az a barth-i gondolat, amely a krisztocentrikus etikában Istennek az emberekért való cselekvésére teszi a hangsúlyt.
    - Az egyház – mint Krisztusnak és az övéinek közössége – arra kapott elhívást, hogy Krisztus földi–történeti létformájaként Krisztus szeretetét és kegyelmét megismertesse a világgal. Az Istentől és egymástól való elidegenedés logikáját az által törheti meg a teológia, ha felmutatja, mi mindent nyer az egyén és az egész emberi közösség azzal, ha odafigyel Jézus Krisztus evangéliumára.
    - Krisztus egyháza egyszerre bűnös, és megváltott: bűnei bocsánatát elfogadó és átélő emberek közössége. Ezt a Barth-nál hangsúlyos tézist követve a ma egyháza a nagyobb népszerűség vagy jobb elfogadhatóság elvtelen kompromisszumai helyett továbbra is felvállalhatja Krisztus egyedülállóságát, és saját egyedülálló voltát. Csak így töltheti be különleges küldetését a világban.

CHRISTIANTY – CHURCH – PUBLIC LIFE

Influence of Karl Barth's Person and his Ecclesiology on the Hungarian Calvinist Theology in the 20. Century

Summary

This paper attempt to present every such lecture, writing of Karl Barth that has a significance in ecclesiology. Since Barth's theology is a kind of dialogue-theology, it is also important to map out the social questions that inspired his theses. After the topologies and the teachings of Barth, this chapter also presents the leading views on each question of the official representatives of the Hungarian Calvinist theology. At the end of the thesis, with the help of Ervin Vályi Nagy's writing from the time, the paper will also discuss how Barth's teachings could have been incorporated into the domestic Church situation in an exact and constructive way. This outlook is relevant for the present time, too: the theology *Deus dixit* is an approach that offers results even in the postmodern age.

First the thesis presents the general features of Barth's ecclesiology, then schematically his most important works (since the vast majority of them has not been translated into Hungarian).

In the second chapter the thesis presents the German Church struggle and its Barthian approach, as well as the Hungarian reception of these. An important part is the analysis of the Barmen Declaration of Faith, the paper also describes Barth's views on antisemitism and Jewish mission here, together with discusses on the post-WW2 changes in domestic theology, too: the reinterpretation of the Church's confession of guilt, and prophetic function. A specific Hungarian development of the Barmen Declaration was the so called Confessional Declaration (1955) that is examined here. The temptation of „national theology" makes it also worthwhile to have a look at Barth's writings on the German annex of the Sudetenland, and their Hungarian reception.

The third part focuses on the social justice issues in Barth's theology. One question here is his affinity for socialism; and the thesis also examines his infamous *Open letter* (1948) and his second visit to Hungary, as well as the *Synodal declaration on the relation between state and Church* (also 1948), and the treaty between the state and Church in October the same year. The thesis discusses Barth's connection to the 1956 revolution and war of independence, and the way the evangelical church of Germany Democratic Republic viewed his theology.

The fourth chapter deals with the theology of servanthood and its Barthian origins, characteristics and analyses the international and national aspects of this theology, and the theses of its significant Hungarian representatives. The thesis clarifies its ecclesiological aspects, missiology, sacramental theology. Besides these, this chapter attempt to present the place of diacony in Barth's view, and look at Zsófia Juhász's writings with regard to the appropriate interpretation and practice of these views.

The fifth and last chapter is an outlook: a theory on what the Barthian teaching could have become in Hungary (instead of the so called theology of servanthood); and also paints a picture of a possible continuation with the help of Ervin Vályi Nagy. Barth's ecclesiological realizations are well worth thinking further for today's Church, too: despite living in a human-centered, value sceptical age, the Church should represent and spread Christ's transcendental, absolute truths with the claim due to them.

The theses of the dissertation

1. Barth holds that the ecclesiological deformations that appear at the national Churches around the questions of national fate are opposite to the Word, *de facto* heresy, and thus unacceptable. His solution is the relentless profession of the commitment to the gospel already in calm times, so that when political questions start polarizing the population, there would not be any question for the people of the Church: Christ must be followed, proclaimed and recommended, and not the ideology-based, politically divisive, biased decisions.
2. The Barthian ecclesiology cannot be examined in the light of its given political effectiveness (or ineffectiveness). The temptation to do so rears its head again and again because of the political–dialogic aspect of his views but it makes scholarly, accurate analysis impossible. We hold that the fruitful way to examine Barth's teaching is to do so in its own theological context.
3. Barth's sympathy towards socialism did not essentially influence his ecclesiology and whole teaching. As opposed to the fashionable view of the last decades, our research made it clear that the openness towards the socialistic social system was not the premise of Barth's theological opinion but only its result.
4. The ecclesiology of the Hungarian „theology of servanthood" shows no close connection with Barth's ecclesiology. There is essential difference between them which was already recognized by the domestic representatives of the former when they called their construct the evolution of the Barthian theology. His ecclesiology was only the reference point for them.
5. Barth's ecclesiological vision has some values applicable and worth thinking further in our days:
    - The thought of *Deus dixit* might be relevant for those who desire the transcendent but are uninterested in its traditional appearances.
    - In today's worldview the human being is still the exclusive center point, the measure of everything. The Barthian, Christ-centered thought that emphasizes the action of God for humanity could be an excellent counterpoint to this.
    - The Church (as the community of Christ and His) is called to be present in the world with Christ's love and grace, as His worldly-historical life form. It is also supposed to be a preview of God's plan for the world. This theology can break the selfishness of the alienation from one another and from God: it can shine light upon all that the human community and the individual can gain if it pays attention to the gospel of Jesus Christ.
    - The Church of Christ is sinful but redeemed: the community of people who accept and experience the forgiveness of their sins. Following this thesis so important for Barth, today's Church (instead of unprincipled compromises for higher popularity and acceptability) can also proclaim the singularity of Christ and of itself. This is the only way to fulfill its special mission in the world for which it exists.

FELHASZNÁLT IRODALOM

ADRIAANSE, H. J.: Rezeption und Zukunft der Theologia Barths in religionsphilosophischer Sicht, in: ZDT 11 (1995), 247–262.

ÁRVAVÖLGYI, B.: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Könyvismertetés, in: Református Tiszántúl 18/1 (2010), 7–9.

ÁRVAVÖLGYI, B.: Keresztyén etika és morál, illetve annak megjelenése az úgynevezett népegyházi keretben, in: Szávay L. – Csűrös A. J. – Faragó D.: *Konferenciakötet. Fiatal Kutatók és Doktoranduszok I. Nemzetközi Teológuskonferenciája, Budapest, 2010. október 8–10.*, Budapest, [kiadó nélkül], 2010, 9–16.

ÁRVAVÖLGYI, B.: Karl Barth megbékéléstanának recepciója Jánossy Imre munkásságában, in: Collegium Doctorum 8 (2012), 86–93.

ÁRVAVÖLGYI, B.: Analogie. Ein kurzes Resümee der Barth–Przywara Debatte, mit besonderer Rücksicht auf die Ekklesiologie, in: Szávay L. – Gér A. L. – Jenei P.: *Hegyen épült város. Válogatás a Fiatal Kutatók és Doktoranduszok Nemzetközi Teológuskonferenciáin elhangzott előadások anyagából,* Budapest, KRE – L'Harmattan, 2016, 69–76.

ÁRVAVÖLGYI, B.: Az egyháztagság fogalmának reformjára tett kísérlet a 20. század első felében, in: Collegium Doctorum 12/2 (2016), 315347.

ÁRVAVÖLGYI, B.: Jánossy Imre, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 508514.

BALTAZÁR, D.: „A zsidók útja", in: Lelkészegyesület, 10 (1917), 306–309.

BARTH, K.: Konfirmandenunterricht (1909–1921), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band I.18., hg. von J. Fangmeier, Zürich, TVZ, 1987.

BARTH K.: Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band III.23., hg. von H–A. Drewes, Zürich, TVZ, 2012, 546–598.

BARTH, K.: Der Römerbrief (Erste Fassung, 1919), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.16., hg. von Schmidt, H., Zürich, TVZ, 1985.

BARTH, K.: Der Römerbrief (Zweite Fassung, 1922), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.47., hg. von Kooi, C. van der – Tolstaja, K.,Zürich, TVZ, 2010.

BARTH, K.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band III.24., hg. von H. Schmidt, Zürich, TVZ, 1994.

BARTH, K.: „Unterricht in der christlichen Religion", Band 3: Die Lehre von der Versöhnung / Die Lehre von der Erlösung. (1925/1926), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.38., hg. von H. Stoevesandt, Zürich, TVZ, 2003.

BARTH, K.: Der Begriff der Kirche, in: *Zwischen den Zeiten,* 5 (1927), 365–378.

BARTH, K.: Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Band 1: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.14., hg. von G. Sauter, Zürich, TVZ, 1982.

BARTH, K.: Ethik I. Vorlesung Münster 1928 und Bonn 1930, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.2., hg. von D. Braun, Zürich, TVZ, 1973.

BARTH, K.: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.13., hg. von E. Jüngel und I. U. Dalfehrt, Zürich, TVZ, [2]1986.

BARTH, K.: Der Christ als Zeuge, in: TEH 2 (1934)/12, 5–17.

BARTH, K. – Révész I.: A német egyházi harc egyetemes egyházi jelentősége, in: Igazság és Élet füzetei 9., Debrecen, 1937, 19–29.

BARTH, K.: Brief an Pfarrer Gerard Jan Derksen, Groede/Holland, 1938, in: Offene Briefe, 1935–1942, *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.36., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 2001, 141–146.

BARTH, K.: Rechtfertigung und Recht (1938), in: Theologische Studien 104, Zürich, TVZ, 1979.

BARTH, K.: *Die christliche Gemeinde in der Anfechtung*, [hely nélkül], Gaiser & Haldimann, 1942.

BARTH, K.: *Die kirchliche Lehre von der Taufe,* Zürich, TVZ, 1943.

BARTH, K.: *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa. Ein Vortrag,* München, Kaiser Verlag, 1946.

BARTH, K.: Brechen und Bauen. Eine Diskussion (1947), in: Kupisch, K. (hg.): *„Der Götze Wackelt", Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960,* Berlin, Käthe Vogt Verlag, [2]1964, 108–123.

BARTH, K.: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948,* Zürich, TVZ, 1948.

BARTH: Die heutige Jugend, ihr Erbe und ihre Verantwortung. Rede, gehalten in Sarospatak und Budapest März/April 1948, in: uő: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen,* Zürich, EVZ,1948, 9–14.

BARTH, K.: *Nyílt levél a magyarországi református egyházban élő barátaimhoz,* Budapest, [kiadó nélkül], 1948.

BARTH, K.: Offene Briefe 1945–1968, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.15., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 1984.

BARTH, K.: Reformierte Kirche hinter dem «eisernen Vorhang», in: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*, Zürich, EVZ, 1948, 55–58.

BARTH, K.: Theologische Existenz heute. Antwort an Emil Brunner, in: EvTh 8 (1948/49), 41–44.

BARTH, K.: An einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, 1958, in. Offene Briefe 1945–1968, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.15., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 1984, 401–439.

BARTH, K.: An das Magazin „Christianity Today", Washington, 1959, in: Offene Briefe 1945–1968, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.15., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 1984, 468–470.

BARTH, K.: An das Magazin „Christianity Today", Washington, 1961, in: Offene Briefe 1945–1968, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.15., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 1984, 500–501.

BARTH, K.: Theologisches Gutachten zu den Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche, in: EvTh 23 (1963), 505–510.

BARTH, K.: An die Evangelische Wochenzeitung „Die Kirche", Berlin (-Ost), 1964, in: Offene Briefe 1945–1968, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band V.15., hg. von D. Koch, Zürich, TVZ, 1984, 511–513.

BARTH, K.: Die Kirche zwischen Ost und West, in: Kupisch, K. (hg.): *„Der Götze Wackelt", Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960,* Berlin, Käthe Vogt Verlag, 21964, 124–143.

BARTH, K.: *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich, EVZ–Verlag,1966.

BARTH, K.: *Istenismeret és Istentisztelet a reformátori tanítás szerint,* (Eredeti címe: Gifford Lectures), Sylvester Rt., Budapest, [év nélkül].

BARTH, K.: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik.* (KD I/1), Zürich, EVZ, 1932.

BARTH, K.: *Die Lehre vom Wort Gottes. Die Offenbarung Gottes. Die Heilige Schrift. Die Verkündigung der Kirche,* (KD I/2), Zürich, EVZ, 1938.

BARTH, K.: *Die Lehre von Gott. Die Erkenntnis Gottes. Die Wirklichkeit Gottes,* (KD II/1), Zürich, EVZ, 1940.

BARTH, K.: *Die Lehre von Gott. Gottes Gnadenwahl. Gottes Gebot,* (KD II/2), Zürich, EVZ, 1942.

BARTH, K.: *Die Lehre von der Schöpfung. Der Schöpfer und sein Geschöpf,* (KD III/3), Zürich, EVZ, 1950.

BARTH, K.: *Die Lehre von der Schöpfung. Das Gebot Gottes des Schöpfers,* (KD III/4), Zürich, EVZ, 1951.

BARTH, K.: *Die Lehre von der Versöhnung. Der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre. Jesus Christus, der Herr als Knecht,* (KD IV/1), Zürich, EVZ, 1953.

BARTH, K.: *Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus, der Knecht als Herr,* (KD IV/2), Zürich, EVZ, 1955.

BARTH, K.: *Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge,* (KD IV/3.2), Zürich, EVZ, 1959.

BARTH, K.: *Das christliche Leben. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens,* (KD IV/4 Fragment), Zürich, EVZ, 1967.

BARTH, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen, 1959–1961, in: *Karl Barth Gesamtausgabe,* Band II.7., hg. von H.–A. Drewes und E. Jüngel, Zürich, TVZ, 1976.

BARTH, K.: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung,* Zürich, TVZ, 2004.

BARTH, K.: *Utolsó bizonyságtételek* (Eredeti címe: Letzte Zeugnisse, [év nélkül] – KBKK 5), Debrecen, 2010.

BARTHA, T.: Elnöki jelentés, in: RE 24 (1972), 99.

BARTHA, T.: Megtérés Istenhez és a felebaráthoz, in: ders.: *Ige, Egyház, Nép,* I. kötet, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1972, 95–102.

BARTHA, T.: A keresztyén szolgálat ecclesiologiai összefüggései, ThSz, 16 (1973), 7–12.

BARTHA, T.: Bartha Tibor lelkészi elnök megnyitó beszéde, in: RE 26 (1974), 73–75.

BARTHA, T.: Püspök elnöki jelentés, in: RE 27 (1975), 74.

BARTHA, T.: A keresztyén gyülekezet diakóniája, in: RE 28 (1976), 1–3.

BARTHA, T.: Szolgálatunk időszerűsége és távlatai, in: RE 33 (1981), 97–104.

BARTHA, T.: A gyülekezet életműködésének sakramentális és pneumatológiai dimenziói, in: RE 34 (1982), 193–201.

BARTHA, T.: Szempontok és javaslatok az 'Istentiszteleti Rendtartás revíziója' c. előadás megtartásához, in: RE 34 (1982), 124–126.

BÄUMLER, CHR.: Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths, in: TEH (neue folge) 118., München, Kaiser Verlag, 1964.

BEINTKER, M.: Am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 464–468.

BEINTKER, M: Barth–Forschung heute, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 7–11.

BEINTKER, M.: Fides quaerens intellectum, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 211-216.

BEINTKER, M.: Politik, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 177–182.

BEINTKER, M.: Rechtfertigung und Heiligung, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 355–361.

BÉKEFI, B.: Diakóniánk, mint Jézus Krisztus diakóniájának része, in: RE 3/18 (1951), 4–6.

BÉKÉSI, A.: Megszentelődésünk és az úrvacsora, in: RE 25 (1973), 69–71.

BERECZKY, A.: Elkésett bűnbánat, in: Uő: *Két ítélet között. Időszerű próféciák,* Evangéliumi Megújulás Munkaközössége, Budapest, [év nélkül], 151–153.

BERECZKY, A.: A három kérdés, in: *Ajtónyitás. Bereczky Albert gyülekezeti igehirdetései,* Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1951, 15–19.

BERECZKY, A.: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen,* Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, [2]1984.

BERKI F. – PÁSZTOR J.: Az úri szent vacsora és az egyház társadalmának felelőssége az orthodox egyház és a református egyház tanításában, in: ThSz, 20 (1977), 226–232.

BESIER, G.: *Der SED–Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung,* München, C. Bertelsmann Verlag, 1993.

BODOKY, R.: *Anyaházi diakónia az egyházban,* Budapest, Sylvester, 1942.

BOGÁRDI SZABÓ, I.: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között. Teológiai doktori értekezés,* (Societas et Ecclesia 3) Debrecen, Ethnica Kiadó, 1995.

BÖLCSKEI, G.: A Magyarországi Református Egyház, in: Barcza J. – Bütösi J. (szerk.): *„Tebenned bíztunk eleitől fogva…". A magyar reformátusság körképe,* Debrecen, 1991, 13-36.

BÖLCSKEI, G.: A legújabb kori egyháztörténetünk áttekintése (1948–1990), in: Barcza J. – Dienes D. (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990,* Sárospatak, SRTA Egyháztörténeti Tanszék kiadványai 4., 1999, 155–173.

BOLYKI, J. – LADÁNYI, S.: A Magyaroszági Református Egyház 1918–1948 között, in: Barcza J. – Dienes D. (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990,* Sárospatak, SRTA Egyháztörténeti Tanszék kiadványai 4., 7–100.

BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1987.

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

BONHOEFFER, D.: *Etika. Útkészítés és bevonulás,* (Eredeti címe: Ethik, [2]1953), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015.

BONHOEFFER, D.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1957.

BOSCH, D. J.: *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission,* New York, Orbis Books, 1999.

BORNKAMM, G.: Mysterion, in: ThWNT Band 4, 809–834.

BOROSS, G.: A diakónia teológiájának vázlata, in: RE 27 (1976), 3.

BOROSS, G.: A szolgálat értelmezése a Magyarországi református Egyházban a Limai Dokumentum tükrében, in: ThSz 27 (1984), 267–270.

BRUNNER, E.: *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth,* Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, [2]1935.

BRUNNER, E.: Wie soll man das verstehen? Offener Brief an Karl Barth, in: EvTh 8 (1948/49), 36–40.

BRUNNER, H. H.: Apám és kortársai, in: Lukácsiné Kádár Éva (szerk.): *Isten igent mond ránk. Barth és Brunner megbékélő találkozása,* Budapest – Debrecen, Kálvin Kiadó – Tiszántúli Református Egyházkerület, 2017, 32–40.

BUSCH, E.: *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten,* Kaiser Verlag, München [3]1978.

BUSCH, E.: *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945,* Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996.

BUSCH, E.: Reformationstag 1933. Dokumente der Begegnung Karl Barths mit dem Pfarrernotbund in Berlin, Zürich, TVZ, 1998.

BUSCH, E.: *Die Barmer Thesen 1934–2004,* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 2004.

BUSCH, E.: Die offentliche Relevanz reformierter Theologie im Denken Karl Barths, in: Fazakas, S.− Ferencz, A. (szerk): *Ist die Theologie Karl Barths noch aktuell?* (KBKK 2), Debrecen, DRHE, 2008, 13–25.

BUSCH, E.: Református. Egy felekezet arculata (Eredeti címe: Reformiert. Profil einer Konfession, 2007), Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.

BUSKES, J. J.: Karl Barth und die Politik, in: EvTh 30/25 (1970), 45.

CLEBSCH, W. A.: *Christianity in European History VI., Activists and Apologists in the Modern Nations 1806–1945,* New York, 1979.

COLIJN, J.: *„Kicsoda ellenünk?" Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház– és teológiatörténetben*, Kiskunfélegyháza, Parakletos, 1992.

CZEGLÉDY, S.: A Hitvalló egyház harca, in: Református Élet 4/34–35 (1937), 323–324.

CZEGLÉDY, S.: Mások helyett is harcolunk! Dr. Niemöller nyilatkozik a Református Életnek, beszélgetőpartnere Czeglédy Sándor, in: Református Élet, 4/1 (1937), 3.

CZEGLÉDY, S.: A mennyei istentisztelet és a mi istentiszteletünk, in: RE 26 (1974), 176–179.

CSÍKY, B.: A zsidótörvényektől a holokausztig, in: Collegium Doctorum 11 (2015), 113–148.

DULLES, A. S. J.: Models of the Church, expanded ed. Doubleday, New York, 1987

FAZAKAS, S.: *„Új egyház felé?" – a második világháború utáni református egyházi megújulás ekkléziológiai konzekvenciái,* Debrecen, DRHE, 2000.

FAZAKAS, S.: 70 éves a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, in: Református Tisztántúl, 12/3–4 (2004), 1–2.

FAZAKAS, S.: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in: Fazakas– Ferencz (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (*KBKK 6.), Debrecen, DRHE, 2011, 100–121.

FAZAKAS, S. – FERENCZ, Á.: Barth és a magyar református teológia, *(*KBKK 6.), Debrecen, DRHE, 2011.

FAZAKAS, S.: Die Repräsentanzkrise in Kirche und Gesellschaft, in: Beintker, M. – Fazakas S. (szerk.): *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung,* Studia Theologica Debrecinensis Sonderheft, Debrecen, DRHE, 2012, 97–115.

FAZAKAS, S.: Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után…, in: ThSz, 57 (2014), 156–159.

FAZAKAS, S.: *Vétkeztünk… Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében,* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2017

FAZAKAS, S.: Karl Barth, in: ZEE 62 (2018), 213–217.

FEJES, S.: A „soma Christou–ról" szóló tanítás a páli levelekben, in: RE 25 (1973), 228.

FEKETE, J.: Apósom, Barth Károly, in: RE 34 (1982), 187–189.

FEKETE, K.: A keresztséggel kapcsolatos tanulmányok kritikai összefoglalása, in: ThSz 37 (1995), 363–371.

FEKETE, K.: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.

FEKETE, K.: Czeglédy Sándor, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 609619.

FERENCZ, Á. (szerk.): *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936–os és 1948–as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vassady Béla levelezése* (KBKK 1.), Debrecen, DRHE, 2007.

FRIEBEL, Th.: *Kirche und politische Verantwortung in der sowietischen Zone und in der DDR 1945–1969. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirchen in Deutschland,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1992.

GAÁL, B.: Kocsis Elemér, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 496–500.

GAÁL, B.: Török István (Vince), in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 490–495.

GAÁL, B.: Vasady Béla, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 484489.

GAÁL, S.: *„A kezdeményező egyház". Victor János egyházépítő szolgálata különös tekintettel a misszióra és a gyülekezetépítésre,* Dissertationes Theologicae 7, Debrecen, 2006.

GAÁL, S.: Bartha Tibor, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 674–679.

GAÁL, S.: Békefi Benő, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.) *Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez,* Debrecen, TtREk, DRHE, 2019, 669–673.

GLOEGE, G.: Zur Versöhnungslehre Karl Barts. KD IV/3, in: ThLZ 35 (1960), 161–164.

GOLDMANN, M.: „Die große ökumenische Frage…" Zur Strukturverschiedenheiten christlicher und jüdischer Tradition und ihre Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel. Neukirchen–Vluyn, Neukirchen Verlag, 1977.

GOLLWITZER, H.: *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth,* München, Kaiser Verlag, 1972.

GONDA, S. L.: Hoekendijk, Bossey, Hungary, in: Religion in Eastern Europe, XXV/3 (August, 2005), 38–47.

GRESCHAT, M.: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München, Kaiser Verlag, 1982.

GRESCHAT, M.: Barth und die Politik, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 153–158.

GRESCHAT, M.: In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 430–436.

GROßHANS, H.–P.: Kirche, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 367–373.

GRUNDMANN, W.: *Die Geschichte Jesu Christi,* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1956.

HERMS, E.: Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus, in: M. Beintker u. a. (Hg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand,* Zürich, TVZ, 2005, 141–186.

HOEKENDIJK, J. C.: "Junge Kirche als dienende Kirche" in: Evangelische Missions Zeitschrift, VI/6. 27 (1949), 1–6.

HONECKER, M.: *Kirche als Gestalt und Ereignis: die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem,* München, Kaiser Verlag, 1963.

HUBER, W.: *Az egyház korszakváltás idején,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.

HÜTTENHOFF, M.: Theologische Existenz heute, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 216–221.

JÁNOSSY, I.: Az egyház felelőssége a világért – a hidegháború idején, ThSz 6/11-12 (1963), 328–331.

JÁNOSSY, I.: Krisztus egyházának társadalmi felelőssége, in: ThSz 19 (1976), 361–366.

JÁNOSSY, I.: Barth Károly politikai bizonyságtétele, A második világháborútól haláláig, in: ThSz 20 (1977), 274–282.

JÁNOSSY, I.: Teológiai irányzatok (1919–1948), in: Bartha T. – Makkai L. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica 5,* Budapest, MORE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1982, 357–386.

JÁNOSSY, I.: „Barmen", in: Confessio, 8 (1984), 102–106.

JÁNOSSY, I.: Ötvenéves a „Barmeni Hitvallás", in: RE 36 (1984), 107–108.

JÁNOSSY, I.: A dialógus alapelvei. „Bizalom, dialógus, identitás, misszió”, in: ThSz, 29 (1986), 235-239.

JÁNOSSY, I.: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, in: ThSz 29 (1986), 21–26.

JEHLE, F.: Emil Brunner: Theologie im 20. Jahrhundert, Zürich, TVZ, 2006.

JEHLE, F.: Barth und Brunner, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 90–95.

JUHÁSZ, Zs.: A diakónia, mint kegyesség kritika, in: ThSz 10 (1967), 360–361.

JUHÁSZ, Zs.: A diakónia mint kegyességünk egyensúlya, in: ThSz 12 (1969), 97–98.

JUHÁSZ, Zs.: Intézményes diakónia – gyülekezeti diakónia, in: ThSz 26 (1983), 264–267.

KÁDÁR, I.: Az egyház felelőssége Izraelért, [hely nélkül], Jó Pásztor Kiadás, 1947.

KARÁDI, I. (szerk.): *A XX. század krónikája,* (Eredeti címe: Chronik des 20. Jahrhunderts), Budapest, Officina Nova, 1994.

KÁLVIN, J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere (1559) I–II. kötet,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.

KÄSEMANN, E.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Band 2, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1964.

KINDER, E.: Sakramente, in: ^{3}RGG 5 (1961), 1322.

KISS, F.: Jött éve csodáknak, in: Lelkészegyesület, 23/41 (1930), 318–320.

KLAPPERT, B.: *Mitarbeiten der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002.

KOCSIS, E.: Újabb vita a keresztségről, in ThSz 6 (1963), 339–340.

KOCSIS, E.: A Teológiai gondolkodás egyházunkban (1949-1978), in: Bartha T. – Makkai L. (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica 5,* Budapest, MORE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1982, 563–599.

KOOI, C. van der: Am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 457–463.

KOOL, A. M.: *Az Úr csodásan működik. A magyar protestáns külmissziói mozgalom (1756-1951),* III. kötet, Budapest, Harmat, PMTI, 2000.

KORÁNYI, A.: Elegendő harc, hogy a múltat be kell vallani, in: Collegium Doctorum 11 (2015), 149–155.

KÓSA, F. – Kósa, L.: A megtámadott egyház, in: Református Tiszántúl, 10/1 (2002), 3–6.

KRETSCHMAR, G. – HAUSCHILD, W.-D.: Die Lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen 1934–1984, Thesen im Anschluß an das Symposium von Reisenburg, in: W.-D. Hauschlid – G. Kretschmar – C. Nikolaisen (hg.): *Die Lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen,* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1984, 461–467.

KRÖTKE, W.: Die Kirche als Vorläufige Darstellung der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ecclesiologie Karl Barths, in: *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie,* Bielefeld, Luther Verlag, 2009, 249–268.

KRÖTKE, W.: Die Summe des Evangeliums, in: M. Beintker – Chr. Link – M. Trowitzsch (hg.): *Karl Barth im europäischen Zeigeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden,* Zürich, TVZ, 2010, 67–82.

KRÖTKE, W.: *Karl Barth und der «Kommunismus». Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR,* Zürich, TVZ, 2013.

LADÁNYI, S.: Vázlatos történelmi áttekintés a Magyarországi Református Egyház közelebbi múltjának alakulásáról, in: Barcza J. – Dienes D. (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990,* Sárospatak, SRTA Egyháztörténeti Tanszék kiadványai 4., 101–139.

LADÁNYI S.: Egyházpolitika és a Magyarországi Református Egyház magatartása, tevékenysége, megújulási kísérletei 1955–56-ban, in: Ladányi S. (szerk.): *Adalékok a Magyarországi Református Egyházban az 1956–57-es esztendőben történtekhez. Dokumentumok a Református Megújulási Mozgalom és az Országos Intézőbizottság tevékenysége, valamint a megtorlások történetéből,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 15-97.

LEE, Sh.-K.: *Entwicklung und Gestalt der Ekklesiologie Karl Barths,* Tübingen, Universität Tübingen, 1988.

LINK, Chr.: Antropologie, in: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 335–341.

MARQUARDT, F.-W.: Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths, München, Kaiser Verlag, 1972.

MARQUARDT, F.-W.: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eschatologie I,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.

MARX, K.: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, in: *Marx és Engels Válogatott Művei (MEM) 1. kötet,* Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1977, 7–18.

MEIREIS, T.: Arbeiten zur Ethik, In: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 251–257.

MCCORMACK, B. – KOOI, C. VAN DER – KRÖTKE, W. et al.: Statt eines Nachwortes, Abschlußpodium, in: M. Beintker – Chr. Link – M. Trowitzsch (hg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden,* Zürich, TVZ, 2005, 465–482.

MÖLLER, U.: *Im Prozess des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957-1962,* (Neukirchener Beitrage zur systematischen Theologie 24), Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.

NAGY, A. M.: *Örök szövetség. Válogatott tanulmányok a zsidóság és a keresztyénség kapcsolatának témaköréből,* Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.

NÉMETH, D.: A posztmodern jelenség teológus szemmel, in: RE 58 (2006), 154–159.

NIEBUHR, R.: Why is Barth silent on Hungary? In: The Christian Century, 74/4 (1957), 108–110.

PAAS, S.: *Az utolsó idők munkásai. Az újonnan érkezők beavatása a keresztyén hitbe és a keresztyén gyülekezetbe,* (Eredeti címe: De werkers van het laatste uur, [1]2003), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2018.

PAP, L.: Tíz év és ami utána következett 1945–1963. Adalékok a Magyarországi Református Egyház XX: századi történetéhez, Bern, Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1992.

PÁSZTOR, J.: Vályi Nagy Ervin teológiája, in: Confessio 28/2 (2004), 89–101.

PÁSZTORI–KUPÁN, I.: Hallgatni: arany–e vagy cinkosság? Karl Barth–nak az 1956-os magyar szabadságharc kapcsán tanúsított „hallgatása" Reinhold Niebuhr értelmezésében, in: Református Szemle 102/1 (2009), 117–125.

PÉTER, J.: Szolgálatra rendelt egyházunk, in. ThSz 4 (1952), 6–8.

POÓR, J.: *Századunk és a protestantizmus. Irányzatok századunk protestáns teológiájában. A magyarországi szolgáló egyház teológiája,* Budapest, Kossuth Kiadó, 1981.

POÓR, J.: *A protestáns teológia Magyarországon 1945-1985. Fejezetek a Magyarországi Református és Evangélikus teológia 1945 utáni történetéből*, Budapest, Kossuth Kiadó, 1986.

RAVASZ, L.: *Még egyszer a zsidókérdés,* in: Protestáns Szemle, 30 (1918) 472–475.

RAVASZ, L.: *Emlékezéseim,* Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992.

RÉVÉSZ, I.: Barth Károly elmozdítása, in: Református Élet 2/5 (1935), 2.

RÉVÉSZ, I.: Ködben. Révész Imre püspök újévi üzenete, in: Vasárnap 26/53 (1939), 367–369.

ROHKRÄMER, Martin: *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Soucek 1935–1968,* TVZ, Zürich, 1995.

ROHKRÄMER, Martin: *Karl Barth in der Herbstkrise 1938,* in: EvTh 48 (1988), 521–545.

ROMSICS, I.: A két világháború között és a II. világháborúban (1918–1945), in: Róna T. – Mezei M. (szerk.): *A Magyarországi zsidóság története,* Budapest, Szent István Társulat, 2018, 61–94.

RÓZSAI, T.: A keresztség ekkléziológiai értelme, in ThSz 17 (1974), 29–36.

RUDDIES, H.: Unpolitische Politik? Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Karl Barth nach 1945, in: ZDT 8 (1992), 173–197.

SONDEREGGER, K.: *That Jesus Christ was born a Jew. Karl Barth's „Doctrine of Israel",* University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.

STÄHELIN, D. F.: *Karl Barth und Markus Feldmann im Berner Kirchenstreit 1949–1951,* Zürich, TVZ, 2006.

STOEVESANDT, H.: Was heißt „theologische Existenz"? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!", in: EvTh 44 (1984), 147–177.

Stuttgarter Schulderklärung, elérhető: https://www.ekd.de/Stuttgarter–Schulderklarung–11298.htm, letöltés dátuma: 2018. május 25.

SZABÓ, I.: Igen és nem a történelemre, in: Confessio, 21/2 (1997), 17–22.

SZATHMÁRY, S.: Az úrvacsora ekkléziológiai értelme, in ThSz, 16/1–2 (1974), 24–28.

TATAI, I.: A csecsemőkeresztségről, in: ThSz 36 (1994), 5–11.

TATAI, I.: *Az Egyház és Izrael,* Budapest, Harmat – Kálvin – KMTI kiadás, 2010.

THIELICKE, H.: Exkurs über Karl Barths Vortrag in Tübingen, in: Greschat, M. (hg.): *Die Schuld der Kirhce. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945* (Studienbücher zur kirchlicher Zeitgeschichte 4), München, Kaiser Verlag, 1982, 163-172.

THURNEYSEN, E.: Zum religiös-sozialen Problem. Aussprache zwischen Eduard Thurneysen und Leonhard Ragaz. Votum von Eduard Thurneysen, in: Neue Wege, 21/9 (1927), 400-408.

TÖRÖK, I.: Barth Károly ügye, in: Református Élet 2/19 (1935), 156–157.

TÖRÖK, I.: Keresztyén szabadság, in: Protestáns Szemle, 48/3 (1939), 113–118.

TÖRÖK, I.: Protestáns hitvallás, in: Protestáns Szemle, 47/7–8 (1938), 353–359.

TÖRÖK, I.: Barmen, kézirat 1954–ből, TIREK levéltára An 5713.

TÖRÖK, I.: A barmeni mementó, in: Református Tiszántúl 2/1 (1994), 4.

TÓTH, E.: Az elnyomás kora (1715–1789), in: Bíró S. – Szilágyi I. (szerk.): *A Magyar Református Egyház története* (Az Egyháztörténeti Tanszék kiadványai 1.), Sárospatak, SRTA, 1995, 177–261.

VÁLYI NAGY, E.: Das dialogische Wesen der Kirche, in: Vályi Nagy E. – H. Ott: *Kirche als Dialog. Protestantische Erwägungen zur Lehre von der Kirche,* Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1967, 9–108.

VÁLYI NAGY, E.: Ami elmúlik és ami megmarad, in: Confessio 14/1 (1990), 31–38.

VÁLYI NAGY, E.: Minden idők peremén, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, 1993.

VÁLYI NAGY, E.: A gyermekkeresztség gyülekezeti gyakorlatáról, in: Egyház és Világ 5/9–10 (1994), 29–31.

VASADY, B.: Faj, nép, nemzet, in: Igazság és Élet füzetei 19., Debrecen, 1940, 12–22.

VICTOR, J.: Emlékezzünk Mohamedről, in: Református Figyelő, 5/ 28 (1932), 223–224.

VICTOR,: J.: Az Antikrisztus, in: Református Figyelő, 5/53 (1932), 423–424.

VICTOR, J.: Ecclesia quid?, in: ThSz 18/2 (1942), 69–85.

VICTOR, J.: A közösség a református theologiában, in. RE 2/8 (1950), 5–6.

VICTOR, J.: A kívülről befelé is munkálkodó kegyelem, in: RE 4/4 (1952), 1–3.

VICTOR, J.: „Az általános kegyelemről", in: RE 6/12 (1954), 1–3.

VICTOR, J.: „Az általános kegyelemről" (II), in: RE 6/13 (1954), 1–3.

VLADÁR, G.: Szolgálat, in: KBL 2. kötet, 552–553.

WARD, G.: *Barth, Derrida and the Language of Theology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WEBER, O.: *Karl Barths Kirchliche Dogmatik, Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bid IV,3.2., mit einem Nachtrag von Hans Joachim Kraus zu Band IV,4,* Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, [8]1977.

WEINRICH, M.: Sakramente. In: *Barth Handbuch,* hg. von M. Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2016, 374–380.

WEINRICH, M.: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung,* Göttingen, Vandenhoek &Ruprecht, 2019.

WENDEBOURG, E.-W.: *Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths,* Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1967.

ZOCHER, P.: Karl Barth und Emil Brunner nach 1945. In: M. Beintker – Chr Link – M. Trowitzsch (hg.): *Karl Barth im europäischen Zeigeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden,* Zürich, TVZ, 2010, 287–308.

[Szerző nélkül]: Kik az egyház igazi tagjai? Mit mond a zsinat?, in: Élet és Jövő 14/16 (1947), 1.

[Szerző nélkül]: A hitvalló egyháztag nyilatkozata, in: Sárospataki Református Lapok 42/11 (1947), 1.

Rövidítések

EvTh Evangelische Theologie
CD Church Dogmatics
GD Göttinger Dogmatik
KBL Keresztyén Bibliai Lexikon
KD Kirchliche Dogmatik
RE Református Egyház
RGG Die Religion und Geschichte in Gegenwart
TEH Theologische Existenz Heute
ThLZ Theologische Literaturzeitung
ThSz Theologiai Szemle
ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ZDT Zeitschrift für Dialektische Theologie
ZEE Zeitschrift für Evangelische Ethik