Cornelius Van Til

Az 1967-es hitvallás: teológiai háttere és ökumenikus jelentősége

(Szigorúan magánhasználatra)

Presbyterian and Reformed Publishing Co.
Philadelphia PA

Copyright 1967
Presbyterian and Reformed Publishing Company
Library of Congress Catalogue No. 66-300704

A kiadó megjegyzése....4
Bevezetés....5
1. fejezet: A táguló egyház....7
1. A fő vízválasztó....9
2. A tágabb egyház....9
3. A huszadik század....11
2. fejezet: Az új dimenzionalizmus....13
1. Dr. Hendry és az Én-te dimenzionalizmus....14
2. A toldott-foldott térkép....16
3. A Szentírás....16
4. Istenről és a Szentháromságról....17
5. Isten örökkévaló rendeletei (dekrétumai)....18
6. Dr. John A. Mackay és a dimenzionalizmus....20
7. A Biblia, mint távlat....21
8. A nagy küldetés....21
9. Prédikálni a vízszintesen gondolkodóknak....22
10. Úttörők a határvidéken....22
11. Hierarchikus egyszerűségek....23
12. Dr. Hendry teológiája....24
13. Mackay teológiája....25
3. fejezet: Mi az ember?....29
1. A paradoxon elképzelésének szükségessége....30
2. Dr. McCord hivatkozása az emberre, mint szabadra....31
3. Az igazság, mint szubjektivitás....31
4. Az ember mentes az ellentétek törvényétől....31
A. Az ember szabad a végső kijelentés elképzelésétől....32
B. A „Krisztus-esemény” feltűnik a horizonton....32
C. Richard Kroner megmagyarázza Kantnak az emberről és a világról alkotott nézetét. 33
(1) Erkölcsi voluntarizmus....33
(2) Erkölcsi dualizmus....33
(3) Erkölcsi szubjektivizmus....34
(4) Erkölcsi fenomenalizmus....35
4. fejezet: Kegyelem és személyiség....37
1. A csalhatatlanságok....37
2. Az alapprobléma....37
3. Ellenállhatatlan kegyelem....38
4. Kibékítés....40
5. A Krisztusba vetett hit új nézete....40
6. A megigazulás új nézete....41
7. A kegyelem győzelmének új nézete....41
5. fejezet: A Krisztus-esemény....43
1. Nehézségek Barth teológiájával....43
2. Dowey a teológia barthi kritériumáról....45
3. Barth folyamat-teológiája....46
4. Barth „Dogmatikája” az igehirdetők számára....48
5. Barth Kalcedonról....49
6. Kegyelem! Kegyelem!....51
6. fejezet: A hitvallások könyve....55
1. Az egyetértés könyve....55
2. Leonard J. Trinterud a folytonosságról....56

A. Az egyház mindig is hitte....57
B. Az új helyzettel való szembenézés....57
C. A „hitvallások tipikusan református és presbiteriánus nézete”....57
D. A Hitvallások 1581-es Harmóniája....58
E. Az „egyetemes evangelikál konszenzus”....58
F. A növekvő ökumenikus mozgalom....58
3. ifj. Edward A. Dowey....59
4. Még több maradvány....61
5. Végül Barth....61
6. 1967 helye....62
A. A hitvallás rövid....62
B. A hitvallás kortársi....62
C. A hitről....62
D. A szerkezet....63
7. Martin Marty....63
8. A civakodás könyve....64
9. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró evangéliumot tartalmaz....64
10. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró nézetet tartalmaz a Szentháromságról és a kiválasztásról....70
11. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró Krisztust tartalmaz....71
7. fejezet: Tovább 1997 felé....74
1. A hitvallásgyártó folyamat....75
2. Az egyház, mely mozog....75
3. A hitvallás, mely mozog....75
4. Martin Heinecken, a lutheránus teológus Sören Kierkegaardról....76
5. Kortársiasság Krisztussal....77
6. George W. Forell, egy másik lutheránus teológus a Niceai Hitvallásról....80
2. Az 1977-es hitvallás....81
8. Második lehetőség a protestantizmus számára....82
9. Napjaink párbeszéde....83
10. Az 1987-es hitvallás....84
11. Lépjünk be a neo-ortodoxiába a Rómával folytatandó párbeszéd érdekében!....85
12. Az 1997-es hitvallás....87
13. A zsidók és a keresztyének kongresszusa....87
14. A „bölcs öreg tanító” a kongresszushoz szól....88
15. Bonhoeffer a Cselekedetről és létezésről....89
16. A hitvallás cikkelyei....89
1. sz. melléklet: A rövid kortárs hitvallás szerkesztő bizottsága tagjainak névsora....91

A kiadó megjegyzése

Az 1967-es hitvallás hátterének elemzéséhez, valamint véleménye szerinti jelentőségének adatokkal való alátámasztásához Dr. Van Til az alábbi könyvekből idézett. Javasoljuk, hogy akit érdekel ez a teológiai elemzés, szerezze be a könyveket a kiadóiktól.

Lefferts A. Loetscher. *The Broadening Church* (Philadelphia: University of Pennsylvania), 1954.

George S. Hendry. *The Westminster Confession for Today* (Richmond: John Knox), 1960.

John A. MacKay. *A Preface to Christian Theology* (New York: Macmillian), 1941

John A. MacKay. "The Gospel and Our Generation," *The Christian Message for the World Today*, ed. By Stanley Jones (New York: Round Table Press), 1934.

John A. MacKay. *God's Order* (New York: Macmillan), 1953.

John A. MacKay. "The Great Commission and the Church Today," *Missions Under the Cross*, ed. by Norman Goodall (New York: Friendship Press), 1953.

John A. MacKay. *Heritage and Destiny* (New York: Macmillan), 1943.

John A. MacKay. *The Presbyterian Way of Life* (Englewood Cliffs: Prentice Hall), 1960.

John A. MacKay. *Protestantism* (Princeton: Princeton Theological Seminary), 1955.

George S. Hendry. *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press), 1956.

Richard Kroner. *Kant's Weltanschauung*, trans. by John E. Smith (Chicago: University of Chicago), 1956.

John Oman. *Grace and Personality* (New York: Association Press), 1960.

Arnold B. Come. *Human Spirit and Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster), 1959

Arnold A. Come. *An Introduction to Barth's "Dogmatics" for Preachers* (Philadelphia: Westminster), 1963.

Karl Barth. *Kirchliche Dogmatik* (Zurich: Evangelischer Verlag), 1932 ff.

English translation, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark), 1936 ff.

George W. Forrell. *Understanding the Nicene Creed* (Philadelphia: Fortress), 1965.

Martin Heinecken. *The Moment Before God* (Philadelphia: Muhlenberg Press), 1956.

Martin Marty. *Second Chance for America Protestants* (New York: Harper), 1963.

Martin Marty. "A Dialogue of Histories," *American Catholics*, ed. by Phillip Scharper (New York: Sheed & Ward), 1959.

Martin Marty. *New Directions in Biblical Thought* (New York: Association Press), 1960.

Martin Marty. *The New Shape of American Religion* (New York:
Harper), 1959.

Vittorio Subilia. *The Problem of Catholicism*, tr. by Reginald Kissack (London: SCM Press, CTD), 1964.

Hans Urs von Balthasar. *Karl Barth—Darstellung und Deutung Seiner Theologie* (Köln: Jakob Hegner), 1951.

Hans Küng. *Rechfartigung; Die Lehre Karl Barths und Eine Katholische Besinnung* (Einsiedeln: Johannes Verlag), 1957.

Martin Buber. *Two Types of Faith* (New York: Harper), 1958.

Martin Buber. *Between Man and Man* (New York: Macmillan) 1958.

Dietrich Bonhoeffer. *Act and Being* (New York: Harper), 1961.

Nicholas Berdyaeve. *Beginning and the End* (New York: Harper), 1957.

Gempo Hoshino. *Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag Ag).

Arnold J. Toynbee. Christianity Among the Religions of the World (New York: Scribner), 1951.

Bevezetés

Az Egyesült Presbiteriánus Egyház 1958-as közgyűlése az Amerikai Egyesült Államokban kijelölt egy bizottságot, hogy szövegezzen meg „egy rövid kortárs hitvallást” (*A speciális bizottság jelentése a rövid kortárs hitvallásról*, 7. oldal). A javasolt 1967-es hitvallás eme bizottság jelentésének a részét alkotja.

Ha az 1967-es hitvallást annak az egyháznak el kell fogadnia, akkor életének egy teljesen új fázisa fog megkezdődni. Ez azért van így, mert ez a javasolt hitvallás új teológiának ad kifejeződést és azon alapszik. Ebben a füzetben tehát ennek a teológiának a természetével foglalkozunk, mely hitvallási státuszra tesz szert, ha ezt a javasolt hitvallást az Amerika Egyesült Államok Egyesült Presbiteriánus Egyháza elfogadja.

Ennek a hitvallásnak az alkalmi olvasója lehet, hogy nem veszi észre azonnal, hogy az igazság új és relativisztikus nézetén alapszik. Vajon az új hitvallás nem a Szentírás tekintélyére hivatkozik? Vajon nem a Biblia és a Westminsteri Hitvallás frazeológiáját használja?

Bár elismerjük, hogy az új hitvallás és annak új teológiája nagyon magasröptűen beszél mind Krisztusról, mind a Bibliáról, mindazonáltal azt állítjuk, hogy új jelentéseket kapcsoltak a régi, ismert szavakhoz. Az egész kérdés ennek megfelelően az újraértelmezés kérdése. Bárki vehet egy tejesüveget, megtöltheti azt mérgező fehér folyadékkal és nevezheti azt tejnek, ám ez nem garantálja, hogy a mérgező folyadék tej. Az ugyanúgy lehet más, az ember számára nagyon veszélyes dolog is.

Hisszük, hogy ez a helyzet az új teológiával. Ez lényegileg humanista teológia, amely álruhába öltözve modern keresztyén teológiának mutatja magát. Természetesen nekünk azt mondják, hogy az új hitvallás kortárs az igazsággal kapcsolatos nézetét illetően. Azt is mondják, hogy a westminsteri mércék idejüket múltak, az abszolutizmus korában írattak. Ezzel szemben a mai teológiai gondolkodók tudják, hogy az igazság viszonylagos az embert és az emberi körülményeket illetően. Vajon Immanuel Kant nem azt tanította nekünk, hogy semmi sem tudhat Istenről és Krisztusról mindaddig, amíg Krisztusról nem mondják, hogy Isten és ember is? Kanttól a kortárs filozófusok és teológusok megtanulták, hogy az ember fogalmi tudása a tudomány személytelen világára korlátozódik, és nem vonatkozik a vallásos dimenziókra.

Bár a huszadik századi egyházat az új teológia tájékoztatta arról, hogy nem rendelkezhet objektív, vagy fogalmi ismeretekkel Istenről, és Krisztusról, ugyanez a teológia továbbra is nagyon ékesszóló kifejezésekkel beszél Istenről és Krisztusról. Ám, mint már megjegyeztük, ezek a fogalmak új meghatározásokat takarnak. E kortárs teológia Istenének és Krisztusának nagyon kevés köze van a történelmi keresztyénség Istenéhez és Krisztusához. Jó okunk van azt hinni, hogy az új teológia új Krisztust alkotott, olyan személyt, aki lényegét tekintve különbözik a Szentírás Megváltójától.

Először is, az új teológia a legforróbb kifejezésekkel beszél a „Megtestesülés” nagy tényéről. Vajon nem buzdulunk fel, mikor ezt halljuk? Egy pillanatra igen – de csak azért, hogy erősen csalódjunk, mikor rájövünk, hogy az új teológia „Isten-embere” nem az Újszövetség, Kalcedon és Westminster Istenének önálló és Önmagáról bizonyságot tevő Fia. A megtestesülés tantételének trinitárius megfogalmazása helyett az egyháznak meg kell tanulnia, hogy Isten azonos „Krisztussal”, és „Krisztus” közvetlenül azonos az összes ember önmagával való megbékítésének „munkájával”, ám csak közvetve azonos a Názáreti Jézussal. Az emberek csak akkor lehetnek tényleg emberek, ha felfogják, hogy ember mivoltuk az ebben a munkában való részvételüktől függ, ami a „Krisztusé”. Az emberek úgy lépnek be a mennybe, hogy „őt” követik, és akkor követik őt, ha minden embert egyénekként kezelnek.

Másodszor, ez a kortárs teológia azt akarja az egyháztól, hogy higgye: Krisztus megváltása végső soron egyetemes. A „Krisztus-esemény”, Isten minden embert üdvözítő

cselekedete „Jézus Krisztusban” kibékít minden embert Istennel és minden embert egymással.

Harmadszor, az új teológia nem számol azzal az elképzeléssel, hogy a Szentírás nyelvezete képes igazán bemutatni a „Krisztus-eseményt”. Mikor a Szentírás Isten engesztelő cselekedetéről beszél „a jogi büntetés helyettes kielégítése, valamint a gonosz erői feletti győzelem” fogalmaival, a szerkesztőbizottság új teológusai sietve megmagyarázzák, hogy „ezek az igazság ama kifejezései, melyek minden elmélet hatósugarán kívül maradnak Istennek az ember iránti szeretete mélységéiben”.[1] Amit a Biblia szerzői tettek, vagy tehettek, az mindössze annyi volt, hogy rámutattak a számukra a Szentírás eme jelképes nyelvezete által megnyílt magasabb, vagy mélyebb dimenzióra.

Így tehát mikor az új egyház az új hitvallásával a teremtésről, a bűnesetről és a Krisztuson keresztüli megváltásról beszél a modern embernek, ez nem a történelmi tény világának elbeszélése az ortodox keresztyén értelemben. Ezek a teológiai fogalmak feltételezetten a valóság egy másik dimenziójára vonatkozóan mitikusak és jelképesek. Számít, de csak másodlagosan számít, hogy vajon ezek a kémlelőnyílások megnyíltak-e, vagy sem a mindennapok történelmének tényleges világában. Egy efféle kérdés nagymértékben lényegtelen. Krisztus engesztelő munkája ebben az értelemben nem elsődlegesen történelmi. Azt mondják, elsősorban a történelem felett álló világból származó.

Abból, ami ezután következik, reméljük, hogy meg tudjuk mutatni, hogy ez az új „dimenzionális” teológia, ami az új hitvallást uralja, alapjában véve új eretnekség – hogy a hagyományos nyelvezet általa történő használata félrevezető, s hogy „a Világ Krisztusára” vonatkozó minden dicsérete ellenére üzenete idegen a történelmi keresztyén hit tanításaihoz viszonyítva. Az új hitvallás egy lényegében emberközpontú, nem pedig Isten-központú teológiát mutat be.

[1] „The Confession of 1967”, *The Proposed Book of Confessions*, 71. sor

1. fejezet: A táguló egyház

A javasolt hitvallás előszava, mondják nekünk, „felkészíti az olvasót arra, hogy a klasszikus krédóktól és hitvallásoktól valami eltérőre számítson”.[2] Valami új és modern dologgal állunk szemben. Mintegy 4200 szóban, friss hangsúllyal fogja „felfedni a régi igazság kortárs jelentőségét”.[3]

Nos, mi ebben az új? Mi a helyzet az 1902-es *Brief Statement of the Reformed Faith*-tal (A református hit rövid hitvallása)? Miért nem lehet azt elfogadni 1967-ben?

A válasz egyszerűen az, hogy az 1902-es Hitvallás nem igazán kortárs. Ahhoz, hogy igazán kortárs lehessen, „Isten Igéjének nagy igazságait” kell alkalmazni a „manapság égető kérdésekre” a „teológia izgató megújulásában”, mely a mi évszázadunkban vette kezdetét.[4]

Következésképpen egyszerűen meg kell értenünk valamit „a teológia izgató megújulásából”, mivel ez képezi az 1967-es Hitvallás alapját. Ez nem könnyű, mivel az új Hitvallás nem fejezi ki egyik konkrét teológus teológiáját sem. Sőt, nem állnak rendelkezésünkre a szerkesztőbizottság meggondolásai sem. Ezért közülünk azok, akik „kívülállók”, hátrányos helyzetben vannak. Bárcsak valamelyik „bennfentes” elmondaná nekünk a Hitvallás megalkotásának történetét.

Szerencsére, a szerkesztőbizottság egyik tagja, Dr. Leonard Trinterud ad nekünk némi bepillantást abba a módszerbe, amit a bizottság a feladatának teljesítése során alkalmazott. Őseatyáink, mondja, tudták, hogy „a hit katolikus és ökumenikus”, ám „magyarázatát és megvallását a konkrét élethelyzetben kellett megtenni”.[5] Követvén református elődeink példáját mi is meg akarjuk vallani a történelmi hitet a református egyházak egész családjával egyetemben, ám ezt olyan megfogalmazásban akarjuk véghezvinni, amely megfelel napjaink szükségleteinek.

Meg kell hagyni, voltak emberek, akik olybá tekintették a református hitvallásokat (konkrétan a Westminsteri Hitvallást), mint „ami inkább az időtlen, semmint az kortárs igazságok jellegével” rendelkezik.[6] Most vissza akarunk térni, érvel Dr. Trinterud, ahhoz az eredeti református és presbiteriánus meggyőződéshez, hogy az egyház „köteles megvallani a hitét annak a közvetlen helyzetnek a konkrét, specifikus fogalmaival”, melyben találja magát.[7]

Mi, teszi hozzá, nem az elsők vagyunk, akik hasonló dolgot kísérelnek meg megtenni. „A tizenkilencedik század során… kísérleteket tettek a világ presbiteriánus és református egyházai új hitvallásának megfogalmazására… Ezek a kísérletek főleg amiatt a presbiteriánus ragaszkodás miatt mondtak mind csődöt, hogy a westminsteri dokumentumok olyan eredményt képviselnek, mely nem szárnyalható túl. Az új a közvetlen helyzetnek megfelelő hitvallás utáni kérelmeket általában az ahhoz való ragaszkodással válaszolták meg, hogy a régebbi dokumentumokat csak jobban kell magyarázni, és jobban kell azokhoz ragaszkodni. Az Amerikai Egyesült Államok Presbiteriánus Egyházában csak az 1903-as Magyarázó Nyilatkozat és néhány kisebb változtatás a Westminsteri Hitvallásban volt minden, amit el lehetett érni”.[8]

A második világháború óta azonban új korszak virradt fel. A presbiteriánus és a református egyházak újra elkezdték azt érezni, hogy „felelősségük” a „mostani hit” megvallása.[9] „A presbiteriánus és a református egyházakban világszerte megtapasztalható

[2] *Report of the Special Committee on A Brief Contemporary Statement of Faith,* 27. oldal
[3] Ugyanott
[4] Ugyanott
[5] Ugyanott, 15. oldal
[6] Ugyanott, 17. oldal
[7] Ugyanott
[8] Ugyanott, 17-18. oldal
[9] Ugyanott, 18. oldal

eme érzés következtében az Észak-Amerikai Egyesült Presbiteriánus Egyház és az Egyesült Államok Presbiteriánus Egyháza egyesülésének terve egy rövid kortárs hitvallás elkészítéséért kiált, amely arra szolgálna, hogy vezesse az egyházat a huszadik század válságai és lehetőségei közepette”.[10]

Amellett a vágyuk mellett, hogy „a konkrét élethelyzetben” beszéljenek és „radikálisan helytálló” legyenek, az új hitvallás szerzői megpróbálnak igazán ökumenikusak is lenni.

Hasonlóképpen, ifj. Dr. Edward A. Dowey, a szerkesztőbizottság elnöke azt állítja, hogy a Westminsteri Hitvallás teológiai abszolutizmust jelent. „A korai reformáció harcos, profetikus kijelentéseket produkált az egyház megreformálásához és megújításához. Ezek főleg a hit, a megigazulás, a Szentírás, az egyház és a sákramentumok tantételei körül összpontosultak”.[11] „Azonban „új helyzet állott elő a tizenhetedik században. A reform ortodoxiába csapott át”.[12] Azaz, a Westminsteri Hitvallás „a skolasztikus teológia, a tekintélybe és a törvénybe való belefeledkezés, az egyházi és politikai abszolutizmus korából származik”.[13]

Sajnos, Dowey szerint, a Westminsteri Hitvallás eme világa véget ért. „Egy hitvallás, mely megfelelő és nagy erejű a maga korában”, folytatja, „lehet, hogy már nem képes vezetni az egyházat néhány évtized, vagy évszázad elteltével. Emlékeztet egy emlékműre, mely a múltat többnek mutatja, mint eszköznek a jelen munkája számára”.[14] Láthatjuk, hogy az abszolutizmus korában született hajthatatlan ortodoxia milyen messzire mehet el, ha felidézzük, hogy „több mint egy évszázadon át a szemináriumi professzorok esküt tettek, hogy ’nem emlékeztetek, nem tanítok, és nem célozgatok semmire, ami számomra ellentmondónak, vagy sértőnek tűnik, akár közvetlenül, akár közvetve a Westminsteri Hitvallásban tanítottak’ mércéivel szemben”.[15] Elegünk lett belőlük! Jó példát mutattak azok, akik „a vasárnapi iskolák oktatási anyagát, valamint tanterveit írták a teológiai szemináriumok számára”.[16] Ők ugyanis „egyre kevésbé függtek a régi dokumentumoktól és egyre jobban az élő teológiából vett alapelvektől”.[17]

Most végre képesek vagyunk egy valóban ökumenikus hitvallás megalkotására. „Az 1967-es Hitvallás”, véli Dowey, „nem a presbiteriánusok hitét meghatározandó készült. A presbiteriánusok hitének központi elemeiben ugyanúgy osztoznak más keresztyének is”.[18] Meg kell hagyni, veszi észre, „még mindig az elkülönült közösségek korát éljük. Az egyházak közötti dokumentumok nélkülözhetik a kötelező erőt a konkrét egyházakon belül. Ezért helyes valamely egyház számára a saját környezetén belül megszólalni”.[19] Ugyanakkor viszont, ha az 1967-es Hitvallás „egyidejűleg nem tükrözi az adott hagyomány katolikus felfogását is, az hiba”.[20] „A presbiteriánus egyház jelenlegi erkölcsi, ökumenikus, intellektuális és evangélista misszióját”, mondja Dowey, „nem irányíthatja egy tizenhetedik századi dokumentum, legyen az bármilyen nagy és tiszteletreméltó”.[21]

---

[10] Ugyanott
[11] Ugyanott, 19. oldal
[12] Ugyanott
[13] Ugyanott, 20. oldal
[14] Ugyanott, 20-21. oldal
[15] Ugyanott, 21. oldal
[16] Ugyanott, 21. oldal
[17] Ugyanott, 21-22. oldal
[18] Ugyanott, 29. oldal
[19] Ugyanott, 29. oldal
[20] Ugyanott
[21] Ugyanott, 22. oldal

1. A fő vízválasztó

Manapság, állítja Dowey, „tágabb, többet felölelő egyházzal van dolgunk, mint ami a westminsteri mércékből származtatható”.[22] Ez a helyzet, mivel ezeknek a mércéknek a megírása óta áthaladtunk egy fő vízválasztón. A modern tudomány és a modern filozófia hatalmas lépéseket tettek mind az ember, mind a világa megértésének területén. Most tudjuk, hogy minden valóság a végtelenségig titokzatos, s hogy egyetlen ember sem képes kifejezni jelentését semmiféle abszolút módon.

Biztos, hogy az élő teológia nem habozhat, hanem hitvallásának kifejeződéseiben együtt kell működnie a tizenhetedik század óta a valóságba nyert mélyebb bepillantásokkal. „A tizenhetedik század közepe óta, mikor az ortodoxia felnőtté vált… [az egyház] félt a Lynellhez és Darwinhoz hasonló evolucionistáktól, a bibliakritikától, röviden szólva, a modern kultúrától. Kerülte a nyugati határvidék és a Dél rabszolgáinak szükségleteit is, valamint egyéb nyomasztó problémákat”.[23] Manapság mindez megváltozott. Az egyház most felfogja, hogy hitvallásának harmonizálnia kell a modern tudósok és filozófusok nagy meglátásaival. Az egyháznak többé nem szabad arra kérnie a pásztorait, hogy csatlakozzanak egy olyan hitvalláshoz, mely egy kevésbé felvilágosult kor kultúrájából származik.

2. A tágabb egyház

Természetesen a tágabb egyház elképzelésének fejlődése, az egyházé, mely felkészült korunk kultúrájára, felölet egy időszakot. Lefferts A. Loetscher professzor a Princetoni Teológiai Szemináriumról végigköveti ezt a fejlődést számunkra a *The Broadening Church* (A táguló egyház) című könyvében. Ennek a történetnek a rövid összefoglalása úgy, ahogyan ő elmondja nekünk, segítségünkre lesz számunkra annak a buzgalomnak a megértésében, mely az 1967-es hitvallást megíró biztosság munkájában jut kifejeződésre.

A presbiteriánus egyházban, mondja Loetscher, mindig két párt létezett ebben az országban. Első volt a skót-ír szárny, másodiknak az „új-angliai, angliai és walesi elemek alkották a… másik nagy hagyományt az amerikai presbiteriánus történelemben”. A skót-ír szárny a kezdetektől fogva „ragaszkodott a vallás ’objektívebb’ összetevőihez, például a pontos teológiai megfogalmazáshoz, a szolgálat professzionális és megkülönböztetett jellegéhez, valamint a fegyelmezett és tekintélyelvű egyházkormányzathoz”.[24] Az „új-angliai elem a ’szektásabb’ típusú értékekkel járult hozzá, nagyobb hangsúlyt helyezve a spontaneitásra, az életerőre, és az alkalmazkodási képességre”.[25]

„Az egyház történetének legnagyobb részében”, mondja Loetscher, „ezek az elemek jórészt finom egyensúlyban – vagy kompromisszumban – álltak, ami az egyháznak jellegzetes mérsékeltséget kölcsönzött és egyfajta középúton tartotta az amerikai protestantizmusban”.[26]

Mégis, alapvetően fennállt egy feszültség eme két elem között. ”Két alkalommal a feszültség annyira kiéleződött, hogy feldarabolta az egyházi testületet… Ám a mindegyik fél részéről külön-külön megtapasztalható egyházi és dialektikus tökéletlenség egyedül megteremtette az utat mindkét esetben a gyors újraegyesüléshez”.[27]

Loetscher szerint, ahogyan elmondja a táguló egyház történetét, a két „szárny”, „fél”, vagy „elem” egymást kölcsönösen el nem viselhető helyzetbe fejlődött. Voltak nehézkes fegyverszünetek és kompromisszumok, de végül nem maradt már hely mindkét fél számára az

[22] Ugyanott, 22. oldal
[23] Ugyanott, 21. oldal
[24] Idézett mű, 1. oldal
[25] Ugyanott
[26] Ugyanott
[27] Ugyanott, 1-2. oldal

egyházon belül. A második fél győzött, az, amelyik képes volt alkalmazkodni a kulturális változásokhoz. A vég azonban mégsem jött el 1869-ben, s az egyház helyreállította az egységet, „de nem a különbségek megoldásával, hanem azok figyelmen kívül hagyásával és elnyelésével… Ennek eredménye természetesen az lett, hogy az egyház teológiai alapja… kitágult és engedelmességi formulája tovább lazult. Az 1869-es becsületbeli megegyezés arról, hogy megtűrik a különböző típusú kálvinizmusokat azt jelentette, hogy a kálvinizmus világos meghatározásai nem lesznek alkalmazhatóak az újraegyesült egyházban, s fokozottan nehéz lesz megvédeni a történelmi kálvinizmust azokkal a változatokkal szemben, melyek aláaknázhatják lényegi jellegét”.[28]

Sőt, „új kulturális és teológiai atmoszféra alakult ki” a polgárháború után.[29] Itt a tudomány „kimunkálta mind az intellektuális tevékenység új módszerét, mind az új világnézetet”.[30] „Az evolúció volt az az elképzelés, mely maga köré szervezte a tizenkilencedik század végének legjellegzetesebb nézeteit és létformáit”.[31] Hamarosan „változásként jelent meg az összes dolog törvényének változatlanságával szemben. Ahol az elméletet következetesen egyetemesítették, ott az összes abszolútum – beleértve a vallási és erkölcsi abszolútumokat is, – egycsapással tönkrementek”.[32] „A fejlődés elméletei… szabták meg a teológiai viták klímáját és határozták meg részben a problémáikat”.[33]

Az evolúció mellett, teszi hozzá Loetscher, „a vallás összehasonlító tanulmányozása tette próbára a keresztyénség egyediségét”.[34] Emellett a század végén a pszichológia még az ember lelki megtapasztalásának „belső szentélyére” is „a tudomány láncait vetette”.[35]

A teológusok sürgették „a teológia értelmezését, vagy átértelmezését ezeknek a kulturális erőknek megfelelően”.[36] Az európai, s főleg a német teológusokhoz fordultak segítségért. „A Németországból visszatérő diákok által az idealista filozófia, a bibliakritika, majd később a ritschliánus teológia hatalmas erőre kapott Amerikában.

Amit pontatlanul ’liberális teológiának’ neveznek, azt a legjobban úgy határozhatjuk meg, mint közvetítési kísérletet a történelmi ortodoxia és a radikálisan megváltoztatott tudományos és kulturális szemléletmód között. A kulturális szemléletmód által sugallt teológiai kulcseszme talán Isten immanenciájának tantétele volt, amely emberséget talált Istenben és istenséget az emberben, s amelyik megfelelt az optimista fejlődési nézetek ízlésének”.[37]

Ahogyan Loetscher látja a konfliktust, a liberális teológia követői „mélyen meg voltak győződve arról, hogy a keresztyén igazság kifejezése vagy alkalmazkodik az időkhöz, vagy meghal”.[38] A „konzervatívok azzal vádolták a liberálisokat, hogy a keresztyénséget védelmezve és alkalmazva elárulták azt”.[39] Zűrzavaros idők következtek az 1869-ben újraegyesült egyházra. „Képes az újonnan visszaszerzett egység túlélni ekkora feszültséget?”[40]

A konzervatívok hamarosan eretnekséggel kezdték vádolni a liberálisokat.[41] A liberálisok azonban elkerülhetetlenül győztek. Az idő nekik dolgozott. „Az ember méltósága és önbizalma új csúcsokat ért el a tizenkilencedik század végének világában, melyben a

[28] Ugyanott, 8. oldal
[29] Ugyanott, 9. oldal
[30] Ugyanott
[31] Ugyanott
[32] Ugyanott, 9-10. oldal
[33] Ugyanott, 10. oldal
[34] Ugyanott, 10-11. oldal
[35] Ugyanott, 11. oldal
[36] Ugyanott
[37] Ugyanott
[38] Ugyanott
[39] Ugyanott
[40] Ugyanott, 12. oldal
[41] Ugyanott, 12. és azt követő oldalak

Westminsteri Hitvallás önmagára talált. A reneszánsz, majd a felvilágosodás elfordította a figyelmet a túlvilági életről a jelenlegire, Isten szuverenitásáról az ember érdemeire és képességeire".[42]

„Egy efféle korban, és különösen, egy efféle országban a presbiteriánus egyház nem kerülhette el, hogy újra górcső alá vegye kálvinista örökségét, s különösen ennek az örökségnek a megszövegezését az egyház elvi doktrínális mérvadó normáját, a Westminsteri Hitvallást".[43] Mi a helyzet a kettős predesztináció 'borzalmas elrendelésével'? „A Hitvallás 3. fejezete 'Isten örökkévaló dekrétumai', valamint annak része a 10. fejezetben 'A hatékony elhívás', különösen a 'kiválasztott kisdedek' kifejezés annak sejtetésével, hogy egyes kisdedek lehetnek ki nem választottak – voltak a kritika fő célpontjai a tizenkilencedik század végén".[44]

„Komolyabb kihívást jelentett… az Új Iskolai Presbiterianizmus", mely „az ember felelősségére helyezett nagyobb hangsúly irányába" tekintett „Isten szuverenitásával szemben".[45] Az 1869-es újraegyesülés aligha ment volna végbe, hacsak nem az önmagát újra és újra kifejeződésre juttató hitvallási revízió utáni vágy következtében.[46]

Megjegyezzük azonban, hogy az egyház liberális szárnyának soha nem sikerült rávennie az egyházat új hitvallás megírására. Amint Loetscher kimutatta, ereje arra volt elég, hogy a minimumra szorítsa le a Westminsteri Hitvallás fontosságát. A régi liberalizmus azonban soha nem volt elegendően erős ahhoz, hogy megírja a saját, a Westminsteri Hitvallást kiváltó hitvallását.

3. A huszadik század

Ahogy Loetscher elmondja a történetet jelen [a huszadik] század feszültségnövekedést hozott az egyház két szárnya között. „A huszadik század beköszöntével reneszánsz által kifejlesztett és a felvilágosodás által tovább hangsúlyozott kritikai gondolkodás teljes valósággá vált".[47] A relativizmus szelleme vált uralkodóvá. „Az etika szintén megérezte a relativizmus sokkját".[48] A teológiában megtapasztalható balos mozgalom egészen a végéig követte a relativizmus ösvényét. Másrészt „a 'fundamentalizmusnak' csúfolt jobboldali mozgalom megpróbálta megvédeni a keresztyénség 'alapjait' a liberalizmussal, majd végül a nyílt naturalizmussal szemben, amelyről feltételezte, hogy lesben áll a liberalizmus kompromisszumai mögött".[49]

Azonban „pont mielőtt a teológiai viták a presbiteriánus törvényszékeken véget értek volna 1936-ban, egy fontos új mozgalom, a 'neo-ortodoxia' kezdett megjelenni az amerikai teológiában. Ez a szenvedések és kiábrándulások közepette született a kontinentális Európában az első világháborút követően, s az 1930-as évek gazdasági válsága idején jelent meg az amerikai színpadon. Radikálisan állásfoglalásra késztette az optimista liberalizmus panteista tendenciáit, melyek dicsőítették az embert és megfeledkeztek arról, hogy Isten 'teljesen más', mint az ember. Miközben elfogadta, néha még radikális formában is a bibliakritika eredményeit, a neo-ortodoxia kihangsúlyozta a kijelentést és a megváltást, mint Isten kezdeményezésének és kegyelmének cselekedeteit. Elfogadta az uralkodó, a metafizikai spekulációkkal szembeni szkeptikus viszonyulást, s nem kezdte a kultúra egészét az azt elborító relativizmusból és historicizmusból származtatni. Viszont erőteljes dialektikájának

[42] Ugyanott, 39. oldal
[43] Ugyanott, 39-40. oldal
[44] Ugyanott, 40-41. oldal
[45] Ugyanott, 41. oldal
[46] Ugyanott
[47] Ugyanott, 90. oldal
[48] Ugyanott
[49] Ugyanott, 91. oldal

teljes energiájával ragaszkodott ahhoz, hogy Isten Krisztuson keresztül megnyilvánuló kegyelme által az ember képes a tényleges 'isteni-emberi találkozás' egyik pontján elkerülni a relativizmus ingoványát, és ha paradox is, de valódi kapcsolatba kerülni az abszolút Istennel. Ez a teológia túl bonyolult volt és ellentétekben túl gazdag a régóta uralkodó amerikai optimizmus számára ahhoz, hogy széles körű elfogadottságra tegyen szert az Egyesült Államokban, de egyes meglátásai és sok divatos szólama egyre felkapottabbá váltak. Kihívást jelentett a naturalizmus és a naturalista tendenciák számára a történelmi keresztyénség és valahogy Kálvin János példája nevében, ami a figyelmet a protestáns világra és azon túlra irányította".[50]

A neo-ortodoxia, állítja Loetscher, az egyház örökségének új megközelítését hozta magával. Az egyház szakadásai és megosztódásai egyre kevésbé váltak elfogadhatókká a huszadik századi amerikaiak számára.[51] 1903-ban a konzervatívok úgy érezték, hogy az akkor a hitvallásban tett revíziók „nem változtatták meg alapvető kálvinizmusát".[52] Később azonban vita kezdődött 1922-ben, mely 1936-ig tartott. Ez az összetűzés, mondja Loetscher, „egészen más eredményekkel végződött, mint a korábbi összecsapások. A második szakaszban hosszas viták után nagyon határozottan úgy döntöttek, hogy az egyháznak kiterjedtebb politikát kell elfogadnia. Az eretneküldözéseket ebben a későbbi harcban még a legkonzervatívabbak sem kísérelték meg. Az egyház végül nyitva érezte az útját a mérsékelt liberálisok abbéli teljes jogának elismeréséhez, hogy szolgálók és tisztségviselők lehessenek".[53]

Loetscher meglátása szerint az amerikai presbiteriánus egyház teológiája és élete tovább tágult mindaddig, amíg "a mérsékelt liberálisok" megszerezték „a jogot" arra, hogy szolgálók és tisztségviselők lehessenek az egyházban. Valóban, sok igazság van a Loetscher által felvázolt képben – még akkor is, ha nem osztozunk a „táguló egyház" iránti lelkesedésében. Hisszük viszont, hogy Loetscher nagyon téved a neo-ortodoxiával kapcsolatos véleményét illetően. Azt mondja, hogy ez a teológia „túl bonyolult volt és ellentétekben túl gazdag a régóta uralkodó amerikai optimizmus számára ahhoz, hogy széles körű elfogadottságra tegyen szert az Egyesült Államokban…" Jelenleg a neo-ortodoxia az uralkodó teológia mind Amerikában, mind Európában. S a neo-ortodox teológia semmivel sem bonyolultabb, vagy kevésbé optimista, mint amilyen Friedrich Schleiermacher, vagy Alfred Ritschl liberalizmusa voltak. A neo-ortodox teológia összhangban van napjaink egzisztencialista filozófiájával ugyanúgy, ahogyan a liberalizmus összhangban volt a múlt század idealista filozófiájával. Sőt, napjaink egzisztencialista filozófiája és a tegnap idealista filozófiája egyformán az emberi autonómia elképzelésén alapulnak, ami Immanuel Kant gondolkodásában került előtérbe és kapott határozott megfogalmazást. Ugyanaz a helyzet napjaink neo-ortodox teológiájával, mint a múlt századi liberalizmussal. Mindkettő a kanti talajban gyökerezik.

Az egyik fő célunk azonban az, hogy megjegyezzük: a neo-ortodox teológia azzal fenyeget, hogy oly módon válik győztessé, ahogyan a liberális teológia sohasem tudott. Csak alig több, mint egy generáció telt el azóta, hogy a neo-ortodoxia belépett az amerikai teológiai világba. Mégis, szószólói azt javasolják, hogy kegyelettel őrizzük ezt a viszonylag új teológiát az 1967-es hitvallásban. Ha ezt sikerre viszik, az a végső lépést jelenti majd a nagy teológiai és hitvallási forradalomban.

[50] Ugyanott, 92. oldal
[51] Ugyanott, 94. oldal
[52] Ugyanott
[53] Ugyanott, 94-95. oldal

2. fejezet: Az új dimenzionalizmus

Az első fejezet fokozatosan arra a meggyőződésre juttatott el minket, hogy „a teológia izgató megújulása”, melyről *A speciális bizottság jelentése* beszél, a neo-ortodoxiára vonatkozik. Nyilvánvalóan a neo-ortodox teológia az, melynek a feltételezések szerint képesnek kell lennie az emberek által feltett egyszerű kérdésekre adandó világos válaszok megadására. Nyilvánvalóan a neo-ortodox teológia, amit „élő teológiának” neveznek, képes úgy betölteni napjaink szükségleteit, ahogyan a westminsteri mércék nem képesek.

Ebben a fejezetben azt javasoljuk, hogy foglalkozzunk azzal a dimenziós filozófiával, mely az egész neo-ortodox teológia alapját képezi, s oly mértékben foglalkozzunk vele, amennyire kifejeződésre jut dr. George S. Hendry és dr. John A. Mackay munkáiban, akik mindketten tagjai *A rövid kortárs hitvallással foglalkozó speciális bizottságnak*.

Ezen emberek dimenziós filozófiája feltételezi, hogy Isten úgy, ahogyan a Westminsteri Hitvallás beszél Róla, nem létezik, és nem is létezhet. Ezen emberek dimenziós filozófiája nem ért egyet a westminsteri mércékkel, mikor azok az emberről, mint Isten teremtményéről, és Isten szemében bűnösről beszélnek. Ezen emberek dimenziós filozófiája nem ért egyet a westminsteri mércékkel, mikor azok Istennek a Krisztusban adott szuverén kegyelméről, mint a bűnös emberek üdvösségének forrásáról beszélnek. Mégis mindkét ember gondolkodása nagyon befolyásos volt az új hitvallás teológiájának megfogalmazása során.

A modern dimenziós filozófia általánosságban azt vallja, hogy az ember képes üdvözíteni önmagát a létezés skáláján való magasabbra emelkedéssel. Eszerint a filozófia szerint az ember természetesen merül bele a tér és az idő személytelen világába. De ez nem számít, mert az ember, szabad akaratának puszta elhatározásával képes elrugaszkodni az ott található istenektől, s fokozatosan felemelkedni magasabb rendű dimenzióba, vagy a létezés birodalmába. Ebben a magasabb rendű birodalomban, vagy dimenzióban minden ember személyekként és nem dolgokként kezelik egymást. Mikor minden ember személyekként fogja kezelni az összes többit, akkor jön el az aranykor.

A korai egyházban Pelagius barát tartotta magát afféle önüdvözítő sémához, amilyet most a modern dimenzionalizmus vall. Szent Ágoston, az egyedül a kegyelemből való üdvösség védelmezője arról próbálta meggyőzni az egyházat, hogy Pelagius tanításainak nincs helye közöttük. Pelagius viszont azt állította, hogy a kegyelemből való üdvösségnek, amiképpen Ágoston tanította, nincs helye az egyházban. Pelagius Ágostonnal szembeni állandó érve az volt, hogy az ő szuverén kegyelemről alkotott elképzelése sérti az ember természetes jóságát és szabad akaratát. Pelagius azt állította, hogy ő Ágostonnál igazabb keresztyénséget tanít.

Manapság a presbiteriánus egyház hasonló ahhoz, ami Ágoston és Pelagius korában alakult ki.

Sok éven át dr. Benjamin Breckinridge Warfield tanította a rendszeres teológiát a Princeton Teológiai Szemináriumban. Hasonlíthatjuk őt Ágostonhoz. Kollégáival együtt Warfield, aki nagy tehetséggel megáldott, az Ágostonéhoz nagyon hasonló teológiát tanított. Ez Isten szuverén kegyelmének teológiája volt. Warfield úgy gondolkodott a westminsteri mércékről, hogy az nagyszerű kifejezésre juttatja Isten Krisztusban adott szuverén kegyelmének teológiáját.

Miért, kérdezi Warfield, voltak a westminsteri mércék „olyan örökérvényű erőforrás a keresztyén emberek egymást követő generáció számára?” Mi okozza, „hogy nem kisebb lelkesedéssel kapaszkodunk beléjük, mint a kortárs szenvedélyekbe”? „Úgy vélem, nem tehetek mást, csak hangot adhatok a meggyőződésüknek”, mondja Warfield, „mert azt kell mondanom, hogy azért, mert ezek a becses dokumentumok nem másként szólnak hozzánk,

mint Isten kegyelme tiszta evangéliumának a helyesen magválasztott nyelvezetű megtestesülése”.[54]

Ágoston a kegyelemnek ezt az evangéliumát, napjainak ezt az „evangéliumi vallását” Pelagius „humanitárius” elképzeléseivel szemben védte. A dordrechti zsinat a kegyelemnek ezt az evangéliumát a remonstránsok humanitáriánizmusával szemben védte. „Ez még azonban nem a vég.” Az angol talajra átkerülve, állítja Warfield, „a humanitáriánizmus a fény köntösét öltötte magára, szövetséget kötött a vallásos buzgalommal, észrevehetetlen lépésekben a miszticizmusba nőtt fel, s összekeverte az emberi követeléseket Magának Istennek a hangjával”. „Ez a jelentősége annak”, teszi hozzá Warfield „amit puritán konfliktusnak nevezünk, ami, a teológiai oldalról nézve nem volt más, mint az evangéliumi vallás – Isten kegyelme evangéliumának – utolsó halálos harca azért, hogy megőrizze magát szeplőtelenül, édesen és tisztán az ellene indítható legalattomosabb támadások közepette – olyan támadások ezek, melyeknek ereje pontosan abban a tényben rejlik, hogy régi ellenségei kivont karddal közelítik meg, de saját zászló alatt és saját egyenruhában”.[55]

Nehéz alkalmasabb szavakat találni a napjaink presbiteriánus egyházaiban uralkodó helyzetre.

Napjaink Pelagiusa, úgymond, megpróbálja kiszorítani Ágostont a saját házából.

A kegyelem fogalma, mely az 1967-es hitvallásban testesül meg, a neo-ortodox teológián alapszik. Az viszont a dimenziós filozófián alapszik, ami azt feltételezi, hogy az ember képes üdvözíteni önmagát. Ez az a dimenziós filozófia, amit dr. Mackay, dr. Hendry és követőik megpróbálnak rásózni az egyházra.

Először Hendryvel foglalkozunk, mivel az ő teológiája vezetett a westminsteri mércék közvetlen átértelmezéséhez a virtuális pelagianizmus fogalmaival.

1. Dr. Hendry és az Én-te dimenzionalizmus

Dr. Hendry *The Westminster Confession for Today* (A Westminsteri Hitvallás a ma számára) megpróbálja megadni a Westminsteri Hitvallás „kortárs értelmezését”. Az ő „kortárs értelmezése” azonban valójában újraértelmezés a dimenzionalista filozófia fogalmaival. Más szóval, dr. Hendry „kortárs értelmezése” a felelős az Isten- és Krisztus-központú teológia helyettesítéséért az ember-központú teológiával.

Az efféle „értelmezések” megadása manapság divat. A németek úgy beszélnek róla, mint *Umdeutung*-ról. A liberálisok nem voltak túl jók ezekben a dolgokban. Bár nem akarták elvetni Krisztusnak a szűztől való születése, vagy a helyettesítő engesztelése tantételét, ezeket a tanításokat elvetették. Ez az elvetés felizgatta a fundamentalistákat, akik minderre nagy zajjal reagáltak.

A neo-ortodoxia ebben a vonatkozásban jobban tudja támadni a fundamentalistákat. Nemcsak egyszerűen kiöntik a tejet az üvegből és piszkos vizet töltenek a helyébe. Adjunk a piszkos víznek tejszínt. Függesszük ki Warfield portréját a falra és mondjuk azt az egyháznak, hogy vele együtt mélyen tiszteljük az egyház mércéit. Ezt megcselekedve, a fundamentalisták valószínűleg nem veszik majd észre, hogy a kortárs magyarázattal valójában egy modern, emberközpontú teológiával helyettesítettük a történelmi keresztyén hitet.

Távol álljon tőlünk, hogy azt állítsuk: Hendry, vagy bármely más teológus, akik együtt alkották meg az 1967-es hitvallást, tudatosan tisztességtelenek az erőfeszítéseikkel. Ők őszintén hihetik, hogy mind az 1967-es hitvallás, mind a westminsteri mércék nevezhetőek „keresztyén hitvallásoknak”. A *The Proposed Book of Confessions,* amit a szerkesztő bizottság elfogadásra ajánl az egyháznak, azt látszik sugallni, hogy a kegyelem ágostoni és pelágiánus nézetei valójában nem egymás ellentétei. Ha azonban ezek az emberek tényleg azt

[54] *The Significance of the Westminster Standards,* New York, 1898, 2. oldal
[55] Ugyanott, 11. oldal

hiszik, hogy ez a helyzet, akkor csak megdöbbenve állhatunk az önbecsapási képességeiket szemlélvén.

Most követjük Hendryt, amint lépésről lépésre közli velünk a Westminsteri Hitvallás egyes cikkelyeinek általa kidolgozott „kortárs értelmezését".

Általános bevezetésképpen Hendry elmondja nekünk, hogy a hitvallás olyan, mint egy térkép, s egy térkép akkor jó, ha naprakész.

A westminsteri térkép természetesen elavult. S ami még rosszabb, mikor készült, a térképkészítők abszolutista térkép-készítési módszereket alkalmaztak.

Egyszer egy bizonyos repülőtérnek volt bizonyos neve. Egyesek azt képzelték, hogy soha nem fog megváltozni. A hangosbemondó most bemondja a Kennedy repülőteret, s egy utas, aki csökönyösen elveti, hogy az új menetrendhez alkalmazkodjon, nem száll ki a repülőből. Nem fog kiszállni, amíg nem hallja az Idlewild nevet. Ezt azonban többé már nem fogja hallani. Elveszett, mert egy régi térképhez ragaszkodik.

Gondoljunk csak egy pillanatra a westminsteri térkép-készítők vérmérsékletére és gondolkodásmódjára, s azonnal rájövünk, hogy az általuk készített térkép miért néz ki úgy, mint egy földmérő térképe, amit talán George Washington készített.

A westminsteriek először is „mérhetetlenül paragrafusrágók"[56] voltak. Hogyan is lehetne valójában kifejezni a személy-személy közötti szeretetkapcsolatot az elvont törvény kifejezéseivel?

Másodszor, a westminsteriek biztosak voltak abban, hogy minden kérdésre csak egyetlen helyes válasz adható, s hogy az összes többi válasz helytelen. „Csak egyszer céloztak titokzatosságra".[57] Ez olyan, mintha mindentudók lettek volna. Mit gondolnánk arról, ha a gyarmatosítás korának térkép-készítői megpróbálták volna meghatározni a jövőben felépülő városok helyét és azok neveit? A modern ember tudja, hogy a végső titokzatosság veszi körül s egyetlen ember sem képes többre, mint haladni a soha véget nem érő ködben. Megtanultunk sokkal alázatosabbnak lenni, mint ősatyáink voltak.

Az eszébe sem jut Hendrynek, hogy a westminsterieknek olyan Istenük volt, Aki a világosság, s Akiben semmi sötétség sincsen. Ez az Isten beszélhetett az embereknek a jövőről. Hendry és kollégái azonban még Krisztust, az istenembert sem képesek úgy elképzelni, mint Aki képes megadni a véső kijelentést Önmagáról. Jézusnak a Szentlélek által ihletett apostolai Hendry és kollégái számára nem többek, mint emberek, akik vakuval a kezükben sétálnak egy barlangban, de nincs erejük feltölteni annak akkumulátorait.

Harmadszor, a westminsteriek faji megkülönböztetést hirdetők voltak. Olyan Istenük volt, Aki „örökkévaló dekrétumával elkülöníti a választottakat az elvetettektől".[58] De ki hihet egy efféle önkényes Istenben manapság? Biztos, hogy egyetlen modern ember sem mer ilyen „fekete-fehér fogalmakban"[59] gondolkodni.

Negyedszer, a westminsteriek csak keveset láttak az evangélium szociális következményeiből. A biblikus „szomszéd" szó hiányzik a Hitvallásból.[60] Bizonyos, hogy most, miután megtanultunk minden embert személy-személy kapcsolatba hozni egymással, a hitvallást ezen a téren át kell fogalmazni.

Erre a négy pontra gondolva feltehetjük a kérdést Hendrynek, miképpen várja, hogy egyáltalán képes legyen használni a Westminsteri Hitvallást napjainkban. Nos, mikor megírta a könyvét 1960-ban, Hendry kijelentette, hogy készen áll „becserélni a Hitvallást egy újra".[61]

---

[56] Idézett mű, 14. oldal
[57] Ugyanott, 15. oldal
[58] Ugyanott
[59] Ugyanott
[60] Ugyanott, 16. oldal
[61] Ugyanott

Mégis, amíg senki sem közeledett, mondta, úgy gondolta, hogy a régi térképet is fel lehet javítani és „közlekedésre alkalmas állapotban” lehet tartani.[62]

2. A toldott-foldott térkép

Hendry most felvállalja a régi úttérkép beállításának és megjavításának feladatát. Bátor és kétségbeesett kísérlet. Hogyan mondhatjuk meg az utasnak, hogy a Kennedy repülőtér ugyanaz, mint az Idlewild, amit a térkép jelez? Lássuk.

Idő és hely csak Hendry néhány próbálkozásának áttekintésére áll rendelkezésünkre. Ahogy az emberi tapasztalat országútján halad, látja, hogy egyáltalában nem ott megy, ahol a westminsteri térkép mutatja, hogy mennie kell. Képes lesz úgy átszabni a térképet, hogy az majd követni tudja az út kanyarulatait? Az 1967-es hitvallás, amiképpen 1965-ben javasolták, majd 1966-ra halasztották, gyakorlatilag lecseréli a régi térképet egy újra, s Hendry ebből kivette a részét. 1960-ban azonban még mindig úgy gondolta, hogy javítási munkálatokat kell végeznie a régi térképen. Az egész munkát, mondja, „nagy gonddal és józansággal”[63] kell végezni. Hendry először a Westminsteri Hitvallásnak a Szentírásra vonatkozó nézeteivel foglalkozik.

3. A Szentírás

Dr. Hendry azonnal az új mentalitás kifejezéseivel beszél, mikor a Hitvallásnak a Szentírásra vonatkozó nézeteivel foglalkozik. A Hitvallás azt mondja, hogy a Biblia beszél nekünk arról „az istenismeretről és akaratának ismeretéről, mely szükséges az üdvösséghez”. Ez az istenismeret, állítja Hendry, „inkább gyakorlati, semmint elméleti ismeretfajta”.[64] Mielőtt továbbmenne, jól tesszük, ha azonnal megkérdezzük, mit értünk azalatt, mikor a teológusok manapság arról beszélnek, hogy az istenismeret gyakorlati. Miben különbözik a „gyakorlati” ismeret az „elméletitől”? A megkülönböztetés a gyakorlati és elméleti tudás között a nagy modern filozófustól, Immanuel Kanttól származik. Kant szerint az ember tudományos, fogalmi, vagy elméleti ismeretekkel csak arról a világról rendelkezik, melyet az érzékeivel tapasztal meg. Ezt a világot nevezi Kant a fenoména világának. Az ember nem tudhat semmit Istenről, mivel nem rendelkezik Róla érzéki tapasztalatokkal, s Isten a noména birodalmában él. Lelkiismeretében azonban mégis érzi, hogy valamiképpen kapcsolatban áll Istennel. Ebben a lelkiismeretben az ember érzi, hogy szabad, még ha, amennyire ismeri önmagát a fenoména világában, meghatározott is. A szabadság eme érzetének alapján igényli az ember az Isten megtapasztalását. Ez az Isten Kant szerint inkább a jó, semmint a gonosz alapelemet jutalmazza az emberben. S ez az Isten végül elhozza majd az igazságosság egyetemes királyságát.

Napjainkban a fenoména és a noména világa közötti eme kanti megkülönböztetést gyakorta fejezik ki a dimenzionalizmus kifejezéseivel. A fenoména világa, mondják, jelenti az én-az dimenziót, míg a noména világa az én-te dimenziót. Az én-az dimenzió, mondják, a tudomány, a dolgok, a személytelen tárgyak a meghatározott ok-okozati viszonyok világa. Az én-te dimenzió mondják, a személyes kapcsolatok, a szabadság világa. Ez a személy-személy szembesítés világa. Bizonyos, hogy Isten Krisztusban elsősorban a személy-személy szembesítés szempontjából találkozik velünk. Ez, mondják nekünk, inkább a gyakorlati, semmint az elméleti tudás világa.

---

[62] Ugyanott
[63] Ugyanott
[64] Ugyanott, 21. oldal

Nos, ez a tudás, ez a gyakorlati tudás az, mondja Hendry, „ami a Biblia témája”.[65] „Isten ismerete, mely a kijelentésben adatik, gyakorlati, s nem elméleti természetű, s azon a kapcsolaton belül adatik, melyet valójában alkot”.[66] „Isten ismerete nem a matematika, vagy a földrajz ismeretéhez hasonló, ami mindenki számára nyitva áll: ez csak azoknak adatik meg, akiket személyes kapcsolatba hoz Önmagával”.[67]

Ebből dr. Hendry számára az következik, hogy „a hit a Biblia ihletettségében nem az elmélet kérdése, hanem a hit kérdése. S a hit nem alapulhat elméleten: ez mindig Istenbe vetett hit – s itt különösen az Istenbe, mint a Szentlélek személyébe vetett hit”.[68]

Összefoglalván a Szentírás dolgát, az alábbiakat mondhatjuk: (1) A megkülönböztetés az elméleti és a gyakorlati tudás között megtiltja a modern hívőnek, hogy a Szentírásnak, mint az embernek Istentől adatott közvetlen kijelentésnek a hagyományos nézetét vallja. Minden elméleti tudás személytelen. Az evangélium szíve nem más, mint hogy Isten személy-személy kapcsolatban áll az emberrel Krisztuson keresztül. Isten eme személy-személy kapcsolatának üzenete nem azonosítható közvetlenül semmivel, amit a Szentírásban olvasunk, még amit Jézus Krisztusról Jézus Krisztus Maga mond el, azzal sem.

(2) Ebből következik, hogy Hendry nem javította ki hatékonyan a Westminsteri Hitvallás első néhány cikkelyét. Ennek a tantételnek a veleje elsősorban abban az elképzelésben rejlik, hogy Isten világosan kijelentette Magát a világban, mint teremtettben, valamint abban, hogy a bűn miatt az ember önmagától nem képes akként értelmezni ezt a kijelentést, ami. Másodszor, a Hitvallás azt mondja, hogy Isten az ő kegyelmében megváltói módon kijelentette Magát, s ebben a bűnösök annak megfelelően értelmezhetik magukat és az őket körülvevő világot, amiért teremtettek és váltattak meg Isten által Krisztusban.

Az általános és speciális kijelentés eme objektív nézetét Hendry egy tisztán szubjektívvel helyettesíti, ami az elméleti és gyakorlati tudás közötti kanti megkülönböztetésen alapszik. Mint korábban már megjegyeztük, ez a nézet azt feltételezi, hogy a világ egy végső káosz, melyre az embernek a kivetített Krisztus segítségével valamiféle rendet kell rákényszerítenie olyan vele született kategóriákon keresztül, mint az „egység”, a „lehetségesség”, az „okság és a függőség”, stb.

4. Istenről és a Szentháromságról

Miután foglalkozott a Szentírással és a kijelentéssel, dr. Hendry Isten tantételéhez fordul. Fenntartván az elméleti és gyakorlati gondolkodás közötti megkülönböztetést, dr. Hendry megkérdezi: „Micsoda az Isten?” Azonban azonnal hozzá is teszi: „Mikor azt kérdezzük: Micsoda az Isten? Ezzel azt sejtetjük, hogy számunkra lehetséges Istent megfigyelni és leírni ugyanúgy, ahogyan bárkit, akit az utcán láttunk. Bármi efféle ábrázolás Isten mentális ábrájának, vagy képmásának a formáját fogja ölteni”.[69]

Mégis megmondhatjuk, kicsoda az Isten: „Isten az, Aki kijelentette Magát Krisztusban a Szentlelken keresztül. Ez a keresztyén hit alapvető állítása, s ennek az alapvető állításnak a szükségszerű következményei szövegeztettek meg a Szentháromság tantételében”.[70]

Nos, a Szentháromság tantétele, mondja dr. Hendry, egy paradoxont foglal ereklyébe. Ez a paradoxon nem más, mint hogy „az Isten, aki végtelen, mindenható, szuverén és önmagában elégséges, leereszkedik, hogy kapcsolatba kerülhessen velünk, a teremtményeivel,

[65] Ugyanott
[66] Ugyanott, 25. oldal
[67] Ugyanott, 26. oldal
[68] Ugyanott, 32. oldal
[69] Ugyanott, 40. oldal
[70] Ugyanott, 41. oldal

s a velünk való foglalkozás során a legszeretőbbnek, legkegyelmesebbnek és legkönyörületesebbnek mutatkozik”.[71]

A westminsteri hittudósok mentalitása azonban képtelen volt „megragadni azt a központi igazságot, aminek a védelmében a Szentháromság tantétele megalkottatott, miszerint a keresztyén hit Istene ’a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja’”.[72] „A Hitvallás kétségtelenül le akarja írni a Krisztusban kijelentett Istent és meg is próbálja azt megtenni, de nem veszi észre lényének valódi mintáját, így végül másik Istent ír le, aki nincs kijelentve, s aki nem rendelkezik a mi Urunk Jézus Krisztus Istenének és Atyjának attribútumaival. Azaz, valójában veszélyezteti azt a hitet, amelyhez ragaszkodik, hogy ’csak egyetlen élő és igaz Isten létezik’, mivel elmulasztja, hogy az Ő hiteles képmására koncentráljon, ami Isten nekünk Jézus Krisztusban adott”.[73]

Bámulnunk kell Hendry őszinteségén. A kanti tudáselmélet iránti odaszántsága elvezeti őt a Westminsteri Hitvallás Istenének nyílt megtagadásához. Ha valaki a Hitvallás Istenét vallja, akkor Hendry szerint pusztán csak Isten elképzelését, Isten fogalmát vallja. S ha valaki megpróbálja egy puszta fogalom alapján ismerni Istent, az valójában nem jelent mást, mint a fogalom imádatát. Ez azt jelenti, hogy elméleti ismeretekkel rendelkezik Istenről ahelyett, hogy gyakorlati ismeretekkel rendelkezne.

Hendry modern tantétele Istenről az Isten kijelentéséről alkotott nézetének a következménye. A kettő együtt áll, vagy bukik. Hendry Istenről szóló tantétele a saját szavai alapján nem azonos a Westminsteri Hitvalláséval. A két tantétel egymással homlokegyenest ellenkező. Hendry meg sem próbálja a kettőt összetákolni. Meg kell hagyni, 1960-ban Hendry még mindig a régi hitvallást toldozgatta-foldozgatta. Akkor még nyilvánvalóan úgy vélte, hogy ez lehetséges, még a ha térkép egy darabját, mely Isten tantételével foglalkozik, mindenestől ki is kell tépni. S nyilvánvaló, hogy Hendry úgy véli: egy vasúti kocsi kereke még akkor is megjavítható, mikor a kerékagy már teljességgel átrozsdásodott.

Az 1967-es hitvallás írói nem voltak elég őszinték hozzánk annyiban, hogy nem mondták meg: ők is egy új Isten imádatát javasolják nekünk. Valójában mégis ez az, amit tesznek. Ők tulajdonképpen azt állítják, hogy Pelagius istene ugyanaz az Isten, mint Ágoston Istene. Ez valójában annak kijelentése, hogy nincs isten azokon az isteneken kívül, akit az emberek állítanak maguk elé ideálként, hogy azután valóságos létezést tulajdonítsanak nekik és imádják azokat.

5. Isten örökkévaló rendeletei (dekrétumai)

A Westminsteri Hitvallással kapcsolatos munkájának harmadik fejezetében dr. Hendry, Isten örökkévaló rendeleteiről szólva azt mondja, hogy a Hitvallás megalkotói „hamis modellt” használtak. Ők egy alapvető hiányosságról tettek tanúbizonyságot, mikor az örökkévalóságnak és az időnek a viszonyával foglalkoztak. „A következmény azt lett, hogy a (a rendeletekkel kapcsolatos) tantétel a determinista filozófia színárnyalatát ölti magára, melyben nincs valódi helye az emberi szabadságnak, dacára az ezzel ellentétes ünnepélyes kijelentéseknek”.[74] Még ezzel együtt is azonban „nem a tantétel eme formájának határozott elvetése az, ami romboló az emberi szabadságra nézve: a romboló az, hogy tagadja Isten szabadságát – azaz abbéli szabadságát, hogy Isten lehessen örökkévalóságának minden dimenziójában és követhesse örökkévaló céljait az időben és az időn át. Ha minden dolog, amiknek meg kell lenniük, Isten rendeletei által eleve elrendeltek az örökkévalóságtól fogva,

[71] Ugyanott, 47. oldal
[72] Ugyanott
[73] Ugyanott
[74] Ugyanott, 54. oldal

akkor amint a rendelet megszületett, Isten válik a saját Maga végrehajtójává. Egy efféle Isten azonban nem örökkévaló a szó teljes értelmében: csak pre-temporális lehet”.[75]

Csak amennyiben a Westminsteri Hitvallás megalkotóinak rendelkezésére állt volna az elméleti és gyakorlati tudás modern megkülönböztetésének előnye, akkor látták volna meg, hogy Isten szuverén kegyelme a gyakorlati gondolkodás posztulátuma, s mint ilyen, túlnyúlik az Isten abszolútsága és az ember szabadsága közötti minden „ellentmondáson”. Akkor lett volna olyan Istenük, Aki jóllehet változhatatlan, mégis képes Önmaga ellentettjébe is fordulni és ezt szükségszerűségből meg is teszi.

Mivelhogy a westminsterieknek nem volt helyes elképzelésük Istenről, így természetesen, mondja Hendry, nem rendelkeztek helyes, biblikus elképzeléssel Isten akaratáról sem. Túlságosan szorosan követték Ágostont. „Ágoston hibája, amit Kálvin később súlyosbított, hogy a kegyelem szuverenitását a kifürkészhetetlen akarat szuverenitására vezette vissza, s a kifürkészhetetlen akarat nem Isten akarata, mert az kijelentetett a Krisztusban adott kegyelmének cselekedetében”.[76] Nem csoda, hogy ezt az ágostoni-kálvini tantételt „a presbiteriánus egyházak többé már nem vallják abban a formában, melyben ebben a fejezetben szerepel”.[77] A Hitvallás harmadik fejezete partikularizmusával egyetemben „a félelem és végítélet szagától” bűzlik, miközben az Újszövetség verseit, melyekre fő tanítása épül, univerzalizmusukkal egyetemben „az ujjongó öröm levegője járja át”.[78] Nincs szükség tehát Hendry számára a harmadik fejezet toldozgatására. Azt az egyházak már elvetették – a legjobb okból: többé már senki sem hisz abban a partikularizmusban, amit tanít. A modern lelkészek már az evangélium igazi egyetemességét vallják: új istent kell kivetíteni.

Rátérvén most Hendry elemzésére azzal kapcsolatosan, hogy mit tanít a Hitvallás Istenről, a kijelentésről és az Ő rendeleteiről, a következő képet látjuk:

A westminsteriek azt hitték, hogy lehetséges rendelkezniük elméleti ismeretekkel Istenről és az Ő kijelentéséről. Úgy gondolták, van egy ténylegesen létező Isten, akinek szubsztanciája megfelel azoknak az elképzeléseknek, vagy fogalmaknak, melyekkel Róla rendelkeztek. Azt hitték, hogy ez a saját maguk által megalkotott Isten ténylegesen felügyel mindent, amiknek meg kell lenniük a világ történelmének folyamán. Így az ő Istenüknek volt örökkévaló rendelete, melynek megfelelően kidolgozott mindent, amiknek meg kell lenniük a történelemben, beleértve még azt is, ami az emberek cselekedeteiben és azokon keresztül megy végbe. Elméikben ez az Isten már az örökkévalóságban elválasztotta a választottakat az elvetettektől: az emberi történelem nem volt más, mint Isten munkálkodása a rendeletét megvalósítandó, az emberi lényeken keresztül. Determinista és racionalista filozófiájukkal felfegyverkezve, a westminsteriek, bár „nem voltak sem bírók, sem esküdtszék, csak elítéltek”, vették a bátorságot, hogy megszabják a végső ítélet kimenetelét minden ember számára.

Hendry ezek közül semmit sem tesz. De akkor miért nem tépi össze egyszerűen az egész térképet, mely a történelem ennyire determinista nézetén alapszik? Miért nem mondja meg nekünk nyíltan, hogy le kell cserélni egy modern térképre, ami a modern filozófia feltevéseire alapoz? Miért próbál meg új bort tölteni a régi üvegekbe?

[75] Ugyanott, 54-55. oldal
[76] Ugyanott, 55. oldal
[77] Ugyanott, 51. oldal
[78] Ugyanott

6. Dr. John A. Mackay és a dimenzionalizmus[79]

Most visszalépünk egyet és áttekintjük Dr. John A. Mackay dimenzionalista filozófiáját.

Dr. Mackay egész karrierje során igyekezett elkerülni azt, amit ő „szélsőségeknek" nevez a teológiában. „Eljött az óra a Központ számára, hogy elinduljon a Határra".[80] Mikor dr. Nels Ferré megpróbálta összefoglalni dr. Mackay vezető szerepének jelentőségét napjaink teológiai és egyházi rekonstrukciójában, rátalált a „dinamikus centralizmusra". „A dinamikus centralizmus eme módszere", veszi észre Ferré, „elkerüli mind a mindent szó szerint vevő fanatizmust, amely ténylegesen hibás és megosztó, mind a liberális határozatlanságot, melynek semmi ereje sincsen és nagy általánosságban hibás. John Mackay helyesen értelmezte a legjobb református hagyományokat, mikor a módszertani lehetőség eme középútján haladt".[81] Ami az üzenetét illeti, mondja Ferré, „a dinamikus centralizmus sem nem szupernaturalizmus, sem nem naturalizmus. Ez Isten megtestesült Fiának az evangéliuma".[82] „A dinamikus centralizmus tehát nem tanítja sem a predesztinációt, sem az ember szabadságát központi tanként, hanem Istennek az emberiségre vonatkozó szuverén kiválasztását Jézus Krisztusban".[83]

Dr. Mackay úgy beszél a teológiájáról, mint amely a létezés valódi hierarchiáját képviseli. Nézetét mi is nevezhetjük dimenzionalizmusnak. Röviden felvázoljuk a nézetét a nagyszámú írása alapján.

Mackay a tudomány dimenzióját a létskála alsóbb, míg a személy-személy kapcsolat dimenzióját a létskála felsőbb részén elhelyezkedőnek képzeli el. A létezés igazi hierarchiája tehát a létezés ama nézete, melyben a tudomány és a történelem személytelen dimenziói alá vannak rendelve a vallásos és erkölcsi kapcsolatok személyes dimenziójának.

Dr. Mackay természetesen az összes többi neo-ortodox teológussal együtt „Krisztus-központú" akar lenni a tanításaiban. Dr. Mackay mondja: „Jézus Krisztus mondta, nem annyira szavakban, hanem következtetéssel, hogy a valóság hierarchikus. Ez azt jelenti, hogy a világegyetemben a létezés lépcsőzetes skálájával van dolgunk. Van Isten, van az ember, vannak az állatok, van az anyag; vannak azután lelkek, angyaliak és sátániak. Létezik a dolgok természetének hierarchikus rendje, melyben a valódi rend akkor áll elő, ha az alacsonyabbrendű engedelmeskedik a magasabb rendűnek".[84] Ez az amit Jézus Krisztus mond nekünk „a gondolatok Uraként".

„Jézus Krisztus" azonban „az élet Ura" is.[85] Ebbéli minőségében azt mondja nekünk, hogy számára, valamint követői számára is a keresztre feszítés elkerülhetetlen.[86] „A Megfeszített Jézusban az Istenség a Maga teljességében kijelenti Isten önátadó és megbocsátó szeretetét. Jézus a halálában megküzdött az ember üdvösségének útjában álló minden kozmikus erővel és legyőzte azokat. A halálból való feltámadásával a Megfeszített legyőzte a halált és a nagy Ellenséget lelki anyává tette".[87] Ezért „mikor az ember elkezdi igazságban szolgálni az Istent, ennek vége a keresztre feszítés". Jézus azonban a lelki

---

[79] Az ebben a részben szereplő anyag jórészt a „Dimenzionalizmus, vagy az Ige" című cikkemből származik, a *The Presbiterian Guardian* című lap 1954. június 15-i számának 105-106, 118-1919. oldalairól
[80] „Szerkesztői", *Theology Today*, 1954. 1. szám 152. oldal
[81] „Dynamic Centralism in Theology", *Theology Today*, 1959. 16. szám, 330. oldal
[82] Ugyanott, 332. oldal
[83] Ugyanott, 333. oldal
[84] John Mackay, *The Princeton Seminary Bulletin*, Winter, 1950, 8. oldal.
[85] Ugyanott, 11. oldal
[86] Ugyanott
[87] Ugyanott, 12. oldal

befejezés végett tartotta meg a halált. A valóság félelmetes méhében új élet fogant és a lelki növekedés új törvénye tárult fel.[88]

A szemináriumi végzősök ne azt prédikálják, hogy Isten örökkévaló Fia emberi természetet öltött magára, s ebben hordozta el Istennek a bűnösökkel szembeni haragját. Ne prédikálják az evangélium „nagy sajátosságait". Inkább a Valóság természetéről prédikáljanak. Meg kell mondaniuk az embereknek, hogy a Valóságban fokozatok vannak. Isten foglalja el a legfelső helyet. A szeretet által azonban egész lényével alászáll, hogy osztozzon az ember állapotában és sorsában, a szenvedéseiben. Ez a lefelé vezető út. Utána következik a felfelé vezető út. „Mert az élet Ura a halál keresztre feszített legyőzője".[89] „A megváltást, az ember részvételét Isten életében tehát a kereső a bibliai igazság jelentéseként és céljaként találja meg".[90]

Mackay szerint ezzel a lefelé és felfelé vezető út alkotja a történelem isteni drámáját. Ennek a drámának a középpontja a kereszt. „Jézus Krisztus keresztjében mind a gonosz legbelső természete, mint az isteni megváltó szeretet legbelső természete megnyilvánult. Ott mind Isten, mind az ember életének legfőbb válsága zajlott le".[91] Az ember „Istennek odavetett 'örökkévaló nem'-je" legyőzetett, mikor „Isten Krisztusban 'örökkévaló igennel" válaszolt".[92] Így lett vége „a bűnnek és az ember feletti hatalmának".[93] Azaz mindaz, ami az ember és az ő valódi sorsa között állt, elvétetett. Most az ember sorsa az új rendben való részvétel – a Feltámadás rendjében.

7. A Biblia, mint távlat

Akkor hát hol kell az embereknek ismereteket szerezniük erről az isteni drámáról, Istennek erről az „örökkévaló igen"-jéről? Természetesen a Bibliában. De nem a Bibliában, mint az igazság „objektív ismérvében". „Nincs olyan ismérv, ami az ember birodalmával foglalkozik, illetve olyan birodalommal, mely közvetlenül kapcsolódik végső értékérzetünkhöz".[94] Csak ha először elvetjük az objektív ismérv elképzelését, s odaszánjuk magunkat az Isten drámájában való részvételre, akkor írhatunk „lírai közjátékot a Biblia tekintélyéről". „Mikor az emberek a bibliai nézőpontot akarják elfogadni, abba a távlatba akarják magukat helyezni, ahonnan a Biblia szemléli a dolgokat, s azonosulni akarnak azzal a lelki renddel, amit a Biblia tár fel, akkor értik meg a Bibliát, akkor látják meg azokat a lelki valóságokat, melyekről a Biblia beszél".[95]

8. A nagy küldetés

Mikor az emberek így „megtanulják Krisztust", mikor így elhagyják a páholyt és kisétálnak a poros útra, akkor értik meg „a nagy küldetést". Mert ezen az úton találkoznak Jézus Krisztussal, mint „a gondolkodás ragyogó kategóriájával és az életmód lenyűgöző személyiségével". Ez a „lenyűgöző személyiség… elrendel számunkra egy küldetést".[96] S ekkor „elindulunk a Golgotától és az üres sírtól a hegyre az ösvényen. Ott egy parancsoló

[88] Ugyanott
[89] Ugyanott
[90] John A. Mackay, *A Preface to Cristian Theology*, New York, 1941, 66. oldal
[91] Ugyanott, 95. oldal
[92] Ugyanott
[93] Ugyanott
[94] „The Gospel and Our Generation", a *Christian Message for the World Today* című lapban, New York, 1934, 96. oldal
[95] John Mackay, *God's Order*, New York, 1953, 4-5. oldal
[96] „The Great Commission and the Church Today", a *Missions Under the Cross*-ban, szerkesztette Norman Goodall, New York, 1953, 129-130. oldal

Személlyel találkozunk, aki ujjal mutat valamire, nemcsak egy ragyogó személyiséggel”.[97] Akkor megjegyezzük, hogy „ugyanez a Jézus parancsolja az Ő egyházának, hogy szólítsák fel az embereket mindenütt, váljanak az Ő tanítványaivá”.[98] „Ő az igáról és a törölközőről ezt mondja:… Az én igámat felvéve, és közületek mindenkit felövezve egy törölközővel… álljatok készen az Útra”.[99]

9. Prédikálni a vízszintesen gondolkodóknak

Ahogyan haladunk előre elválaszthatatlan Útitársunkkal, találkozunk majd azokkal, akik „vízszintesen gondolkodnak”. „A vízszintes gondolkodást csak a kétdimenziós világ érdekli, amely egy síkban végtelenül széles és végtelenül hosszú… Jellegzetes tekintetük a földdel párhuzamos… Az őket képviselő filozófia olyan történelemfilozófia, melyből a bizonyosságokat és a végsőségeket kizárták… Az efféle elme számára az örökkévaló és az abszolút dimenziója semmit sem jelent”.[100]

Mit kell mondanunk ezeknek a vízszintesen gondolkodóknak? „A vízszintesen gondolkodó, utat tévesztett generációnak ez az üzenetünk: Nézz föl, a függőleges vonal mentén. Engedd be az örökkévalót. Ezáltal fedezzük fel az élet jelentőségét Isten fényében. A földi síkban az élet megszervezésével kapcsolatos erőfeszítéseinket így ihleti meg az örök Bölcsesség és így vágunk bele az örök Erőn keresztül”.[101]

Azok, akik megtanultak részt venni az isteni drámában, szolgálnak annak a generációnak, mely tudatára ébredt azoknak a földalatti erőknek, melyek „hatalmas réseket szakítottak az élet nyugodt felületébe”. Annak a generációnak, mely „újra felfedezte a poklot az emberi szív mélyén és a szociális rendben”. Kierkegaarddal és Dosztojevszkijjel együtt félelem nélkül átkutatva „az emberi természet az emberi társadalom és az emberi intézmények alsó világát”, így kiáltanak: „Élet kell nekünk, élet, élet, élet! Élet, mely megmutatja Nietzschének és a neo-nietzschiánusoknak, hogy a keresztyénség az élet túláradó bősége. Élet, mely új jelentést és vibrálást visz a mi közönyösségünkbe, s lehetővé teszi ’az élet teljesen új tiszteletét’, mint emilyen mellett Schweitzer érvel, az élet ezután következő rekonstrukciójával egyetemben – élet, mely olyan keresztyéneket hoz majd létre, akik együtt lüktetnek és pulzálnak az élettel, mint a kairói Tempte Gardner, vagy a japán Kagawa”.[102]

10. Úttörők a határvidéken

Ha így megkérjük a vízszintesen gondolkodókat, hogy nézzenek fel, és kinyilvánítjuk Isten „örök igenjét” győztesnek az alsó világ „örök nemje” felett, ezek a vízszintesen gondolkodók kénytelenek lesznek csatlakozni „a lelkesedés testvériségéhez” és úttörőkként megállni az élet határvidékein. Ők viszont majd rátalálnak az életben „a mélység dimenziójára”. Segíteni fognak az embereknek átváltozni egyedekből személyekké azáltal, hogy „Krisztusban vannak... Aki Embernek, a történelem középpontjának bizonyult, mert a történelem Ura”.[103] Látván „a ragyogó látomást” hallván „az örökkévalóság muzsikáját”, segítenek majd azoknak, akik még mindig lázadnak a világegyetem hierarchikus rendje ellen, akik nem tartanak lépést a valósággal, hogy megtalálják valódi sorsukat Krisztusban. Ezek

[97] Ugyanott, 130. oldal
[98] Ugyanott, 131. oldal
[99] Ugyanott, 132. és azt követő oldalak
[100] „The Gospel and Our Generation”, 122. oldal
[101] Ugyanott, 128. oldal
[102] Ugyanott, 123-124. oldal
[103] John Mackay, *Heritage and Destiny*, New York, 1943, 26. oldal

azok, akik a névtelenség és banalitás vákuumában élnek, s megtalálhatják valódi lelki életdimenziójukat.[104]

Ezek viszont majd tisztelettel fognak beszélni „Istennek az emberi nemre vonatkozó kalandos gondoskodásáról”.[105] Elmondják majd azoknak, akik a függőleges távlat nélkül élnek, hogy „a végső lelki minta az atyai Királyság mintája. Következésképpen a lehetséges nem helyes. A lelkek nem eladók. Az atyaság az emberek között, s mindaz, amit jelképez, az isteni egyetemes atyaság valóságán alapszik”.[106] Mert „Istennek az egységre vonatkozó akarata… a legközpontibb dolog a kozmikus emberi történelemben. Ezt az isteni hajtóerőt senki sem meri figyelem kívül hagyni, mivel bármit próbál meg az ember, ami vele szembeszáll, végül meghiúsít, és darabokra tör”.[107]

11. Hierarchikus egyszerűségek

Ezek a „hierarchikus egyszerűségek a híres Theologica Germanica-ból” származnak, „ami oly meghatározó szerepet játszott Luther Márton lelki történetében”.[108] Ezek konkrétabban Kierkegaardtól, Barth Károlytól, Emil Brunnertől, Paul Tillichtől, Bergsontól és a spanyol misztikustól, Miguel de Unamunotól származnak.

Itt van hát a „dallamos igazság”. A „nagy hasadék” a világegyetemben bezárult. Az efféle igazságnak van válasza korunk nihilista létformájára. Mivel „a Semmiség spektruma” kísért a világban, az egyetemes egyház felszólíthatja az embereket, hogy felfelé nézzenek. Az egyház mondhatja minden embernek mindenütt, hogy ez egy „szakramentális világegyetem”.[109]

A Nemzetközi Missziós Tanács Bizottságának a németországi Willingenben 1952-ben lezajlott ülésén dr. Mackay azt mondta, hogy „örömmel elfogadjuk Jézus Krisztust annak, aki, kezdjük ezt az Ő istenségének és megváltói mivoltának elfogadásával”.[110]

Senki sem kell tehát kizárni abból, hogy részt vegyen az egyház igehirdetői küldetésében. Az illetőnek nem kell prédikátornak lenni a keresztyén egyházban, nem kell hinnie a Bibliában, mint Isten objektív kijelentésében. Az illetőnek nem kell hinnie, hogy Isten kijelentette Magát az embernek a történelem kezdetén, s megismertette akaratát az emberiséggel. Az illetőnek nem kell hinnie a szűztől való születésben, és Jézus Krisztus fizikai feltámadásában. Az illetőnek nem kell hinnie a mennybéli örök élet reménységében, vagy az Isten kijelentésével szembeni hitetlenség és engedetlenség örökkévaló büntetésében.

Azt mondtam, hogy az illetőnek ezen dolgok egyikét sem kell hinnie? Igen, az illetőnek nem kell hinni ezen tantételek egyikében sem. Sokan azok közül, akikkel dr. Mackay megpróbálja létrehozni az egyetemes egyházat, nem hisznek ezekben a tantételekben. Az a modern dimenziós filozófia, melyet dr. Mackay minden erejével megpróbál rákényszeríteni az egyházra, nem követeli meg a hitet ezekben a tantételekben.

Ám a dolgok ilyeténképpen történő felvezetése túlságosan lágy. Az igazság az, hogy dr. Mackay „hierarchikus” rendszere, és dimenzionalizmusa nem engedi meg az ezekbe a tantételekbe vetett hitet.

A fejezet lezárásaképpen megnézzük, hogy milyen információk állnak rendelkezésre annak a teológiának a természetéről, amivel Hendry és Mackay a Westminsteri Hitvallást helyettesítenék.

---

[104] *God’s Order*, 17. oldal
[105] Ugyanott, 52. oldal
[106] Ugyanott, 56. oldal
[107] Ugyanott, 62. oldal
[108] *A Preface to Christian Theology*, 113. oldal
[109] Ugyanott, 17. oldal
[110] „*The Great Commission and the Church Today*”, 130. oldal

12. Dr. Hendry teológiája

Ami dr. Hendryt illeti, ő minden másnál jobban akar egy szabad és szuverén Istent, olyat, Aki nem található a Westminsteri Hitvallásban. A Hitvallás Istene „valójában a saját maga végrehajtójává válik”.[111]

A valóban szuverén Isten a szuverén kegyelem Istene. A szuverén kegyelem elképzelése, ahogyan a Biblia tanítja, mondja Hendry, nem található meg a Hitvallásban.

Az, hogy a Hitvallás nem rendelkezik helyes elképzeléssel a szuverén kegyelemről, a megigazulásról szóló fejezetében nyer tragikus kifejeződést. Kálvin, mondja Hendry, úgy beszél Krisztusról, mint Aki teljesen kiegyenlíti az embernek az Istennel szemben fennálló tartozását, s Aki „helyesen, valóban és teljesen kielégíti Atyja igazságát”.[112] A Hitvallás elfogadta ezt az igazságot. Ám „ha Isten kegyelme igazságának ’helyes, valódi és teljes kiegyenlítésétől’ függ, akkor a kegyelem nem szuverén, s a megigazulás nem nevezhető ’csakis ingyenes kegyelemből’ valónak”.[113]

Sőt, a valóban ingyenes és szuverén kegyelem, érvel Hendry, öröklötten egyetemes. Partikularizmusával a Hitvallás lecsökkenti „a kegyelem szabadságát a tiszta önkényre”.[114] „A kegyelmi szövetségben biztosított üdvösség benne van Isten minden embernek szánt örökkévaló céljában”.[115] „A keresztyén kijelentés hiánya” nem hozható fel azok ellen, akik nem hallották az evangéliumot. A 12. fejezet záró kijelentése tagadja azok üdvösségének lehetőségét, akik ’életüket a természet világosságának, valamint ama vallás törvényének megfelelően alakítják, melyet követnek’. Azonban azt állítani, hogy ’a jó pogányok nem üdvözülhetnek, biztosan azt jelenti, hogy az illető átsiklik a Róma 2 felett”. [116]

Mindenesetre, az emberek nem bűnösök abban az értelemben, ahogyan a reformátorok vélték őket bűnösöknek. Mikor az ember „teljes romlottságáról” beszéltek, néha úgy festették le az embert, hogy az „szörnyeteggé vált”.[117] Nekünk a teljes romlottság alatt azt kell érteni, hogy az ember „a jó és a rossz csatatérévé vált”.[118] Ami az eredendő bűnt illeti, „nyilvánvalóan ésszerűtlen nyakába varrni valakinek másvalaki bűnét egy olyan cselekedetért, amit az a másik nagyon messze és réges-régen követett el…” „Az alapvető igazság a mi szolidaritásunk a bűnben”.[119]

Végül, Hendrynek a szuverén, egyetemes kegyelem Istenéről alkotott elképzelése mögött az embernek az Isten tanácsvégzésétől való függetlenségének elképzelése áll, amint a Hitvallás beszél róla. Hendry szerint a Hitvallás nemcsak abban teljesen rossz, hogy tagadja a bűnös erkölcsi szabadságát, hanem abban is, hogy tagadja metafizikai függetlenségét. A Hitvallás nemcsak erkölcsileg „passzívnak”[120] képzeli el a bűnöst, hanem a választási képességét is „bohózatnak” tartja.[121] Azonban csak amennyiben az ember metafizikailag független és erkölcsileg képes a jót választani és tenni, akkor fogja elvetni a determinizmus rideg rendszerét, s azzal együtt az ember nyomasztó képét, amit a Westminsteri Hitvallásban talál.

A valóban szabad ember – szabad metafizikailag és erkölcsileg – tehát újra fogja értelmezni a Hitvallást úgy, hogy az összhangban legyen azzal, amit igaznak ismer önmagáról

[111] Idézett mű, 55. oldal
[112] Ugyanott, 136. oldal
[113] Ugyanott, 137. oldal
[114] Ugyanott, 131. oldal
[115] Ugyanott, 122. oldal
[116] Ugyanott, 131. oldal
[117] Ugyanott, 80. oldal
[118] Ugyanott
[119] Ugyanott, 81. oldal
[120] Ugyanott, 129. oldal
[121] Ugyanott, 122. oldal

a tapasztalat alapján. Az efféle ténylegesen szabad ember azután azzal folytatja, hogy „intelligens megkülönböztetéseket” tesz a Biblia tartalmának vonatkozásában. Mielőtt a „bizalmát” abba vetné, amit a Biblia mond, köteles különbséget tenni „a dió és a dióhéj között”.[122] Mikor annak megfelelően olvas, amit a valóban szabad ember igaznak ismer, többé már „nem húz teljes és abszolút ellentétet a választottak és az elvetettek, a szentek és a bűnösök közé…”[123] Az igazán szabad ember tudja, hogy „Az engesztelés nem megvásároltatott Istentől Krisztus munkája által: az Magának Istennek a munkája Krisztusban: ’Mindez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által…’ Isten Krisztusban megbékéltette Önmagával a világot” (2Kor5:8-19).[124]

Ha az olvasó most odafordul *A speciális bizottság jelentéséhez*, látni fogja, hogy ami a teológiáját illeti, lehet, hogy annak minden szavát Hendry írta. Az új hitvallás, meg kell hagyni, nem kritizálja nyíltan a hármas Isten és az embernek adott kijelentése tantételeit, mint teszi azt Hendry a könyvében. Az új hitvallás egyszerűen azt feltételezi, hogy Isten közvetlenül azonos Krisztussal és Krisztus közvetlenül azonos az Ő minden embert üdvözítő munkájával, ám Krisztus nem közvetlenül azonos a Názáreti Jézussal.

Warfield beszélt „ az evangélium tisztaságának megvédelmezéséről a református világ által a… remonstráns hamisításokkal szemben”.[125] Warfielddel teljes ellentétben Hendry nemcsak pusztán meghamisítja az evangéliumot, de valójában el is veti azt.

Minden erőfeszítése ellenére Hendry Adolf von Harnackhoz hasonlóan Isten egyetemes Atyaságát és az ember egyetemes testvériségét tanítja ideálként, amit a kivetített Krisztus minden jó embernek segít majd megvalósítani. Az 1967-es hitvallás csak pontosan ugyanennek a dolognak tekinthető.

13. Mackay teológiája

Mikor Mackayt beiktatták a Princetoni Szeminárium elnökeként, új teológiát követelt meg, mellyel a szolgáló kielégítheti az emberek szükségleteit „a jelen kulturális helyzetben”.[126] De miféle teológiára van szükségünk? Ez nem lehet az Istenről alkotott eszmék teológiája. Ennek az Istennel való személy-személy találkozás teológiájának kell lennie, mint Emil Brunner tanított minket.[127] Nem hallottad, hogy az ortodox hívők ahhoz ragaszkodnak, hogy higgyünk az Istenről alkotott elképzeléseikben? Oly könnyű dolog elképzeléseket alkotni az isteni dolgokról és ezekkel helyettesíteni magukat az isteni dolgokat.

Sajnos, érvel Mackay a *The Presbiterian Way of Life* című művében, az utóbbi időben nagy ébredés volt „a hit jelentéktelen és fogyatkozó közösségében”, ami „továbbra is megvető lenézést vált ki az összes többi egyházból, presbiteriánusból és nem presbiteriánusból egyaránt”. Mackay így folytatja: „Tagjainak lelkében azonban mélyen benne rejlik az eszkatológiai reménység. Erről a reménységről ifjú tinédzserként hallottam először a gyülekezet egyik kegyes világi tagjától. A többi egyház megvethet minket ma”, mondja ez a skót felföldi, „de mikor eljön a millennium, mindannyian az igazságnak ama zászlaja alá fognak gyűlni, amit Isten a mi egyházunknak adott”.[128]

Mackay tovább meséli nekünk Odüsszeiáját, míg elérkezik a millenniumhoz, de nem mint „skót felföldiét”, hanem mint neo-ortodoxét. A neo-ortodoxián keresztül Mackay hatalmas felfedezést tesz arról, miképpen lehet hű presbiteriánus, de egyidejűleg rajongója is a minden keresztyént felölelő egyetemes egyház eszméjének. Mackay mondja: „Ma én

[122] Ugyanott, 149. oldal
[123] Ugyanott, 170. oldal
[124] Ugyanott, 112. oldal
[125] Idézett mű, 13. oldal
[126] *The Princeton Seminary Bulletin*, 1937. április, 9. oldal
[127] Ugyanott, 16. oldal
[128] Idézett mű, 11-12. oldal

meggyőződésesebb és hűségesebb presbiteriánus vagyok, mint eddig bármikor. Másrészt kevésbé vagyok presbiteriánus abszolutista és szektás, mint eddig bármikor".[129]

Vajon a skót felföldi az abszolutista és szektás presbiterianizmus fajtájának legrosszabbja volt? Ó nem! Mackaynak egész életútja során problémái voltak velük. Emlékszünk a század húszas éveire? Emlékszünk, hogy akkortájt miképpen „feltételezte az USA Presbiteriánus Egyházának Közgyűlése, hogy jogában áll meghatározni a keresztyén hit központi tantételeit, azaz 'a tantétel-rendszert', amiképpen a történelmi Hitvallásokban szerepel"?[130] Nos, ha erre emlékszünk, akkor arra is emlékezni fogunk, hogy miképpen állt ki több mint ezer igazi presbiteriánus a jogaikért. Az egyháznak küldött dokumentumuk neve *Aranybarna Megerősítés*. Az amerikai presbiterianizmus, erősíti meg ez a dokumentum, igazából csak azt követeli, hogy „A Közgyűlés csakis akkor kényszerítheti rá kollektív akaratát a presbiteriánus testvérekre, mikor a kellő szánú presbiteriánus tag szavaz kedvezően egy alkotmányos kérdésben".[131]

„Ekkor történt, hogy „lelkiismeretes és buzgó lelkek egy csoportja, akik ugyanakkor teljességgel érzéketlenek voltak a presbiterianizmus iránt a Hit és a Rend kérdéseit illetően, kivált az egyházból".[132]

Nem vesszük észre ebben skót felföldi lelkületét? Micsoda kárt tettek első ránézésre ezek a „lelkiismeretes és buzgó" lelkek! Minden teológiai vita valójában holtpontra jutott. „Néhány év alatt azonban a hashajtó megtette hatását".[133] Az egyház újraértelmezte örökségét és küldetését. A teológia visszakerült a megszokott helyére. „A 'táguló egyház', hogy a kitűnő egyháztörténész, dr. Lefferts A. Loetscher elnevezését használjuk, aki foglalkozott a presbiteriánus történelem eme szakaszával, ismét a jó úton haladt, friss látással az Igazságról és elmélyült lelkesedéssel iránta".[134]

A kultúra természeti embere napjainkban azt tartja, hogy nem létezhet olyan isten, aki a természetben, vagy az ember szívében és történelmében jelenti ki magát. Abszolút odaszántan ahhoz az „igazsághoz", miszerint nem létezhet abszolút, az emberek számára hozzáférhető igazság, több mint ezer „presbiteriánus" ragaszkodott ahhoz, hogy a helyettesítő engesztelés, mint elképzelés legfeljebb csak mutató lehet valami minden gondolatot meghaladó dolog felé. A presbiteriánus egyház hivatalosan elfogadta ezt a minden igazság relativizmusába vetett abszolutista hitet, s kimetszette az egyházból azokat a lelkiismeretes és buzgó lelkeket", akik nem értettek velük egyet. Az USA Presbiteriánus Egyházának ez a fejleménye az, amit Mackay nagy örömmel üdvözöl. Nekünk azonban úgy kell megítélnünk, hogy Barth és Brunner neo-ortodox teológiája az, ami elhiteti vele, hogy az ezt a teológiát valló egyháznak olyan Krisztusa van, aki a kor szükségleteinek megfelelően beszél. Hogyan lenne képes egy Krisztus, aki a modern kultúra üledéke, bármennyivel is többet tenni annak a kultúrának az elfogadásánál?

A *Presbyterian Outlook*-ban (1963. december 13.) Mackay ír egy, a javasolt 1967-es hitvallással foglalkozó cikket. Ennek a cikknek a címe: „Ajánlás és törődés". Dr. Mackay eredetileg kinevezett tagja volt a *Rövid kortárs hitvallást* összeállító szerkesztőbizottságnak, de később fel kellett adnia a tagságát a szorító kötelezettségek miatt. Mindazonáltal nagyon törődött az új hitvallással. Különösen azzal foglalkozott, hogy az evangélium, amiképpen ő értelmezte, a megfelelő kifejeződésre jusson benne.

Dr. Mackay észreveszi, hogy az 1965-ben javasolt eredeti hitvallás úgy beszélt a Bibliáról, mint a Krisztusról szóló „normatív" bizonyságról. Vajon a Biblia nem sokkal több ennél, kérdezi. Vajon „nem a legfelsőbb rendű forrás, melyből olyan igazságokat nyerünk,

[129] Ugyanott, 13. oldal
[130] Ugyanott, 54. oldal
[131] Ugyanott, 51-52. oldal
[132] Ugyanott, 52. oldal
[133] Ugyanott
[134] Ugyanott

amik hitelesen keresztyének?" Mackay mondja: „Úgy vélem, hogy a Szentírásnak nagyobb és tekintélyesebb teológiai státuszt kell biztosítani, mint amit adtak neki ebben a hitvallási nyilatkozatban. Nézetemet így fejezném ki: A Biblia a hiteles tanúbizonyság Jézus Krisztusról, akiben Isten és ember szétválaszthatatlanul kapcsolatba kerültek, valamint a legfelsőbb rendű forrás, melyből ismereteink származnak Istennek az Önmagáról szóló kijelentéséről a zsidó nép életében és történelmében, továbbá az emberiséggel kapcsolatos megváltói céljairól Jézus Krisztusban, az istenemberben, aki élete, halála és feltámadása által az ember Megváltójává és Urává vált… A Biblia, mondhatjuk, önmagáról tesz bizonyságot". [135] Így szólván a Bibliáról, akar adni Mackay „több státuszt neki, valamint nagyobb figyelmet a Kijelentés tényének és dimenzióinak".[136] Ami igaz a Biblia esetében, igaz az Engesztelés esetében is, ami az új hitvallás központi témája.

Az engesztelés, mint a bibliai tanítás tartalma esetében, ugyanúgy, ahogyan magánál a Bibliánál is, Mackay a fogalom „teljes dimenziójával" törődik. Ismét észrevesszük azonban, hogy annak a dimenzionalista filozófiának az alapján, amit Mackay vall, neki nem lehet sem valóban normatív, azaz valóban hiteles „normatív bizonysága", sem engesztelése a szó bibliai, református értelmében. Az ő filozófiája nem enged meg egy Názáreti Jézust, aki egyszerre azonos közvetlenül Istennel és emberrel, aki ténylegesen Isten és ember. Neki nem lehet olyan Krisztusa, Akit a Biblia, vagy a kalcedoni hitvallás tár elénk.

Amit Mackay mond az *Outlook* cikkében, azt nem szabad semmivel sem többnek gondolnunk, mint az ő „hierarchikus egyszerűségei" alkalmazásának a Szentírás Krisztusára. *A protestantizmus* című cikkében (Princeton, 1955) Mackay azt mondja, hogy a protestantizmus fémjele úgy gondolkodni a Szentírásról, mint ami „a legfelsőbb rendű tekintélyt" alkotja „a keresztyén hitre és gyakorlatra vonatkozó minden kérdésben".[137]

Hamarosan megmutatkozik azonban, hogy ez neo-ortodox teológia, melyben a protestantizmus eljutott a sajátjára. Barth és Brunner teológiája, mondja, „a protestáns ortodoxia" újjászületéséhez" vezetett.[138] Ezeken az embereken keresztül „a Biblia és egyedül csak a Biblia vált a teológia legfelsőbb rendű forrásává, amint az a protestáns hagyományban is volt, mikor először jelent meg a világban. Új biblicitás született", ami „még mindig készen állt intellektuális meggyőződéssel és szenvedélyes hittel jóváhagyni, hogy a Biblia Isten Igéje az ember számára".[139]

Mikor tehát Mackay magasabb státuszt akar adni a Bibliának, mint ami az 1965-ös *Kék könyvben* adatott neki, ezt nagyon őszintén Barth aktivista kategóriáinak, valamint a valósággal kapcsolatos saját hierarchikus nézeteinek fogalmaival teszi meg. Barth nézeteiről majd később szólunk. Ebben a pillanatban elég annyit mondani, hogy ha valaki korrekt akar lenni Mackayhez, akkor nem tulajdoníthatja neki a Szentírás történelmileg ortodox nézetét, mint Istennek Krisztusban az ember számára egyszer s mindenkorra adott kijelentéséét.

Végül, ami igaz a Mackay által javasolt „továbbfejlesztésre" az új hitvallás vonatkozásában, amint 1965-ben javasolta, az igaz az 1966-os revízióban bevezetett „továbbfejlesztésekre" is. Az ortodox keresztyéneket tényleg lenyűgözheti, mikor a javasolt hitvallás most úgy beszél a Bibliáról, mint „Isten írott Igéjéről", s mikor azt olvassák, hogy „a Szentírás nem egy a sok bizonyságtétel közül, hanem a páratlan bizonyságtétel".[140] Ám ezeket a szavakat nem szabad kiragadni abból az aktivista sémából, melyre az új hitvallás épül. Isten az, Aki azonos a megtestesülés eme cselekedetével Krisztusban, s Krisztus az, Akinek személye azonos a minden ember üdvösségének munkálásával, melyről a Szentírás, mint „Isten írott Igéje" „páratlan bizonyságot tesz" az 1967-es hitvallásban.

[135] Idézett mű, 5. oldal
[136] Ugyanott, 6. oldal
[137] Idézett mű, 14. oldal
[138] Ugyanott, 22. oldal
[139] Ugyanott
[140] II. 187-188. oldal

Ez az Isten és Krisztus azonban először is kivetítések, melyek Kant három Kritikájának megfelelően alkottattak. Az olyan emberek Istene és Krisztusa, mint Hendry és Mackay, amint ez világosan kiderült ebben a fejezetben, legfeljebb korlátozó ideálok, melyeket a bűnös ember fejlődő erkölcsi tudata állít önmaga elé. Sem Hendry, sem Mackay sem mások, akik segédkeztek az új hitvallás megszövegezésében, a saját írásaik alapján még csak a lehetőségében sem hisznek semmi olyasmiben, mint Isten abszolút végső megjelenése az ember számára a közönséges történelem dimenziójában. A modern poszt-kantiánus nézet alapján az írott Szentírás legfeljebb és maximum csak mutató lehet egy ismeretlen Krisztus irányába. Csak a próféták és az apostolok „távlatait" adja meg, akik semmivel sem voltak jobb helyzetben a Krisztussal kapcsolatos bármiféle ismeretek megszerzése tekintetében, mint mi magunk. A nomenális világból az ember semmit sem ismerhet, ám az ember erkölcsi és vallásos tudatának úgy kell működniük, mintha a kijelentés hozzájuk abból a világból érkezett volna. Ennek a világnak „az ismerete" gyakorlati, de sohasem elméleti. A kanti filozófia fogalmaiban felfogott, Sören Kierkegaard által finomított és teológiailag Barth által kifejezett Isten és Krisztus azok, akik azok új Bibliájában szólnak hozzánk, akiknek teológiája az új hitvallás alapját képezi. Az új hitvallás íróinak Istene, Krisztusa és Bibliája homlokegyenest ellentétben áll a Westminsteri Hitvallás Istenével, Krisztusával és Bibliájával.

3. fejezet: Mi az ember?

Az előző fejezetben dr. Hendry azt mondta nekünk, hogy a Westminsteri Hitvallás csak csekély mértékben juttatja érvényre az ember szabadságát és felelősségét. Az emberi felelősség kérdését is felvetették a hitvallás felülvizsgálatának idején, ami a század elején zajlott. Azonban a vita abban az időben, mondják, a kálvinizmus és az arminianizmus közötti különbségek fogalmaiban zajlott. Hogyan viszonyul egymáshoz Isten tanácsvégzése és az ember felelőssége? Hogyan viszonyul egymáshoz az isteni lélek és az emberi lélek az újjászületésben és a megtérésben? Azt a tájékoztatást kapjuk, hogy efféle kérdésekre sem a kálvinisták, sem az arminiánusok nem tudnak választ adni. Isten szuverenitásának védelmét szem előtt tartva ez a kálvinisták számára még csak a látóhatáron sem tűnt fel. Valójában sem a kálvinisták, sem az arminiánusok nem rendelkeztek semmiféle helyes fogalommal sem Isten szuverén szabadságáról, sem az ember szabadságáról. Ennek oka az, hogy mind a kálvinisták, mind az arminiánusok megpróbálták a szabadság elméletét, vagy fogalmát birtokolni, melyet védeni próbáltak. Mikor a kálvinisták Isten szuverén akaratát védték, arra a következtetésre jutottak, hogy ennek Isten szuverenitásának korlátozásával kell járnia. Semmi rossz nem volt a logikájukban: az előfeltevéseik voltak hibásak.

Nos, a Westminsteri Hitvallás, mondja dr. Hendry, református hitvallás. Isten dekrétumairól szóló tanítását illetően determinisztikus. Ennek megfelelően az ember szelleméről, mint „teljességgel passzívról”[141] gondolkodik. Mit kell tenni? Vajon az arminianizmus irányában kell munkálkodnunk? Természetesen nem! Épp az imént mutattuk meg, hogy az arminianizmus a kálvinizmusnál nem kevésbé vezet zsákutcába. Csak az emberi szabadság másik elméletéhez vezet el. Dr. Mackay valójában azt mondja nekünk, hogy egy „élő” teológiának a dimenziós filozófiára kell épülnie, amely viszont az emberi önállóságon alapszik. Mind Hendry, mind Mackay filozófiája az ember kortárs nézetén alapszik. Nekünk tehát azt kell megvizsgálnunk, hogy mit gondol az ember önmagáról a modern időkben. Ennek megértése nélkül aligha várhatjuk, hogy megértjük az 1967-es hitvallásban foglalt alapvető dolgokat.

Dr. Hendry megmutatja nekünk a kiutat a determinizmus és a szabadság közötti régi kérdésből. Ebből a modern filozófia segítségével kerülhetünk ki. „A reformáció teológiája”, mondja, „magában foglalja az emberi lélek tényleges kirekesztését, mint tényezőt az embernek az evangéliummal való találkozásából”. Ez azonban „egy olyan állapot teológiai elképzelése, melyben az ember ’teljességgel passzív’, s az emberi lélek nem játszik aktív szerepet, s mikor megvizsgáltatott filozófiailag és pszichológiailag, teljességgel tarthatatlannak találtatott. Az ember nem foszthető meg az aktív lélektől anélkül, hogy meg ne szűnnék embernek lenni. A lélek filozófiájának fejlődése a Németországból eredő poszt-kantiánus idealizmusban történelmileg értelmezhető lázadásként a lélek elnyomásával szemben a protestáns teológiában: mivel kezdeti szándéka volt az emberi lélek megerősítése, vagy újra-megerősítése”. [142]

Az ember, mint lélek, állítja Hendry, rendelkezik „az ön-transzcendencia képességével”. „Az egyetemes és örökkévaló lélek utáni kinyúlásában és törekvése az ember megkülönböztető jellemvonásának látszik: ez különbözteti őt meg minden más teremtménytől, ez annak a kreativitásnak a titka, amellyel ő egyedül lett felruházva az összes intelligens lény közül”. [143] Hendry mondja: „A lélek eme elképzelésének jelentőségét az

[141] 10. fejezet, 2. pont
[142] George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, 101. oldal
[143] Ugyanott, 102. oldal

ember keresztyén értelmezése számára először Kierkegaard vette észre, s kétségtelenül az ő befolyásának tudhatjuk be ennek későbbi elfogadását a keresztyén antropológiában".[144]

„Ha a kortárs keresztyén antropológia vonzódást mutat… a lélek ama fogalma iránt, melyet az idealista filozófia talált meg újra, ez nagyon is amiatt az érzés miatt lehet, hogy ez az elképzelés jobban érvényre juttatja a lélek bibliai elképzelését, mint amennyire az ortodox szoteriológia sémája tette".[145] „Ez az a lélek, mely az Isten és az ember közötti viszonyt lényegileg szabadként és személyesként tartja fenn".[146] A Szentírás hatalmas hangsúlyt fektet az embernek az Istentől való különbözőségére. „A hangsúlyok paradox kombinációja biztosítja a kulcsot a lélek lényegi jelentéséhez a Szentírásban, s magyarázza meg az emberi lélek végső elismerését a bibliai gondolkodásban. Miközben az összes teremtett létezés erőteljes Istentől való függősége időnként olyan nyelvezethez vezetett, mely egyenlővé tette az elevenséget az isteni Lélekben való közvetlen részvétellel, s nem hagyott helyet az emberi léleknek, meg kellett érteni, hogy az ember egyedi, az isteni Lélekkel való viszonya felfogásának képessége magában foglalja az ő abbéli képességét, hogy a saját közegében találkozzon a lélekkel, s úgymond, ez csak az ő teremtett lélekkel való felruházásának kategóriáiban értelmes".[147]

1. A paradoxon elképzelésének szükségessége

Az új teológia szerint, az Ágostont követő reformátorok nem juttatták teljesen érvényre Isten és ember viszonyának paradox természetét. Még Barth Károly is elsodródott szemlátomást ettől az egyedüli kegyelemről alkotott elképzelésével. Ő is hajlandóságot mutat az emberi szabadság semmibe vételére. Ezzel szemben Hendry úgy tartja, hogy a kegyelem helyes elképzelése tiszteletben tartja az ember szabadságát és „teljes erejéből biztosítja azt… Amíg az ember szabadsága nincs biztosítva, az egyetlen kapcsolat, ami felállítható közöttük [Isten és ember között], az Én-az típusú. Az ágostoni kegyelemfogalomnak megfelelően melyben Isten ráereszkedik az emberre, mint valami ellenállhatatlan erő, az ember szerepe csak egy objektumé, s ugyancsak emlékeztet az élettelen tárgyakra. Ám ez a megtestesülés paródiája, ami pontosan azt jelenti, hogy Isten nem kezeli az embert ezen a személytelen módon, hanem hozzáigazítja Magát az emberhez, felöltvén az ő formáját úgy, hogy szabad alanyként kezeli, és személyes kapcsolatba hozza Önmagával. A személyes kapcsolat csak akkor valósítható meg, ha az embert 'te'-ként közelítjük meg, azaz olyan alanyként, akinek a szabadságát tiszteletben tartjuk. A megtestesülés nem csak az jelenti, hogy Isten leereszkedik az emberhez, hanem azt is, hogy embernek tekinti őt oly mértékben, hogy elfogadja az ember meghatározását és beosztja Magát ez alá… A kegyelem paradoxonja, hogy Isten, az emberhez való leereszkedésekor nem veszi el az ember mivoltát, amint várhatnánk, látván, hogy Ő Isten: azt választván, hogy emberré lesz, megerősíti ember mivoltát, s aláveti a krisztológiát az antropológiának".[148]

Itt van nekünk Hendry szerint az a pozitív megoldás, ami miatt az ő értékelése szerint a Westminsteri Hitvallás megoldhatatlan probléma volt. Ugyanitt van a megoldás, mely által Mackay lehet egyidejűleg tüzes presbiteriánus és tüzes ragaszkodó az ember szabadságáról alkotott elképzeléshez, amiképpen az a modern filozófiában szerepel. Az Isten és az ember paradox kapcsolata a megtestesült Krisztuson át az, ami egycsapásra megoldja az egész kálvinista-arminiánus, az egész protestáns-római katolikus vitát. Kierkegaard hite, miszerint az igazság szubjektivitás, megszabadítja az embert attól a reménytelen erőfeszítéstől, hogy az

[144] Ugyanott
[145] Ugyanott, 101. oldal
[146] Ugyanott, 105. oldal
[147] Ugyanott, 106. oldal
[148] Ugyanott, 113. oldal

„Én-te dimenzióban” megszerzett igazságot a világ „én-az dimenziójára” alkalmazza. Isten szuverenitása most oly módon látszik meg, hogy micsoda is valójában, ahogyan eddig még sohasem látszott. Isten szuverenitásának most látszólag semmi köze sincs a kozmikus és pszichológiai determinizmushoz. Isten szuverenitása az ő arra vonatkozó szabadsága, hogy alávesse magát az ember állapotának és sorsának. Egyidejűleg az ember lelke szabadságának, ahogyan Platon, Kant és mások kidolgozták, semmi köze sincs a determinizmustól való elmenekülés kísérletéhez. Az ember szabadsága most a szabadság az Istennel Krisztusban való találkozásra az Én-te dimenzióban.

2. Dr. McCord hivatkozása az emberre, mint szabadra

Most már abban a helyzetben vagyunk, hogy egy lépést tegyünk előre „az 1967-es hitvallás gondolkodási mintájául szolgáló élő teológia” megértésében. Most már tudjuk, hogy az ember Immanuel Kant és követői, különösen Kierkegaard által kifejlesztett pszichológiai nézete az, ami serkentette a hatalmas előrelépést az új teológia „dinamikus centralizmusában”.

3. Az igazság, mint szubjektivitás

Azt is tudjuk, hogy az új teológia a Freud és Darwin által kimunkált intellektuális forradalomra épül. Dr. James I. McCord, a Princetoni Szeminárium elnöke mondja: „A reformátorok valójában nem kérdezhették meg: ’Mi az ember?’ Nem voltak meg az eszközeik és a hátterük ennek a kérdésnek a feltételéhez. Csak azt kérdezhették meg: ’Mi az ember bűnösként?’ A tizenkilencedik század azonban forradalmat hozott a biológiában Darwinnal és felfedezéseivel, amit a szociális tudományok és a pszichológia forradalmai követtek”.[149] A modern tudomány és filozófia olyan antropológiával láttak el bennünket, mely lehetővé teszi az ember számára, hogy szabad legyen az „Én-te dimenziójában”, s meghatározott legyen az „Én-az dimenziójában” ellentmondás nélkül.

Tegyen bármit a modern tudomány, mindig is naturalista és determinista meghatározását fogja adni mindennek, ami a természethez és a történelemhez tartozik. Hadd foglalja bele a modern pszichológia magát a szubjektum és objektum körhintájába belegabalyodott embert is. Krisztus valójában azt mondta nekünk, hogy a Létezés hierarchikus. A fenoména világa, a tudomány világa felett áll a noména világa, a lélek és a szabadság világa. A személytelen Én-az dimenzió felett áll a személyes Én-te dimenzió. A személy-személy „találkozások” eme birodalmában mozgunk a legteljesebb szabadsággal.

4. Az ember mentes az ellentétek törvényétől

Az ellentétek törvénye többé már nem okoz nekünk problémát: ez a törvény csak a dolgok világára vonatkozik, a szubjektum-objektum viszonyok világára. A személyek világában Isten teljesen szabad arra, hogy Önmaga ellentétévé váljon a megtestesülés során és az ember teljesen szabad arra, hogy önmaga ellentétévé váljon az Isten létezésében való részvétellel. A reformátorok még elfogadták a kalcedoni hitvallást Krisztus személyét illetően. „A tizenkilencedik század beköszöntével azonban új tényezők jelentek meg, melyeket a kalcedoniak nem ismertek. Ezek egyike volt Kant új kritikai filozófiája az emberi tudás szubjektív korlátainak kihangsúlyozásával. A másik a régi ismeretelméleti kategóriák felváltása volt a pszichológiai kategóriákkal, míg a harmadik a történelmi eszközök új értelmezése és elsajátítása. Alapvetően tehát a krisztológiai kérdéssel továbbra sem

[149] *Theology Today*, 17, 3, 297-298. oldal

foglalkoznak napjainkban azokban a fogalmakban, melyek most a rendelkezésünkre állnak”.[150]

Bizonyos azonban, hogy meglátjuk az új alapelveket, melyeket az az új teológia használ, amely sokkal messzebbre fog menni, mint amilyen messze most képesek vagyunk eljutni. Mindezen alapelvek az ember szabadságának abból a látomásából fakadnak majd, amivel most rendelkezünk. Örvendezzünk hát a ténynek, hogy rendelkezünk az ember eme új nézetével, valamint az Én-te és Én-az dimenziók közötti megkülönböztetéssel, amelyen alapszik, az eszközökkel, melyekkel elkerülhetjük azokat a csapdákat, amikbe atyáink közül valamennyien beleestek. Most rendelkezünk (a) a tudás kérdésének teljesen új megközelítésével, (b) a létezés kérdésének teljesen új megközelítésével, és (c) az etika teljesen új megközelítésével. Most tudjuk, hogy az ember lélek, az ember szabad.

A. Az ember szabad a végső kijelentés elképzelésétől

Az új teológia szerint a szabad ember tudása egyszer s mindenkorra megszabadít minket Isten kijelentésének ama nézetétől, hogy az közvetlenül azonos a Szentírás kánonjával. Csak gondoljunk az elszomorító korlátozásokra, melyek közepette a westminsteri hittudósok végezték a Szentírás elméletével kapcsolatos munkájukat. Olyan elméletet, elképzelést próbáltak meg kifejleszteni, mintha Isten az Ő szuverén kegyelmében bezárható és beszorítható lenne egy fogalmi sémába. Ezt olvassuk a Hitvallásban: „Mégis a mi teljes meggyőződésünk és bizonyosságunk a Szentírás tévedhetetlen igazsága és isteni autoritása felől, a Szentlélek belső munkájából származik, amely az Ige által tesz bizonyságot szíveinkben”.[151] Erről Hendry megjegyzi: „Világos, hogy itt a Lélek bizonyságtétele alatt a formális teológiai ítélet átadását jelenti a Szentírás tekintélyének vonatkozásában, s így valójában nem eredeti megoldást biztosít a nehéz problémákra, melyek a kánon összeállítását kísérik”.[152]

B. A „Krisztus-esemény” feltűnik a horizonton

Most vessük össze az új hitvallás megközelítését a régiével. Tudjuk, hogy a hármas Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek az emberek kibékítésének munkájában való részvételük következtében azok, Akik. Most elhánytunk minden ismeretelméleti kategóriát. Számunkra minden Tett. Minden a Krisztus-esemény és a Szentlélek az embereket ezzel a Krisztus-eseménnyel hozza öntudatos viszonyba. Dr. W. A. Visser’t Hooft, az Egyházak Világtanácsának főtitkára igaz látomást látott, mikor azt mondta, hogy a Világtanács képes „*Deo Volente*, hirtelen magára ölteni a Szentlélek szervének félelmetes tekintélyét. Egész élete során számolnia kell ezzel a lehetőséggel, és állandóan figyelnie kell erre a fentről jövő beavatkozásra”.[153]

A létezés mezején most abból a tényből indulunk ki, hogy az istenember Jézus Krisztus, a Krisztus-esemény az egész múltat és az egész jelent magában foglalja. A naptár többé nem zavar minket. Ez az Én-az dimenzióhoz tartozik. A halál és a feltámadás egyetlen esemény, egy, elsősorban a *Geschichte*, semmint a *Historie* birodalmában zajló esemény. Isten Krisztusban egyszerre teljesen megjelenő és teljesen elrejtett, amiképpen az ember találkozik vele. Ez paradoxon, de nem ellentmondás. A paradoxon elképzelésének segítségével Kierkegaard segített nekünk meglátni, hogy a Megtestesülésben az vált ténnyé, ami logikailag „lehetetlen”.

---

[150] Ugyanott, 298. oldal
[151] 1,5
[152] Idézett mű, 76-77. oldal
[153] *The Christian Century*, 1958. január 8. Truman B. Douglas idézi

C. Richard Kroner megmagyarázza Kantnak az emberről és a világról alkotott nézetét

(1) Erkölcsi voluntarizmus

Aztán, az erkölcs területén, a szabadság elképzelésével kezdjük, ahogyan Kant tanított minket. Engedjük, hogy Richard Kroner, Kant filozófiájának egyik világszerte elismert tekintélye megmagyarázza ennek jelentőségét. *Kant's Weltanschauung* című művében Kroner először Kant *erkölcsi voluntarizmusáról* beszél. „Kant filozófiája" mondja, „voluntarista". [154] Ez nem azt jelenti, teszi hozzá, hogy Kant inkább voluntarista, mintsem intellektualista metafizikát vall, mint volt az Schopenhauer esetében. Nem az akarat metafizikájából, hanem az akarat erkölcsi képességein belüli tevékenységéből kiindulva kell elkezdenünk önmagunkról és a világról gondolkodnunk. „Minden metafizika szükségszerűen intellektualista, következésképpen az értelmet az akarat fölé emeli. Annak viszont, aki az akaratot nyilvánítja a legfelsőbb rendűnek, arra a következtetésre kell jutnia, hogy a dolgok természete felfoghatatlan".[155] „Ha egyszer elvetettük annak lehetőségét, hogy az akaratot tegyük a metafizikai elmélet központjává, utána az akarat felfogható úgy, mint ami önmagát teszi meg a központnak – a végső központnak és egységnek. Az efféle akarat aztán magas metafizikai, vagy érzékfölötti rangra jut… Ez a vég felülmúlja az egyén véges kívánságait és vágyait és egyesíti őt az egész emberiséggel… s így az erkölcs felváltja a metafizikát".

„Az akarat nem a metafizika eszközein, hanem önmagán keresztül szerzi meg metafizikai méltóságát, már amennyire a jó felé irányítja önmagát".[156]

Így jut el egy csapásra Kant az emberi szabadságról és függetlenségről alkotott elképzeléséhez. „Nem létezik a természet metafizikai törvénye, hanem létezik erkölcsi törvény a mi akaratukon belül, ami a metafizikai törvény. Ez a természetfeletti, vagy az érzékek feletti világ törvénye. Az, aki tiszteli a törvényt, felülemelkedik az érzékek világa fölé. Felülemelkedik a fölé a szükségszerűség és rend fölé, ami uralja a természetet: belép a Szabadság és a gondolkodás ama világába, mely felette áll a fenomenális szférának".[157]

„Kant számára az erkölcsi kötelezettség valami végső és abszolút dolog, ez jelenti az emberi tudat korlátját és csúcsát. Valójában az ember egész létezésének csúcsát juttatja kifejeződésre. Ezt megmagyarázni, vagy valamiféle felsőbbrendű forrásból származtatni nem jelentene mást, mint megfosztani ezt a kötelezettséget enyhítetlen komolyságától és kérlelhetetlen szigorúságától".[158] „Minden metafizikai rendszer úgy fogja fel a világot, mint valami befejezettet, így az akaratot semmittevésre ítéli".[159]

(2) Erkölcsi dualizmus

Kant erkölcsi voluntarizmusa tehát erkölcsi dualizmust is magában foglal. A természet világa úgy áll éles ellentétben a szabadság megérthető világával, ahogyan az utóbbi vele.[160] A dualizmus azonban a végsőbb monizmus érdekében van. Kant szintézist keres a két világ között. Ezt a szintézist azonban nem metafizikai, hanem „elsősorban erkölcsi alapokon" keresi.[161] A két világ közötti erkölcsi szintézis keresése közben Kant szembetalálkozik az erkölcsiség és a vallás viszonyának kérdésével. De miért kell a vallást egyáltalában behozni a

[154] *Kant's Weltanschauung*, fordította John E. Smith, Chicago, 1956, 6. oldal
[155] Ugyanott, 7. oldal
[156] Ugyanott, 10. oldal
[157] Ugyanott, 11. oldal
[158] Ugyanott, 23-24. oldal
[159] Ugyanott, 27. oldal
[160] Ugyanott, 30-32. oldal
[161] Ugyanott, 1. oldal

képbe? Vajon az erkölcsiség önmagában nem elégséges? Vajon nem inkább mi magunk vagyunk, semmint Isten, az erkölcsi törvény megalkotói? „A törvénynek nem Isten, hanem a saját magunk kedvéért vetjük magunkat alá”.[162] Az ember erkölcsi szabadságának „a külső természetfeletti erőktől való szabadságnak”, valamint „a természettől való szabadságnak” kell lennie.[163] „Kant előtt senki sem magasztalta fel ennyire az embert, senki nem adott neki ilyen fokú metafizikai függetlenséget és önállóságot”.[164]

„Még Isten is az erkölcsi törvénytől függ, s nem az erkölcsi törvény függ Tőle”.[165]

Kant hitt az Istenben. Hitt a vallás szükségességében, valamint az erkölcs szükségességében. Olyan Istenben hitt azonban, aki inkább erkölcsileg, semmint metafizikailag szükségszerű. „Ha az Istenbe vetett hit az erkölcsi gondolkodás posztulátuma, akkor az Ő létezése olyan megingathatatlanul bizonyos, mint magának az erkölcsi törvénynek az érvényessége: ez Kant autentikus meggyőződése”.[166] S Istent úgy kell elképzelni, mint „abszolút szuverén és felsőbbrendű lényt, aki minden viszony felett áll, s akit önmagán kívül semmi sem igazol”.[167]

„Vajon nem sugallja-e ezt azt, hogy az embernek, mint erkölcsi lénynek úgy kell élnie, mintha Isten nem is létezne… míg ellenben az embernek, mint vallásos lénynek úgy kell élnie, mintha Isten létezne”.[168]

„Isten ugyanúgy, mint az erkölcsi törvény, kétértelművé vált, ezek egyszerre mutatkoznak egymástól függetleneknek és egymástól függőknek, abszolútoknak, de mégis nem abszolútoknak”.[169] Kroner azt állítja, hogy itt „örökkévaló ellentmondással van dolgunk, melyet még Kant találékonysága sem volt képes sem elkerülni, sem megoldani…”[170] Ez az ár, amit az erkölcsi voluntarizmusért kell fizetnünk. Mert amint megpróbáljuk feloldani az ellentmondást, ismét a legfelsőbb rendűvé tesszük az értelmet, ezzel visszaesünk a viszonylagos birodalmába.

(3) Erkölcsi szubjektivizmus

Kroner tehát az erkölcsi voluntarizmusból és erkölcsi dualizmusból az erkölcsi szubjektivizmusba vezet bennünket. „Ha az erkölcsi akarat az emberi én központja – ha ez az én az erkölcsiségben központosul, – s ha az erkölcsiség a *Weltanschauung* központja, úgy ennek a *Weltanschauung*-nak szubjektívnek kell lennie, mert az emberi én pontosan oly mértékben emberi, amilyen mértékben az énje egy olyan akaró és gondolkodó alanynak, amely alapvetően különbözik minden akarható, vagy elgondolható dologtól”.[171] Mert bár a hitnek Istenbe vetett hitnek kell lennie, ez a hit „mindazonáltal nem valamely objektumba, vagy objektív entitásba, hanem a legfelsőbb rendű alanyba, az abszolút énbe vetett hit”.[172]

De akkor hogyan lehetséges ezt a szubjektivizmust összeegyeztetni a tudomány „objektív” jellegével? S miképpen, tesszük hozzá, érhető el a szabadság világa és a szükségszerűség világa közötti monista, vagy hierarchikus viszony? Talán mindkét világ alá van vetve egyetlen alanynak? Ez az alany akkor emberi, vagy isteni alany?

---

[162] Ugyanott, 3. oldal
[163] Ugyanott
[164] Ugyanott, 36-37. oldal
[165] Ugyanott, 37. oldal
[166] Ugyanott, 39-40. oldal
[167] Ugyanott, 42. oldal
[168] Ugyanott, 44. oldal, dőltbetűvel szedve [dőltbetűs szedés törölve – a szerk.]
[169] Ugyanott, 45. oldal
[170] Ugyanott, 46. oldal
[171] Ugyanott, 61. oldal
[172] Ugyanott

Tudjuk, mondja Kroner, hogy Kant ismeretelméleti elméletének szubjektivizmusával mentette meg a tudományt. Ő ezt az elméletet „transzcendentális idealizmusnak” nevezte. A tudomány objektivitását többé nem ott kellett keresni, ahol a racionalisták, vagy empiristák keresték, nevezetesen az objektív racionalitásban, vagy a dolgok önmagukban való objektív létezésében, mintha a két világ könnyen összeolvasztható lenne. Mert az erkölcs elképzelése számára minden mindenekelőtt attól függ, hogy természeténél fogva szabad legyen. „A természetet úgy kellett korlátozni, hogy az erkölcsi akaratnak meglegyen a saját maga területe; az elméleti megismerhetőséget pedig úgy kellett korlátozni, hogy a szabadság növekedhessen”.[173] „A természetnek nevezett korlátozott birodalom fogalma tehát Kant *Weltanaschauung*-jának erkölcsi lelkéből nő ki: voluntarista, dualista és szubjektivista jellemzőiből ered”.[174] „Ez az [erkölcsi] szubjektivizmus az, ami korlátozza mind az objektivitás, mint a természetes dolgok szféráját, egyidejűleg elutasítja, hogy megengedje a természetnek, hogy kimerítse a létezés teljességét”.[175] Az általunk keresett monizmus tehát a leghangsúlyosabban nem lehet metafizikai, legyen az intellektualista, vagy voluntarista monizmus.

Ugyanakkor az etikai szubjektivizmus az, ami lehetővé teszi számunkra, hogy megértsük „az ismeretelméleti szubjektivizmus tantételét. Ha igaz, hogy a gyakorlati gondolkodás szabályozza az akarat életét és az erkölcsi létezés birodalmát, nem lehetséges, hogy az elméleti gondolkodás szabályozza a természetes létezés birodalmát annyira, amennyire ez a birodalom egyáltalán szabályszerű?”[176]

(4) Erkölcsi fenomenalizmus

Ezzel elértük Kant gondolkodásának utolsó fázisát, nevezetesen az erkölcsi fenomenalizmust, vagy monizmust. A szabadságában az ember a tisztán megérthető, vagy nomenális birodalomhoz tartozik. „A természetet a felfogó alany racionalizálja és így emelkedik valódi lényegéhez, vagy lényegi igazságához”.[177] Kant ismeretelméletének szubjektivizmusa etikájához hasonlóan az ember jelentőségét teszi nagyobbá és dicsőíti. „Ahogyan az erkölcs birodalmát nem alacsonyítja le, vagy rontja le az erkölcsi akarat szubjektivitása, hasonlóképpen a tudományos ismeretek birodalmát sem gyengíti meg a természet szubjektivitása. Ehelyett a racionális szuverenitás és erő az, ami mindkét területen megnyilvánul, és ami megfelel az igazság és az erkölcs fenségének”.[178] A természetnek lényegileg szubjektívnek kell lennie ahhoz, hogy racionális lehessen. „Mert azt, amit természetnek nevezünk, az a racionális jelleg határozza meg, ami lehetségessé teszi a tudományos vizsgálatot és a tudományos magyarázat megalapozását”.[179]

Az ezt a kanti sémát alátámasztó elképzelés, mint Kroner vázolta, az emberi szabadság, vagy függetlenség elképzelése. Hogyan lehetne felelős az ember a dolgok egy determinista rendszerében? Vessük hát el annak az Istennek az elképzelését, Aki bármi módon, vagy bármilyen mértékben, közvetlenül, vagy közvetetten meghatározza az embert. Még a tudomány, vagy a természet világát sem szabad úgy elképzelni, mint amit Isten gondviselése irányít, vagy mint ami Isten tervét, vagy tanácsvégzését fejezi és jelenti ki. Nem létezhet a természetben kijelentés, melynek alapján az ember számára nincs mentség, ha nem Istent szolgálja. Önmagában az ember környezetének anyaga formátlan, értelmezetlen. Minden értelmezés, mellyel az ember találkozik benne, ő hozta magával: úgy került bele.

[173] Ugyanott, 63-64. oldal
[174] Ugyanott, 64. oldal
[175] Ugyanott.
[176] Ugyanott, 66. oldal
[177] Ugyanott, 69-70. oldal
[178] Ugyanott, 71. oldal
[179] Ugyanott

Az ember tehát szabad. Ezzel a szabadsággal vele születetten képes önmagát és a világát olyanná tenni, amilyenné akarja.

Meg kell hagyni, léteznek mindenféle szükségszerűségek. Az ember valójában nem képes létrehozni a természet nyersanyagát. Csak rendszerezni képes azt a gondolkodásának kategóriáival. Létezik tehát a majdnem személytelen, vagy személytelen világa. Ez a tudomány világa, a dolgok világa, az „Én-az dimenzió" világa, következésképpen a szükségszerűség világa. A fizikailag, valamint lelkileg létező ember bizonyos fokig ebbe a világba belegabalyodottnak találja magát. Önzőnek találja magát. Más személyeket szabad személyeknek tekinteni, veled együtt, ez a te ideálod. Ám észreveszed az arra irányuló gonosz hajlamot, hogy másokat úgy kezelj, mint dolgokat. Így tehát nem valósítod meg teljes mértékben a saját ideálodat. Az emberek együttesen nem valósítják meg a maguk elé állított, arra vonatkozó ideált, hogy milyeneknek kellene lenniük. Ideális esetben mindenkinek személyekként kellene kezelniük egymást. Akkor eljönne a Paradicsom a földre. A tudomány „Én-az dimenziója" alávettetne a szabad személyiség „Én-te dimenziójának", s az ember lenne minden mindenekben. Dicsőség az embernek *in excelsis*!

A szabad, vagy független embernek eme nézete az, melynek szempontjából Hendry értelmezi, vagy inkább újraértelmezi a Westminsteri Hitvallás fő tanításait. A független embernek ez a nézete az, melynek szempontjából Istennek az ember számára a természetben és a Szentírásban adott világos és közvetlen kijelentése elképzelését mind Hendry, mind Mackay valójában elvetik.

A természetet tehát úgy kell elképzelni, mint a nálánál sokkal nagyobb egésznek a töredékét. „A természet, mint olyan, nem az egész; a tudományos módszerekkel nem teljesen ismert és nem megismerhető, mivel efféle módszerekkel nem ismert az egész perspektívájában".[180] „A szubjektivizmus valódi ellenpárja tehát nem az objektivizmus, hanem az abszolutizmus. Kant ismeretelméleti szubjektivizmusa nem azért nem korlátozza a tudományos megismerést, mert tagadja az objektivitást, hanem mert annak abszolútságát tagadja".[181]

Az erkölcsi fenomenalizmusban, vagy monizmusban tehát a természet alávettetése a szabadságnak fejeződik ki. Egyidejűleg elérjük a valóban erkölcsi, nem pedig metafizikai monizmust. A vallás emberének nem kell éreznie a természet semmiféle abszolút törvényét, ami eleve kizárja, vagy elítéli a végtelennel való kapcsolatkeresését. „A természetnek nem szabad semmivel többnek lennie, mint megjelenésnek: efféle nézetet követel meg Kant *Weltanschauung*-jának erkölcsi lelkülete".[182]

Az erkölcsi voluntarizmus, az erkölcsi dualizmus, az erkölcsi szubjektivizmus és az erkölcsi fenomenalizmus, vagy monizmus annak a nézetnek négy pontja – melyek valamennyien végső soron egymásban foglaltatnak, – mellyel Kroner Kant egész munkásságát szemléli.

Az embernek ez a modern, ez a Kroner által olyan jól felvázolt kantiánus nézete az, ami az új hitvallás alapját képezi. Az új hitvallás inkább ember-, semmint Isten-központú. A westminsteri mércék Istenét fel kell váltani az ember kivetített ideáljával. Ez a kivetített ideál, valójában az ember maga az, akit innentől kezdve Istennek nevezünk. Nagy az efézusi Diána! Pál napjaiban az egész világ tudta, hogy az ő képmása az égből esett alá. Ma az egész világ tudja, hogy az ideális ember képmása, vagy jelképe, amiképpen maga az ember kiagyalta, lett kivetítve Kant nomenális világának ismeretlen birodalmába.

Mielőtt rátérnénk a neo-ortodox teológiára, mely oly alázatosan meghajlik ez előtt az új Isten előtt, példaként megemlítünk egy korábbi keresztyén teológust, aki alázatosan meghajol ez előtt az ereklyetartó előtt.

---

[180] Ugyanott, 73. oldal
[181] Ugyanott, 74. oldal
[182] Ugyanott, 95. oldal

4. fejezet: Kegyelem és személyiség

Dr. Hendry hivatkozik John Omannak a *Kegyelem és személyiség* című munkájára. Hendry mondja: „Ebben a könyvben, mely először 1917-ben jelent meg, a megkülönböztetés az Én-te és Én-az viszony között, mely klasszikus kifejtését Martin Buber kezétől nyerte el hat évvel később, már feltűnt és alkalmaztatott a teológiai gondolkodásban”.[183] Ami Oman könyvét különösen értékessé teszi az 1967-es hitvallásban kifejeződő új teológia megértésére irányuló erőfeszítésünk számára, hogy Isten kegyelmének új, az ember új elképzelésén alapuló eszméje szembeötlő kifejeződésre jut benn.

Oman a kegyelemmel kapcsolatos elképzelését a westminsteri mércékben kifejezésre jutóval éles ellentétben építi fel.

1. A csalhatatlanságok

Oman mondja: „Mind Isten, mind az ember legegyszerűbb és leghatározottabb tantétele a régi dogmatikai alapokon volt lehetséges. Isten volt az abszolút és közvetlen hatalom, s mindent tévedés nélkül, vagy hibátlanul tett; az ember volt az Ő kezének teremtménye, közvetlenül formáltatott, akinek a készítéséhez nem kellett más, csak a hatalom szava. Aztán a Mindentudóval való kapcsolatban állás volt a tévedhetetlen igazság birtoklása, a Legfelsőbb rendűvel való kapcsolatban állás volt az abszolút törvényhozás, és a Mindenhatóval való kapcsolatban állás volt az ellenállhatatlan segítség. A hit a tévedhetetlen igazság elfogadása volt, a megigazulás az abszolút törvénykezéssel való megállapodás, az újjászületés a hatékony kegyelem beáramlása: s az egész dogmatikai építmény szilárdan és négyszögletesen állt”:[184]

Számunkra manapság haszontalan, érvel Oman, védeni a tudás, a létezés és az erkölcs eme dogmatikai nézetét. Természetesen mindig vannak „olyanok, akik a maradiság páncéljába tetőtől talpig beöltözve eléggé kemények ahhoz, hogy bármely tény élét eltompítsák. Ám ha egyszer meglátjuk az igazság, szépség és jóság, a saját ösztönös megérzésünk, választásunk és szándékolt célunk értékét, azt többé már teljességgel megtagadni nem lehet”.[185]

2. Az alapprobléma

Az efféle maradiak úgy ragaszkodnak Istennek, mint mindentudómnak és mindenhatónak a régi elképzeléséhez, mint Linus a takarójához. De „az egész élet azt mondja nekünk, hogy Isten nem irányítja a folyóit, mint nyilakat a tengerhez”.[186] „A tévedhetetlen védelme a csatorna védelme a folyóval szemben, a sziklán keresztül robbantott csatornáé a mederrel szemben olyan elemmel ásva, ami elcsavarodik, ha kavicsot, vagy szilárdabb agyagot ér. S a kérdés az, hogy vajon Isten valaha is felülbírálja-e az emberi lelket ezen a közvetlen módon, s hogy oly módon kell-e felfognunk akár az Ő Lelkét, akár a miénket, ami ezt lehetővé teszi. Vajon egy efféle ellenállhatatlan erő megóvna minket minden tévedéstől és arra a helyes útra terelne minket, ami összhangban van akár Isten személyiségével, akár a miénkkel?”[187]

---

[183] *Holy Spirit in Christian Theology,* 12. oldal, 42. megjegyzés
[184] *Grace and Personality*, 4-5. oldal
[185] Ugyanott, 11. oldal
[186] Ugyanott, 14. oldal
[187] Ugyanott, 15. oldal

Mi rendelkezünk az embernek, mint szabad léleknek a látomásával, következésképpen megtanultunk a valóságból, a tényleges tapasztalatból kiindulni. Ez adja meg a kegyelem személytől-személyhez való elképzelését. „Minden csalhatatlanság előfeltételezi a mechanikusan ellenállhatatlan kegyelem elképzelését. Ám egy közvetlen erő, mely úgy irányítja az embereket, mint a dolgokat, nem az Isten és az ember közötti személyes kapcsolat, s a vallás, ami ezen alapszik, nem tesz semmit a vallás legfelsőbb rendű érdekeinek támogatásáért, ami a személyek értéke a dolgokkal szemben, az erkölcsi értékeké az anyagi erőkkel szemben. Isten cselekedhet így az emberekkel, s azok még mindig személyek maradnak, ám nem lesz semmi személyes a cselekvésében. Ő még az egyes egyénekről is gondoskodhat, ám ez nem az lesz, mint mikor az illető lélek kigondolja a saját gondolatait és a saját elgondolásának megfelelően cselekszik, s az egész módszert a kegyelem speciális szféráira kell korlátozni, különben a világ semmiféle magyarázata sem fog lényegét tekintve különbözni a szívtelen, racionális, kozmikus folyamattól”.[188]

Most már készek vagyunk meglátni, hogy a kegyelem új nézete együttesen jut kifejeződésre az ember új nézetével és az ő ösztönös megérzésével a létezés hierarchikus természetéről. Mi huszadik századiak megtanultuk meglátni, hogy „az abszolút erkölcsi függetlenség és az abszolút vallási függőség nem az ellentétei egymásnak, hanem lényegileg egyek és oszthatatlanok”.[189] Oman már Mackayt megelőzően ujjong azon, hogy Kierkegaard paradoxonjával az ellentmondás problémája többé már nem okoz neki gondot!

3. Ellenállhatatlan kegyelem

Ezzel aztán készen állunk az ellenállhatatlan kegyelem régi tantételének elvetésére. Ugyanis a régi dogmatikus nézet alapján „a kegyelem a mindenhatóság ereje, melyet a mindentudóság irányít”.[190] „A vallásos ember minden dolgot Istennek tulajdonított”.[191] „Hodge érve vitathatatlan marad. Minden, amit mond, az arminiánus oldalon azonnal értékét veszti, ha el kell ismerni, hogy az újjászületés, vagy a hatékony elhívás a mindenhatóság munkája. Mind a tudóssal, vagy a metafizikussal, úgy áll a helyzet itt is, Isten az abszolút, feltétlen erő, a végtelen és közvetlen erő, melynek vonatkozásában az emberi akarat véges erejét semmiben sem szükséges számításba venni”.[192] Most már lehetünk jó presbiteriánusok.

Természetesen, mondja Oman, a pelágiánusok árnyék-nézete nem válasz az augusztinianizmusra, s az arminianizmus nem válasz a kálvinizmusra.[193] Nem szabad az ember személyiségét elkülöníteni Istentől és szembeállítani Vele.[194] Ugyanez igaz a „katolikus kompromisszumra”.[195] S a reformáció, vagy a poszt-reformáció sem kínált menekülési utat. „A kegyelem elképzelése változatlan maradt, minden addiginál világosabban úgy fogták fel, mint a mindentudás által irányított mindenhatóság munkálkodását”.[196] „Mindezen rendszerekben létezik a cél egysége, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy mindenki számára egyformán a teljes magas hit és a teljes mély erkölcs örök alapja ugyanúgy Isten kegyelme. Ám ha ezek mind összeütközésben állnak a tényekkel, csődöt mondtak logikailag és képtelenek kibékíteni a vallást és az erkölcsöt – természetünk két legelválaszthatatlanabb érdekét, – vajon nem úgy tűnik, hogy hiányzik valami a kegyelem-fogalmukból, az embernek valamiféle finomabb, rejtettebb, kiterjedtebb függősége Istentől? Mintha azt kellene

[188] Ugyanott, 16. oldal
[189] Ugyanott, 26. oldal
[190] Ugyanott, 28. oldal
[191] Ugyanott, 29. oldal
[192] Ugyanott, 32. oldal
[193] Ugyanott, 32. oldal
[194] Ugyanott, 33. oldal
[195] Ugyanott, 34. és azt követő oldalak
[196] Ugyanott, 36. oldal

feltételeznünk, hogy a tó az óceántól csak a csatornán és az apály-dagály jelenségen át függ, s megfeledkeznénk az esőt hozó felhőkről, melyek a mélység mélyén születnek, s örökké túláradó bőségben tartják fenn a tavat, ami az egész környezetét felfrissíti, s nem olyan, mint egy halott szem a sivatag sápadt és rideg arcában, hanem örökké változó dicsősége a szépséges és termékeny völgynek?"[197]

Az egyetlen remény a menekülésre, „ha megszabadulunk a mindentudóság által irányított mindenhatóság, mint előre meghatározott séma szerint működő ellenállhatatlan erőszak elképzelésétől, s úgy fogjuk fel, mint szabadságot a saját végének eldöntésére, amit a sokoldalú bölcsesség irányít az eléréséhez szükséges eszközök kiválasztásában és használatában. Akkor kezdjük meglátni, mennyire értéktelen az Isteni eme terve, s mennyire életbevágó a saját magunk tapasztalatának megértése".[198]

Saját tapasztalatunkból szabad lelkekként kiindulva, s Istenre, mint a mi Atyánkra gondolva az egész Isten-ember viszony erkölcsi távlatból látszik.[199] „A legfőbb kérdés tehát a kegyelmet illetően ez: Milyen véget akar szolgálni mindazok mellett, amit velünk tesz? S a biztos válasz erre az lesz, hogy a vége az erkölcsi személyek megsegítése".

„Ebben az esetben a kegyelem természete megértésének módja nem a mindenhatóság működéséről való elmélet-gyártás, hanem az, hogy megkérdezzük magunktól: Mi az erkölcsi személyiség, és miképpen lehet megsegíteni? Ehelyett a mindenhatóságon, mint ellenállhatatlan erő sziporkázásán, és a mindentudáson, mint a terv hajthatatlan szilárdságán elmélkedni annyi, mintha egy mérnök csak úgy tudná bizonyítani a képességeit, ha elegendően súlyos motorokat készítene ahhoz, hogy minden hidat eltörjenek. A valódi erő éppen ellenkezőleg, soha nem erőszakos, és a valódi bölcsesség sohasem merev.

Ha a kegyelemnek tehát a szeretet működésének kell lennie, melynek a lényege, hogy elfordítsa szemeit a saját méltóságától, vagy az önmutogatás bármely formájától, s a gondoskodásának a tárgyára irányítsa, a természetének ama kutatása haszontalan lesz, mely nem annak az emberi természetnek a figyelembe vételével kezdődik, amit meg kell segítenie. Ebben az esetben nem az a kérdés, hogy milyen Isten kegyelmének természete? hanem az, hogy: Milyen az erkölcsi személy természete?"[200]

Nos, „az erkölcsi személy létfontosságú és megkülönböztető jellemzője az, amit a filozófusok függetlenségnek neveztek. Mikor ez elvész, az ember többé már nem személy, hanem csak pusztán élő teremtmény. Ez a függetlenség a személy egyes számú, egyedi minősége, s bármilyen személyek közötti vonatkozásban bármelyik oldalon figyelmen kívül hagyják, az a kapcsolat a személyesnél kevesebb lesz".[201] Az ember öntudatos, önmagát irányító és önmeghatározó, ez a három, egyesítve, vagy pedig nem személy. „Egyetlen segítség, melynek személyesnek kell lennie, sem hagyhatja figyelmen kívül az erkölcsi személy eme központi jellemzőjét".[202] Csak ha így gondolkodunk Istenről, mint erkölcsi személyekről, akkor gondolkodunk az Ő kegyelméről ténylegesen erkölcsi, azaz ténylegesen személyes fogalmakban".[203] A kegyelem természete kutatásának tehát annak megkérdezésével kell elkezdődnie, hogy mit jelent, hogy az erkölcsi személy önmeghatározó a saját maga önirányításának megfelelően a saját öntudatának világában: mert csak ekkor tudhatjuk, hogy miképpen lehet őt megsegíteni".[204]

Oman nézetével, amiképpen Hendry nézetével is, hatástalanítottuk a múlt összes ellentmondását. Most már tudjuk, hogy „az erkölcsi személy lényegi minősége az erkölcsi

[197] Ugyanott, 36. oldal
[198] Ugyanott, 40-41. oldal
[199] Ugyanott, 41. oldal
[200] Ugyanott, 41-42. oldal
[201] Ugyanott, 42. oldal
[202] Ugyanott, 43. oldal
[203] Ugyanott
[204] Ugyanott, 44. oldal

függetlenség”, de „a vallásos személy lényegi minősége az Istentől való függőség”.[205] Korábban az embereknek problémát okozott ennek a két fogalomnak az összekombinálása. Számunkra efféle nehézség nem áll fenn. „Személyek vagyunk, nem pusztán egyének, s pontosan azért, mert egyesülünk ezeknek a látszólagos ellentmondásoknak az egyikében, s elérjük függetlenségünket, mikor Isten világában és az Ő gyermekei között találjuk magunkat”.[206]

Ez a személy-személy kapcsolat Isten és az ember között az, mely egyedül visszatart minket attól, hogy a kegyelmet oly módon képzeljük el, „mint ami olyan személytelenül cselekszik, mint gyapjút fehérítő klórmész” a lelkünk megtisztítása közben.[207] Isten a mi Atyánk. Ez „a helyzet lényege”.[208] Ez a tény nyilvánul meg „a mi Urunk egész életében és minden tanításában”:[209]

Az Isten és az ember közötti összes jogi kapcsolat eltűnik.[210] Látjuk, hogy Isten vele születetten kegyelmes.[211]

4. Kibékítés

Mi szükség van hát akkor a kibékítésre, és hol van annak a helye? Micsoda a kibékítés természete? A választ először a második kérdésre lehet megadni. A kibékítés természetét az ember személye átalakulásának szükségessége határozza meg. A kegyelem tehát azért kegyelmes, mivel egyszerre birtokol bennünket és tesz minket szabaddá.[212] „A kegyelemnek, mint erőnek semmiféle működése sem lenne képes efféle megértést kialakítani. Sőt, semmiféle személyes kapcsolatot sem lenen képes soha kialakítani. Minél mindenhatóbb abban az értelemben, hogy végképp felülbírálja a személyes akaratunkat, és a fazekas kezében levő agyagként bánik velünk, annál kevesebb jogot hagy számunkra, hogy forrását egy személynek tulajdonítsuk”.[213]

Ami az első kérdést illeti, a válasz az, hogy az ember bűnös. Ő „ellenségeskedik Istennel szemben”.[214] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy „nekünk vitánk van, vagy volt egy óriási alakkal a távoli mennyben”.[215] Ez inkább azt jelenti, hogy „keserű ellenségességgel viseltetünk a valóság iránt, úgy érezvén, hogy minden ellenünk van”.[216] Nos, a kibékítés jelentősége abban rejlik, hogy mi elfogadjuk az Isten által kijelölt fegyelmet és az Általa megkövetelt kötelezettséget.[217]

5. A Krisztusba vetett hit új nézete

Továbblépve, a kibékítés Krisztuson át történik. Így tehát lennie kell helynek Krisztus számára az Istennel való személy-személy kapcsolatunkban. Isten „csak azáltal adhat igazi hitet, hogy veszi a fáradságot és méltónak mutatkozik a bizalmunkra mindenben, amit számunkra kijelöl, amit tőlünk megkövetel, valamint a velünk kapcsolatos minden

[205] Ugyanott, 58. oldal
[206] Ugyanott, 64. oldal
[207] Ugyanott, 80. oldal
[208] Ugyanott, 81. oldal
[209] Ugyanott, 85. oldal
[210] Ugyanott, 105. oldal
[211] Ugyanott
[212] Ugyanott, 120. oldal
[213] Ugyanott
[214] Ugyanott, 122. oldal
[215] Ugyanott
[216] Ugyanott, 123. oldal
[217] Ugyanott, 126. oldal

céljában…”[218] Mit teszünk hát most, hogy „nem támaszkodunk többé a tévedhetetlenségeinkre”, amiket a kijelentés által nyerünk? Isten „személy, akit személyesen meg lehet érteni…”[219] Ez azt jelenti, hogy az Ő Igéje „ihletett, mivel arra ihlet minket, hogy nyissuk meg magunkat Isten kérése előtt”, következésképpen „azzal igazolja magát, ahogyan kibékít, s nem ahogyan informál”.[220]

„Ha azonban Isten Atyaként nem nyilvánulhat meg kielégítőbben a gyermekeinél, akkor mit keresnénk Azon túl, Aki elfogadja az élet minden parancsolatát, és kielégíti annak összes követelményét, szeretettel foglalkozik Isten minden gyermekével s csalhatatlanul teremt békességet az igazságosságnak való, sírig tartó engedelmeskedéssel? Ez olyan kijelentés, ami még, ellenőrizhetjük, a saját hibáink közepette is lehetővé teszi a számunkra Isten velünk való kegyelemes, személyes kapcsolatának felismerését minden dologban.

Ezen okból a Krisztusba vetett hit nem elsősorban az, ahogyan találkozunk Vele a Szentírásban, vagy a tanításban, hanem ahogyan találkozunk Vele az életben”.[221]

„Csak amennyiben a kegyelem személyes viszony, akkor szükséges az emberi tapasztalaton keresztül működnie és Istennek Krisztusban megnyilvánulnia, hogy kibékítse Önmagával a világot”.[222]

6. A megigazulás új nézete

Végül még néhány szót kell szólnunk a megigazulásról és a helyéről az Isten és az ember közötti új, személy-személy kapcsolatban. Mondhatjuk, hogy „a kegyelem csakis akkor hozza rendbe az Istennel való jogi kapcsolatunkat, ha megszünteti annak jogi mivoltát’”.[223] Ugyanis „Isten megbocsátásának lényege az, hogy olyan kegyelmesnek mutatkozik, hogy megadja nekünk az Ő szeretetébe vetett hitet, s mi ebben az értelemben igazulunk meg hit által”.[224] „Azért rendelkezünk a megbocsátással és annak minden gyümölcsével, mert hit által belépünk a kegyelmes Isten világába, melyből a régi, kemény jogi követelések személyiségünk régi, kemény korlátaival és a jogok a régi, az önös érdekeket szem előtt tartó követelésével egyetemben eltűntek. Abba a világba, mely a mi Atyánk háza, ahol a rend, az erő és a végső valóság a szeretet, és nem a törvény.

Abban a világban az engesztelés valódi megtapasztalás és nem jogi feltételezés, de csak abban a világban és nem másikban. Ott Jézus Krisztus áldozata és szolgálata többé nem a durva jogi eszköz, mellyel veszik az oly abszolút személyes dolgot, mint a bűn és helyezik azt át más vállára, hanem a legmélyebb és legszentebb viszonyunk megnyilvánulása mind Istennel, mint az emberrel egy olyan világban, melynek jelentése, dacára minden ezzel ellentétesnek tűnő dolognak, a szeretet”.[225]

Ez annyi, amennyi nekünk szükséges, mert „a vallás elsődleges tárgya nem a jövőbeni élet valóságának bemutatása, hanem a mi kibékítésünk Istennel ebben”.[226]

7. A kegyelem győzelmének új nézete

[218] Ugyanott, 145. oldal
[219] Ugyanott, 147. oldal
[220] Ugyanott
[221] Ugyanott, 153. oldal
[222] Ugyanott, 160. oldal
[223] Ugyanott, 210-211. oldal
[224] Ugyanott, 211. oldal
[225] Ugyanott, 213-214. oldal
[226] Ugyanott, 305. oldal

A kegyelem azután győzelmet hoz az ember életébe. „A morális alanynak önmagában való végnek kell lennie”.[227] Az erkölcsiség azonban nem oldhatja meg a saját problémáját. Szüksége van arra a segítségre, amit csak a vallás adhat meg neki. „Nem rendelkezhetünk tényleges erkölcsi alannyal, akinek erkölcsisége végső soron a saját érdemeiből és áldottságából fakad, de megfeledkezvén mindkettőt és csak a hívásról, és a lehetőségről tudomást véve, hacsak az Istennel való kibékülés által a világban, mely a mi örökkévaló jóvoltunkat szolgálja, nem rendelkezünk az örök élet erejével, melyben a törvény és a szeretet egy és ugyanaz. Amíg ki nem vívtuk ezt a győzelmet, addig nem lesz olyan alanyunk, aki azonnal a végtelenségig hű önmagához és a végtelenségig megfeledkezik magáról”.[228] Ennek vége csak annyi, hogy meglássuk, „a szeretet erkölcsi jelentése nem más, mint minden embernek, mint önmagában való végződésnek az elismerése, nem azért tisztelvén őt, ami, hanem azért, amivé válnia kell”.[229] Ezt egyedül a kegyelem képes elvégezni.

Oman munkájának eme a rövid összefoglalóját átolvasva az olvasónak lehetővé válik annak megértése, hogy Hendry miért ajánlotta. A kegyeleme valójában pelágiánus nézete, amely mellett Oman oly tüzesen tör lándzsát, a kegyelemnek ugyanaz a nézete, amiért Hendry oly tüzesen rajong. Hendry beszél „a kegyelem elképzelése felülvizsgálatának szükségességéről a protestáns teológiában”, s megjegyzi, hogy ezt a felülvizsgálatot „először John Oman sürgette”.[230] Hendry új nézete a kegyelemről az, ami a modern dimenzionalista filozófiából ered és azzal van összhangban. A kegyelemnek ez a ténylegesen pelágiánus nézete az, amit azok a teológusok támogatnak, akik az 1967-es hitvallást írták, vagy befolyással voltak arra.

[227] Ugyanott, 307. oldal
[228] Ugyanott, 309. oldal
[229] Ugyanott
[230] Az idézett helyen

5. fejezet: A Krisztus-esemény

Az előző fejezetekben úgy utaltunk a neo-ortodox teológiára, mint arra a teológiára, ami alapjául szolgál az 1967-es hitvallásnak. Ennek a teológiának az atyja Barth Károly, s Barth teológiájában a Krisztus-esemény központi helyet foglal el. Ebben a fejezetben tehát a neo-ortodox teológia eme központi Krisztus-eseményével foglalkozunk. Dr. Edward A. Dowey, a javasolt hitvallás szövegét megszerkesztő bizottság elnöke mondja: „A keresztyén teológia egyetlen döntő jellegzetessége végül is Barth Jézus Krisztusa, mint esemény, és mint 'más világba át nem vitt dolog'".[231]

1. Nehézségek Barth teológiájával

Meg kell hagyni, mikor Dowey, Mackay és Hendry elragadtatással szólnak Barth neo-ortodoxiájáról, az nem jelenti azt, hogy nincsenek fenntartásaik vele kapcsolatban. Hendry például úgy véli, hogy van bizonyos fokú determinizmus Barth teológiájában. Barth teológiája szerint, mondja Hendry, „az embert olyan szorosan tartja az isteni kegyelem szorítása létezésének első pillanatától fogva – sőt, az egész örökkévalóságtól fogva, – hogy látszólag soha nem jut el olyan helyzetbe, ahol feltételezhet egy ténylegesen szabad kapcsolatot Istennel".[232] Mindenesetre Barth determinizmusa, ellentétben a Westminsteri Hitvalláséval, Hendry szerint olyasféle, ami orvosolható. Ez nem mondható el viszont a westminsteri mércék determinizmusáról. Sőt, Barth maga szolgáltatja azokat az eszközöket, melyekkel a determinizmusa gyógyítható. Barth későbbi munkásságának eme determinizmusa azzal korrigálható, hogy az egyensúlyt kissé a korai munkássága indeterminizmusa felé billentjük el. Hendry mondja: „A kérdés az, hogy vajon a *Romans* dialektikája, jóllehet olyan fázishoz tartozik, melyet Barth a feltételezések szerint hatálytalanított, nem jelent-e még mindig korrekciót a *Dialektik*-hez, s vajon nem kell-e a kettőt egy magasabbrendű szintézisben egyesíteni, még mielőtt rendelkezhetnénk olyan teológiai dialektikával, mely teljesen elégséges a témájához".[233]

Ami igaz Dowey és Hendry esetében, az áll fenn dr. Arnold B. Come esetében is, aki az 1967es hitvallás másik szövegalkotója. Come úgy gondolja, hogy komolyabb fenntartásai vannak Barth vezérelveit illetően. Álláspontja hasonló Hendryéhez. Megvan a veszélye, állítja Come, hogy Barth teológiájában az ember elveszíti valódi alanyiságát. Barth szerint az ember azon a módon kapcsolódik Istenhez, ahogyan a Fiú kapcsolódik az Atyához. S itt lapul a veszély, mondja. Mert minden szándék és cél ellenére Barth tagadja a Fiú megkülönböztetetten személyes jellegét az Atyához viszonyítva. Come mondja: „Pontosan azonban a Szentháromság 'Személyeinek' ez az elképzelése az, amit Barth hatalmas fáradsággal cáfolt meg. Ő jobban szeret Egy Istenről beszélni a lényének, (vagy létezésének) három módjában. Ez az Egy Isten az, aki Személy a kifejezés modern értelmében".[234] Alkalmazván ezt a pontot a vizsgált kérdésre, Come ezt mondja: „Ha az Atya és a Fiú ugyanannak a Személynek két létezési formája, s ha Isten és az ember hasonlóképpen állnak egymással kapcsolatban, mint ahogyan az Atya és a Fiú viszonyulnak egymáshoz, akkor az ember nem alany, vagy személy önmagában, Isten Személyével szemben".[235] Sőt, ami következik az ember és Isten az Atyának és a Fiúnak a kapcsolata után mintázott

[231] Dowey, „Tillich, Barth and Criteria of Theology", *Theology Today,* 15. szám, 1958. április, 58. oldal
[232] „The Dogmatic Form of Barth's Theology", *Theology Today*, 13. szám, 1956. október, 314. oldal
[233] Ugyanott
[234] *Human Spirit and Holy Spirit*, Philadelphia, 1959, 85. oldal
[235] Ugyanott

analógiájából, még pusztítóbb eredménnyel vonatkozik arra az esetre, ha az emberi lélek és az isteni lélek viszonyáról gondolkodunk.

Come fő állítása az, hogy Barth nem igazán juttatta érvényre az Én-te sémát mikor azt az Isten-ember kapcsolatra alkalmazza. Ezt mondja: „… s ezzel a ponttal eljutunk ahhoz a tézishez, hogy ez az egész könyv túl messzire ment: ha az ember tényleg 'te' az Isten 'Én'-jével való kapcsolatban, akkor az ember maga is személy, akiben ugyanúgy ott van a szubjektív Én, mint az objektív Én, s aki képes elérni az egyesített Ént, az önmagát, a lelket".[236] A „valódi probléma Barth sémája számára", érvel Come a Barthról szóló könyvében, „az Isten és az ember viszonyával kapcsolatosan merül fel. Vajon az ember csak önkivetítése Istennek, ahogyan a Fiú az Atyának, vagy az ember valódi alany és 'te' Isten személye számára úgy, ahogyan az egyik ember a másiknak? Barth kétértelmű marad ebben a dologban… Megbizonyosodván arról, hogy egyedül Isten érdeme az üdvösség, abba a veszélybe kerül, hogy annak tárgyát, az embert, a nemlét szintjére csökkenti le".[237]

Sőt, ha az ember így lecsökken a nemlét szintjére Barthnak a Szentháromságról alkotott nézete által, akkor az ember Krisztusba vetett hite, valamint Krisztusnak az emberért végzett kibékítő munkájának csak csekély, vagy egyáltalán semmi a jelentősége. Barth szerint a kibékítés „Jézus Krisztus Által és Benne történt meg és Ő végigviszi majd a megváltást. Ezért az egyház küldetése nem a világ megmentése, hanem kihirdetni a világnak, hogy Jézus Krisztusban megváltatott, elmondani a jó hírt. Az egyház egyszerűen azokból áll, akik tudják, hogy ez igaz, s akik elhívattak Krisztus szolgálatára, ahogyan Ő ténylegesen kiterjeszti a győzelmét minden fölé, ami elvileg megtétetett".[238] Látjuk, mondja Come, hogy „a krisztomonizmus ugyanazon tendenciája, mely a történelem relativizálásával, az emberiség elnyelésével és a hit megüresítésével fenyeget, itt megpróbálja azt sugallni, hogy a világ számára már minden elvégeztetett Jézus Krisztusban. Bizonyos transzcendens ismeretelméleti értelemben az egész emberiség alapvetően átalakult a Krisztus keresztjére mért egyetlen csapás által".[239]

Ám még így is, Come számára ugyanúgy, mint Hendry számára, Barth determinizmusa egyszerűen csak az egyensúly dolgának tűnik, s az egyensúly dolga korrigálható. Vajon nem maga Barth szolgáltatta a szükséges eszközöket álláspontjának kiegyensúlyozásához? Nem ő mondta nekünk, hogy „az alanyi elfogadás az ember által a kibékítés elválaszthatatlan része (4-3, 3-11)"?[240] „Akkor hát miért Barth Károly?" kérdezi Come. A válasz az, hogy ő tett minket szabaddá a gyógyíthatatlan determinizmustól, a metafizikai, nem dialektikus, elméleti determinizmustól. Végül is Barth determinizmusa csak annak a dialektikának az egyik összetevője, mely viszonylagos fogalomként megköveteli a valódi emberi szabadság elképzelését. Barth, mondja Come, végső soron valóban el van kötelezve az Én-te – Én-az séma iránt, ahogyan az a Kant által körvonalazott emberi függetlenség elképzelésén alapul. Mi, igehirdetők, tehát biztosak lehetünk afelől, hogy elvezet majd minket az evangélium titkához és sok hasznos vezetést ad homiletikai erőfeszítéseink során.

E három ember Barth teológiájával kapcsolatos problémáit Dowey szavaival lehet összefoglalni: „Barthnak azonban, az ő ultra-kifinomult, minden 'és' iránti elutasításával (kereszténység és tudomány, és filozófia, stb.) szüksége van egészséges emlékeztetésekre más egyházi gondolkodóktól, hogy az egyház még mindig sok 'és' közepette él".[241]

---

[236] Ugyanott, 86. oldal
[237] Come, *An Introduction to Barth's „Dogmatics" for Preachers*, Philadelphia, 1963, 158. oldal
[238] Ugyanott, 162. oldal
[239] Ugyanott, 162-163. oldal
[240] Ugyanott, 163. oldal
[241] „Tillich, Barth and Criteria of Theology", *Theology Today*, 58. oldal

2. Dowey a teológia barthi kritériumáról

Álljunk hát bármi áron Barth alapján. Ha őt félreviszi a Krisztus-esemény determinista összetevője, akkor megemlékezhetünk arról, hogy ez a determinista összetevő önmagától visszalendül majd az indeterminista összetevőjéhez. Merjük-e követni Tillichet, vagy Bultmannt? Ők elláthatnak minket azokkal a figyelmeztetésekkel, melyekre Barthtal kapcsolatban szükségünk van. Ők azért vannak abban a helyzetben, hogy ezt megtegyék, mert Barthtal együtt szintén az Én-te – Én-az séma alapján munkálkodnak. Barth azonban továbbra is az első, akire jobban figyelünk, mint bárki másra.

Dowey elmondja nekünk, miért hihetünk jobban Barthnak, mint Tillichnek. Barth Tillichnél jobban érvényre juttatja az Én-te dimenzió elsőbbségét az Én-az dimenzióval szemben. Dowey érvelése valahogy így hangzik:

Természetesen mind Tillich, mind Barth a tudomány és a vallás közötti, Kant által bevezetett különbségtétellel dolgozik. Mindkettő Schleiermacher, a modern teológia hagyományainak megfelelően dolgozik. Barth Tillichhez hasonlóan modern a tudomány megközelítésében. A modern teológia „a teológiai nyelvezetnek a kortárs 'helyzetbe' való belekeverése teljes tudatában és annak módszertani alkalmazásával valósul meg".[242]

Barth azonban Tillichnél jobban törődik az Isten szabadságához való ragaszkodással az Ő kijelentésének cselekedetében.[243] „Barth teológiája kifejezi abbéli elszántságát, hogy a Jézus Krisztusban adott kijelentés egyediségére összpontosítson".[244] „Barth gondolkodásának objektuma olyannyira szoteriológiai-eszkatológiai, hogy a vele szemben álló világ szétzilált káosz. Bármilyen formális kritérium, mely Isten Igéjét úgy sorolja be, mint egy világot, mely más világok felett áll, Barth számára elvetendő".[245] Így Barth „a 'helyzet' elemzését Tillichnél tovább viszi… A Bibliának nevezett könyv önmagában semmi esetre sem médium Isten Igéje számára, Barth szerint".[246] Ami Jézus Krisztust illeti, Ő Barth saját szavai alapján „a názáreti rabbi is, akiről történelmileg oly nehéz információhoz jutni, de mikor megszerezzük, akkor egyvalaki, akinek tevékenysége csak aprócska köznapi dolog más vallásalapítóké mellett, sőt még az Ő saját 'vallása' sor későbbi képviselőié mellett is".[247]

Miért kell akkor Barthnak több időt töltenie Ézsaiással, mint Platonnal, vagy Whiteheaddal? Ez nem írható rendszeresen bármiféle általános, vagy speciális szókészlet, egy kánon, az ihletettség valamely elmélete, vagy a Szentlélek számlájára – hanem tükrözi azt a tiszta eseményt, melynek során a hívő szembekerül az Igével az Ézsaiás-Egyház-Kijelentés eseményben. Barthot „még Platon elvetése sem érdekli, míg az egyház gondolkodói úgy nem mutatják be Platont, hogy az ellentmond magának az eseménynek".[248]

Dowey felteszi a kérdést, hogy egy efféle tisztán indeterminista kritériummal miképpen képes Barth különbséget tenni az ő református teológiája, és a római katolicizmusé, vagy a modernizmusé között. Idézi Barthot, mikor az azt mondja, hogy „a véletlen a véletlenekből származik. Ezért egyszerűen úgy adódott, hogy felvessük és bemutassuk ezt az ellenvéleményt".[249] „Akkor viszont" kérdezi Dowey, miképpen mondhat Barth bármi teológiait annak, aki nem osztja az ő álláspontját?" A válasz az, hogy „Nem tud és nem is akar így cselekedni az egyház hitvallásán kívül".[250]

---

[242] Ugyanott, 47. oldal
[243] Ugyanott, 52. oldal
[244] Ugyanott
[245] Ugyanott, 54. oldal
[246] Ugyanott
[247] Ugyanott, 53. oldal
[248] Ugyanott, 58. oldal
[249] Ugyanott, idézve C. D. által, 1:1, 303- oldal
[250] Ugyanott

Mikor tehát Barth megírja a teremtés kétkötetes tanát, nem cselekszik így „bármely értelemben, mely fontos a tudomány technikái számára a kozmosz leírásában, vagy a metafizika számára kivéve bizonyos előre nem jelezhető, konkrét helyzeteket”.[251] „A tudományos cél a teljes és hiteles leírás”.[252] Természetesen ez az utolsó dolog, amit Barth mondani akar, mikor a Krisztus-esemény titkával foglalkozik.

Most össze kell foglalnunk mindazt, amit Dowey Barth teológiájáról mond, amint az érzése szerint a végletekig ellentétben áll a tudomány erőfeszítéseivel, valamint hogy mit mond Hendry és Come, főleg az utóbbi, az ember barthi elnyeletéséről Krisztusban és Istenben. Doweytől megkaptuk Barth teológiájának azt az összetevőjét, mely megfelel Kant erkölcsi dualizmusának. Barth, ha lehetséges, érvel Dowey, következetesebb a személy-személy találkozás, a tiszta szabadság, a tiszta indeterminizmus világának szembeállításában a fenoména, a szükségszerűség világával, mint Kant valaha is volt. Másrészt, Hendrytől és Cometól megkaptuk Barth teológiájának azt az összetevőjét, ami megfelel Kant erkölcsi fenomenalizmusának, vagy monizmusának. Eszerint az összetevő szerint valójában a Szentlélek az, Aki hisz az emberben. Istent csak Isten ismerheti: az ember csak oly mértékben ismerheti Istent, amilyen mértékben őt az Istenség eredeti részesének gondoljuk el.

Dowey, Hendry és Come tehát egyformán elégedettek azzal, hogy Barthnak a tiszta determinizmus és a tiszta indeterminizmus, az erkölcsi dualizmus és az erkölcsi monizmus közötti dialektikus kombinációjának valamiféle megtisztított formája az, amit a keresztyén gyülekezetnek meg kell vallania a világ felé, mint a hitét.

Mindhárom ember azzal is egyetért, hogy bárkinek, aki elfogadja Barth teológiájának alapelveit, azonnal egyszer, s mindenkorra el kell vágnia magát az ortodox teológia minden formájától. Hendry így beszél Barth *Egyházi dogmatikájáról*: „Ezt teljességgel félreértik azok, akik pusztán a hagyományos ortodoxiába, vagy skolasztikába való visszaesést látnak benne. Ez egy hatalmas kísérlet a teológiai gondolkodás új formájában, s mivel a szerző fokozódó bizonyosságot szerzett az alkalmazása során, a hagyományos ortodoxia mintái progresszív módon alakultak át”.[253]

3. Barth folyamat-teológiája

Nos, a régi teológia barthi átfogalmazása lemegy a Szentírás minden fő tanításának – Isten, ember és az istenember, Jézus Krisztus, Aki ténylegesen Isten és ténylegesen ember legaljáig. Barth a Szentírás összes alapvető tantételének eme átfogalmazását aktualizmusa segítségével éri el. Barth „teológiája a mozgás teológiájának, a dinamikus aktualizmus teológiájának egyre növekvő mértékévé vált. Isten lénye az Ő cselekedete, s az Ő cselekedete az Ő kijelentésének cselekedete”. Barth mondja: „Isten az, Aki az ő kijelentésének cselekedetében”.[254] Ezt azt jelenti, mondja Hendry, hogy „az Ő szava cselekedet, mindenkor a jelenben zajló esemény, sohasem egy adott tény… A kijelentés az ember számára csak Isten kijelentő cselekedetében áll rendelkezésre. S a kijelentéssel kölcsönhatásban álló hitnek Barth számára ugyanolyan aktualista, vagy ’egzisztenciális’ jellege van, az mindig esemény, az ember döntése, mely megfelel Isten döntésének: nem alakítható át elméleti rendszerré”.[255]

Barth aktualista alapelvének alapvető jelentősége a kiválasztással kapcsolatos nézeténél látszik meg a legvilágosabban. Idézzük Hendryt teljes terjedelmében:

A predesztináció tantételének barthi dialektikus értelmezése jelzi az ő legradikálisabb eltávolodását a hagyománytól, egyidejűleg azonban a legjobb vezérfonalat adja gondolkodásának mintájához. A kettős

[251] Ugyanott
[252] Ugyanott, 44 .oldal
[253] „The Dogmatic Form of Barth’s Theology”, *Theology Today*, 303. oldal
[254] *K. D.* 2:1, 293. oldal
[255] Idézett mű, 307. oldal

predesztináció hagyományos kálvinista tantétele szerint Isten az örökkévalóságtól fogva kiválasztott egyeseket az örökéletre, s elvetette a többieket az örök kárhozatra ('dicsőséges igazságosságának magasztalására', ahogyan a Westminsteri Hitvallás fogalmaz). Barth elveti ezt a tantételt azon az alapon, hogy azt az Istent, Aki kijelentette Magát Krisztusban, egy elvont Istenre, valamint Isten kegyelmének Jézus Krisztusban lezajló konkrét cselekedetét egy elvont és önkényes dekrétumra cseréli. Ahhoz ragaszkodik, hogy Isten örökkévaló célja Jézus Krisztusban jelentetett ki nekünk, s hogy a kiválasztás tantételét krisztológiailag kell értelmezni az Ef1:4 kijelentése alapján: „[Isten] magának kiválasztott minket Ő benne [Krisztusban]a világ teremtetése előtt". Elsődlegesen a kiválasztás isteni cselekedetére kell gondolnunk, mint Jézus Krisztus kiválasztására – s kettős értelemben: Jézus Krisztus a kiválasztó Isten, a választás alanya abban, hogy Ő fejezi ki azt az örökkévaló akaratot, melyben Isten úgy döntött, hogy kegyelmes lesz az emberhez. Ő egyben a választott ember is, a kiválasztás tárgya, mivel Isten kegyelme, amit Ő kifejez, az Ő akarata, hogy ne Ő ne csak Immanuel, a „velünk az Isten" legyen, hanem emberré is váljon. A megtestesült Krisztus, Akiben Isten az emberhez köti Magát, s az embert Önmagához, a kiválasztás konkrét megtestesülése.

Nos, miközben a rendelet a hagyományos tantételben statikus mozdulatlanságba merevedik oly módon, hogy Isten lealacsonyodik a saját Maga végrehajtójának státuszára, Barth kihangsúlyozza az isteni kiválasztás dinamikus és dialektikus jellegét. Ez tényleges választás Isten részéről. Az Ő Igenje Nemet is tartalmaz, de felülbírálja azt. Mikor azt választja, hogy Isten legyen velünk, voltaképpen azt választja, hogy ne legyen Isten nélkülünk. A kiválasztás kiválasztásával elveti az elvettetést. De mi a helyzet akkor a bűnnel? Vajon a kegyelem kiválasztása azt jelenti, hogy Istennek a bűn elleni haragja és ítélete eltöröltettek? Egyáltalában nem. Isten elveti az ember elvettetését azáltal, hogy Magára veszi azt. Krisztusban Isten Magára vette az emberi bűn terhét és vétkét, s ő Maga vált az elvetett emberré, ezáltal vette el az embertől az ő elvettetését. Krisztus képviseli a kegyelem győzelmét az ítélet felett, a könyörületét a harag felett, a kiválasztását az elvettetés felett. A kiválasztás és az elvettetés nem úgy állnak egymás mellett, mint két egyformán lehetséges választás. Az elvettetés a kiválasztás negatívuma, vagy megfordítása: ez az, amire Isten Nemet mondott, mikor Igent mondott a kegyelem kiválasztására.[256]

Az ember Isten által történő kiválasztása Krisztusban nem valami, „ami előtt az ember csak kétségbeesett beletörődéssel állhat. Ez mindig a szabad isteni döntés, amely hatékonnyá a szabad emberi döntésben válik. Az emberi szabadság távolról sem összeegyeztethetetlen az isteni kiválasztással, sőt az inkább 'előfeltételezi' azt, mert az ember csak szabadon választhatja azt, amit Isten választ ki neki".[257]

„Ám vajon az embernek szabadsága van-e azt választani, amit Isten elvet", kérdezi Hendry. Barth válasza, mondja, igenlő. De aztán „Isten az ő legfelsőbb rendű szabadságában továbbra is a Teremtő, és Igéje által áll a világban. A káosz, amit a bűnös ember az ő szabadságában a jelenben létrehozna, alapjában véve a múlthoz tartozik, ahogy Barth fogalmaz, ez az a mítosz, melyet Isten nem enged valósággá válni. A bűn lehetőség az ember számára az ő szabadságában, de Isten szabadságában az 'lehetetlen lehetőség': ahol a bűn elárad, ott a kegyelem többé már nem bővelkedik".[258]

Hendry ellenállása Barth „dinamikus aktualizmusával szemben" abban a lágy kérdésben fejeződik ki, hogy „vajon vihető-e olyan messzire, amennyire ő megpróbálja".[259] Ez, mint korábban megjegyeztük, pusztán egyensúly kérdése.

A dolog végeredménye az, hogy Hendry, Doweyhez hasonlóan, valójában készen áll „otthagyni" a történelmi keresztyén hitvallások, s különösen a Westminsteri Hitvallás egész teológiáját, Barth dialektikus Krisztus-eseményéért. Barth teológiájában Hendry olyan Istent és a kegyelem olyan nézetét találja meg, amit nem volt képes megtalálni a Westminsteri Hitvallásban. Mikor megírta művét a Westminsteri hitvallásról, akkor még mindig meg akarta próbálni toldozni-foldozni azt. Ám 1956 októberében már készen állt arra, hogy részt vegyen az új hitvallás megírásában, olyat, mely tulajdonképpen felcseréli a régit Isten új nézetével, az ember új nézetével és Istennek az ember számára Krisztusban adott kegyelme új nézetével. Most már közreműködő volt egy olyan hitvallás megírásában, melyben az ember fő végcélja az ember dicsőítése.

[256] Ugyanott, 310-311. oldal
[257] Ugyanott, 311. oldal
[258] Ugyanott, 312. oldal
[259] Ugyanott, 313. oldal

4. Barth „Dogmatikája” az igehirdetők számára

Ami Comet illeti, ő nem kevésbé elkötelezett Barth új teológiai dialekticizmusa iránt, mint Dowey, vagy Hendry. Come nagyon jól tudja, hogy ez az új teológia a régi teljes elvetését követeli meg. Ezt csak azzal kapcsolatosan fogjuk megemlíteni, hogy mit mond ő a kibékítésről.

Hogyan lesz nekünk, igehirdetőknek hasznunkra Barth *Dogmatikája*? Erről ezt mondja nekünk:

„Minden igehirdetés tartalmának Barth számára Jézus Krisztusban kell megállnia”.[260] Ez mindent felölelő, mert Barth Jézus Krisztust egyenlővé teszi „’Isten emberi mivoltával’, azaz Isten minden, az emberrel kapcsolatos útjával és munkájával az örökkévalóságtól az örökkévalóságig. Ő az Isten, mert Isten az emberrel, az emberért és az emberben lakozik”.[261]

Mégis, jóllehet a Krisztus-esemény mindent felölel, ami Isten és ember között történik, „csak Istennek a világgal való, Jézus Krisztusban lezajlott kibékítésének központi eseményéből kiindulva prédikálhatjuk azt, amit Istennek az emberrel való bánásmódja kezdetéről és végéről akarunk prédikálni”.[262]

Mi a helyzet hát a mi kibékülésünkkel Istennel? Come mondja: „A kibékülés Jézus Krisztusban történik. Hogyan fogjuk ezt prédikálni? Egy további megjegyzést kell tenni a *Dogmatika* angol olvasója számára bevezetésképpen ahhoz, ahogyan Barth ezt a témát kezeli. A ’kibékítés’ német szava a *Versöhnung*. Az uralkodó, ha ugyan nem kizárólagos jelentése ennek a szónak a német nyelvben a két egymástól elidegenedett fél újraegyesülése. Ennek a szónak egyáltalában nincs meg az angol ’engesztelés’ szó csengése, különösen azért, mivel az utóbbi szó majdnem szinonimájává vált a büntetőjogi elégtételnek. Mikor a német teológia az elégtételről akar beszélni, akkor olyan szavakat használ, mint a *Sühne*, vagy a *Genugtuung*. Ez, legalábbis Barth esetében, így van. Következésképpen a *Dogmatika* 4. kötetének fordítója rendkívül rossz szolgálatot tett és reménytelenül összezavarta a legtöbb angol olvasót azzal, hogy a *Versöhnung* szót rendszeresen ’engesztelésnek’ fordítja. Az Előszóban (4-1,8) azt mondja, hogy váltogatta a két angol szót a szövegkörnyezet követelményeinek megfelelően. Ez egyszerűen nem így van. Rendszeresen az ’engesztelés’ szót használta mindenhol, ahol csak lehetséges, s csak akkor használta a ’kibékítést’, mikor az ’engesztelésnek’ egyáltalában semmi értelme sincs.

A gond az, hogy az ’engesztelés’ használatával megváltoztatta azt az értelmet, amit Barth szándékozott kifejezni. Barth a *Versöhnung* szót világosan a közösség helyreállításaként határozza meg (4-1,22). Következésképpen, ha el akarjuk olvasni ezt a három kötetet az eredetileg szándékolt jelentéssel, akkor egyszerűen húzzuk ki mindenhol az ’engesztelés’ szót az angol fordításban, ahol csak találkozunk vele, és helyettesítsük a ’kibékítéssel’. ’Jézus Krisztus a kibékítés’, nem pedig az ’engesztelés’ (4-1,34). A kibékítés Jézus Krisztusban magában foglal szenvedést, de nem helyes azt mondani, hogy a kibékítés maga a szenvedés. Az engesztelés, mint büntetőjogi elégtétel eme fundamentalista elméletének további elvetése Barth írásaiban látható az 59. Paragrafus bevezető kijelentésének fordításában (4-1,157). Itt a *die vollbrachte Rechstat* van ’engesztelésnek fordítva. Ha Barth az engesztelésre gondolt volna, akkor a *Sühnung*, vagy a *Genugtuung*, vagy a *Bezahlung* szavakat használta volna. Ő az ember befejezett megigazulásáról beszél, nem Isten kielégítéséről. Barth jelentésének efféle csúsztatása megbocsáthatatlan. Barth egész kibékítési tantétele világosan ellentettje a büntetőjogi kielégítésnek, s az utóbbi elírására elfogadott angol terminológiát használni Barth drasztikus megmásítását jelenti”.[263]

---

[260] Come, *Introduction to Barth’s „Dogmatics for Preachers”*, 200. oldal
[261] Ugyanott
[262] Ugyanott
[263] Ugyanott, 200-201. oldal

Comenak természetesen teljes mértékben igaza van, mikor azt mondja, hogy Barth számára a kibékítés elképzelésében semmi, abszolút semmi sincs abból a jelentésből, ami a történelmi hitvallásokban szerepelt. Barth teológiájának váza a poszt-kantiánus személy-személy találkozás. Come tiltakozik, mikor Barthnak a 2Kor5:19-re vonatkozó magyarázatával kapcsolatosan a német *Platzwechsel* szót az angol „helyváltoztatás" szóval fordítják. „Barth egész kibékítési tantétele az ő 'váltás' [Tausch], vagy 'helyváltoztatás' fogalmán alapszik. A 4. kötet 1. része Isten önmegalázkodásának története azáltal, hogy bűnös testet öltött Jézus Krisztusban. A 4. kötet 2. fejezete az ember felmagasztaltatásának története Jézus Krisztus igazságosságára. Ez egy kettős csere, nem egy egyoldalú helyettesítés".[264]

Barthnak a „nem tulajdonítván nékik az ő bűneiket" kifejezéssel kapcsolatos exegézisének magyarázata során Come azt mondja, hogy „ez annak negatív módon történő kimondása, hogy 'Isten igazságosságává válni', ami valójában azt jelenti, hogy Isten szövetségi partnereivé válni (ez kizárja a büntetőjogi kielégítést és a törvényszéki betulajdonítást)".[265]

Bármi is legyen Come ellenkezésének érdeme a fordítással kapcsolatban, újfent segített meglátnunk, hogy ő maga is elkötelezett az új teológia iránt, aziránt a teológia iránt, amelyet minden fő pontjában szembe kell állítanunk a Westminsteri Hitvallásban talált tanításokkal, azaz olyan teológia, melynek ugyancsak el kell vetnie az engesztelés, mint Isten igazságosságának kielégítése tantételét.

5. Barth Kalcedonról

Kevés kétség férhet tehát hozzá, hogy az 1967-es hitvallás közvetlenül, vagy közvetetten Barth Károly teológiája után mintáztatott. Dr. Mackay beszélt a „Barth Károlynak kijáró köteles lírai tiszteletről".[266] Az 1967-es hitvallás látszólag valami efféle.[267]

A hitvallás azt akarja, hogy az egyház legyen az egyház. Az egyház csak akkor lehet az egyház, ha elmondja a világnak, hogy Isten Krisztusban minden embert kibékített Önmagával.

Kicsoda hát akkor, Barth szerint, Krisztus? Pontosabban, mi a jelentése a Krisztus-eseménynek? Nézzük meg magát Barthot a válaszokért.

A korai egyház, mondja Barth, megpróbálta kifejezni annak a bibliai elképzelését, mikor azt mondjuk, hogy Isten Krisztusban megbékéltette Magával a világot. Sajnos, a korai egyháznak nem voltak meg az eszközei ahhoz, hogy egyáltalán méltóképpen kifejezze Isten Fia megtestesülésének elképzelését. A korai egyháznak nem volt semmije, csak a görög filozófiából származó statikus kategóriák. Megkérdezték, hogy Krisztus, mint Isten örökkévaló változhatatlan lénye miképpen viszonyulhat az Ő változó emberi lényéhez. Ők eleget akartak, ezek a korai egyházatyák. A lényeg bennük volt. De csak a modern időkben, Kierkegaardot és másokat követve tanultuk meg meglátni és alkalmazni a Tett fogalmát a Létezés fogalma helyett.

Csak ha a Tett fogalmát használjuk a Létezés fogalma helyett, akkor látjuk valójában, hogy Isten valódi természete nem más, mint hogy Önmaga ellentétébe fordul át azáltal, hogy emberré lesz, s hogy az ember valódi természete nem más, mint hogy részt vegyen Krisztuson keresztül Isten aszeitásában. Csak amennyiben ezt látjuk, akkor lesz értelmes alapunk annak a

[264] Ugyanott, 203. oldal
[265] Ugyanott
[266] *Theology Today*, 1956. október, 13. kötet 287-294. oldal
[267] A *Christianity Today* 1966. március 21-i számában dr. Geoffrey W. Bromiley azt állítja, hogy a hitvallás teológiája sokkal kevésbé biblikus, mint Barthé. Mi nem gondoljuk, hogy Barth teológiája biblikus attól eltekintve, hogy biblikus szavakat használ: ugyanakkor Bromiley kijelentése összhangban látszik állni ennek a brosúrának a fő állításával.

kegyelemnek az elképzeléséhez, amely ugyanúgy szuverén és személyes, mint ahogyan egyetemes is egyben.

Nézzük meg a Westminsteri Hitvallás megszövegezésének idején uralkodó ortodoxiát. Ebben az időben az ortodoxiának statikus fogalma volt Isten megváltoztathatatlanságáról. Ez a fogalom úgy működött, mint „szovjet vétó" azzal az elképzeléssel szemben, hogy Isten lehet ténylegesen ember Krisztusban.[268] Innentől fogva a német kiadásra a K. D., míg az angol fordításra a C. D. rövidítéssel hivatkozunk. A kötetszámok mindkettőben ugyanazok. Az angol fordítások, melyek csak német hivatkozással kerülnek közlésre, az enyémek.

Az ortodoxia az emberről is statikus nézeteket vallott. Ez ahhoz az elképzeléshez vezetett, hogy az ember valójában nem magasztalható fel az Isten természetében való részesedése által.

Ha tehát „inkább biblikus, semmint pogány fogalmakban" akarunk beszélni, magyarázza Barth, „olyan megváltozhatatlansággal kell számolnunk, mely nem tartja vissza Istent attól, hogy emberré lehessen".[269] Oly módon kell finomítanunk Isten lényegét, hogy az lehetővé tegye Jézus Krisztus mind a tényleges megaláztatását, mind a tényleges felmagasztaltatását. A megtestesülés egy esemény. S mint ilyen, egyidejűleg Isten megaláztatása és az ember felmagasztaltatása is. A veszedelem, melyben az ember áll, Isten veszedelme Krisztusban. „Doketikusan kell magyaráznunk a megtestesülést, következésképpen félremagyaráznánk, ha nem ezen a módon tennénk, ha megpróbálnánk bármi módon korlátozni a kozmosszal való szolidaritást, amit Isten Jézus Krisztusban elfogadott".[270]

Más részt, a megtestesülés magával hozza az emberiség felmagasztaltatását. „Mondtuk már, hogy ebben az eseményben Isten megengedi a világnak és az emberiségnek, hogy részt vegyenek az Ő Istensége belső életének történelmében, abban a mozgásban, melyben az örökkévalóságtól az örökkévalóságig Ő az Atya, a Fiú és a Szentlélek, következésképpen az egyetlen igaz Isten. A világnak ez a részvétele Istenben azonban szükségszerűen magában foglalja az Ő részvételét a világ létezésében, tehát azt, hogy az Ő lénye, az Ő történelme úgy játszódjon le, mint a világ történelme, következésképpen az egész világtörténelem minden szenvedésének és veszedelmeinek alá legyen vetve".[271]

De hogyan lehetséges, hogy ily módon valódi együttműködés jöjjön létre Isten és ember között? Így vajon nem veszítjük el Isten változhatatlan, örökkévaló lényét? Vajon nem veszítjük el az ember elképzelését, aki teremtményként soha nem vehet részt Isten természetében? „Hogyan lehet egy létezést cselekedetként értelmezni, vagy egy cselekedetet létezésként? Hogyan lehetséges Istent, az embert, vagy mindkettőt a Jézus Krisztusban való egyesülésükben történelemként értelmezni? Hogyan lehet a megaláztatás egyidejűleg felmagasztaltatás is? Hogyan mondható arról a történelemről, ami egykoron zajlott, hogy ma is zajlik, s hogy miután egykoron lezajlott, s ma is zajlik, újból le fog zajlani? Első ránézésre mennyivel könnyebb ennek a Személynek és az Ő szerkezetének adott tényéről beszélni, s utána az Ő munkájáról, vagy hogy a modernebb teológia nyelvezetét használjuk, az 'ő jelentőségéről az egymás követő korok számára, vagy az Ő befolyásáról és hatásairól'! Hogyan lehet Jézus Krisztus születésének, életének és halálának eseménye a ma és a holnap eseménye? Vajon ezek a gondolatok és kijelentések azok, amelyek valóban kivitelezhetőek? De még egyszer, ha tényleges szükségszerűség áll fenn, akkor még a lehetségességre vonatkozó gyanú sem tekinthető végleg döntőnek. Nehézség, vagy nem nehézség, nekünk ezek mentén a vonalak mentén kell végiggondolni és kimondani a dolgot".[272]

---

[268] Barth Károly, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, 1932, 4:2 93. és azt követő oldalak, *Church Dogmatics*, fordította G. W. Bromiley, és mások, Edinburgh, 1936. 85. és azt követő oldalak

[269] K. D. 4:2, 26. oldal, C. D. 26. oldal

[270] K. D. 4:1, 236. oldal, C. D. 215. oldal

[271] Ugyanott

[272] K. D. 4:2, 120. oldal, C. D. 108. oldal

A megtestesülést tehát a *prima veritas* fogalmaival kell értelmezni, azaz a Krisztus-eseményben benne foglaltatik Isten egész lényege, és az ember egész lényege. Említsünk meg egyet-mást, ami ebben benne van Barth számára.

Először is, Barth le akar számolni Krisztus megaláztatása és a felmagasztaltatása állapotainak abbéli elképzelésével, hogy ezek egymást követik az időben. A kijelentés soha nem jelezheti előre a történelmet. Krisztus szenvedését és halálát nem szabad úgy azonosítani, mintha maguk is lépések lennének Krisztus megaláztatásában. S a feltámadást, vagy azt követő bármely tényt sem szabad úgy azonosítani, hogy azok az Ő felmagasztaltatásának valamely lépését. Krisztus munkája „nem osztható fel az Ő létezésének különböző szintjeire, vagy szakaszaira, hanem kitölti és alkotja az Ő létezését ebben a kettős formában. Kérdésünk az, hogy ez vajon nem felel-e meg jobban az Újszövetség Jézus Krisztusra vonatkozó bizonyságtételének. Ő hol és mikor nincs megaláztatva és felmagasztalva, már felmagasztaltatván a megaláztatásában és megaláztatván a felmagasztaltatásában? Pálban hol van az például, ahol Ő, a Megfeszített, még nincs feltámadva, vagy a Feltámadott nem feszíttetett meg? Vajon Ő lenne az, Akiről az Újszövetség, mint Közbejáróról tesz bizonyságot, ha Ő csak az egyik lenne, de a másik nem? S ha Ő a Közbenjáró, akkor a kettő melyike lehet egyedül, a másik nélkül? Mindkét összetevő ránk erőszakolja magát. Az egy és egész Jézus Krisztus létezésével van dolgunk, akinek megaláztatása semmit sem vesz el és felmagasztaltatása semmit sem tesz hozzá. S az Ő eme lényében van dolgunk az Ő tettével, munkájával és az engesztelés eseményével. Ez az első oka a hagyományos dogmatikai forma megváltoztatásának”.[273]

Krisztus élete és munkája két, egymást követő állapota elképzelésének elvetése mellett Barth elveti a két, egymástól elkülönülő természet elképzelését is. Ez a pont, ha lehetséges, még radikálisabb, mint az előző. A két egymást követő állapot elképzelésének elvetése a két egymástól elkülönülő természet elképzelésének elvetésén alapszik és fordítva. A két természetet a mindkettőben végbemenő egyetlen cselekedet szempontjából kell értelmezni. Ha a Krisztus-eseménnyel kezdjük, akkor látjuk, hogy az Ő megaláztatása Isten megaláztatása, s a felmagasztalása az ember felmagasztalása. Barth mondja: „Mert ki az az Isten, aki jelen van és aktív Benne? Ő az, Aki konkrétan az Ő lényében emberként aktiválja és jelenti ki Magát istenileg szabadként, mint Aki szereti a szabadságát, mint Aki képes erre a felfoghatatlan leereszkedésre és akarja is azt, s mint Aki képes arra, hogy igaz Isten legyen nemcsak a magasságban, de a mélységben is, és akarja is azt – az emberi teremtettség, bűnösség és erkölcsiség mélységében.

S kicsoda az ember Jézus Krisztus? Ő az, Akiben az Isten ember, Akit teljességgel köt az emberi állapota, ám Akit ez nem tör össze, Aki mivel ebben a helyzetben van, szabad a vele való viszonyban, aki legyőzi azt, aki ennek Ura, és nem szolgája”.[274]

6. Kegyelem! Kegyelem!

Eltörölvén ilyeténképpen Krisztus állapotainak és természetének hagyományos elképzeléseit, Barth megnyitja az utat Isten az embernek adott szuverén és szabad, egyúttal egyetemes kegyelme előtt. Isten nem lehet sem teljességgel kijelentett, sem teljességgel elrejtett Krisztusban, ha Krisztus állapotainak, vagy természeteinek hagyományos elképzeléseit fenntartjuk. „Nincs isteni, örökkévaló, lelki szint, amelyen a Krisztus-esemény ne volna egyben ’világi’ is, következésképpen ez az emberi történelem. Jézus Krisztus ember mivoltának fogalma tehát elsődlegesen és véglegesen alapvető – abszolút szükséges fogalom,

[273] K. D. 4:1, 146. oldal, C. D. 133. oldal
[274] K. D. 4:1, 147. oldal, C. D. 134. oldal

– pontosan ugyanabban és semmivel sem kevesebb értelemben, mint az Ő valódi istensége. Jézus Krisztus emberi mivolta nem másodlagos momentum a Krisztus-eseményben. Ez nem valami, ami később fog bekövetkezni, majd még később elmúlik és eltűnik. Ez nemcsak meditációs célokat szolgál. Istenségéhez hasonlóan ez is az egész esemény szerves részét képezi".[275]

Most már látjuk, hogy Barth számára a megtestesülés jelenti az emberi természet felmagasztaltatását. A kegyelem öröklötten egyetemes. Ha Krisztus „a kegyelem örökkévaló kiválasztásának tárgyaként létezik Isten minden útja és munkája kezdetén, ez azt jelenti, hogy Ő, az igazi Ember, akinek létezése szükségszerűen érinti az összes többi emberét, mivel a döntés úgy vonatkozik rájuk, hogy belsőleg és emberi mivoltuk szempontjából határozza meg őket, így Benne és Miatta ők is választottak. Emberré válva közöttük, az övéihez jön (Jn1:11)".[276]

Barth azt hiszi, hogy a megtestesülés általa elvégzett aktualizálása által egyszer, s mindenkorra kiszellőztette a kalcedoni hitvallást jellemző halálos szélcsendet, vagy staticizmust. Az egyetlen mód, mely által ez a halálos szélcsend gyógyítható, állítja Barth, a Krisztus-esemény elképzelése, azaz ha úgy gondolunk Krisztusra, mint a kiválasztó Istenre és a kiválasztott emberre. Krisztusra, mint kiválasztó Istenre gondolva látjuk, hogy Isten egyik mindent felölelő attribútuma a kegyelem. Meg kell hagyni, Isten szent és igazságos is. Az ember nem vétkezhet anélkül, hogy ezzel haragra ne ingerelné Őt. Ez a harag rettenetes. Ám Isten kegyelme még így is keresztülfénylik ezen a haragon. Isten az Ő Fiára zúdítja a haragját. Természete következtében ezt teszi minden emberrel. Ennek megfelelően az elvettetés, az elutasítás Isten részéről az emberek vonatkozásában sohasem végleges. Isten utolsó szava az emberiség számára kedvező. Krisztusban minden ember, mint ember, a lénye felemeltetésére van kiválasztva. Az emberi természet Krisztusban a kiválasztott emberként jött létre. Amint említettük, „Jézus Krisztus emberi mivolta nem másodlagos momentum a Krisztus-eseményben". Ahhoz, hogy Jézus Krisztussal kezdhesse, a kiválasztott embernek szét kell szórnia „az esetlegesség, a külsőlegesség, a véletlenség és a megengedhetőség legutolsó megnyilvánulását is, ami látszólag olyan könnyedén veszi körül a Krisztus-esemény történelmi összetevőjét szűkebb értelemben. Ennek az eseménynek lényegi és szerves részét képezi, hogy ez nemcsak Isten cselekedete, hanem mint olyan, az emberi történelmet is magában foglalja, az igazi ember történelmét, ami az ember Jézus létezését jelenti".[277]

Mikor azt kérdezzük, hogy kicsoda az ember, mondja Barth, akkor „az isteni és emberi lényeg közös aktualizálásának" szempontjából kell válaszolnunk. Természetesen „Isten belső életének", Isten lényegének, „nincs szüksége aktualizálásra". „Az Ő isteni lényegének azonban, – és isteni szempontból ez az új dolog Jézus Krisztusban, – szüksége volt különleges aktualizálásra az Isten Fiának az Emberfiával való azonosításában, következésképpen az emberi lényeggel való egységében. Ebben az egységben ez nem azonnal valóságos. Ebben az egységben az önmagában teljesen más emberi lényeghez szól. Konkrét cél (*apotelesa*) felé irányul: a világ Istennel való kibékítése felé. Párhuzamossá tétetett az isteni lényeggel, mondhatni, jóllehet benne rejlő változás nélkül. Ez a Fiú öröklött lényege a leereszkedés cselekedetében. Ez az Ő cselekedete által, a nemcsak önmagában, de az emberi lényegben is fennálló létezése által meghatározott és jellemzett isteni lényeg. S így kellett valóságossá válnia".[278]

Az isteni és az emberi lényeg eme közös aktualizálását nevezhetjük *communicatio operationum*-nak.[279] Az emberi természet felmagasztaltatása Isten megaláztatásával együtt történt meg a megtestesülésben. A megtestesülésben egyesítette Isten Önmagában az isteni és

[275] K. D. 4:2, 37. oldal, C. D. 35. oldal
[276] K. D. 4:2, 38. oldal, C. D. 36. oldal
[277] K. D. 4:2, 36. oldal, C. D. 33. oldal
[278] K. D. 4:2, 126. oldal, C. D. 113. oldal
[279] K. D. 4:2, 127. oldal, C. D. 113-115. oldal

az emberi lényeget. „A történelem az, melyben Isten az Ő Fiában, a názáreti Jézusban, az Emberfiában emberré vált, az volt, az, és az is lesz. S ennek a Történelemnek az ereje az emberi lényeg felemelkedése, felmagasztaltatása azáltal a tény által, hogy Isten Maga kölcsönözte az Ő saját létezését az Ő Fiában, egyesítvén ezzel azt az Ő saját isteni lényegével. A minden ember számára közös lényeget értjük ez alatt”.[280]

Jézus Krisztusnak, mint *Geschichte*-nek, ezzel aztán rögtön mint az isteni és emberi természet közös aktualizálásának elképzelésével próbál Barth építkezni, majd túllépni a kalcedoni hitvalláson. A „magyarázat”, amit Barth Kalcedonra ad, valójában az *Umdeutung* természetében van. Kalcedon új megközelítése nem más, mint hogy Jézus Krisztus a közös *Geschichte* Isten és ember között. Igaz viszont, hogy Barth nem akarja Krisztus isteni és emberi természetét egy szintre helyezni egymás mellé. Ő fenn akarja tartani a két természet különbözőségét. Istennek mindig elsőbbsége van az emberrel szemben. Barth úgy gondolja, hogy ténylegesen csak a *Geschichte* szempontjából lehetséges fenntartani mind a két természet különbözőségét, mind helyes egységüket. Úgy véli, hogy a megtestesülés aktualizálásának eszközeivel a *Geschichte* elképzelésén keresztül felállítja a szuverén egyetemes kegyelem valódi tantételét a római katolicizmussal szemben. Azt hiszi, hogy az Istenről alkotott ama elképzelésével, mely szerint Ő azonos a megtestesülésének cselekedetével, legyőzte a természeti teológia egész eszméjét. Azt hiszi, ezzel megalkotta az egyedüli lehetséges és az egyedül teljes mértékben objektív alapot Krisztus kibékítő munkájához. Azt hiszi, megadta a hitnek a valódi tárgyát, a *Geschichte* Krisztusában. Úgy gondolja, a *Geschichte* fogalmaiban találta meg a megigazulás, megszentelődés, és megdicsőülés valódi alapját. Mindezek már előre biztosítottak minden ember számára a Jézus Krisztusban, mint *Geschichte*-ben való részvételük kapcsán. Röviden, Barth ellát minket Isten minden ember számára adott egyetemes kegyelmével, s mivel Isten akarata még az Ő saját lénye felett is szuverén, így a kegyelem még neki magának is új Krisztusban, mint a kegyelem fő és totális átvevőjében. Azaz, a szuverén kegyelem egyben egyetemes kegyelem is. Minden ember alapvető viszonya Istennel nem más, mint hogy ők Krisztusban Isten kegyelmének címzettjei. Öröklötten kegyelem-címzettekként egyúttal öröklötten együttmunkálkodók is Krisztussal, annak minden emberrel való megismertetésében, hogy ők Krisztusban vannak.

Ezen a hosszú és kerülő úton visz vissza Barth minket arra az álláspontra, mely alapvetően nem különbözik Schleiermacher, vagy Ritschl álláspontjától. Krisztusról, mint a kiválasztó Istenről alkotott tantétele által Barth bizonyossá teszi, hogy semmi sincs Istenben, ami ne lenne teljességgel kijelentve az embernek. Biztossá teszi, hogy Isten nem más, mint szeretet és kegyelem minden ember számára. Megtéve Jézus Krisztust a kiválasztott embernek, az egyetlen valóságos embernek, biztossá teszi, hogy az emberi élet végeredménye nem lehet az örök halál egyetlen ember számára sem. Ádám Krisztus árnyékává silányul le. Azaz, az emberek Ádámban elkövetett bűnei már előre eltöröltetnek azáltal, hogy ők Krisztusban vannak. A *Historie* a *Geschichte* tartozékává válik, nehogy interferencia lépjen fel mind a kegyelem objektív természetével, mind egyetemes hatáskörével.

A megtestesülésnek Barth általi eme aktualizálásában tehát nem kevesebbel van dolgunk, mint egy, annak az igazságnak az elnyomására irányuló nagyon találékony kísérlettel, amit a kalcedoni hitvallás megpróbált kifejezni. Kalcedon nem mondta meg Istennek, hogy mi nem lehet, vagy hogy minek kell lennie. Nem határozta meg az ember természetét az Isten természetében való végső részvétel szempontjából, Akinek magát a természetét is először úgy fogta fel, mint az ember képzelgésének kivetítését.

Barth megpróbál elmenekülni Isten lényegének ama elképzelése elől, mely szerint a halál Isten és Isten halott. Megpróbálja elkerülni az egyetemes antropológia elképzelését, mivel az a történelemben adott közvetlen kijelentésre alapoz. Röviden, megpróbálja elkerülni azt a halálos szélcsendet, amit Kalcedon szívében talál. Az ott megírt hitvallás, gondolja

[280] K. D. 4:2, 74. oldal, C. D. 69. oldal

Barth, két elképzelésből van összeállítva: Istenéből önmagában és az emberéből önmagában, mindkettő Krisztustól külön. Ám az ő Krisztus-eseménye, amely feltételezetten a megfelelő biblikus helyettesítője az efféle statikus teológiának, a tiszta nominalizmus és a tiszta realizmus két összetevőjéből készült.

Azaz, ismét a tiszta nominalizmus és realizmus, a tiszta indeterminizmus és a tiszta determinizmus, vagy tiszta irracionalizmus és a tiszta racionalizmus kombinációjával próbál meg Barth túllépni Kálvinon.

Nyilvánvaló, Barth saját szavainak megfelelően, az ő kegyelemről, mint öröklötten szuverénről és egyetemesről alkotott elképzelése ellentétes Kálvinéval. Az a tény is nyilvánvaló, hogy Barthnak az Istenről és emberről, mint Krisztusban vele születetten együttműködőkről alkotott nézete, ami az ember részvételét eredményezi az istenségben, megköveteli mindannak elvetését, amit a történelmi keresztyén hitvallások mondanak.

Mégis, a Krisztus-esemény eme teológiája az, amivel Hendry, Mackay, Dowey és Come helyettesíteni akarják a Westminsteri Hitvallás teológiáját. Ez az a teológia, melynek durva széleit lereszelték az amerikai keresztyének javára, s amely most kifejeződik az 1967-es hitvallásban. Sok amerikai presbiteriánus már egy ideje választott a mag és a héj között: ők már az emberi tapasztalatot tették meg a Biblia helyett életük és hitük végső mércéjévé. Most hivatalos jóváhagyást kell kapniuk a Szentírás, mint a hit és a gyakorlat kizárólagos irányítója valóságos elvetéséhez. Sok amerikai presbiteriánus figyelmen kívül hagyta, ha ugyan meg nem tagadta a westminsteri tanításokat Istenről és az ő szuverén kegyelméről. Most hivatalos jóváhagyást kell kapniuk ahhoz, hogy a szuverén Isten szuverén kegyelmét a szuverén ember szuverén kegyelmével helyettesítették. Sok amerikai presbiteriánus egy ideje a jócselekedetekkel helyettesítette az üdvösség tanát, ami viszont a westminsteri mércékkel meghatározott evangélium a „jó” emberek által történő prédikálásából és tanításából származott.

Most hivatalos jóváhagyást kell kapniuk a kegyelem ama evangéliumának lecseréléséhez, melyben a szent Isten visszahozza a bűnös embert Magához, az összes ember egymással való kibékülésének személy-személy programjával.[281]

[281] 1966. januárjában a *McCormick Quarterly* kiadásában dr. Arthur R. McKay, a McCormick Szeminárium elnöke, és néhány kollégája dicsérték az 1967-es hitvallás, amiképpen azt 1965-ben megírták. Azok, akik ebben a kiadványban írtak, kivétel nélkül az ahhoz hasonló tett-teológia támogatói, amely az új hitvallás alapjául szolgált.

Egy megjegyzést tehetünk dr. Calvin De Vries cikkével kapcsolatosan, aki, mint a megjegyzés jelzi, „tagja a rövid kortárs hitvallás speciális szerkesztőbizottságának” (171. oldal). Dr. De Vries védelmezi az elképzelést, mely szerint az új hitvallás „a hit ténylegesen biblikus megvallása”. Vajon nem vallja meg Jézus Krisztust? De igen. Az a Krisztus azonban, akiben De Vries hisz, hasonlóan az új hitvallás Krisztusához, egy kivetítés a valamilyen féle nomenális világba, melyben egyetlen ember sem ismerhet semmit, s aki így semmiféle segítséget sem nyújthat a bűnösöknek.

6. fejezet: A hitvallások könyve

A *The National Observer* (1965. május 31.) így említi meg az embereknek az 1967-es hitvallással szembeni viselkedésében megtapasztalható különbségeket a Közgyűlés 1965-ös ténykedése után: „Egy St. Louisból érkezett szolgáló a presbiteriánusok javasolt új hitvallását 'az egyházmegújulás oklevelének' nevezi. Az egyháztörténet egyik pittsburghi professzora 'a presbiteriánusok történetének legnagyobb doktrínális katasztrófájának' tartja".

1. Az egyetértés könyve

Az, hogy te a st. louisi szolgálóval, vagy a pittsburghi professzorral értesz egyet, attól függ, hogy milyen Krisztusod van. Ha valami világos az 1967-es hitvallással kapcsolatosan, hát az, hogy Krisztusa eltér a Westminsteri Hitvallás Krisztusától. Az új hitvallás Krisztusa Barth Károly Krisztusára emlékeztet, vagy legalábbis a neo-ortodox teológia Krisztusára általánosságban. A régi Hitvallás Krisztusa a történelmi keresztyén hitvallások Krisztusa, konkrétabban a kalcedoni hitvallás Krisztusa.

Barth Károlynak teljesen igaza van, mikor úgy gondolkodik, hogy ez a két Krisztus kölcsönösen kizárják egymást. Barth azt mondja, hogy ő aktualizálta a megtestesülést. Ez cselekedvén felfedezett egy olyan Istent, akinek természete pontosan az önmaga ellentettjébe változik át. Mind az új Isten, mind az új ember Barth új Krisztusában jönnek el, mivel abban foglaltatnak. A Krisztus-esemény mindhármat magában foglalja. Barth, a neo-ortodoxia eme új Krisztus-eseménye alkotja mindannak a középpontját, ami elhangzik az új hitvallásban.

Valaki egészen biztosan félreérti majd a javasolt hitvallást, ha azt gondolja, hogy abban megmaradt bármi is a Krisztusra, az Istenre és az emberre vonatkozó régi tanításokból. A szavak ne csapjanak be minket: a szavak jelentése a mindennél fontosabb. S a szavak jelentése abból a szerkezetből származik, melybe belehelyeztettek. Ez a szerkezet a modern Én-te – Én-az dimenziók szerkezete.

A „st. louisi szolgáló" valószínűleg nem fogja fel, mi történt. Valószínűleg olyan egyetemen, vagy szemináriumon tanult, ahol Immanuel Kantnak a szabadságról alkotott elképzelését lényegileg azonosnak tartották Luther Mártonnak a keresztyén ember szabadságáról alkotott elképzelésével. Az is lehet, hogy dr. Hendry ajánlására elolvasta John Oman *Grace and Personality* (Kegyelem és személyiség) című könyvét. Ennek a könyvnek a bevezetőjében Mr. Nolan Best azt mondja, hogy „dr. Oman lényegében ugyanolyan kálvinista, mint maga Kálvin". Dr. William Childs Robinson azonban észreveszi ennek a könyvnek az áttekintése során, hogy „dr. Oman kantiánus". Robinson dr. Oman könyvét annak a ténynek a szemléltetése végett idézi, hogy a presbiteriánus egyház, amely a világ legpelagianizmus-ellenesebb krédóját gyakorolja, mindazonáltal taníthat pelagianizmust.[282] A zavarba ejtő filozófiai kantianizmus és kálvinizmussal társuló teológiai pelagianizmus mellett a mi st. louisi szolgálónkat valószínűleg még el is bűvölték Paul Tillich, Richard Niebuhr, Emil Brunner, Rudolph Bultmann, és sokan mások, amiképpen ezek az emberek átdolgozták a keresztyén üzenetet a modern egzisztencializmussal összhangban. Csoda-e hát, hogy megkönnyebbülést érez, mikor az egyháza, amely eddig hivatalosan egy ezzel összhangban nem álló teológiához ragaszkodott, most hivatalosan elfogadja azt az álláspontot, melyben egész idő alatt hitt?

Világos, hogy a hitvallás szerkesztő bizottsága mindent megtett azért, hogy olyan reakciókat kapjon, amilyet a st. louisi szolgáló mutatott. Valójában semmiféle komoly kétség sem merült fel, hogy az egyház Közgyűlésénél az új hitvallás kedvező fogadtatásra talál.

[282] *Christianity Today*, 1932. október közepe, 4. oldal

Loetscher meggyőzően megmutatta, hogy a liberális szárny került ki győztesen a hittel kapcsolatos legutóbbi csatározásokból az egyházban. Loetscher elégedetten jegyzi meg, hogy a legutolsó nagy csata után, mely dr. J. Gresham Machen személye köré összpontosult, az egyház képes volt békében folytatni a programját és képes volt kinyilatkoztatni politikáját az egyházban uralkodó véleményeknek megfelelően.

A bizottság azonban még így sem hagyott követ megmozgatatlanul a győzelem bebiztosítása érdekében. A bizottság tagjai nyilvánvalóvá tették a bevezetőikben, hogy ebben a hitvallásban az egyháznak valami ténylegesen más áll rendelkezésére ahhoz képest, amivel korábban rendelkezett. Elmondják nekünk, hogy az új hitvallás eléri, amit lehetetlen volt elérni a megmásítás, a régi hitvallásból való elvétel, vagy az ahhoz való hozzáadás eszközeivel, amiképpen ezt a múltban megpróbálták. De akkor mit fognak majd gondolni az egyszerű Rövidített Katekizmusban hívők? Vajon nem félnek majd attól, hogy az új hitvallás valójában az egyház hitétől való eltávolodásnak a jele? Ami a st. louisi szolgálót illeti, még csak némi bizonyosságra sem lesz szükség, hogy a régi hitvallás lényegi vallásos értékei fennmaradtak az újban?

Úgy látszik valami efféle gondolatmenet ihlette a bizottságot, hogy történelmi hátteret biztosítsanak, mely szétoszlatja az egyházban levő konzervatív elemek félelmeit. Úgy látszik, hogy efféle gondolkodás áll a hátterében annak az elképzelésnek, hogy az egyháznak felkínálják a hitvallások könyvét.

2. Leonard J. Trinterud a folytonosságról

Egyháztörténészként dr. Leonard J. Trinterud, aki szintén az új hitvallás egyik alkotója, az egyszerű ortodox hívőnek, legyen az szolgáló, vagy nem szolgáló, nagy megnyugvást kínál az új hitvallással kapcsolatosan. Történelmi áttekintését az alábbiakkal kezdi: „Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában Isten kimunkálta az ember üdvösségét. Ez az evangélium. A Szentírás az egyedi és mértékadó bizonyság Krisztus eme munkájáról. Ezt Krisztus egyháza mindig is hitte. A Szentírás tárgyköre azonban nagy, s a könyvei nagymértékben különböznek. A legkorábbi kezdetektől fogva a keresztyén egyház érezte a Krisztusra vonatkozó bibliai tanúságtételre való valamiféle összpontosítás, vagy annak összefoglaló kinyilatkoztatása szükségességét. A korai hitvalló kijelentések rövid darabkái már jelen vannak az Újszövetségben. Az úgynevezett Apostoli Hitvallás és más, hozzá hasonlók helyes megvallásokként jelentek meg az egyházban, melyeknek akkor kellett elhangzaniuk, mikor az újonnan megtértet megkeresztelték. A Jézusról szóló könyvek jelentős része, melyek a keresztyén korszakban nagyon korán jelentek meg, arra késztették az egyházat, hogy elválassza az igazi apostoli tanúbizonyságot a hamisított, valamint az esztelen szándékkal írott könyvektől. Keresték a Szentírás ama kánonját, mely mérceként lenne használható, ami alapján az egyház vezetést kaphatna, valamint megítéltethetne életében és munkájában.

„Az egyházban már nagyon korán rájöttek, hogy a keresztségi hitvallások és a Szentírás kánonjának egyes elfogadott könyvei valójában nem képesek garantálni az egyház egységét. Egyiptomtól Palesztináig Itáliáig, Észak-Afrikáig az egyház komoly problémákkal küzdött a Krisztus jelentéséről, az üdvösség jelentőségéről, vagy a keresztyén evangéliumnak a judaizmussal , illetve a görög-római vallásokkal kapcsolatos hamis tanításokkal (vagy eretnekségekkel). Az egyház ismét rákényszerült arra, hogy döntéseket hozzon, és megkülönböztetéseket tegyen, amit az egyházi tanácskozások és zsinatok hosszú során át tett meg i. sz. 325-től 397-ig. A niceai hitvallás, a korábbi és egyszerűbb keresztségi hitvallás felülvizsgálata megpróbálta pontosabban megmondani, mit jelentett Krisztus az egyháznak, s a sok vele kapcsolatos vallási elképzelés milyen szempontból voltak hamisak. A karthágói zsinat (397) egyezségre juttatta a legtöbb nyugati egyházat abban, hogy mely könyvek

tartoznak az újszövetséghez. E két esemény között sok más formulát is kipróbáltak. A negyedik század végéhez közeledve mind a keleti, mind a nyugati egyházak megpróbálták lezárni a Krisztus természetével, a Szentháromsággal, és a Biblia könyveivel kapcsolatos további vitákat, megkövetelvén a tekintélyelvű döntéseik elfogadását annak vonatkozásában, hogy mely vélemények voltak ortodoxok és melyek eretnekek".[283]

Ennek az idézett szakasznak az első mondata felveti a kérdést, hogy mikor Trinterud „Jézus Krisztus életétről, haláláról és feltámadásáról" beszél, akkor vajon az új teológiai Krisztus-eseményére, vagy a kalcedoni hitvallás Krisztusára gondol? Egészen bizonyosak lehetünk abban, hogy az elsőre. A harmadik mondatnak egyáltalában semmi értelme sem lenne, ha nem az elsőn alapulna, mint a megtestesülés afféle aktualizálására utalóra, amilyen Barthé is.

A. Az egyház mindig is hitte

Trinterud mégis tesz egy egyszerű kijelentést: „Ezt Krisztus egyháza mindig is hitte". Trinterudnak így kellett volna módosítania ezt a mondatot: „Ezt a modern egyház, a Friedrich Schleiermacher lábnyomait követő egyház mindig is hitte".

B. Az új helyzettel való szembenézés

„Az új helyzetek", mondja Trinterud, „új hitvallási dokumentumokat követelnek meg". Amint Kálvin János mondta, a tizenhatodik századi egyház problémáit nem lehetne megoldani kizárólag a negyedik századi egyháznak a más, és eltérő problémákra adott válaszaival. Tizenhatodik századi válaszokra van szükség a tizenhatodik századi problémákhoz.[284] S bizonyos, hogy huszadik századi válaszokra van szükség a huszadik századi problémákhoz. Most rendelkezésünkre áll az embernek az új dimenzionalista által adott új nézete. Most tudjuk, hogy az ember szabad, és Isten szabad. Most tudjuk, hogy Isten Krisztus és Krisztus az ő munkája, s hogy az ő munkája az emberiség üdvözítésének tette, vagy folyamata. Azaz, az egyház ennek megvallásával „Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmének jelenkori tanúbizonyságát" hordozza.

C. A „hitvallások tipikusan református és presbiteriánus nézete"

Amellett, hogy követjük a reformátorok példáját, a hitvallások könyvéről alkotott elképzelésünkben, mondja Trinterud, követjük a westminsteri hittudósok példáját is. „Ők egyáltalában nem akarták megtagadni a skótok *1650-as Hitvallását*, vagy az angol *Harminckilenc Cikkelyt*. Cselekedetük pusztán a hitvallások tipikusan református, vagy presbiteriánus nézetének további szemléltetése volt. Az új helyzetek új hitvallási dokumentumokat követeltek meg".[285] Ezért egyáltalában nem akarjuk elvetni a Westminsteri Hitvallást. A református és a presbiteriánus egyházak most a lutheránus egyházaknál világosabban látják, hogy minden egyházi közösség „Isten előtt köteles a hitet a konkrét és közvetlen helyzetnek megfelelően kijelenteni és magyarázni. A hit katolikus és ökumenikus volt, de magyarázatát és megvallását az aktuális élethelyzetben kellett megtenni".[286]

Az „új hitvallást a régi helyett" volt tehát mindig is a valóban református mottó. „A saját korábbi dokumentumaik lecserélése végett" írott új hitvallásokkal ezek az egyházak

[283] *Report of the Special Committee on A Brief Contemporary Statement of Faith*, 14. oldal
[284] Ugyanott, 15. oldal
[285] Ugyanott
[286] Ugyanott

„pusztán a saját bizonyságtételüket követték arról, hogy az egyházat mindig reformálni kell a saját életén belül Isten Igéjével, amit a Szentlélek tesz világossá a Szentírásban”.[287]

A szerkesztőbizottság még csak nem is támogatja a régi újjal való lecserélését. Egyszerűen csak egy új hitvallást tesz hozzá a régihez. Ki ellenezhetné ezt?

D. A Hitvallások 1581-es Harmóniája

1581-ben megszövegezték a Hitvallások Harmóniáját, mely mintegy harminc református hitvallást tartalmazott. Ezzel meg akarták mutatni, hogy bár az egyházak különböztek egymástól, alapvető harmónia fennállt közöttük. „Ez a sok egyház egyek voltak a hitben még akkor is, mikor eltökélten radikálisan időszerűek is akartak lenni a közvetlen helyeztükben”.[288]

Miért ne gondolhatnánk hát a hitvallások javasolt könyvére úgy, mint a Hitvallások Harmóniájára? Talán még mindig a Westminsteri Hitvallás rendszerének használatát részesíted előnyben. Manapság a legtöbb ember a szabadság mellett száll síkra, de itt van, amit akarsz. A régit még mindig raktáron tartjuk.

E. Az „egyetemes evangelikál konszenzus”

Sőt, mikor a Hitvallások Harmóniáját összeállították, „a lutheránus Ágostai Hitvallás is ezek között volt, mint az egyetemes evangelikál konszenzushoz tartozó”.[289]

Vajon a Westminsteri Hitvallás nem volt „teljességgel új hitvallási dokumentum”? Mégis, a westminsteri hittudósok „megjelentették ennek az 1581-es Harmóniának az új angol kiadását annak a lelkületnek a megmutatása végett, mellyel a református és a presbiteriánus egyházak a hitvallási könyveket írták”.[290] Manapság ugyanezzel a lelkülettel munkálkodunk. Nagyra tartjuk a westminsteri hittudósokat, „akiknek dokumentumai olyan szembeötlő módon szóltak a tizenhetedik századi angolsághoz…”[291] A westminsteri hittudósok elismeréséhez azonban követelnünk kell „a westminsteri dokumentumok korai ökumenikus használatát”, ami elveszett a tizenkilencedik században a hit „konkrét, specifikus fogalmakban”[292] való megvallása által.

„A legtöbb presbiteriánus egyház az amerikai színpadon tehát a huszadik század példátlan vallási és szociális válságaival és változásaival a három évszázaddal korábban polgárháborúba sodródó angol és skót egyházak vezetéséhez írott dokumentum-gyűjteménnyel nézett szembe”.[293]

„Az 1903-as Kijelentő Nyilatkozat, valamint néhány kisebb változtatás a Westminsteri Hitvallásban képezik az összes változást, amit eddig sikerült elérni”.[294] Ezek a változások elhanyagolhatóak. A kortárs hitvallással kapcsolatos szükségünk kielégítéséhez egy teljesen új hitvallásra van szükségünk. Akkor viszont ezt az új hitvallást a reformáció szellemében és a westminsteri hittudósok szellemében kell kialakítanunk.

F. A növekvő ökumenikus mozgalom

[287] Ugyanott, 15-16. oldal
[288] Ugyanott, 16. oldal
[289] Ugyanott
[290] Ugyanott
[291] Ugyanott
[292] Ugyanott, 17. oldal
[293] Ugyanott, 18. oldal
[294] Ugyanott

Nagy áldást kaptak a református és presbiteriánus egyházak „a növekvő ökumenikus mozgalmon keresztül”. Ezt a mozgalmat „a presbiteriánusokra annak felismerése kényszerítette rá, hogy hetedik századi hitvallási dokumentumaik nem voltak elégségesek ahhoz, hogy vezessék őket a huszadik században. Megpróbáltak különféle rövid hitvallási nyilatkozatokat megfogalmazni, de ezek a dokumentumok nem bizonyultak jelentősnek az egyház életében és nem gyakoroltak nagyobb befolyást. A német egyháznak a nácizmussal szemben folytatott küzdelme, melyben a református egyházak vezető szerepet játszottak, világszerte felhívta a presbiteriánus és református egyházak figyelmét annak veszélyére, hogy nem áll rendelkezésre hitvallás, mely szembeállítható lenne a sürgős, közvetlen ügyekkel. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat energikusan szólalt meg 1934-ben Németországban, de semmiféle hasonló új hitvallás nem jelent meg más presbiteriánus, vagy református egyházakban. Barmen azonban azzal, hogy a régi hitvallási hagyományt vitte támadásba a német egyházat fenyegető speciális veszély ellen, maradandó példáját adta a hitvalló egyház átalakításának a tényleges hitvallók és mártírok egyházává. Különösen a Barmeni Nyilatkozat 1. és 2. része áll messze felette annak az évtizednek, melyben íródott”.[295]

Örömmel regisztráljuk, hogy a második világháború óta létezett a folyamatosan növekvő elismerése a presbiteriánus és református egyházak részéről „a hit mostani megvallása”[296] dicsőséges tényének.

A dolog végeredménye nem más, mint hogy az új hitvallással megvalljuk azt az evangéliumot, amiben az egyház mindig is hitt. Egyszerűen egy modern eszközt adunk neked egy modern helyzetben. Ki kel át manapság a Sziklás-hegységen lóvontatású postakocsival? Ki képes felvenni a versenyt azokkal, akik traktorral és ekével szántanak, egy szem ásóval? Csodáljuk a Westminsteri Hitvallást, ahogyan csodáljuk a St. Louis Spiritet[297] is, s elismeréssel gondolunk Lindberghre, mikor a Smithsonian Egyetem folyosóin járunk. Lindbergh régies, egymotoros repülőgépe remekül teljesített a saját korában. De néhány maradi alakot kivéve, közülünk senki sem ragaszkodna ahhoz, hogy az Atlanti-óceánon inkább a Spirit of St. Louisban, semmint sugárhajtású repülőgépen kell átkelnünk.

A hitvallási revízió elképzelésének történelmi áttekintése csak port és zavart kelt. Természetesen azok, akik a református hitvallásokat írták, hittek a hitvallási revízió szükségességében. Azért hittek benne, mert hitték, hogy Isten Szentlelke az ígéreteknek megfelelően egyre mélyebbre vezeti be az egyházát a Szentírásban egyszer, s mindenkorra adott kijelentésébe. Ám a szerkesztőbizottság azért hisz a hitvallási revízióban, mert többé már nem hisz a református hitvallásokban levő Istenben, emberben és Krisztusban. Azoknak az amerikai presbiteriánusoknak, akik még mindig hisznek Luther és Kálvin Istenében, meg kell érteniük, hogy most arra szólítják fel őket, hogy Kant Istenében higgyenek, vagy inkább hogy megvallják: az Isten szó egy üres kancsó, ami hajlandó befogadni, majd visszaadni bármit, amit az ember beletölt.

3. ifj. Edward A. Dowey

A szerkesztőbizottság elnöke, dr. Dowey, ugyanabban a szellemben ír, mint Trinterud. Ennek a küzdelemnek a refrénje az, hogy ezt az új hitvallást megírva az egyház egyszerűen azt teszi, amit igaz presbiteriánus egyházként tennie kell. Az igazi református egyház mindig reformálni próbálja önmagát. „A Bibliát mindig kortárs kulccsá kell átalakítani ahhoz, hogy a kortárs ember megértse”.[298] „Az igehirdetést, a tanítást és a szociális felelősséget, amelyek a

[295] Ugyanott
[296] Ugyanott
[297] Lindbergh repülőgépe, mellyel először szelte át az Atlanti-óceánt – *a ford.*
[298] Ugyanott, 19. oldal

református hagyományt jellemzik, helyesen értelmezik úgy, mint a Biblia lefordításait az élő egyház nyelvezetére és erkölcsére. A krédók és a hitvallások a fordítási munka útmutatói".[299]

Milyen sajnálatos volt, hogy mikor a tizenhetedik században a Westminsteri Hitvallást megírták, „a reform ortodoxiába csapott át. Mindegyik fő hagyomány – a katolikus, a lutheránus, az anglikán és a református – részleteiben ragaszkodott a saját ódon és katolikus feddhetetlenségéhez. Az egymással versengő ortodoxiák a tipikusan barokk hatalom és küzdelem szentbeszédeit és teológusait, kegyességét és propagandáját hozták létre. Fontos azonban, hogy az egyházak, a különbségek dacára valamennyien a modern természettudomány és filozófia felvirradását próbálták meg visszatartani".[300] Meg kell értenünk tehát, hogy noha csodáljuk a Westminsteri Hitvallást, „az a skolasztikus teológia, a tekintélybe és törvénybe, vagy az egyházi és politikai abszolutizmusba való belefeledkezés korából származik".[301] Érezhetjük „a rend, a precizitás és pompa mögött az intő jelet, hogy a klasszikus és a keresztyén kultúra világa, melyben a szerzők otthon vannak, a végéhez közeledik".[302]

Amire most szükségünk van, az nem más, mint a hitvallások könyve. Csak egy efféle könyv segítségével leszünk képesek egyrészt méltányolni a „a történelem felett lebegő igazság"[303] elképzelésébe való belefeledkezést, mely magában foglalja az abszolútumokban való hitet, mely visszanyúlik egészen az ősegyházig, másrészt beszélni „az evangélium jelentőségéről a mai életben. Egy nyilatkozat, mely helyes és hatékony a maga korában, néhány évtized, vagy évszázad elteltével már nem biztos, hogy képes vezetni az egyházat. Egyre inkább elkezd emlékeztetni egy olyan emlékműre, mely inkább a múltat jelzi, semmint eszközként szolgál a jelen munkálkodásához".[304]

Most nézzük meg azt a szabadságot, amivel az evangélium kortárs szolgálója rendelkezik. Őt többé már nem kényszerítik „a hajlíthatatlan történelmi mércék". Nézzük meg azt a szabadságot, amivel a szemináriumi professzorok rendelkeznek. S gondoljunk vissza a tizenhetedik század közepére, „mikor az ortodoxia felnőtt". „Egy védekező póz mutatkozott meg az 'engedelmességi' ellentmondásokban, melyek a szolgálóknak és tanítóknak a hajlíthatatlan történelmi mércékhez való kötöttségére vonatkoztak. Ebben a törődésben valószínűleg az amerikai presbiterianizmus jutott a csúcsára, ahol több, mint egy évszázadon keresztül a szemináriumi professzoroknak eskü kellett tenniük, hogy 'nem emlékeztetek, nem tanítok, és nem célozgatok semmire, ami számomra ellentmondónak, vagy sértőnek tűnik, akár közvetlenül, akár közvetve a Westminsteri mércékben tanítottakkal szemben'. Az egyház hosszú idővel azelőtt már egyezségre jutott Galileivel, de félt a Lynellhez és Darwinhoz hasonló evolucionistáktól, a bibliakritikusoktól, a teológiában végbemenő fejlődéstől, röviden, a modern kultúrától. Kerülte a nyugati határvidék és a Dél rabszolgáinak szükségleteit is, valamint egyéb nyomasztó problémákat".[305]

Átlépvén a „fő vízválasztón, amilyen a tizennyolcadik század", meg kell kezdenünk kötelességeink ellátását azokhoz hasonlóan, akik a Barmeni Teológiai Nyilatkozatot írták. Az Észak-Amerikai Egyesült Presbiteriánus Egyház 1925-ben elfogadta az „új Hitvallási Nyilatkozatot", és „elsőbbséget adott annak Westminster felett".[306] Ezzel együtt is, „a legsorsdöntőbb és legmeghatározóbb hitvallási nyilatkozatot" akkor tették, mikor „egy kis református csoport a többi egyházat a hitvallási mozdulatlanságból a hitvallási cselekvésbe

[299] Ugyanott
[300] Ugyanott, 19-20. oldal
[301] Ugyanott, 20. oldal
[302] Ugyanott
[303] Ugyanott, 19. oldal
[304] Ugyanott, 20-21. oldal
[305] Ugyanott, 21. oldal
[306] Ugyanott

vezette, ami sokakat börtönbe, vagy mártíromságra juttatott”.[307] Dowey természetesen a Barth által írt Barmeni Nyilatkozatra utal.

Biztos tehát, hogy Barth példáját kell követnünk. Valójában csak a hivatalos egyháztestület az, amelyik vonakodik ezt megtenni. „Az utóbbi évtizedekben az oktatási anyag elkészítése a vasárnapi iskolák számára, valamint a tanterveké a szemináriumok számára egyre kevésbé függött a régi dokumentumoktól, és egyre jobban az élő teológiából származtatott alapelvektől”.[308] Még „a helyi presbitériumok is figyeltek mostanság a teológiai és kulturális változásokra”. „A pásztorok hitvallás iránti engedelmessége az évek során a szigorúságot tekintve a helyi presbitérium viselkedése szerinti nagy változásokat mutatott. Általánosságban a teológiai és kulturális változásokat visszatükröző érzékelhető mértékletesség uralkodott. Ennek eredménye egy tágabb, többet magában foglaló egyház lett, mint azt a westminsteri mércékből lehetett volna származtatni. Az ezt kísérő veszély annak kockázata lett, hogy az egyház hatékony hitvallás nélkül marad.

Nyilvánvaló, hogy az egyház hosszú ideje tisztában van azzal, hogy a történelem, beleértve a doktrinális történelmet is, nem állt le az 1640-es években. A presbiteriánus egyház jelenlegi erkölcsi, ökumenikus, intellektuális és evangélista misszióját nem irányíthatja egy tizenhetedik századi dokumentum, legyen az bármilyen nagy és tiszteletreméltó”.[309]

4. Még több maradvány

S hogy még jobban kihangsúlyozzák a bizottság abbéli szándékát, hogy az egyház múltbéli hitvallási tevékenységével folytatólagosan munkálkodjék, a bizottság javasolja, hogy a hitvallások könyvébe vegyék fel a Niceai Hitvallást, az Apostoli Hitvallást, az 1560-as Skót Hitvallást, a Heidelbergi Kátét, a második Helvét Hitvallást, a Barmeni Nyilatkozatot, valamint a Westminsteri Hitvallást a Westminsteri Kiskátéval együtt.

5. Végül Barth

Jó dolog belépni egy áporodott levegőjű múzeumba, de még jobb dolog kilépni onnan. Újra új levegőt szívunk, mikor megnézzük Barth Barmeni Nyilatkozatát.

Mindezek a régi Hitvallások olyan Krisztust vallanak meg, Akiben azok, akik a Barmeni Nyilatkozat és az 1967-es hitvallás neo-ortodox teológiáját vallják, többé már nem hisznek. De aztán ott vannak a jó emberek, például az amisok, akik homokfutókban utaznak a modern autóutakon. Múzeumunknak mindenáron be kell mutatnia néhányat eme homokfutók közül. Ez lehetővé teszi a kultúránk számára, hogy meglássa, milyen messzire jutottunk.

Ha azt hisszük, hogy nehéz lesz lehatolni ilyen mélyen a felszín alá, hogy bármiféle kapcsolatot találjunk a korábbi hitvallások és a Barmeni Nyilatkozat között, Barth és követői biztosítanak róla, hogy létezik efféle kapcsolat. „Barmen”, mondja a jelentés, „továbbfejlesztette és kibővítette a reformáció Solus Christus, Sola Gratia és Sola Fide motívumait azok újra-megerősítésével, valamint a német kultúra ama elemeinek megtagadásával, melyeket keresztyénieknek vettek, de most a totalitárius állam démoni erőiben fejeződtek ki.

A bizottság javasolja, hogy ezt a Nyilatkozatot, ami valószínűleg a modern egyház legjelentősebb hitvallási dokumentuma, vegyék fel a hitvallások könyvébe, vezetése és figyelmeztetése példájának okából”.[310]

---

[307] Ugyanott
[308] Ugyanott, 21-22. oldal
[309] Ugyanott, 22. oldal
[310] Ugyanott, 26-27. oldal

6. 1967 helye

Immár készen állunk az 1967-es hitvallás, mint ennek a hitvallási sorozatnak a tagja áttekintésére.

A. A hitvallás rövid

„Tömörségre törekedtek, mivel a legkisebb mennyiségű szóra volt szükség a friss hangsúly kiemeléséhez és a régi igazság kortárs jelentőségének bemutatásához”.[311]

B. A hitvallás kortársi

„A szöveg kortársiassága azokban az eredeti utasításokban előírásként szerepel, melyek utalnak ’a mostani időkre… Isten Igéjének nagy igazságaira… napjaink égető dolgaira’ és ’a teológia izgalmas megújulására’. Ez nem a múlt elfelejtését jelenti, hanem a múltból a jelenbe való felemelkedést”.[312]

Nagyobb összhangban állna az eset tényeivel, ha a bizottság az ember modern filozófiai nézetének „nagy igazságairól” beszélt volna, amit most a presbiteriánus egyháznak hirdetnie kéne.

„Akkor hát”, folytatja a bizottság, „mi az, amit a keresztyén múltból a leginkább el kell mondani, és leginkább újra kell szövegezni az egyház hitvallásának kedvéért mostanság? Az egyház mindenekelőtt Isten az embernek adott üdvajándékát prédikálja, tanítja és ünnepli. Ez a Biblia, valamint a keresztyén teológiai és imádat, hit és élet fő témája. Az ókori egyházban az üdvösséget a Megváltó istenségének fogalmaival kellett hitvallásba foglalni. Később a Megváltó munkája került előtérbe, majd a megváltás eszközei. Mit idéznek fel különösen az 1960-as évek a Szentírás tanításából? A második korinthusi levél egyik szakasza ellenállhatatlan tiszteletet keltett a bizottságban, s nagy tisztelete kelt napjaink teológiájában is:

’Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, ímé, újjá lett minden. Mindez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és a ki nékünk adta a békéltetés szolgálatát; Minthogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nékik az ő bűneiket, és reánk bízta a békéltetésnek ígéjét. Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk…’ (2Kor5:17-20)

Ez a szakasz, bár nem a szöveg, s nem is szó szerint a jelen kijelentés mintája (bár majdhogynem szerkezetének a mintája), vált a próbakövévé a különösen a napjaink körülményei számára kifejezett üdvösség jelentésévé: a világ kibékítése Isten által Önmagával a Krisztusban, együtt az egyház ennek eredményeképpen felmerülő küldetésével”.[313]

Jó lett volna, ha a bizottság elmondja nekünk, hogy a kibékítés fogalmát, ami a hitvallás szíve, Páltól vették, Barth *Egyházi dogmatikájának* átértelmezésében. Krisztus az ő minden emberre kiterjedő üdvözítő munkája: ez az 1967-es hitvallás evangéliuma.

C. A hitről

„Az 1967-es hitvallásnak nem áll szándékában meghatározni a presbiteriánusok hitét. A presbiteriánusok hitének központi elemeiben ugyanúgy osztoznak a más keresztyének is…

[311] Ugyanott, 27. oldal
[312] Ugyanott
[313] Ugyanott, 27-28. oldal

[A hitvallásnak] az az ökumenikus célja, hogy az egyik felekezetet előbbre vigye abban a küldetésben, mely az egész egyházra kiterjed”.[314] A presbiteriánus egyháznak vezetnie kell Krisztus egész egyházát abban a küldetésben, hogy minden embernek elmondja: Isten Krisztusban kibékítette a világot Önmagával.

D. A szerkezet

„A hitvallás két fő része, ’Isten kibékítő munkája’ és ’A kibékítés szolgálata’ nyilvánvalóan egy téma két összetevője. Az első rész szerkezete trinitárius, követi a Fiú, az Atya és a Szentlélek sorrendjét a 2Kor13:13-ban szereplő apostoli áldásnak megfelelően. A második rész szerkezete, először a küldetés, majd a küldetés eszközei, az egyházat szokatlan hangsúllyal helyezi szándéka és célja értelmi összefüggésébe, azaz a cselekvés pózába. A harcoló egyház itt a kibékítés szolgálatában harcol. Az utolsó rész rámutat Isten célja győzelmének reménységére”.[315]

(5) A Biblia helye. „A hitvallás teljességgel biblikus szándékozik lenni. Az első rész végén van benne magával a Bibliával kapcsolatos tanítása annak a módnak a részeként, ahogyan a Szentlélek ’az embereket az Isten megismerésére vezeti’. Ez a szakasz a Westminsteri tantétel szándékos felülvizsgálata, amely az ihletettség ama nézetén alapult, mely közvetlenül egyenlővé tette a bibliai kánont Isten Igéjével. Ezzel szemben Isten Igéjének uralkodó és elsődleges jelentése az 1967-es hitvallásban a megtestesült Isten Igéje. A Biblia funkciója az, hogy az Ige kijelentésének eszköze legyen az élő egyházban. Ez nem egyike a bizonyságtételeknek, hanem a példátlan bizonyságtétel, az összes többi bizonyságtétel mércéje. Egyidejűleg a divatjamúlttá tett kozmológia, a különböző kulturális befolyások, és ezekhez hasonló más kérdéseket azzal a gondos tudományossággal lehet tanulmányozni, mely mentes a tévedhetetlenség tantételétől, ami a korábbi református teológiát hátrányos helyzetbe hozta a történelmi és tudományos vizsgálatok fejlődésével szemben”.[316]

7. Martin Marty

Az, hogy az új hitvallás zűrzavart kínál, kiderül abból, amit Martin Marty, egy lutheránus ökumenikus mond.

„A legtöbb nem presbiteriánusnak”, mondja Martin Marty, „ez (mármint a hitvallások könyve) úgy hangzik, mint a True Story (Igaz Történetek) magazinból származó antológia. A presbiteriánusok számára ez az írások ama gyűjteménye, mely elmondja a világnak, hogy mi az egyház és miben hisz”.[317] Nem lassúak a presbiteriánusok? Úgy látszik, hogy „a presbiteriánusok ezer évenként csak háromszor képesek felkurblizni a gépezetüket egy-egy új hitvallás létrehozása végett”.[318] Dr. Dowey maga mondta, hogy „a mi válságunk nem a villámlás, hanem a rozsdásodás következménye”.[319] Azonkívül a dolgok jól alakulnak 1967-hez. A 643-110-es szavazati arány a kéziratírók javára továbbküldte a dokumentumot a maga útján. [320] Isten új nézete, mely szerint Ő szabadon Önmaga ellentettjébe fordul át, az emberi új nézete, mely szerint ő öröklötten részese az isteninek, és Krisztus modern nézete, mint az egység Cselekedetéé eközött az új isten és új ember között: ez az, amit az új hitvallás kínál nekünk. Csak ha a bizottság ténylegesen megtagadná az Isten, az ember és Krisztus

[314] Ugyanott, 29. oldal
[315] Ugyanott
[316] Ugyanott
[317] *The Christian Century*, 1965. június 9. 733. oldal
[318] Ugyanott
[319] Ugyanott
[320] Ugyanott

westminsteri nézetébe vetett hitet, az emberek akkor látnák meg valójában a választékot, ami előttük áll.

De hát egyáltalán mi bajuk van ezeknek a presbiteriánusoknak? „Ők teológiailag beszélnének egy nyilvánvalóan poszt-teológiai korban. Ki törődne ezzel a világon?" „Mikor az egyházak rákényszerülnek, hogy kifelé nézzenek, és őszintén kimondják a véleményüket, a presbiteriánusok látszólag a tükörbe néznek. Ők képviselik a világ keresztyénségének talán 1/200-as részét, mégis, az ökumenizmus korában egy nyilvánvalóan magánjellegű, szektás hitvallási tevékenységbe bocsátkoznak bele. Azt állítják, hogy a XVII. századi Westminster 'túlhaladott', azonban mégis a tizenhatodik századi reformációhoz mennek vissza új ihletükért".[321] Szerencsére, állítja Marty, „a hitvallási megszállottság nem volt tipikus", mert „majdnem minden, amit a Közgyűlés tett az jellemző volt arra, amit az összes amerikai aktív főbb protestáns egyház tesz minden nyáron, mikor a klán összegyűlik".[322]

Még így is, mondja Marty, a presbiteriánusok tovább fogják játszani teológiai paradoxonjaikat. Még ha a nagy többség Dowey mellé is áll, akkor is lesz ellenzék. S mibe fog belecsimpaszkodni az ellenzék? A Bibliába! „Westminster tengelypecke a kettős predesztináció és a kettős szövetség tantétele, s ezek olyan eszmék, melyeket még sok Dowey-ellenes sem talál alapvetőnek manapság. Amit helyeselnek, az nem más, mint Westminsternek a Szentírással kapcsolatos tantétele". „Az ellenzék azzal érvel, hogy a tévedhetetlenség westminsteri tantétele nélkül, amiképpen ők értelmezik, az egyház nem lehet a csodálat tárgya és a továbbiakban már nem beszélhet tekintéllyel".[323]

8. A civakodás könyve

A „presbiteriánusokat" hitvallási erőfeszítéseik Marty által elvégzett gondatlan elemzésével kell megtisztelni. Aligha érthető, hogy „Luther egyik fia" látszólag hogyan felejtette el, hogy miképpen lett volna képes Luther az életét adni azért, amiért Marty az ujját sem mozdítaná meg, sőt, készen áll megsemmisíteni.

Ami minket illet, mi azt tervezzük, hogy komolyan vesszük a „presbiteriánusokat". Ha korunk egy ténylegesen poszt-teológiai kor, s ha Dowey és bizottsága teológiailag kíván hozzánk szólni ebben a korban, akkor minden tiszteletünk az övék.

Van azonban itt egy probléma. Vajon a Dowey-bizottság tényleg teológiailag beszél? Vajon tényleg arra szólítja fel az egyházat, hogy Isten kegyelmének evangéliumát vigye el az emberekhez? Már megválaszoltuk ezt a kérdést tagadólag. Nézzük most meg azonban a hitvallások könyvét annak érdekében, hogy meglássuk, mi az, amit szeretne, hogy megvalljuk a világnak.

9. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró evangéliumot tartalmaz

Az első tény, amit meg kell említenünk a könyvvel kapcsolatosan, hogy nem egy, hanem inkább két evangéliumot kínál.

Először is ott van az az evangélium, amelyet minden, a könyvben szereplő hitvallás bemutat, kivéve az utolsó kettőt. Eme korábbi hitvallások szerint az ember fő végcélja Isten dicsőítése és az Ő örökkévaló szeretete.

Azután ott van az az evangélium, amelyet a könyvben közölt két utolsó hitvallás kínál. Eme hitvallások szerint az ember fő végcélja az ember dicsőítése és az ő örökkévaló szeretete.

[321] Ugyanott, 734. oldal
[322] Ugyanott
[323] Ugyanott

A bizottság, és különösen dr. Trinterud és dr. Dowey arra irányuló erőfeszítése, hogy elhitesse velünk, hogy valódi folytonosság áll fenn az új és a régi hitvallások között, nem más, mint speciális álokoskodás. Ennek nem szabad senkit megtévesztenie.

Martin Martynak természetesen nincs igaza, mikor azt mondja, hogy a „Dowey-ellenesek" csakis a Szentírás kérdésében fognak vele szembeszállni. Másrészt Martynak igaza van, mikor akaratlanul is rámutat, hogy a Szentírás két nézete, a Westminsteri Hitvallás által bemutatott és az 1967-es hitvallás által bemutatott, homlokegyenest ellentétesek egymással. Ezek pontosan és alapjában véve jelzik, hogy miképpen áll szemben egymással a két evangélium.

A történelmi protestantizmusban, s talán a legtisztábban a westminsteri mércékben áll előttünk az önálló Krisztus Maga, Aki a Szentírásban beszél az emberhez. Ezzel teljes ellentétben a Barmeni Nyilatkozatban és az 1967-es hitvallásban az önálló ember az, aki ujjal mutat arra a Krisztusra, aki nem képes önmagáért megszólalni.

Az új hitvallás valójában úgy beszél a Szentírásról, mint „Isten írott Igéjéről", ami ebbéli minőségében forrásként szolgál az egyház hitvallás-gyártó erőfeszítéseihez. Azt mondják nekünk, hogy az új hitvallás biblikus akar lenni. Követvén az „élő egyház" teológiáját, az új hitvallás azt képzeli magáról, hogy biblikusabb, mint a régi. Azért ez a helyzet, mert az új teológiai is azt képzeli magáról, hogy krisztologikusabb, mint a régi, azaz aktivistább, mint a régi.

A neo-ortodox teológia szerint annak minden változatosságával, a történelmi protestáns hitvallások egyszerűen nem lehetnek igazán krisztologikusak, így nem lehetnek igazán biblikusak. Miért? Mert az ortodoxia, sőt még a reformátorok is, közvetlenül azonosították Krisztust és az Ő Igéjét a Szentírásban valamivel, ami az Én-az dimenzióban jelent meg. Az ortodoxia egyszerűen nem látta meg az evangélium titkát. Egyszerűen nem méltányolta a tényt, hogy Isten mindig el van rejtve az Ő kijelentésében. Az ortodoxia nem fogta fel, hogy bár Jézus az Isten Fia, s a Biblia az Isten szava Krisztusban, mégsem szabad semmivel azonosítani, ami a múltban jelent meg, vagy történt. Röviden, az ortodoxia nem fogta fel, hogy az egész tranzakció Isten és ember között, amint azt Brunner oly helyesen fogalmazza meg, a személy-személy találkozás dolga, vagy, ahogyan Barth is jól mondja, elsősorban a *Geschichte*, s csak másodsorban a *Historie* dolga.

Mindig hitvány dolog elvenni a játékokat a gyermekektől. Linusnak kell a takarója. De mikor fog felnőni az ortodoxia? Mikor tanul meg egy modern autót vezetni, ahelyett, hogy ragaszkodni a T-modelljéhez? Milyen szívderítő dolog a legnagyobb könnyedséggel a *Historie*-tól a *Geschihte*-hez és a *Geschichte*-től a *Historie*-hez átmenni! Az egész dolog a reflexek kérdésévé válik. Meg kell csípnünk magunkat, hogy visszagondoljunk azokra az időkre, mikor furcsának tűnt azt mondani, hogy mikor Isten teljességgel kijelentetett a názáreti Jézusban, valamint a Biblia szavaiban, akkor pontosan ugyanezen okból egyben teljeséggel el is van rejtve, s hogy nincsen titok Istenben azon kívül, ami teljességgel kijelentetett Krisztusban. Krisztus egyszerre a kiválasztó Isten és a kiválasztott ember, énekeljünk hát Barth Károly köteles „lírai tiszteletét".

Ami azt illeti, azok, akik ortodoxok közöttünk, Linusszal együtt továbbra is ragaszkodnak a takaróikhoz. A Heidelbergi Káté 1. kérdése így hangzik: „Mi életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod?" S a válasz ez:

> Az, hogy mind testestől, mind lelkestől, akár élek, akár halok, nem önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak, a Jézus Krisztusnak tulajdona vagyok, aki az ő drága vérével minden bűnömért tökéletesen eleget tett, engem a Sátán minden hatalmától megszabadított és úgy megőriz, hogy az én mennyei Atyám akarata nélkül még csak egy hajszál sem eshetik le fejemről; sőt inkább mindennek az én üdvösségemre kell szolgálnia; azért engem biztosít az örök élet felől és szív szerint késszé tesz arra, hogy ezután Őneki éljek.

Látjuk, hogy közülünk azok, akik ragaszkodnak az ortodox hit Krisztusához, nem az Isten, vagy az ember valamiféle elvont fogalmához ragaszkodnak.

Abban hiszünk, s nemcsak abban, amit Krisztus mondott az Istenről és a Vele való viszonyáról. Lehet bármi több, mint a Heidelbergi Káté eme első kérdése és a rá adott válasz? Itt és személy-személy kapcsolatban állok Krisztussal, az én Urammal és Megváltómmal! A modern egzisztencializmus egyáltalában nem egzisztencialista, s a neo-ortodox teológiának semmiféle személy-személy kapcsolata nincs Istennel.

S micsoda átfogó az én személy-személy találkozásom Krisztussal a Heidelbergi Kátéban! Magában foglalja a mennyet és a földet. Semmiféle kettéágazódás nincs itt az Én-az és az Én-te dimenziók között. Személyesen találkozom Krisztussal a „szükségesség" birodalmában, a tudomány birodalmában és a filozófia birodalmában, valamint a „vallás" birodalmában. Ádámban én szövetség-megtartónak teremtettem. Ádámban váltam szövetség-szegővé. Naponta megszegem az Istennel való szövetségemet. A Bárány haragja vár rám teljes mértékében az ítélet napján.

Nem tudom azonban, milyen nagy az én bűnöm és nyomorúságom. Sem a görög, sem a modern filozófia nem mondta meg nekem. Különösen Kant nem. A mélylélektan nem kezdte el felmérni. Néhány oldal Freudtól „elég ahhoz, hogy megrázzon bármiféle illedelmes vadállatot", de Freud semmit sem tud arról, hogy milyen mély az én vétkem és romlottságom. Hogyan tudná bárki megmondani, Krisztus kivételével, hogy milyen nagy az én bűnöm és nyomorúságom? Ő egyedül szent. Egyedül ellene támadtam. Az ő szeretet-törvényét lábbal tiportam. Ő egyedül mindentudó. Az ember szíve kétségbeesetten bűnös. Ki ismerheti azt? Ádámmal, és minden embertársammal egyetemben a Sátánra figyeltem és a Teremtőm ellen tervezgettem. Még mindig a Sátánra figyelek. Hamarosan csatlakozom hozzá a kárhozottak világában. Hamarosan teljes erejével szakad rám a Bárány haragja. Mivel elutasítottam, hogy szeressem Őt és engedelmeskedjek Neki, Ő kivet majd a külső sötétségre, ahol a féreg meg nem hal és a tűz el nem alszik.

De nem, a nagy Orvos az ágyam mellé ül. Arról biztosít engem, hogy átvette a helyemet. Ő, mondja, átokká lett értem, hogy én megszabadulhassak az Ő haragjától. A saját vére árán, mondja nekem az Ő Igéjében, „teljességgel megfizetett minden bűnömért és teljes mértékben megszabadított a gonosz uralmától". Egyedül Ő tudta ezt megtenni és egyedül Ő tette ezt meg, mert Ő igazi ember és igazi Isten.

Most kényelemben élek minden nap. Az én Megváltóm az én Uram! Ő mentett meg engem a lényem egészét tekintve. Az Atya most kegyesen viszonyul hozzám. Egyetlen hajszál sem esik le a fejemről az Ő akarata nélkül. Semmiféle mennyei, földi vagy földalatti hatalom sem képes nekem rosszat tenni. Maga a „fenomenális" világ is megváltatott, hogy az otthonom legyen.

Ha még mindig kicsi a hitem, látván, hogy az empirikus valóság hullámai elborítanak, Ő felszólít, hogy rá nézzek. Ha reszketek, hogy vajon az utolsó ellenség, a halál mikor ragad el, akkor az Ő Szentlelke „az örökéletről biztosít engem".

Ó igen, úton voltam az örök halál felé. Krisztus azonban meghalt értem a kereszten. Akkor és ott Vele együtt én is meghaltam a bűnnek a kereszten. Azután, a harmadik napon Ő feltámadt a halálból és Vele együtt én is feltámadtam igazságosságban. Most Vele együtt megigazultam. Lelke által azt mondja nekem, hogy befogadtattam Isten családjába, s Vele együtt örököstársa vagyok az örökéletnek. Lelke által azt is mondja nekem, hogy számomra is készít lakóhelyet odafenn.

Most, miután elmondta nekem, hogy milyen nagy a bűnöm és a nyomorúságom, valamint „hogyan szabadultam meg minden bűnömtől és azok nyomorult következményeitől", azt is elmondja nekem, hogy „milyen hálával tartozom Istennek ezért a megváltásért". Az Ő törvényén át tanultam meg, hogy mennyire ellenséges vagyok Vele szemben és mennyire visszataszító az Ő szemszögéből nézve. S szintén az Ő törvénye vezet

engem az Iránta érzett hálám kifejezésében. Soha nem fogom kinőni ostobaságomat, Mégis, ezt mondom: Mely igen szeretem a Te törvényedet, egész napestig arról gondolkodom!

Járom hát víg utamat. Ó igen, a vérmérsékletemet tekintve pesszimista típusú fickó vagyok. S ó igen, ahelyett, hogy egyre jobban érezném magam, egyre rosszabbul érzem magam, hogyan öregszem. Szívemben csak a halvány kezdete van meg az én Krisztusom iránti igazi szeretetemnek és valódi lelkesedésemnek. Naponta megvallom bűneimet, és naponta keresem Megváltóm és Uram iránti szenvedélyes szeretetem megújulását. Ki fog megszabadítani engem a halálnak eme testéből? „Hála pedig az Istennek, a ki mindenkor diadalra vezet minket a Krisztusban, és az ő ismeretének illatját minden helyen megjelenti mi általunk" (2Kor2:14).

A Krisztuson keresztüli győzelem eme érzésével megyek elmondani az Ő eljövetelét azoknak, akik soha nem hallották azt az egyetlen nevet, melyben üdvözülhetnek. A győzelemnek ezzel az érzésével megyek embertársaimhoz, minden nemzethez, atyafisághoz és törzshöz, hogy elmondjam és megmutassam nekik, hogy egyetlen probléma, legyen az fizikai, biológiai, pszichológiai, logikai, szociális, erkölcsi, sem oldható meg semmiféle alapvető értelemben, hacsak nem Krisztusban oldódik meg az Ő Lelke megújító ereje által. Természetesen együtt fogok működni azokkal, akik nem rendelkeznek az én Krisztusommal sok-sok embertársunk előbbre juttatásában. Örülök a ténynek, hogy Krisztus egyetemes, általános, nem üdvözítő kegyelme elér minden embert mindenhol. Örülök bármelyik ember „jócselekedeteinek" még akkor is, ha ezek nem hitből vannak Isten Igéje szerint, és nem az Istent dicsőítik. Ennek ellenére, Krisztus Egyházának tagjaként olyan módon kell előadnom az evangélium vigasztalását, ahogyan azt megmutatták nekem a Heidelbergi Kátéban és a westminsteri mércékben.

Ez az én takaróm. Enélkül nem tudok aludni. Enélkül sehová sem tudok menni. Sehol sem akarok nélküle feltűnni. S most az új teológia és az új hitvallás megpróbálják elvenni tőlem a takarómat.

Ki törődik vele?

Én, Mr. Marty. Ön mondhatja, hogy az 1965-ös Közgyűlés hitvallási tevékenysége nem a szokásos volt. Én hiszem, hogy a szokásos volt. Nagyon is a szokásos volt. A presbiteriánus egyházak büszkék arra, hogy hitvalló egyházak. S továbbra is azok akarnak maradni. Miért lenne egyébként a fáradságos erőfeszítés a bizottság részéről, hogy a hozzá nem értők és a szolgálók elméiben egyformán létrehozzák a meggyőződést, miszerint folytonosság áll fenn az új és a régi hitvallások között? Mi másért szállna síkra dr. Dowey amellett, hogy a bizottság egyszerűen csak a jó öreg puritánokhoz hasonlóan megpróbált még több igazságot kibányászni a Szentírásból, mikor egyáltalán nem hisz a Szentírásban, mint Krisztus végső formába öntött Igéjében? Beszéljünk a hitvallás felülvizsgálatáról, vagy a hitvallás megújításáról! Mikor az idős B. B. Warfield beszélt róla, ő azt értette alatta, hogy Krisztusnak a Szentírásban az Önmagáról szóló bizonyságtétele gondos exegézisével, az egyház, Krisztus Lelkének vezetésével képes fokozatosan egyre teljesebben kimunkálni az Igéből az emberi érdekeltség minden területére vonatkozó, benne foglalt dolgokat. Vajon nekünk, mint Krisztus által megváltottaknak, van-e bármiféle felelősségünk a faji kérdésben foglalt „égető problémákat" illetően? Természetesen van. Exegetáljuk hát a Szentírást, hogy miféle fényt, miféle új fényt tartalmazhat erről számunkra, akik egészen mostanáig nem kutattuk át kellőképpen. Van-e bármiféle felelősségünk az „új erkölcsiség" vonatkozásában? Természetesen van. Ösztökéljük az embereket, hogy keressék a bűneik bocsánatát Krisztus vérében, és a Lelkétől kapott erővel álljanak ellen a kísértés minden régi és minden új formájának, melyekbe a modern élethelyzetben belekerülhetünk.

Ebből semmi sem igaz dr. Dowey és a bizottsága számára. Marty azt mondja, hogy ők oly módon fordulnak el a westminsteri mércéktől, hogy visszamennek a reformációig, új ihletet keresendő. A Heidelbergi Káté azonban egy református hitvallás. Gyakran mondták

nekünk, hogy szelíd és ökumenikus hitvallás. Mondták nekünk, hogy nem „fitogtatja” a kiválasztás tantételét úgy, ahogyan dr. Phillip Schaff szerint a Westminsteri Hitvallás teszi. A Westminsteri Hitvallás tekintetében, mondja Schaff, „minden világosság a választottaké és minden sötétség a nem választottaké”. Vajon „a kettős dekrétum borzalmas tantétele”, Westminster „tengelypecke” volt az, amit a bizottság kihagyott, mikor belefoglalta a Heidelbergi Kátét a hitvallások könyvébe? Ha ez volt a helyzet, akkor ez nyilvánvalóan önbecsapás. Mindkét hitvallásban ugyanis Isten Krisztus engesztelő halálán és feltámadásán keresztül adott szuverén, üdvözítő kegyelmének evangéliuma található mindkét hitvallásban. A történelmi hitvallásokban szereplő eme szuverén kegyelem az, ami visszataszító Dowey és bizottsága számára. Amit az új teológia és az új teológiát követő új hitvallás megpróbálnak megtenni, az nem más, mint megpróbálják elvenni a reformáció követőitől a Szentírás Krisztusába vetett hitet és Krisztus Szentírását. Az új teológiának más Krisztusa van, a természeti ember gondolkodása után megmintázott Krisztus. A természeti ember elveti a bűn, a megváltás és a megváltás miatti hála tantételeit. Neki magának nincsen efféle „takarója”, s nem is érzi a szükségét efféle takarónak. Azt hiszi, tudja, mekkora a „bűne” és a nyomorúsága. Az ókori, s különösen a modern filozófia megmondták neki. A gonosz, véli, egy szomorú helyzet, mivel őt a természet tisztán személytelen ereje veszi körül. Mikor mélyen elgondolkodik róla, s különösen mikor a mélylélektani pszichológiát tanulmányozza, s elolvassa a reggeli lapokat, akkor nagyon pesszimistává válik. Írjuk le a romlás minden felfogható formáját nagyon részletesen. Talán az majd megnyugvást hoz. Mi másért lennének a regényírók?

Ott van azonban mindig a *Reader's Digest*. Vagy mi a helyzet a pozitív gondolkodással? Ha Barthnál a *Rómájában* azt mondjuk, hogy ítélet van a Krisztusban levőkre ugyanúgy, mint azokra, akik nincsenek a Krisztusban, akkor Barthtal együtt azt is kell állítanunk az ő *Egyházi Dogmatikájában*, hogy az embernek részesülnie kell Krisztus emberi mivoltából. Menjünk csak ki a világba, de ne elsősorban azért, hogy elmondjuk nekik, mi történt Jeruzsálem falain kívül a Golgotán, hanem hogy elmondjuk nekik, hogy Krisztusban vannak, hogy az örökkévalóságtól fogva kibékíttettek Krisztusban, akár hallottak Poncius Pilátusról, akár nem.

De mi okot tudnak felhozni számomra az új teológusok ahhoz, hogy elvessem a heidelbergi takarómat magamtól? Azt mondják, hogy a saját érdekemben. Orvos-csoportként körülállják az ágyamat, és elmondják nekem, hogy az én Krisztusomban az isteni és emberi természeteknek feltételezetten először egymástól függetlenül kell létezniük, majd miután már így egymástól függetlenül léteznek, mesterségesen egymáshoz kötődnek – egy Isten, Önmagában és Önmaga által, valamint egy ember, önmagában és önmaga által, akiket én magam vagyok köteles egy madzaggal összekötni. Minden, mondják, mesterséges és minden halott. Ahelyett, hogy egy efféle Krisztus vigasztalást hozna, ő, vagy inkább az, mondják, kiszámítottan félelmet hoz majd nekem. Gondoljunk arra az Istenre, akinek lénye nem azonos a számomra Krisztusban adott kegyelmének kijelentésével. Egy efféle Isten bejuttathat engem a mennybe, de pokolra is vethet a szeszélyeitől függően, így minden pillanatban veszélyben élek. Nem csoda hát, hogy levegő után kapkodok. Gondoljunk arra az emberre, aki nem az, aki a Krisztussal együtt kiválasztottként. Egy efféle ember önmagában és önmaga számára kezdődik és marad meg a Krisztustól való elszigeteltség miatti halálban. Önök, orvosok miképpen kérhetik tőlem, hogy bármiféle vigasztalást találjak egy olyan Krisztusban, akit csak az Én-az dimenzióra vonatkozó fogalmakból kell összeállítani? Hogyan képzeljük, hogy lehet bármiféle személy-személy találkozásunk azzal a Krisztussal, aki Istenként teljességgel ismeretlen, emberként teljességgel ismeretlen és istenemberként mesterséges alkotás?

Mindez az elvont konceptualizmus, mindez a személytelenség, mindez a halottság azonnal, és egyszer s mindenkorra meggyógyul az új Krisztus által. Az új Krisztus él! „Ő

emberi személy".[324] „Emberkénti lénye az ő munkája".[325] Az ő munkája minden ember üdvözítése. Az ember Jézus „Isten országa…"[326] Ebbéli minőségében „azonos az isteni Alannyal".[327] Ebben az önazonosításban, mint Isten és ember, ő minden ember üdvössége. „*Wie die Geschichte der göttlichen Rettung für alle und jeden Menschen ganz und gar und ausschließlich Er ist, so ist Er ganz und gar und ausschließlich die Geschichte der göttlichen Rettung für alle und jeden Menschen…. Er ist selbst diese Geschichte*."[328]

A kibékítésen keresztül Isten azt akarja, hogy az ember részt vegyen „istensége belső *Geschichte*-jében".[329] A világnak ez a részvétele Isten lényében azonban megköveteli, hogy először Isten vegyen részt a világ létezésében, nevezetesen hogy „a saját lénye a saját *Geschichte*-je, munkálja ki magát világtörténelemként (*Weltgeschichte*), következésképpen a világtörténelem teljes terhe alatt és annak teljes veszélyében".[330]

Ha eddig statikus kategóriákban gondolkoztunk, akkor ezen a ponton habozhatunk. Vajon Isten még mindig megmarad Istennek, ha alávetette Magát a *Weltgeschichte*-nek?

Krisztologikusan gondolkodva azzal válaszolunk, hogy Isten Fiának a természete az Isten szabadságának kifejezése. Isten az Ő szabadságában teljességgel a saját ellentettjévé válhat, s mégis megmarad ugyanannak.[331]

Azaz Isten az ember Jézusban vált számunkra láthatóvá.[332] Ám pontosan ebben a kijelentésben marad teljeséggel rejtett.[333] Isten jelen van a történelemben, de a kijelentés soha nem a történelem előrejelzése. „Ennek azt kell jelentenie, hogy a kijelentés válik történelemmé, de nem azt, hogy a történelem vélik kijelentéssé".[334] Azaz, Isten képes kijelenteni Magát Jézus Krisztusban és meg is teszi azt. Isten tehát kibékítette a világot Önmagával.[335]

Isten szabad arra, hogy teremtménnyé váljon és szabad rá, hogy visszavegye istenségét. Isten szabad arra, hogy a teremtményt a szó legszorosabb és legtökéletesebb értelmében felemelje az Ő isteni lényével való egységbe.[336] Isten *totus intra et totus extra*. Ő Krisztusban ez.[337] Ami Istenben történik, annak folytatódnia kell a világban. A történések sorozata Istenben öröklötten a velünk kapcsolatos és bennünk is lezajló történések sorozata.[338]

Ebben a megtestesülésben Jézus Krisztus tehát Isten és ember egységének *Geschiche*-jét fejezi ki. „Ő, aki azt mondja, ember, azt is mondja, hogy teremtettség és bűn, korlátozottság és nyomorúság. Az illetőnek az ember Jézus Krisztusról is el kell ugyanezt mondania".[339] Mindez azonban benne foglaltatik Isten természetében. Isten öröklötten együttlétező ugyanúgy, ahogyan létező.[340]

Megvizsgálván a dolgokat krisztologikusan, azaz a megtestesülés, mint *Geschichte* tényétől nézve, látjuk, hogy Krisztusban az örökkévalóság idővé válik anélkül, hogy megszűnne örökkévalósággá lenni. Isten örökkévalósága önmagában kezdet, folyamat és vég.

---

[324] K. D. 3:2, 69. oldal
[325] Ugyanott
[326] Ugyanott, 80. oldal
[327] Ugyanott, 81. oldal
[328] Ugyanott
[329] K. D. 4:1, 236. oldal
[330] Ugyanott
[331] V. ö. K. D. 1:1, 337. oldal, C. D. 367. oldal
[332] K. D. 1:2, 40. oldal, C. D. 36. oldal
[333] K. D. 1:2, 42 .oldal, C. D. 38. oldal
[334] K. D. 1:2, 64. oldal, C. D. 58. oldal
[335] K. D. 1:2, 172. oldal, C. D. 158. oldal
[336] K. D. 2:1, 354. oldal, C. D. 314-315. oldal
[337] Ugyanott
[338] K. D. 2:1, 176. oldal
[339] K. D. 4:1, 143. oldal
[340] K. D. 2:1, 521. oldal, v. ö. 578. oldal

A megtestesülésben Isten aláveti Magát az idő feltételeinek.[341] Ha statikusan és elvont módon gondolunk Isten attribútumaira, akkor elborzadunk ettől az igazságtól. Konkrétan, azaz krisztologikusan gondolkodván látjuk, hogy az élő Isten Maga az örökkévalóság.[342] „Isten az, Aki az Ő kijelentésének cselekedetében".[343]A megtestesülésben az idő a teremtésnek az a formája, mely által a teremtés alkalmassá válik arra, hogy az a hely legyen, ahol Isten kimutatja a tetteit.[344] Ha a teremtés örökkévaló lenne, akkor az, valamint Isten saját örökkévalósága egyaránt korlátoznák Istent.[345] Csak időben és térben lehetséges, hogy Isten egyrészt benne legyen, másrészt kifejezze az ő saját örökkévaló lényét. A megtestesülésben tehát Isten dicsősége folyik bele az időbe.[346] A megtestesülés Isten szabad, szuverén cselekedete. Krisztusban Isten úgy választja ki Önmagát, hogy mi csak minden ember el nem vettetésében hihetünk.[347] „Itt van nekünk, embereknek az igazi kezdetünk".[348] Összefoglalván a dolgot, a neo-ortodox teológia Krisztusa, ahogy Barth Károly, a Barmeni Nyilatkozat szerzője és az 1967-es hitvallás patrónus szentje ábrázolja, nem más, mint Isten cselekedete, ami minden ember üdvözítése végett lép be a térbe és az időbe, az emberek pedig az Isten lényében Krisztuson keresztül való részvétel cselekedete. S mindez együttesen a Krisztus-esemény. S a Krisztus-esemény a *Geschichte*. „A világ kibékítése Istennel annak teljességében a *Geschichte*".[349] Ez vajon Pál Krisztusa? Ez vajon az a „kibékítés", amiről Pál beszél! Dehogyis!

10. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró nézetet tartalmaz a Szentháromságról és a kiválasztásról

Nyilvánvaló, hogy az új teológiában és az új hitvallásban a Krisztus-esemény, ahogyan felfogják, a középpontja mindennek. A kibékítés egész üzenete, amiről azt mondják, hogy az egyház terhe, amit el kell vinnie a világhoz, nem más, mint a Krisztus-eseménynek az ember felé irányuló összetevője.

A Krisztus-esemény Isten felé irányuló összetevőjét megtaláljuk a Szentháromság új tantételében. Vajon az egyház nem hitt mindig is a Szentháromságban? De igen, válaszoljuk, mindig hitt a Szentháromságban, de sohasem hitt egy afféle Szentháromságban, amilyet az új teológia javasol.

Az új Szentháromság az új Krisztuson alapszik. „A Szentháromság tantétele nem több, mint annak a hitvallásnak a továbbfejlődése, hogy Jézus Krisztus a Krisztus, vagy az Úr".[350]

Láthatjuk, hogy az új, kijelentésszerű Szentháromságnak, mely szerint a hármas Isten teljes mértékben kifejeződik Krisztus minden embert üdvözítő munkájában, miképpen kell feltételezetten megadnia nekem az evangélium vigasztalását oly módon, ahogy a Szentháromság régi elképzelése sohasem tudta. Az új Szentháromság Krisztusnak az én üdvösségemért végzett munkája.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy az új Krisztus-esemény feltételezetten egycsapásra megszabadít engem minden kellemetlen kérdéstől, melyek mindig is bosszantottak a kiválasztással és az elvettetéssel kapcsolatban. A „st. louisi szolgáló" ezt mondja nekem:

[341] K. D. 2:1, 694. oldal, C. D. 616. oldal
[342] K. D. 2:1, 720. oldal
[343] K. D. 2:1, 288. oldal
[344] K. D. 2:1, 523. oldal
[345] Ugyanott
[346] K. D. 2:2, 130. oldal
[347] K. D. 2:2, 184. oldal
[348] K. D. 2:2, 704. oldal, részletesebb ismertetés végett lásd a *Keresztyénség és barthianizmus* című művemet, 1962, 13-29. oldal
[349] K. D. 3:2, 240. oldal
[350] K. D. 1:1, 353. oldal

Láthatod, hogy mennyire lelkes vagyok az új hitvallás miatt. Most már lehetek presbiteriánus mentegetőzés nélkül. Most már felfogom Phillip Schaffal együtt, hogy a történelmi kálvinizmus halott. Micsoda elkeserítő és haszontalan érveket hoztak fel őseink az arminiánusokkal szemben! Atyáink azzal vádolták a szerencsétlen arminiánusokat, hogy nem tanítják Istennek a Krisztusban adott teljes és szuverén kegyelmét. Napjainkban még a szupra- és infralapszarianizmusról is beszéltek. A szuprák azt állították, hogy ők a legkövetkezetesebbek, ők a legszigorúbban logikus kálvinisták. Ezeknek a szupráknak olyan Istenük volt, Aki Krisztustól függetlenül és Őt megelőzően egyeseket ok nélkül a pokolba küld, míg másokat szintén minden ok nélkül a mennybe.

Most azonban minden eltakaríttatott. Barth nem vonakodik magát szupralapszáriusnak nevezni, mert kettős módon „tisztította meg" az erre vonatkozó régi tanítást. Barth hisz a kiválasztásban. Természetesen. Én is hiszek. Egyébként nem volnék presbiteriánus. Barth azonban megmutatta, hogy a kiválasztást és elvettetést nem szabad személyre vonatkoztatni. Másodszor, megmutatta, hogy az elvettetés nem lehet Isten utolsó szava senki emberfia vonatkozásában. Így most lehetek presbiteriánus mindazzal egyetemben, amit ez örökségképpen magában foglal, s ugyanakkor vezethetem az ökumenikus egyházat a „bibliai univerzalizmus", mint a sorsról alkotott elképzelésem prédikálásával.

Miközben hallgatom, mit mond nekem a „st. louisi szolgáló", irigykedek. Én is szeretnék naprakész lenni. De nem akarok naprakész lenni azon az áron, hogy nincs Krisztusom, tehát nincs üzenetem a kibékítésről, amit az embereknek prédikálhatnék. Látják, ez az én problémám az új hitvallással!

Ha veszem az új teológia és az új hitvallás Krisztus-eseményét, és józanul megnézem, akkor felfogom, hogy nincs benne hely az én személyes találkozásom számára a feltámadott Krisztussal, a „názáreti Jézussal", Aki Pálnak is megjelent a damaszkuszi úton (Csel22:8).

A Heidelbergi Káté azt mondja, hogy testem és lelkem az én Megváltómé. Az új sémában a testem az Én-az dimenzióhoz tartozik, s ez az Én-az dimenzió egyáltalán nem tartozik Krisztushoz. Az Én-az dimenzió az egymással kapcsolatban nem álló nyers ténytömeg feneketlen katlana és az ember közötti kölcsönhatás eredménye, ami maga is úgy jelent meg, mint aprócska törmelékhalmaz a katlan tetején. Miképpen kerültek elő az ember fogalomalkotó képességei ebből a tisztán véletlenszerű és tisztán nem racionális halomból, azt senki sem tudja. Sem az Isten, sem az ember nem tudja. Az a Krisztus sem tudja, akinek el kellene mondani nekem, hogy ki vagyok én, és mire van szükségem. Hogyan tudhatná „Ő" ezt, hiszen nem több, mint az átfogó racionalitás elvont összetevője, ami kölcsönhatásban áll a tiszta irracionalitás elvont ama összetevőjével, amit az ember posztulált ideálként önmaga számára?

Sőt, nemcsak a testem, de a lelkem is, már amennyire nem tudok róla semmit sem mondani, alá van vetve a kozmosz személytelen törvényeinek. Az egyetlen részem, ami nincs alávetve a tér-idő világ, a közönséges történelem (*Historie*) világa személytelenségének, az én szellemem. Azt mondják, ez szabad. De csak annak a tisztán negatív viszonyításnak a módján szabad, mely feltételezetten fenntartja az Én-az dimenziót. Ha nem tudhatok semmit az efféle szabadságról, akkor nem ismerhetem önmagam szabadnak. Ez a szellem természetesen nem azért szabad, mivel Isten képmására teremtetett. Ez inkább azért szabad, mert független, s így semmit sem lehet róla mondani. Csakis oly mértékben szabad, amilyen mértékben szabad az Istennel és az embertársaival való mindennemű kapcsolattól.

11. A könyv két egymást kölcsönösen kizáró Krisztust tartalmaz

Az új teológia természetesen azt mondja, hogy az én szellemem Krisztusban szabad. Az új teológia azt állítja, hogy olyan Krisztusa van, Aki minden vonatkozásban megelőzi az

embert. Krisztust mondják a kiválasztó Istennek és a kiválasztott embernek. Ez lefed minden kapcsolatot Isten és ember között. Magát az emberiség alapformáját tartják a Krisztusban való kiválasztásnak. De akkor kicsoda is ez a Krisztus? Vajon tényleg felülről szól hozzám és cselekszik? Egyáltalán nem. Az új teológiai, Schleiermacher és Ritschl teológiájához hasonlóan *von unten*, alulról kezdi. A szabad embertől indul el, aki, ahogyan épp az imént láttuk, a szabadsága következtében nem képes önmagára találni.

Ennek a szabad embernek, aki a tér-idő világ tiszta tagadása által szabad, most az Én-te dimenzióban élő Krisztus posztulálása által meg kell próbálnia pozitívan szabaddá válni. A szabad, mármint a tagadás által szabad embernek az Én-az dimenziót kell használnia indítóállványként, amint a szabad Krisztust, a tiszta tagadás Krisztusát posztulálja.

Mikor tehát a tiszta tagadás Krisztusát ily módon az Én-az dimenzió személytelen indítóállványáról fellőtte a tiszta tagadás ama embere, aki először önmagát lőtte fel ugyanarról az indítóállványról, akkor ez az ember felfedezi, hogy ez az Ő Krisztusa volt az, Aki először éppen őt lőtte fel.

Krisztus mindenekelőtt és mindenekfelett. Ő az alapvető formája az emberi mivoltnak. Mindenesetre ő nem más, mint tiszta kivetítés.

Korábban láttuk, hogy a modern embernek a szabadságát a Kant által támogatott erkölcsi dualizmus fogalmaival kell keresni. Ez az erkölcsi dualizmus abszolút szétválasztja az Én-az és Én-te dimenziókat. Száműzi az ember szellemét a nomenális világba, abba a birodalomba, melyről a dolog természetéből adódóan az ember semmit sem tudhat.

Aztán, miután ez a fatális kettéágazódás a személytelen és a személyes birodalmai között megtörtént, már túl késő van ahhoz, hogy ezt a két birodalmat valaha is ismételten összehozzák. Sem a király lovai, sem a király emberei nem képesek rá! Mikor Kant megpróbálja összehozni ezt a két birodalmat együtt a gyakorlati gondolkodás elsőségének kijelentésével, az egész erőfeszítés nyilvánvalóan mesterkélt. Ha először megtagadtuk, hogy a tér-idő világot Krisztus teremtette és váltotta meg, akkor többé ezt a személytelen világot már nem hozhatjuk Krisztus alárendeltségébe.

S az új teológia új Krisztusa már a legelején nem a világ Teremtője és Megváltója. Az új teológia és az új hitvallás mindenáron modernek akarnak lenni. Ahhoz hogy modernek lehessenek, azt kell feltételezni, vagy akár ahhoz kell ragaszkodni, hogy a tudomány világát és az emberi személyiség világát valahogy úgy kell felfogni, ahogyan Kant fogta fel őket. Így tehát teljességgel mesterkélt és értelmetlen arról az Istenről beszélni, Aki Krisztuson át megváltja a világot Magának, amint teszi ezt az új teológia és az új hitvallás. Az ő világát nem Krisztus teremtette és meg sem válthatja azt.

Az új teológia alapján az ember nem Isten képmására teremtetett a történelem kezdetén. Az ember nem vétkezett Isten ellen. Hogyan lenne képes egyáltalában tudatosan vétkezni? Már amennyire van valamilyen elképzelése önmagáról, azt az Én-az dimenzió fogalmaival alkotta. Szabad emberként nem képes vétkezni, mert a szabad ember sem önmagát, sem az Istent nem ismeri. Ha képes is lenne vétkezni, nem volna Krisztus, aki megmenthetné, az Ő Krisztusának valóságos emberként ugyanazok lennének a problémái, mint azé az emberé, akiről épp az imént volt szó.

De miért járnánk végig ismét a kietlen körutat? Elszakítván az embert és az ő Krisztusát egymástól, az új teológia nem képes újra összekötni őket. Az új teológia és az új hitvallás elveszik tőlem az én Krisztusomat. Új Krisztust kínálnak nekem, egy előfabrikált Krisztust, olyat, akit a természeti ember szeretne látni és csodálni. Ezt az új Krisztust csodálva önmagamat csodálnám.

Ludwig Feuerbach azt mondaná, hogy az új teológia és az új hitvallás Krisztusa nem más, mint ismét csak újabb példája a megdicsőült antropológiának. Ez megint a régi nóta. Schleiermacher és Ritschl is elvetetették a keresztyén hitvallások Krisztusát. Ők új Krisztust akartak, olyat, aki egyszerre szuverén és egyetemes az emberiségnek adott kegyelme

vonatkozásában. Ezek az emberek megcsinálták az új Krisztusukat. A tudomány személytelen világából lőtték fel, de hamarosan visszaesett a földre – még mindig halott! A neo-ortodoxia megfigyelte a régebbi modernizmus hibáját. Így sokkal nagyobb kilövőerőt gyűjtött és sokkal magasabbra juttatta a Krisztusát az égbe, mint Schleiermacher, vagy Ritschl tette. Most azonban ez a Krisztus elveszett a világűrben. Soha nem tért vissza. Soha nem fog visszatérni! Miközben azonban nem fog visszatérni, már visszatért teljesen rejtetten a személytelenség realizmusában.

Igen, tudom, hogy egyszerre teljességgel rejtett és teljességgel kijelentett. Ez azonban nem könnyít a nehézségen. Ennek kimondásához azt kell feltételezni, hogy a valóság egyidejűleg teljességgel racionális és teljességgel irracionális.

Ez az új hitvallás által kínált új takaró, az elektromos takaró a régi heidelbergi és westminsteri takaróim helyett. Az új takaró mindenhol zárlatos. Ezért nem dugható be a konnektorba. Sőt, nincs is konnektor!

7. fejezet: Tovább 1997 felé

Most a figyelmünket azokra az ökumenikus törekvésekre fordítjuk, melyek az 1967-es hitvallásban fejeződnek ki. Martin Martyt vigasztalhatja a tényt, hogy azok a presbiteriánusok, akik a javasolt 1967-es hitvallást írták, azt mondták, hogy „ez nem a presbiteriánusok hitének meghatározására szolgál".

Az is ugyanúgy nyilvánvaló, hogy a hitvallás a nem-református evangelikálok hitének meghatározására sem szolgál. A bizottság nem gondolt arra, hogy a kiválasztás westminsteri nézetét az arminianizmus injekciójával gyógyítgassa. Az ember szabadságának inkább modern poszt-kantiánus, semmint arminiánus nézete az, ami a hitvallás kiindulási pontját alkotja.

Meg kell hagyni, mikor a bizottság a saját kiindulási pontja és a Westminsteri Hitvallás kiindulási pontja közötti különbséget magyarázza, azt mondja, hogy „az Isten Igéjének mindenekelőtti és elsődleges jelentése az 1967-es hitvallásban a megtestesült Isten Igéje"[351] a Szentírás, mint Isten Igéje helyett. Láttuk azonban, hogy mit jelent, mikor a megtestesülést először aktualizálják, majd kiindulási pontjává teszik egy teológiának, vagy hitvallásnak. Az 1967-es hitvallás az elejétől a végéig egy aktualizált megtestesülést tételez fel. Ez valójában az Istennek az emberrel és az embernek az Istennel való viszonyát egy folyamatra egyszerűsíti le.

A valóságot úgy látják, mint egyetlen Eseményt lefelé és felfelé irányuló mozgással. A Teremtő-teremtmény, a bűnös-Megváltó viszonyok ennek a folyamatnak az összetevői. A Krisztus-esemény magában foglal minden valóságot az örökkévalóságtól le az időig és az időtől fel az örökkévalóságig.

Mikor az új hitvallás azt mondja nekünk, hogy az egyház „Istennek a Jézus Krisztusban adott kegyelme kortárs bizonyságtételét hordozza"[352], akkor Krisztus nevében azt mondja nekünk, hogy a valóság hierarchikus, hogy bár a jóindulatú erők el vannak benne rejtve, a végén minden jóra fordul. Az emberi személyiség, amely olyan radikálisan gonosz, amilyennek elismerik, rendelkezik azokkal a megváltó erőkkel, amelyek a rehabilitációjához szükségesek önmagában. Alakítsuk hát át a társadalmat azáltal, hogy elmondjuk az embereknek mindenhol, hogy embertársaikat nem dolgokként, hanem személyekként kell kezelniük. Nézzünk egyenesen felfelé, és vonzódást fogunk érezni a *Geschichte* birodalma felé.

Jézus Krisztus megtestesült, de mint olyan, jelenleg is megtestesül. „Jézus Krisztus Isten és ember. Ő az Atya örökkévaló Fia, aki emberré lett és közöttünk élt azért, hogy elvégezze a kibékítés munkáját. Jelen van az egyházban Szentlelke ereje által avégett, hogy folytassa és befejezze a küldetését".[353] Mindez folyamat. Ebből semmi sem utal semmire, ami befejeződött volna a múltban. A megtestesülésről, mint a múlt tényéről beszélni, az evangélium szerzőinek a Lélek általi ihletettségéről úgy beszélni, mint múltbeli eseményről az új hitvallás nézete szerint nem más, mint visszaesni ama maradiak staticizmusába, akik a modern tudomány és filozófia korát megelőzően éltek. Amit mi akarunk, az nem más, mint a Krisztus-esemény elsősége. Folyamatot akarunk. Cselekedetet akarunk.

[351] Ugyanott
[352] 2:2, 3.
[353] 2:42-45.

1. A hitvallásgyártó folyamat

Az Amarillo Presbitérium tehát tényleg messzire látott, mikor felhívta a figyelmet az új hitvallás szükségességére. A Kiskáté Istent az Ő szeretetére való utalás nélkül határozza meg. Az összeállításának idején azt feltételezték, hogy az emberek „felsőbbrendűek, alsóbbrendűek, vagy egyenlők". Most olyan hitvallásra van szükségünk, amelyik napjaink gondolkodásának megfelelően úgy gondol Istenre, hogy Ő egyformán szeret minden embert, mint személyeket, s amelyik úgy gondol az ideális társadalomra, mint amelyben minden ember személyekként kezeli a többi embertársát. Szükség van tehát egy ténylegesen új hitvallásra, egy olyan hitvallásra, ami él, mert „az élő egyház" hitvallása.

Az új hitvallás megírása során tehát a bizottság végcélja egy egyetemes egyház volt. Vajon a presbiteriánusok nem gondolkodtak mindig ökumenikusan? Vajon nem volt kész Kálvin hét tenger átszelésére azért, hogy egységet találjon minden protestáns testvérével? Nekünk most ezen is túl kell lépnünk és egy egyetemes egyházra kell gondolnunk, olyan egyházra, melyben minden ember valóban emberré lesz, melyben az emberek az embereket nem dolgokként, hanem személyekként kezelik Jézus Krisztusban. Ez a jövő egyháza.

2. Az egyház, mely mozog

John P. Van Dusen, a new yorki Union (Egység) Szeminárium nyugalmazott elnöke 1964 tavaszán beszélt erről az új egyházról a Temple Union School of Theology (Templom Egység Teológiai Főiskola) bizonyítványkiosztó ünnepségén. Úgy beszélt erről az új egyházról, mint Krisztus Egyházáról. Krisztus eme Egyháza, mondta, lesz a jövő egyháza. A jövőben már nem látjuk majd az egyes gyülekezetek neveit a különféle földi egyházi épületek gyülekezeti jelén. Nos, illetve még látjuk majd a neveket, de elhalványulófélben. Ezek a nevek a múltra, a halott múltra mutatnak. A jövő egyházának neve a Krisztus Egyháza, a jelenben élő Krisztusé.

3. A hitvallás, mely mozog

Az új egyháznak új hitvallásra van szüksége. Mindig új hitvallásra van szüksége ama látomás fejlődésének minden egyes szakaszában, amivel az emberiség rendelkezik az összes ember személyekként való, folytonosan növekvő mértékű elismeréséről. Biztos, hogy ha 1967 helyes dátum egy új, ökumenikus hitvallás számára, 1997 lehet az ideje egy nyilvánvalóbban ökumenikus hitvallásnak. Természetesen, 1997-et a légből kapjuk. S természetesen, a helyzetek, melyekről mint előkészületekről beszélünk ehhez a képzeletbeli 1997-es Közgyűléshez, szintén a képzelet szüleményei lesznek. Ám komolyan hiszünk abban, hogy mikor az 1967-es hitvallást elfogadták, az elvezethet egyúttal valami hasonló 1997-es hitvallás elfogadásához is, ahogyan javasoltuk. Nézzünk meg néhány lépést, ami megtehető ebben az irányban.

Az 1997-es hitvallás felé tett első lépés nagyon is lehet egy egyetértés a modern lutheránus, valamint a modern presbiteriánus és református egyháztestületek között.

A református és lutheránus egyháztestületek egyesülése lehetőségeinek megtárgyalásához nincs szükség arra, hogy a modern lutheránus és modern református egyházak visszatérjenek a közöttük fennálló múltbeli különbségekre. A modern szempontból ezek a múltbeli különbségek a az Isten és ember közötti kapcsolatra vonatkozó közös ortodox feltevésekből erednek. A reformáció ama korszakának mind a református, mind a lutheránus

teológusai megpróbáltak hűek lenni a Krisztusban levő isteni és emberi természetek viszonyának kalcedoni nézetéhez.

Most azonban sok lutheránus, valamint sok református teológus megtanultak úgy beszélni a Krisztus-eseményről, mint Isten ama Cselekedetéről, mely által Isten Önmaga ellentettjévé válik, s mely által az ember alapvető formája az Istenben való részvétel Krisztusban, így elvileg minden akadály elhárult az egység elől.

A modern lutheránusoknak többé már nem kell a reformátusokat eretnekeknek tartani, s a modern reformátusoknak sem kell a lutheránusokat eretnekeknek tartani a tanítás egyetlen fő pontját illetően sem. A legkomolyabb eretnekségek, melyek mindkettőjük számára fennmaradnak, az ortodox lutheránusok és az ortodox reformátusok, s ezek is csak annyira, amennyire csökönyösen ragaszkodnak ahhoz az elképzeléshez is Isten közvetlenül jelenti ki Magát az Én-az dimenzióban.

4. Martin Heinecken, a lutheránus teológus Sören Kierkegaardról

Mind a modern lutheránusoknak, mind a modern reformátusoknak hatalmas segítséget nyújtott Sören Kierkegaard filozófiája. Martin Heinecken professzort fogjuk megkérni, hogy beszéljen nekünk arról az áldásról, amit Kierkegaard jelentett Krisztus egyházának manapság.

Dr. Heinecken könyvének címe *The Moment Before God: An Interpretation of Kierkegaard* (Egy pillanat Isten előtt: Kierkegaard magyarázata).[354] Heinecken úgy beszél, mint egy modern lutheránus. Kierkegaardot követve, Heineckennek semmi köze sincs „a racionalista fundamentalizmushoz, mely a feltételezetten tévedhetetlen Bibliával helyettesíti az objektív bizonytalanságot”.[355] „Nincs jobb példája annak, ahogy egy kérdést bizonyítottnak tekintenek (körkörös gondolkodás), mint a Szentírás ihletettsége mellett felhozott érv. Mondják, hogy a Biblia ihletett, mivel ezt mondja önmagáról. Ezt azonban hitelesnek kell elfogadni azon az alapon, hogy akik a Bibliát írták, ihletettek voltak. Ez az A állítás melletti érvelés a B alapján, a B állítás melletti a C alapján és a C állítás melletti az A alapján, s így a kör bezárult”.[356]

Heinecken a Szentírásnak ugyanazt a nézetét fogadja el, mint ami az 1967-es hitvallásban található. A Biblia, mondja, „a hívők tanúbizonysága, mely mögé lehetetlen behatolni”.[357] Az ortodoxia objektív alapra vágyik a Szentírás számára az Istennek a történelemben adott közvetlen kijelentése elképzelésével. „Kierkegaard számára az egész orientáció rossz, mely ezt a fajta objektív alapot keresi”.[358] „Valójában azzal a jelenséggel találkozunk, hogy a szigorú biblicista egyáltalán nem lehet ’hívő’, csak egy összezavarodott racionalista, aki ott követel cáfolhatatlan bizonyosságot, ahol az egészen lehetetlen, vagy pszeudo-tudós, aki ott idézi a természettudományok bizonyítékát, ahová az nem tartozik.

Másrészről, a nagyon radikális bibliakritikus lehet valóban ’hívő’, ha megteszi a helyes megkülönböztetést, és nem próbálja meg olyan, a tárgyhoz nem tartozó érvvel alátámasztani, amiben ’hinni’ kell a létezés egyik transzformációjában”.[359]

Senki sem próbálja meg „a rákot úgy gyógyítani, hogy ráköp és a mágikus ’abrakadabra’ szavakat mondogatja”.[360] Mégis, napjaikban maradtak még néhányan, akik úgy hisznek Krisztus szűztől való születésében, mint az Én-az dimenzióban lezajlott tényben.[361]

---

[354] 7. oldal
[355] Ugyanott, 259. oldal
[356] Ugyanott, 260. oldal
[357] Ugyanott
[358] Ugyanott
[359] Ugyanott, 262. oldal
[360] Ugyanott, 263. oldal
[361] Ugyanott, 262-263. oldal

Az efféle emberek nem fogják fel, hogy „nem egy ember szűztől való születése a kérdés”.[362] Bizonyos, hogy Isten szűztől való születése nem azonosítható a tér és idő világának valamely tényével. A szűznemzés elméletileg természetesen lehetséges, de nem efféle dologról beszélünk, mikor a megtestesülés egyszer, s mindenkorra lezajlott eseményéről szólunk.

Aztán vannak még néhányan, akik hiszik, hogy „az egyszer meghalt ember visszatért az életbe… Efféle esemény nagyon valószínűtlen, de nem lehetetlen. Egy beszámoló szerint egy francia sebész visszahozott egy szíven szúrt embert az életbe húsz perccel azután, hogy halottnak nyilvánították. A tudósok által elvégzett csodákkal semmi kétség sem fér hozzá, hogy ez a lenyűgöző hőstett hamarosan elavul. Bárkinek nagyon alázatosnak kell lennie annak kimondásában, hogy manapság mi a lehetetlen”.[363] De ismét nem valami furcsaságra, például a fizikai feltámadásra gondolunk, mikor Jézus Krisztus feltámadásáról beszélünk. Ez „semmiképpen sem a hit bizonyságtétele”.[364] A tudomány meg fogja szaporítani az emberi testek feltámadásának számát. S mire lesz az nekünk jó? Mit mond a hit róla, mikor Krisztus feltámadásáról, mint abszolút egyediről, azaz „a halál felett aratott végső és teljes győzelemről” beszél?[365] „Az, aki megpróbál ’objektív bizonyosságot’ felállítani, csak összezavarja a dolgot. A biblicista a ’bizonyítékával’ letért az útról. Egyszerűen jobb bízni a feltámadott Úrban és az Ő Szentlelkének bizonyságtételében. Akkor az illető nem fogja összekeverni a puszta történelmi tényt a megváltás tényével. A történelmi tényt semmiképpen sem tagadjuk, de ez az a médium, melyben a megváltás ténye el van rejtve. A kettő együtt alkotják a kijelentést… [De]… nincsen kortársiasság a megtestesüléssel, vagy a feltámadással, csakis a hitben”.[366]

5. Kortársiasság Krisztussal

Úgy tűnhet tehát, hogy Kierkegaard, és az őt követő Heinecken a tiszta irracionális hit ingoványába vezetnek bennünket. Úgy tűnhet, hogy Kierkegaard, és az őt követő Heinecken olyan erőteljesen hangsúlyozzák ki Krisztus egyediségét, vagy teljesen másságát, hogy semmiféle kapcsolódási pontunk sincs Vele. De ez még nem a teljes helyzet. Kierkegaard nagy felfedezése, mondja Heinecken, pontosan abban a tényben rejlik, hogy a Krisztus-eseményben az abszolút részleges és az abszolút egyetemes egymásban foglaltatnak. Krisztusnak és a Szentírásnak az ortodox nézetével senki sem rendelkezhet valódi részlegességgel, sem valódi egyetemességgel.

Láttuk már, érvel Heinecken, hogy a régi nézet alapján Krisztus szűztől való születése és feltámadása, mivel az Én-az dimenzió tényeivel voltak azonosítva, megismételhetők lennének. Az igazi keresztyén álláspont azonban hisz az Isten Fiának abszolút egyediségében. Ugyanígy, a régi nézet alapján azok az emberek, akik nem Krisztussal egy időben éltek, vagy azok a milliók, akik semmit sem hallottak a Jeruzsálemen kívüli kereszthaláláról és feltámadásáról, egyszerűen semmiféle kapcsolatban sem állnak vele. Az igazi keresztyén álláspont azonban az, hogy azoknak, akik a keresztyén világon belül élnek, ezért mindent tudnak Róla a szó közönséges történelmi értelmében, semmiféle előnyük sincs azokkal a milliókkal szemben, akik abszolút tájékozatlanok Vele kapcsolatban.

„Kierkegaard felfedezte azt, ami a történelmi ’tényt’ olyan egyedivé teszi, amit sem a közvetlen kortárs, sem a későbbi generáció, sem a tudósok nem fedeztek fel, nevezetesen hogy a tény abszolút paradox. Jézus, az istenember, abszolút paradox. Jézus, az ács fia, az idő és a tér teremtménye, a látható, a megérinthető, a véges, a változékony, akinek van kezdete és

[362] Ugyanott, 262. oldal
[363] Ugyanott, 264. oldal
[364] Ugyanott, 265. oldal
[365] Ugyanott
[366] Ugyanott

vége, s alá van vetve minden emberi korlátnak – eszik, növekszik, tanul, elkeseredik, elhagyatott, szenved, meghal – az Isten".[367]

Bárki elképzelheti, hogy ezt olvasván sok lutheránus pásztor fogja érezni ugyanazt a lelkességet, amit „a st. louisi szolgáló" érzett, mikor először olvasta az 1967-es hitvallást. A st. louisi szolgálónak megmondatott, hogy most, hogy rendelkezésére áll az 1967-es hitvallás, többé már nem kell leplezett kajánsággal beszélnie, mikor csatlakozik egy olyan hitvalláshoz, ami a maradi historicizmuson és büszke partikularizmuson alapszik, miközben valójában a tudományos evolúcióban, a bibliakritikában és a filozófiai egzisztencializmusban hisz. Így most a lutheránus pásztor is biztos lehet benne, hogy folytathatja Luther kereszt-teológiájának dicsőítését, s vallhatja Kierkegaard elképzelését minden egyes egyén Krisztussal való kortársiasságáról.

Ahhoz, hogy Krisztusba vetett igazi hitünk legyen, kortársaknak kell lennünk Krisztussal. De miképpen lehetséges ez? Nos, ez nem lehetséges – ha a valóságot a logikával, egy rendszerrel akarjuk mérni, akkor ez lehetetlen. De akkor épp itt van a kutya elásva. Mikor megtanultuk követni Kantot, ezáltal különbséget tenni „a természet megszeghetetlen rendje" és az abszolút szabadság rendje között, akkor készen állunk Kierkegaard követésére, valamint az ahhoz való ragaszkodásra is, hogy ez a paradoxon az emberi létezés alapkategóriája. „Az emberi létezés paradoxonját a legmerészebben azzal jelentjük ki, hogy az ember abszolút szabad, egyidejűleg azonban abszolút meghatározott is. Létezni mindenekelőtt azt jelenti, hogy kitűnni. Az egyén kitűnik önmagából és a világból, miközben mégis önmagában és a világban foglaltatik benne. Ő a természet része, de mégsem képezi annak részét".[368]

Most már arra is készen vagyunk, hogy meglássuk: Jézus Krisztus a legfelsőbb rendű paradoxon. „Jézus, az istenember, az abszolút paradoxon".[369]

Ettől kezdve a lutheránus pásztor, együtt a st. louisi szolgálóval élvezheti a közös lelkesedést. Végre itt rendelkezésünkre áll a „közös keresztyén hitvallás" alapja, melyben a modern lutheránus és a modern kálvinista egyformán hihetnek.

Most a lutheránus és a kálvinista ténylegesen megvalósíthatják azt a valódi ökumenizmust, amire mind Luther, mind Kálvin olyan őszintén vágytak. Kant és Kierkegaard, valamint Barth és Brunner, továbbá napjaink teológusainak segítségével a Szentlélek segít minket, hogy meglássuk „a belső egységünket Krisztusban". Természetesen továbbra is hiszünk a korai egyház „ökumenikus hitvallásaiban". Természetesen továbbra is hiszünk a Szentháromságban. Ez alkotja az 1967-es hitvallás első részének alapját. S természetesen elfogadjuk a kalcedoni hitvallást. De felfogjuk, hogy mindez „olyannyira üres fecsegés lenne, ha az itt bizonygatott ellentmondásokat nem úgy fognánk fel, mint abszolút paradoxonokat, melyek Isten kifürkészhetetlen 'titkára' mutatnak".[370] Következésképpen újraértelmezzük a régi ökumenikus hitvallásokat Kantnak, Kierkegaardnak, Barthnak és Brunnernek megfelelően. Így cselekedvén készen állunk a huszadik századdal való szembesülésre a szuverén, egyetemes kegyelem dicsőséges üzenetével.

Az olvasó észre fogja venni, hogy a kegyelem szuverenitása ebben az új teológiában az a szuverenitás, mely Isten és ember számára közös. Heinecken biztos abban, hogy az emberi faj eredetének ortodox nézete fantasztikusan ostoba. „Ádám tehát nem helyezendő fantasztikus módon az emberi fajon kívülre, mintha ő lett volna a szabadság és ártatlanság ama helyzetében, melyben a többiek már nincsenek… Ezen az alapon nem csoda, ha az emberek reménytelenül vitatkoztak az eredendő bűnről".[371] De mit tud Heinecken az ortodoxia helyére tenni ezen a ponton? Ezt mondja: „Az állapot, amelybe ki kell vetítenünk

[367] Ugyanott, 33-34. oldal
[368] Ugyanott, 154. oldal
[369] Ugyanott, 33. oldal
[370] Ugyanott, 24. oldal
[371] Ugyanott, 176. oldal

magunkat, az összes választást megelőző pszichológiai állapot".[372] Kierkegaardot követve hozzáteszi: „Ez a pszichológiai állapot a félelem állapota, az ismeretlen objektum állapota. Így tehát a semmitől való félelem – ez 'a képesnek lenni riasztó lehetségességének' a tudata. 'Amit képes megtenni, arról fogalma sincsen: azt feltételezni, hogy volt valami elképzelése, annak előfeltételezését jelenti, amint azt szokásosan előfeltételezik is, ami később következik, a különbségtétel a jó és a gonosz között'. Ez a félelem egyszerre szimpatikus antipátia és antipatikus szimpátia. Azaz, mondhatni, az ember egyszerre vonzódik és undorodik. A vonzódás nincs ellenérzés nélkül, s az ellenérzés sincs vonzódás nélkül. Nincs 'semmi a világban ennél kétértelműbb' Ezért beszélünk 'édes félelemről', vagy 'a rossz előérzet édes érzéséről', vagy a 'furcsa félelemről', vagy 'a vonakodó félelemről'. Efféle félelmet találunk a gyermekekben, akik még ártatlanok és az ismeretlen előtt állnak. Az égvilágon semmit sem tudnak arról, ami egyszerre csábítja és taszítja őket, s úgy vonzza, mint a lepkéket a láng. Ebből ered az ártatlanság ugyanez a félelme a szüzesség elveszítése előtt".[373]

Nekünk, érvel Heinecken, „észben kell tartanunk, hogy az én az, aki fél. Az én szabadságban szemléli önmagát, s az eredmény a képesnek lenni puszta lehetségessége. Ez az, ami félelmet kelt".[374]

Itt van hát a nomenális én elképzelése, azé az éné, ami a véletlenszerűség méhéből pattan elő, azé az éné, ami nem a teremtő-megváltó Istennel való viszonya miatt az, ami a kezdettől fogva, s ami Heinecken szuverén-egyetemes kegyelem-teológiája kiindulópontját képezi. Ez a kiindulópont ugyanaz, mint az 1967-es hitvallásé. Amíg nem ennek az előfeltevésnek a fényében szemléljük, a hitvallás különböző kijelentései nem tartoznak együvé.

A reformátorok által vallott történelmi protestáns elképzelést úgy vetik el, mintha az volna az „abrakadabra". A történelmi protestáns nézetről azt mondják, vagy feltételezik, hogy megköveteli az értelem feláldozását, míg ez a modern nézet, mondják, szabad teret enged az ellentétek törvénye gyakorlásához. Mégis, ezzel a modern nézettel az ember én abszolút vákuumba kerül. Az ember eszerint nem az Isten félelmében van, Aki a szeretet törvényével szól hozzá, hanem a semmi félelmében. Aztán hozzáteszik, hogy a bűn eredete ebbe a semmitől való félelemben van. „Azaz, a félelem állapotából, ami a szabadság állandó velejárója, megszületett a bűn".[375] A bűn nem az Isten szeretete ellen irányul, hanem ha egyáltalában irányul bármi ellen is, hát akkor az én ellen, s mindez az összefüggéstelen mélységében lebeg. De hogyan lehet a bűn még akár csak az én elleni bűn is, ha az én is koherencia nélküli?

Itt van az embernek az abszolút szabadsága, amit a modern dimenzionalizmus kínál nekünk. Mondani sem kell, hogy ezen az alapon Isten abszolút szabadsága azonos az ember abszolút szabadságával. Ezen az alapon Isten semmivel sem több az én kivetítésénél – a Káoszból teljesen felnőtt állapotban kipattant én kivetítésénél.

Itt van az ember abszolút szabadsága. Mondani sem kell, hogy a kegyelem szuverén. Szuverén abban az értelemben, hogy tisztán önkényes. Az ember nem azzal vétkezett, hogy megszegte Teremtője szeretetének parancsait. Az embert, és Istent is, az emberrel együtt ugyanúgy veszi körül a Káosz, ahogyan abból kipattantak. Következésképpen a kegyelem szabad: szabad, meg határozatlan.

Sőt, a kegyelem öröklötten egyetemes. Ezzel a nézettel minden ember és minden isten a káosz szüleménye. Mindenki „ugyanabban a csónakban" evez. Semmi okunk sincs azt képzelni, hogy valakinek a keresztyén csónakba kell beülnie ahhoz, hogy végül biztonsággal partot érhessen.

---

[372] Ugyanott, 177. oldal
[373] Ugyanott, 177-178. oldal
[374] Ugyanott, 178. oldal
[375] Ugyanott, 179. oldal

Röviden, Heinecken, mint modern lutheránus teológus és Hendry, mint modern református teológus, valamint még sokan mások, arra készítik fel a modern protestáns egyházat, hogy olyan hitvallást gyakoroljon, melyben egyáltalában nincsen semmiféle kegyelem, mert semmiféle más Krisztus nincsen benne, mint egy ideális emberi lény. Miért ne csatlakozhatnának a modern lutheránusok a modern amerikai presbiteriánusokhoz az 1967-es hitvallás aláírásánál?

6. George W. Forell, egy másik lutheránus teológus a Niceai Hitvallásról

Futólag szólhatunk egy szót arról a módról, mellyel egy másik modern lutheránus teológus folytonosságot keres a régi ökumenikus hitvallások és a poszt-kantiánus ökumenikus egyház között. Dr. George W. Forell írt egy könyvet *Understanding the Nicene Creed* (A Niceai Hitvallás megértése) címmel. Vessünk rá egy pillantást.

Itt vagyunk mi: szegény emberi lények, lábaink hozzá vannak láncolva az Én-az dimenzióhoz. Így, jegyzi meg Forell, Paul Tillich „briliáns módon írta le" ezeket a béklyókat, mint „értelmetlenséget és ürességet, bűnt és bűnhődést, sorsot s halált".[376]

Miután Forell így leírta az embert, akit a világ erői irányítanak, melyek felett Istennek semmiféle befolyása sincsen, Krisztushoz folyamodik segítségért, hogy mentse őt meg. Miután a „pszichoanalisták" megtanítottak minket arra, hogy kivigyük „bűnérzetünket a szabadba", azután hozzák be Krisztust, hogy kiengedjen minket „a jelentéktelenségünk és ürességünk" börtönéből, ahová önmagunkat zártuk be.[377]

Mikor Forell azt hallja Páltól, hogy minden ember, ismervén Istent, a Teremtőjét, tisztában van önmagával, mint törvényszegővel, jónak látja lecserélni ezt a bibliai tanítást a modern pszichoanalista tanításával. „A probléma az, hogy valójában nem tudjuk, miben vagyunk bűnösek".[378] Igaz, Forell nézetével az ember tényleg soha nem fogja tudni, hogy miben bűnös. Valóban, miért ne magyarázhatná ki az ember a bűnérzetét a faji kamaszkor megtapasztalásaként? Forell, Heineckenhez hasonlóan, az embert a vákuumban kezdi. Ő mondja: „Mikor a hitvallás az üdvösségről beszél, akkor Krisztusnak a bűn és a kárhozat felett aratott győzelméről beszél".[379] Forell nézetével azonban a bűn és kárhozat nem lehet több, mint a véletlen által létrehozott ember bűnérzete és kárhozat-érzete.

Mikor Forell Krisztusról beszél, akkor a neo-ortodox rekonstrukció Krisztusát írja elő a hitvallásnak.

Forellel ugyanaz a helyzet, mint Heineckennel volt. Számára a szűztől való születés elsősorban az Én-te, nem pedig az Én-az dimenzióhoz tartozik.[380] Forell számára a „szűztől való születés" hitvallási jelképnek tűnik. Ezt mondja: „A szűztől való születés itt hangoztatott tantétele felhívja a figyelmünket a tényre, hogy a Megváltó tényleg Isten ajándéka és nem az embert által elért eredmény… Az a tény hirdettetik a szűztől való születésben, hogy ennek a megváltó cselekedetnek teljességgel Istenben van az eredete és ez drámai ragaszkodássá teszi azt az egyedül a kegyelem általi üdvösséghez".[381] S ismét ugyanaz a helyzet Forellel, mint volt Heineckennel: Krisztus feltámadása pusztán „Isten szeretetének jele", „Isten hatalmának jele", és „Isten igazságosságának jele".[382] „Krisztus feltámadásának megvallásával a keresztyén egyház Isten szeretetét, hatalmát és igazságosságát hirdeti".[383] Így, együtt a régi

[376] Idézett mű, 25. oldal
[377] Ugyanott, 26. oldal
[378] Ugyanott
[379] Ugyanott, 27. oldal
[380] Ugyanott, 45-46. oldal
[381] Ugyanott, 32. oldal
[382] Ugyanott, 53-54. oldal
[383] Ugyanott, 53. oldal

hitvallással, mi is hiszünk Krisztus felemeltetésében, de „a huszadik századi ember számára a felemeltetés nem mond semmit a kozmikus földrajzról”.[384]

Forell nyilvánvalóan hiszi, hogy Luther már a saját korában hitt a keresztyénség eme „praktikus gondolkodás-változatosságának elsőségében”.[385]

Természetesen Forell nem akar mást, mint a szolgáló pásztornak olyan evangéliumot adni a prédikáláshoz, amelyet a huszadik századi ember nem fog kidobni, mint „beteges fecsegést”.[386] Emlékezzetek erre, pásztorok, mikor az alábbi régi dicséretet éneklitek a gyülekezeteitekben:

> Létezik egy forrás vértől duzzadó,
> Mely Immánuel vénáiból tör elő,
> S a bűnösök belemerülve abba a folyamba
> Elveszítik minden bűnös szennyfoltjukat.[387]

Emlékezzetek, mikor azt mondjátok az embereknek, hogy Krisztus, feltámadván a halálból, „az Isten jobbjára ült”.[388]

Természetesen nem lehettek „Isten ítéletének hangtompító pedáljai”.[389] De van-e valamiféle istenítélet abban az értelemben, ahogyan Pál beszél róla, mint eljövendő haragról? Forell nem hagy helyet neki a teológiájában, mint ahogyan az 1967-es hitvallás sem hagy neki helyet. S hogyan is tehetné, hiszen a számára a bűn eredete az Én-az dimenzió személytelen erőinek félelmében van?

„A történelem középpontja”, mondja Forell, „a hitvallás második cikkelyében leírt Krisztus-esemény. S a keresztyén hit számára minden attól függ, hogy valaki miképpen viszonyul ehhez az eseményhez”.[390]

Emögött azonban, válaszoljuk, ott áll a kérdés: mit értünk Krisztus-esemény alatt? Ebben a vonatkozásban két dologhoz kell ragaszkodni. Először, a történelmi hitvallások Krisztus-eseménye és a Forell által felvázolt Krisztus-esemény homlokegyenesen ellentétesek egymással. Forell Krisztus-eseménye a vákuum-építette ember kivetítése. A hitvallás Krisztus-eseménye, az Isten Fiának születése. Élete, halála és feltámadása, melyen keresztül az ember és a világ léteznek és együttléteznek. Másodszor, Forell Krisztus-eseménye az ember alkotása, ahogyan a Véletlenből pattant ki, s a Véletlenből kipattanva lengeti a logikatudós posztulátumát, hangoztatván, hogy a történelmi hitvallások Krisztusa nem létezhet. Ezt cselekedve tulajdonképpen egy egyetemes tagadó kijelentést tesz minden valóságról, s azzal folytatja, hogy kijelenti: Krisztus egyszerre teljesen ismeretlen és teljesen ismert.

2. Az 1977-es hitvallás

Mikor az 1967-es hitvallást elfogadták, akkor az olyan neo-ortodox presbiteriánus teológusok, mint dr. Hendry, és olyan neo-ortodox lutheránus teológusok, mint dr. Heinecken várakozóan tekinthetnek a jövőbe az 1977-es hitvallás elfogadását illetően, melyben egyesülhetnek Luther és Kálvin hitének végső demitologizálásában és annak helyettesítésben Kierkegaard és Barth, valamint a modern állítólagosan önálló ember hitével.

---

[384] Ugyanott, 62-63. oldal
[385] Ugyanott, 63. oldal
[386] Ugyanott, 66. oldal
[387] Ugyanott, 66. oldal
[388] Ugyanott, 67. oldal
[389] Ugyanott, 71. oldal – efféle pedál pl. a zongorán található – *a ford.*
[390] Ugyanott, 46. oldal

A lutheránus teológus Heinecken és Forell poszt-kantiánus perszonalizmusának szuverén egyetemes kegyelme elképzelése iránti lelkesedés szembeötlő kifejeződésre jut a népszerű lutheránusban és ökumenikusban, Martin Martyban.

Marty annak az ökumenizmusnak a légkörében él és mozog, ami a *The Christian Century*-ból árad hétről hétre. Marty minden reménysége az egyház jövőjét illetően a modern ökumenikus mozgalomhoz kapcsolódik.

Mi, mondja Marty, „párbeszédes világban" élünk. Ezt a világot többé már nem lehet „sematikusan ábrázolni".[391] Az ökumenikus mozgalom „a keresztyén territorializmus részekre osztott terétől a modern élet kereszteződéseihez" való átmenet során bukkant fel.[392] Azok, akik manapság megértik a világ természetét, mint párbeszédest, azt is felfogják, hogy „az egyházat átjárja a személyiség-közöttiség".[393] Érzik tehát, hogy az egyház soha nem azonosítható szervezetekkel. Meg kell hagyni, az egyházi szervezetek statisztikáinak" az élet „'Én-az' összetevőjével kell foglalkozniuk". De „ahogyan Buber emlékeztet rá, az 'Én-te' nem szervezhető".[394] Az egyház ott van, ahol az evangélium. „Minden hívő életének középpontjában ott kell lennie az érzésnek, hogy ha Krisztus Lelke kiformálódik másokban, ő egy velük".[395] Marty elmondja nekünk, hogy saját nézetei „egy arra irányuló kísérletet képviselnek, hogy a katolikus, összetartó keresztyénséget a változó világhoz viszonyítsa".[396]

8. Második lehetőség a protestantizmus számára

Ha most egy párbeszédes korban élünk és csak az ökumenikus egyház képes kielégíteni egy efféle kor szükségleteit, akkor biztos, hogy a római katolikusoknak is meg kell tanulniuk meglátni ezt a tényt. „Ha a protestánsok és a római katolikusok lehetségessé akarják tenni a teremtő együttlétezést, sokszínű társadalmunk meggazdagítását, s hasznot akarnak húzni egymás elkülönült történelméből, részt kell venniük a párbeszédben…"[397] S „a párbeszéd magában foglal bizonyos mértékű kockázatot – olyan, mint egy játék".[398]

Természetesen a római katolikusok és a protestánsok között a tekintély kérdése fontos dolog lesz. „Az amerikai 'protestánsok' azt vallják, hogy a tekintéllyel kapcsolatos nézetük nincs állandósítva a történelemben, az emberekben, vagy a mozgalmakban; a katolikusok azt vallják, hogy az övék állandósult a 'római' katolikus hagyományban és a pápaságban".[399]

Meg kell hagyni, ott van a fundamentalizmus mindörökké meglevő öröksége, amit a neo-evangelikálok képviselnek manapság. Ez a mozgalom „a kálvini örökség országaiban a legerősebb".[400] „A református konzervativizmus a szóbeli ihletettség tantételével, mint *a priorival* kezdi… A szillogizmus, ami ennek az ortodoxiának az alapját képezi, valahogy így szól: A Biblia Isten Igéje. Isten, mivel tökéletes, nem hibázhat. Tehát a Biblia csalhatatlan".[401]

De felejtsük el a reformáció valódi alapelvének ezt a paródiáját. Az „egyetlen dolog, ami számít", mikor párbeszédet kezdünk a római katolicizmussal, „a bármiféle állandósított, egyszer, s mindenkorra szóló emberi tekintély elvetése az istenember Jézus Krisztusén kívül".[402]

---

[391] *Second chance for American Protestants*, New York, 1963. 132. oldal
[392] Ugyanott
[393] Ugyanott, 131. oldal
[394] Ugyanott
[395] Ugyanott, 136. oldal
[396] Ugyanott, 156. oldal
[397] Martin Marty, „A Dialogue of Histories", *American Catholics*, New York, 1959. 30. oldal
[398] Ugyanott, 31. oldal
[399] Ugyanott, 48. oldal
[400] *New Directions in Biblical Thought*, New York, 1960, 12. oldal
[401] Ugyanott, 13. oldal
[402] „Dialogue of Histories", *American Catholics*, 49. oldal

A protestáns – római katolikus párbeszédben tehát Marty a fundamentalistákat, sőt még a neo-evangelikálokat is a frontvonalak mögé küldi. A veszély órájában majd az ellenség oldalára állnak azzal az állításával kapcsolatosan, hogy a tekintély „állandósított" a történelemben. A „protestáns alapelv… minden ember és minden mozgalom, minden dokumentum és minden indíték megítélése, az igazság minden látomása és az isteni valóság minden megközelítése részlegességének kinyilatkoztatása".[403] Ezt a pontot az ortodox protestáns – a fundamentalista, vagy a neo-evangelikál – egyszerűen nem érti. Azaz, alkalmatlanok arra, hogy manapság tovább folytassák a protestantizmus harcát.

9. Napjaink párbeszéde

Egység a párbeszéden keresztül: ez a legjobb végső reménysége a protestantizmusnak. A protestantizmus a legjobb végső reménysége Amerikának és a világnak. Valahogyan így jellemezhetjük Marty egyetlen célra törő, sokoldalú erőfeszítéseit.

„A belső egység Krisztussal", inkább, mint „a tekintélyének földi megszilárdítása" az alapelve Marty „megfontolt protestánsának".[404] „A párbeszéd civilizációjában, ami ma az egyetlen lehetőségünk", mondja a megfontolt protestáns, „kezdhetjük az elkötelezettséggel és folytathatjuk a szereteten keresztül az új megértésig".[405] Az elkötelezettség, szigorúan szólva, természetesen Krisztus iránti, ama Krisztus iránti, aki a megfontolt protestánshoz egyedül „a belső egységen" keresztül jön el.

Mikor Marty áttekintette az 1965-ös Presbiteriánus Közgyűlés cselekedeteit, az ott megnyilvánuló fejetlenségről panaszkodott. Marty szerint az ökumenikus mozgalom feladata az, hogy „a poszt-protestáns Amerikát" protestánssá tegye.[406] Mi az, ami ezen a ponton visszafogja a fejlődést? A fundamentalizmus ebben, vagy amabban a formájában. Ez az a nézet, mely miközben úgy tesz, mintha az abszolútumokhoz ragaszkodna, valójában a viszonylagosságokat abszolutizálja.[407] Marty egy utolsó, végső pillantást vet a szellemi sötétségben élő evangelikálokra és neo-evangelikálokra, akiknek már kijelölte a helyét a háttérben, majd felhívja mindazokat, akik ténylegesen látják a szuverén-egyetemes kegyelem látomását a'la Kant, hogy bátran nyomuljanak előre az élet mindazon területein ahol a személyeket még mindig dolgokként kezelik. „A főáramú protestantizmus" most továbbléphet az egység felé annak érdekében, hogy felszólítsa az embereket: Krisztusban higgyenek, ahelyett, hogy a hitben hinnének.[408]

Marty olyan megszilárdított protestantizmust akar, amelynek el kell vetnie minden megszilárdított tekintélyt azon kívül, ami „az istenember Jézus Krisztusban" jön el hozzánk. De kinek kell beszélnie nekünk erről a Krisztusról?

Az istenembernek magának nem szabad ezt megtennie. Az énnek és a világának először e nélkül a Krisztus nélkül kell érthetővé válnia az én számára.

Marty Krisztus-eseménye Forell és Heinecken Krisztus-eseményéhez hasonlóan nem folytonos a történelmi hitvallások Krisztusával, jóllehet ezt mondják róla.

A bizottság, mely az 1967-es hitvallást írta és ragaszkodott ahhoz, hogy ez nem a presbiteriánusok hitvallása, tehát joggal felbátorodhat, ha körülnéznek a modern lutheranizmus háza táján. Az új Hitvallások Könyvét joggal elfogadhatja minden neo-ortodox presbiteriánus és neo-ortodox lutheránus gyülekezet. A jobb elnevezés iránti igény miatt elneveztük „az 1977-es hitvallásnak". De bármi legyen is a neve egy efféle hitvallásnak, a fő dolog az, hogy Kant gyakorlati gondolkodása elsőségének Krisztusa, Kierkegaard abszolút

[403] Ugyanott
[404] Ugyanott, 51. oldal
[405] Ugyanott, 54. oldal
[406] *The New Shape of American Religion*, New York, 1959, 106. oldal
[407] Ugyanott, 166. oldal
[408] Ugyanott

paradoxonjának Krisztusa és Barth tiszta cselekedeti teológiájának Krisztusa lesz az a Krisztus, aki előtt mindenki meghajol.

Biztos, mondják nekünk, hogy ez nem „a legkisebb közös nevező” vallása. Bizonyos, hogy ez nem „általánosságban a vallás” gyakorlása. Ez Krisztus egyediségének és elsőségének a vallása. Időközben Van Dusen elnök álma is valóra vált. S időközben az anyaszentegyház kibicel.

Presbiteriánus vagy? Hiszed, hogy Isten mellőzi az elvetetteket és bűneik miatt gyalázatra és haragra ítéli őket dicsőséges igazságosságának magasztalására? Ez olyasfajta kérdés, amit a st. louisi szolgálót rendkívül megbántotta. Ő nagyon megsértődött. Most azonban mindez elmúlt. Többé már nem szükséges kritizálgatni a hitvallást, hogy az helyet adjon az evangélium egyetemes természetének és az ember szabad akaratának. A hitvallást meghagyják változatlanul, s magyarázatok nélkül beteszik a Smithsonian Múzeumba, és hitvallásnak nevezik. Végül is, nem kontárkodunk bele St. Louis Szellemébe azért, hogy a Föld körül keringjünk vele. Biztonságosan félretesszük, hogy az antikváriumosok láthassák. Minden gyakorlati célnak megfelelően az 1967-es hitvallás lesz az, melynek megfelelően a presbiteriánusok majd élnek.

Presbiteriánus vagy? Igen. Akkor hiszed „dr. Lutherrel együtt… hogy az ember akarata a megtérés során teljességgel passzív”.[409] Akkor jobb vagy bármivel is a presbiteriánusoknál? A te esetedben az övékéhez hasonlóan az ember szabad szelleme teljességgel szétzúzódott! Miért nem írsz te is egy új hitvallást, olyan hitvallást, mely azon a feltevésen alapszik, hogy az ember egy szabad szellem. Talán egyedül te nem olvastál modern filozófiát és pszichológiát? Még mindig a régi Hitvallások Könyvével akarsz működni a huszadik században?

Miért nem csatlakozol a presbiteriánusokhoz, hogy veled együtt terveljenek ki egy kortárs új Krisztust? Nevezzük az új hitvallást „A megvilágosodott protestánsok hitvallásának”. Vagy ha a „megvilágosodott” melléknév szükségszerűen sérteni látszik az evangelikál maradványokat a protestáns gyülekezetekben, nevezzük egyszerűen csak „Az 1977-es hitvallásnak”.

10. Az 1987-es hitvallás

Eljutván eddig a pontig, előre kell tekintenünk 1987-re. Vajon túlzottan sok azt várni, hogy ez évtized alatt „a protestantizmus alapelve” és „a római katolicizmus alapelve” egy és ugyanazzá válik?

Nos, ebben az esetben is nyers szavak hangzottak el. Az anyaszentegyház azért nevezi magát „élő egyháznak”, mert nem köti le az emberek lelkét a Szentírás statikus, egyszer, s mindenkorra adatott kijelentéséhez. Martin Marty viszont, jóllehet nagyon sóvárog egy mindent magába foglaló egységre, úgy beszél a római katolikus egyházról, mint ami a „megszilárdult tekintély” elképzeléséhez ragaszkodik. S most semmiféle, a reformátorok által használt, erre vonatkozó nyelvezetet sem szabad még idéznünk sem!

Nos, mondod, a dolgok megváltoztak a második vatikáni zsinat óta. Gondolj XXIII. János Pál pápára. Az anyaszentegyház nem nevez többé eretnekeknek minket. Az egyház elismeri a reform szükségességét. A magunk részéről bárcsak vissza tudnánk tartani Martin Martyt és a hozzá hasonlókat attól, hogy a megszilárdult tekintély elképzelésével azonosítsák Rómát! Bárcsak minden protestáns meg egyezne abban, hogy nem emlegetik fel a természeti teológia témáját!

Ünneprontók azonban mindig lesznek. Itt van ez a Klaas Runia nevű fickó az ausztráliai Victoriából. Ő a *Christianity Today* konzervatív teo-evangelikál magazinba

[409] Ágostai Hitvallás 2:9. cikkely

írogat.[410] Runia egyetértéssel idéz Vittorio Subilia *The Problem of Catholicism* (A katolicizmus problémája) című könyvéből. Subilia mondja: „Kategorikusan ki kell zárni bármiféle olyasfajta reformot, amire Luther és Kálvin szólították fel napjaik egyetemes egyházát”. [411] Tényleg vannak az egyházban, mondja Subilia, olyan fiatal teológusok, például Hans Küng, akik úgy beszélnek, mintha a dolgok valóban megváltoztak volna. De semmi sem nyerünk azzal, hogyha „Trident semi-pelágiánus kifejezéseit” „ágostoniakba” burkoljuk. Semmit sem nyerünk azzal, ha „ügyesebb dokumentumokkal Luthert katolikusként, a tridenti egyházatyákat lutheránusként tüntetjük fel, s a katolikus-protestáns ellentétet megfosztván jelentőségétől, és úgy kezeljük, mint véletlen, és megbocsátható félreértést, amit négyszáz éven át dr. Küng kivételével senki sem vett észre”. [412]

11. Lépjünk be a neo-ortodoxiába a Rómával folytatandó párbeszéd érdekében!

Még minden sötétségnek tűnik tehát. Az anyaszentegyház minden *aggiornamento*-jával még mindig semmiféle módon sem méltányolja a reformáció *sola Scriptura, sola gratia, solus Christus, sola fide* alapelveit. Valójában az egyház kiátkozza a református alapelveket.

Szerencsére a neo-ortodoxia megoldja a problémánkat! A tényleges sötétség a protestáns, s különösen a református körökben jelen levő ortodox emberek maguk a reformok iránti csökönyös nem-akarásából származott. Fogcsikorgatva próbáltak mindenkit rávenni arra az elképzelésükre, hogy a kegyelem általi üdvösségnél az embernek teljesen passzívnak kell lenni annak átvétele során. Végül azonban a protestánsok beengedték a fényt. Most a reformátusok, konkrétabban az amerikai presbiteriánusok átvették a vezetést. Az emberre vonatkozó nézetüket a megvilágosodott, modern, perszonalista filozófiától vették. Rendkívüli gyorsasággal tanulták meg a Kant filozófiájából származó szabad személyiség elképzelésének használatát az egész Isten-ember viszonyra. Így például Emil Brunner számára az igazság teljes mértékben az Isten és az ember közötti dialektikus szembesülésben fejeződik ki. Karl Barth egész gondolkodását Isten szabadsága irányítja, s az ember szabadságának részt kell vennie Isten szabadságában. Micsoda hát akkor a protestantizmus? Micsoda „a reformáció öröksége”? Nem szabad a reformátorok teológiájával azonosítani. A protestantizmus egy történelmi mozgalom. A protestantizmus, minden más mozgalomhoz hasonlóan csak fejlődése egészének szempontjából érthető meg.

A protestantizmus alapelve tehát nem katolikus-ellenes. A protestantizmus pozitív, nem negatív alapelv. Meg kell hagyni, létezik a protestantizmus „külső”, de létezik a „belső” története is.

Belső története alapján a protestantizmus látszólag egy perspektíva megosztása. Ez a perspektíva-megosztás a társadalom élete kritikus eseményei közös emlékezetének megosztása.

Látod, hogyan virágzik ki az ökumenikus eszme a protestantizmus alapelvéből? A protestáns alapelv magában foglalja az abszolútsággal kapcsolatos mindennemű emberi követelés elvetését. A protestáns alapelv tehát elismeri, hogy létezik a Jézus Krisztus evangéliuma iránti közös hűség a protestánsok és a katolikusok között.

De, kérdezed, akkor mi a helyzet Barth Károllyal? Vajon nem beszélt úgy a római katolikus egyházról, mint ami az Antikrisztus lelkét képviseli? Nem ő volt az, aki aktualizálta a megtestesülést? Vajon Barthnak a római katolicizmusról szóló negatív ítélete nem magából a megtestesülés aktualizálásából fakad?

---

[410] v. ö. 1965. június 18-i szám
[411] Vittorio Subilia, *The Problem of Catholicism*, ford. Reginald Kissack, London, 1964, 97. oldal
[412] Ugyanott, 41. oldal

De, valóban, ám mindez megváltozott. Hans Urs von Balthasar volt az, aki mindenki másnál jobban segített Barthnak azt meglátni, hogy a római katolicizmus szintén a Krisztus-eseménytől kiindulva kezdi a teológiáját. A római katolicizmus, mondja von Balthasar, semmivel sem hisz jobban a közvetlen kijelentésben, mint maga Barth. Meg kell hagyni, Róma beszél „a hitről és a cselekedetekről", „a természetről és a kegyelemről", „a gondolkodásról és a kijelentésről". Ám ez az „és" nem végzetes, amint Barth gondolja Krisztus és a Krisztusba vetett hit elsősége számára.[413] Az egész vita Barth és a római katolicizmus álláspontjai között következésképpen attól az elképzeléstől indult, hogy a kijelentés: kijelentés a rejtettségben. A különbség Barth és a római katolicizmus között tehát nem elvi, hanem mennyiségi.

Barth krisztológiai akar lenni a teológia minden kérdésének általa történő megközelítésében. Barth aktualizálni akarja a Megtestesülést. Ez rendjén van. Mi is. Krisztus azonban eggyé vált közülünk. Azaz, az emberi természetet legalábbis lehetőségként elő kell feltételezni. Amíg nem rendelkezünk a Megtestesülés lehetségességének általános előfeltevésével a *humanum* elképzelésében, addig vagy Krisztus az egyetlen ember, vagy Ő nem valódi ember.[414]

Bárcsak felfogná Barth annak a jelentőségét, amit von Balthasar mondott, akkor kiderülne, hogy alapjában véve barátok voltak mindvégig. Aztán az is kiderülne, hogy közös ellenségeik a reformátorok. A reformátorok, Luther, valamint Kálvin azok, akik elmulasztották előfeltételezni a *humanum*-ot, mikor a *sola scriptura*-ról, *solus Christus*-ról és *sola fide*-ről beszéltek. A reformátorok számára a kegyelem magasztalása az emberek élettelen tárgyakká tételét jelenti.

Ha a reformátorok tényleg a kegyelem szuverenitásának és egyetemességének fenntartásával törődtek volna, mondja von Balthasar, akkor jobban tették volna, ha megmaradnak az egyházban. Most, hogy bekövetkezett a szétválás, nagyon sok akadály gördül az újraegyesítés elé. Ám a teremtés, a megtestesülés és az üdvősség alapkérdéseiben, állítja von Balthasar, a különbség nem olyan nagy Barth és a saját maga teológiái között, hogy az igazolná az elkülönült egyházak létezését.[415]

Talán Martin Marty is meglátja most, hogy a jövő valódi remény hol rejlik. Többé már nem kell félnie Róma megszilárdított tekintélyétől, mint az újraegyesülés előtti akadálytól.[416] Ha az új hitvallás úgy gondol az Újszövetség íróira, mint a Krisztusban teljességgel elrejtett Isten kijelentéseinek tanúira, Róma, a hagyományról alkotott nézetével valójában mindig is ezen az állásponton volt. Ha az új hitvallás nem akar Önmagáról bizonyságot tevő Krisztust, hanem olyan Krisztust, Akire az emberek rámutathatnak, Róma, az egyházról, mint a megtestesülés folytatásáról alkotott nézetével valójában mindig is ezen az állásponton volt. Ha a hitvallás a Szentlélek bizonyságtételét, mely az apostolokat arra ihlette, hogy a teljesen rejtett Krisztusról tegyenek bizonyságot, azonosítani akarja a Szentlélek bizonyságtételével, mely a vezető teológusokat ihleti arra, hogy bizonyságot tegyenek ugyanarról a rejtett Krisztusról, Róma a Szentlélekről alkotott nézetével, mely tévedhetetlenül vezeti a pápát, mikor az *ex cathedra* beszél, valójában mindig is ezt tette.

Meg kell hagyni, a római katolikus egyház lassabban mozog, mint az új protestantizmus. De mozog! Nem olyan statikus, mint a reformátorok voltak, és amilyenek ortodox követőik manapság. 1987-et kijelölni az újraegyesülés beteljesülésének dátumaként talán túlságosan optimista. Róma azonban mindig fenntartotta a valódi *humanum*-ot, az ember valódi szabadságát. Ezt a görög filozófiában találta meg, mélyes a statikus terminológia kérge alatt. Most, hogy a protestantizmus megtalálta ugyanezt az alapelvet Kant filozófiájában, de

[413] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth – Darstellung und Deutung Seiner Theologie*, 1951.
[414] Ugyanott, 129. oldal
[415] Ugyanott, 393. oldal
[416] Mostanság úgy tűnik, hogy Marty már látja ezt. V. ö. *Varieties of Unbelief,* 1964,

már többé nem a statikus terminológiába ágyazottan hanem a cselekedeti filozófiában élénken kifejezetten, hajlamos úgy gondolkodni magáról, mintha kizárólagos jogosítványa lenne hozzá.

Ugyanakkor a vezető teológusok mindkét közösségben és ugyanazon lélek által vezérelten most mindenkinek mindenhol a Krisztus-eseményt mutatják be. Most nyilvánvalóan látszik, hogy a kegyelem öröklötten szuverén és egyetemes. Martin Marty nem tudott okot adni rá, de ösztönös megérezéssel érezte, hogy az ökumenikus protestánsok több reménységgel nézhetnek Rómára, mint az ortodox neo-evangelikálokra. Természetesen ezeket is üdvözöljük Krisztus új egyházában, csak ígérjék meg, hogy csendben maradnak!

Van Dusen látomásáról ismét bebizonyosodik, hogy profetikus. Krisztus egyháza megjelenik majd minden egyházi jelképben. A protestáns és a katolikus nevek fokozatosan elhalványulnak. A presbiteriánusok érdeme, hogy elgurították a labdát.

12. Az 1997-es hitvallás

1967 lendülete nem áll le mindaddig, amíg mindenki, aki személyekként és nem dolgokként akarja kezeli az embereket, be nem jön Krisztus egyházába. Ez nyilvánvalóan magába foglalja majd a zsidókat is.

Jézus korának farizeusai azt mondták, hogy istenkáromlást szólt, mikor Isten Fiának nevezte Magát. Ragaszkodtak az élő Tóra elképzeléséhez és Jézus ennek az elképzelésnek az érvényességét vonta kétségbe azzal az állítással, hogy Ő Maga Isten végső kijelentése. Őt nyilván félre kell állítani az útból. Nem volt, nem lehet Istennek végső kijelentése a történelemben. Ez volt és ma is ez a meggyőződésük a zsidó filozófusoknak és teológusoknak.

A modern zsidó továbbviszi az élő Tóra eme elképzelését. Ezt cselekedvén a római katolikus egyházhoz igazodik a reformátusokkal szemben az Önmagáról bizonyságot tevő Krisztus vonatkozásában.

A késői Martin Buber gondolkodása szemléltetheti ezt a pontot. Korábban láttuk, hogy dr. Hendry úgy emlegette Bubert, mint egyikét ama úttörőknek, akik kiemelték az Én-te – Én-az filozófia jelentőségét. Brunner elképzelése az igazságról, mint személy-személy találkozásról nagyrész Buber Én-te filozófiájából ered.

Buber filozófiája kifejezi a mi-ség szellemét, azaz az egyetemes szeretet szellemét. Buber számára az emberi személyiség a másik emberi személyiség és Isten iránti szeretethez való viszony miatt az, ami. Csak aki embertársait te-nek, Istent pedig „Te-nek” szólítja, az nevezheti magát Én-nek.

Csoda hát, hogy ezzel a szeretet-filozófiával Buber testvérének nevezi Jézust? Csoda-e, hogy mikor a *Christian Century* felsorolt néhány vezető gondolkodót, akik a jövő egyháza új hitvallásának megalkotásánál szóba jöhetnek, Martin Buber is közöttük volt? (1958. március 5. 272. oldal)

13. A zsidók és a keresztyének kongresszusa

Képzeljük hát el a zsidók és a keresztyének kongresszusát, mint találkozót 1980-ban. A találkozó küldöttségeinek párbeszédet kell kezdeniük az egység reménységéről.

Hans Küng beszél először az anyaszentegyházról. A tévedhetetlen egyház dekrétumai, mondja, nem befagyasztott formulák. Ezek élő mutatók az Isten Krisztusban adott kijelentése végtelen gazdagságainak mélyebb kutatásához.[417] A dogmatikai meghatározások tényleg behatolnak az igazságba, folytatja Küng, noha nem képesek kimerítően kifejezni azt. Az

[417] *Rechtfertigung Die Lehre Karl Barths und Eine Katholische Besinnung*, 1957, 106. oldal

igazság magyarázata és továbbfejlesztése során az egyház nincs hozzákötve a filozófia egyetlen formájához sem. Az egyház az igazságot folyamatosan a többet magukban foglaló perspektívák szempontjából próbálja meg kibontakoztatni. Ezért az igazság megtestesülése az egyház, mert a megtestesülés megvalósulása (*Auswirkung der Menschwerdung*) az egyházban a Szentlélek munkáján keresztül megy végbe.[418]

Ily módon Küng, von Balthasar példáját követve, elhallgattat minden arra vonatkozó aggodalmaskodást, mint amit Martin Marty hangoztatott korábban azzal kapcsolatosan, hogy az egyház a megszilárdított tekintély elképzelését vallja.

Küng az egyháznak a megigazulásról szóló tantételével kapcsolatos összes többi aggodalmat is lenyugtatja. Trident, mondja, természetesen ellenezte a református tanítást ebben a dologban. Az egyháznak minden ponton védenie kellett a *humanum* jogos helyét a reformátorok *Alleinwirsamkeit Gottes*-ének determinista fogalmával szemben. A mi megigazulásunkat, mondja Küng, a Krisztusban az örökkévalóságtól fogva történt kiválasztottságunknak fényében kell szemlélnünk.[419] A bűnös, aki lázad Krisztus ellen, még mindig Krisztusban létezik.

Aggódsz a természeti teológiánk miatt? Kérdezi Küng. Veled együtt valljuk, hogy az egész teremtés Krisztus formáját hordozza.[420]

14. A „bölcs öreg tanító" a kongresszushoz szól

Hans Küng eme megjegyzései nagyon buzdítóak voltak a jelenlévő neo-ortodox teológusok számára, de a legnagyobb és legkellemesebb meglepetés akkor következett be, mikor Martin Buber tiszteletreméltó alakja lépett a pódiumra. Mennydörgésszerű taps fogadta. Úgy látszott, minden jelenlevő tudta, hogy Buber, bár „igaz izraelita", és hűséges védelmezője „a zsidó alapelvnek", mégis úgy beszélt Jézusról, mint a testvéréről. S úgy látszott, hogy minden jelenlevő tudja azt is, hogy az Én-te4 dimenziónak az Én-az dimenzióval szembeni elsőségének eme bölcs öreg tanítója milyen erőteljesen ellenezte Pál apostolt és teológiáját. Hiszen nem vetette-e határozottan el Buber Pál „intra-isteni dialektikáját", melyen, mint mondta, egész tanítása alapszik a hit által való megigazulásról?

Vajon Buber, mint filozófus, nem állítja, hogy a valóság ama nézetét vallja, mely egyáltalában nem engedi meg Krisztus feltámadását? Buber mondja: „Ismét csak azt érthetjük meg, hogy egy egyedi személy feltámadása nem tarozik a zsidó világ eszméinek birodalmához".[421] Mikor Tamás, az apostol találkozott Jézussal a feltámadása után, ezt mondta: „Én Uram és én Istenem". Ezt mondván, mondja Buber, Tamás cserbenhagyta a zsidó gondolkodás világát. Ezzel a megvallással ugyanis „a képviselhetetlen Egyetlen jelenléte, Emunah paradoxonja, felcseréltetett Isten binitárius képmásával, melynek egyik összetevője az ember felé fordulva emberi ábrázatot mutat neki".[422] Jézust Istennek elismerve azon a módon, ahogyan Tamás tette, s ahogyan János evangéliuma teszi, megsemmisíti a közvetlen kapcsolatnak magát az alapját az észrevehetetlen lény, azaz Isten felé, ami Izrael Emunah-ját jellemzi".[423]

Képzeljük el, hogy milyen hatalmas érdeklődéssel figyelt a hallgatóság Buberre, mikor kijelentette, hogy még így is készen áll új testvéri közösségre lépni minden jelenlevővel. Ami Jézust illeti, mondta Buber, az önök egyetértésével mondhatom, hogy mi zsidók jobban ismerjük Őt, mint maguk keresztyének, mivel mi „belülről" ismerjük Őt.

---

[418] Ugyanott, 108. oldal
[419] Ugyanott, 134. oldal
[420] Ugyanott, 164. oldal
[421] Martin Buber, *Two Types of Faith*, New York, 1958. 128. oldal
[422] Ugyanott
[423] Ugyanott, 130. oldal

„Az Ő zsidó mivoltának indítékaiban és mozgásaiban” ismerjük Őt, „oly módon, ami hozzáférhetetlen marad a neki engedelmeskedő emberek számára”.[424] Most azonban önökkel együtt én is készen állok elfogadni Jézust Messiásként. Korábban valamennyi jelenlevő ellen vétkeztem, mikor elítéltem a Krisztusról alkotott nézetüket. Nálunk is vannak „ortodox zsidók”, akik úgy gondolkodtak Mózes törvényéről, mintha az a „tulajdonuk” lenne. S önöknél is vannak „ortodox keresztyének”, fundamentalisták, akik még mindig úgy gondolkodnak Krisztusról, ahogyan Tamás gondolkodott, és ahogyan Pál ábrázolja Őt a teológiájában. Most már megértem, hogy nem kellett volna a *Two Types of Faith*-ról (A hit két típusáról) úgy beszélnem, ahogyan tettem. Tényleg létezik kétféle hit. Létezik azoknak a hite, akik Pállal, Lutherrel és Kálvinnal együtt egy „belső isteni dialektikát” vallanak Krisztussal kapcsolatosan, aki a múltban jött el, aki az Én-az dimenzióban jött el, következésképpen ma nem él. De az önök hite, ami az én hitem is, ama emberek hite, akik a jövőben, azaz az Én-te dimenzióban eljövő Krisztussal együtt élnek. Mindegyikünk rendelkezik az igazsággal, és közülünk senki sem rendelkezik az igazsággal. Valamennyien rendelkezünk bepillantással az időn, a téren, a logikán, s mindazon túli Valóságba, amiről közülünk bárki bármit képes mondani. Valamennyien felfogjuk, hogy Isten teljességgel kijelentett és teljességgel elrejtett abban a világban, amelyben élünk. Minden jelenlevő előtt átadom önöknek a „testvériség csókját”.

15. Bonhoeffer a Cselekedetről és létezésről

Üdvözlésképpen és válaszképpen Buber számára, ezután Dietrich Bonhoeffer beszélt az *Act and Being*-ről (a *Cselekedet és létezés*-ről). „Isten lénye egyes-egyedül cselekedet, következésképpen az emberben csak mint cselekedet van jelen, az is oly módon, hogy az elvégzett cselekedettel kapcsolatos bármiféle reflexió *ipso facto* elveszítette a kapcsolatot magával a cselekedettel, s ez azzal az eredménnyel jár, hogy a cselekedet soha nem ragadható meg fogalmi formában, következésképpen soha nem sorolható be a szisztematikus gondolkodásba”.[425] Azaz, „ha Isten ismeretét és az emberbe istenileg beültetett ént tisztán cselekedetnek tekintjük, akkor mindenféle lény természetesen teljesen kizárt. A cselekedet mindig is hozzáférhetetlen a reflexió számára: a ’közvetlen tudatban’ végződik be”.[426] Következésképpen, „ha az ember ismerte, akkor nem Isten volt az, akit ismert… Így a kijelentésben Isten az Önmaga megértésének cselekedete. Ez az Ő helye és Ő nem található meg a tudatomban az erre a cselekedetre adott bármiféle reflexióban”.[427] „Isten csak a hit cselekedetében van meg. Az ’én ’ hitemben a Szentlélek akkreditálja Önmagát”.[428]

Ezen a ponton a keleti ortodox egyháztól Nicholas Berdjajev emelkedett szólásra és beszélt lelkesen az ember szabadságáról. Nagy örömmel vette észre, hogy a teológusok, valamint a filozófusok végre meglátták, hogy „az embernek, az ő nomenális énjének valódi, legmélyebb létezése nem tartozik a tárgyak világához”.[429] Most már látjuk, hogy csak minden egykor élt feltámadása az, ami jelentőséget adhat a világ történelmi folyamatának, olyan jelentést, mely összemérhető a személyiség sorsával”.[430]

16. A hitvallás cikkelyei

[424] *Between Man and Man*, New York, 1958. június 5.
[425] *Act and Being*, New York, 1961. 82. oldal
[426] Ugyanott, 89-90. oldal
[427] Ugyanott, 92. oldal
[428] Ugyanott, 92-93. oldal
[429] *Beginning and the End*, 233. oldal
[430] Ugyanott, 229. oldal

Ezzel létrejött az egyezség a hitvallás-alkotás alapelvének tekintetében a jelen alkotmányos kongresszuson résztvevő zsidó, római katolikus, keleti ortodox és protestáns teológusok között. Mindenki egyetértett abban, hogy Isten az ember számár a kijelentés és a hit cselekedetében jelenik meg. Vissza volt még az Apostoli Hitvallás egyes cikkelyeinek áttekintése azzal a célzattal, hogy megvizsgálják: továbbfejleszthető-e a megfogalmazásuk. Egyetértés alakult ki annak tekintetében, hogy az egyház különböző hitvallásait mind közzé kell tenni a hitvallások könyvében. Csak ez juttatná érvényre az Egyházatyákat. S az újonnan elfogadott hitvallás ugyanaz volt, mint az 1967-es, kivéve néhány kisebb változtatást a terminológiában. Mennyire igaznak bizonyult, hogy az 1967-es hitvallás nem egyedül a presbiteriánusok hitvallása volt! Ez mindenki hitvallásának bizonyult, akik csak személyekként, és nem dolgokként kívánják kezelni a személyeket.

P. S. A kongresszus zárásakor dr. Gempo Hoshino-t szólították szólásra, és adták meg neki a szót. Ő kifejezte abbéli vágyát, hogy tartsanak nemsokára egy újabb kongresszust, ha lehetséges, 2000-ben. Sok párhuzam áll fenn, mint mondta, a sintoista szekta és Barth Károly teológiájának tantételei között. Ha valaki nem veszi figyelembe a kiindulási különbségeket, mondta a szónok, az illető „túlzás nélkül állíthatja, hogy a kettő teljességgel azonos”.[431] Mindkettő „theocentrikus állásponton van és minden szó, amit kimondanak egyedül és kizárólag a ’*sola gratia, sola fide*’-ből származik”.[432]

Isten, az, ami a számunkra – nekünk buddhistáknak és maguknak, keresztyéneknek a kegyelem ember felé való mozgásában. Maguknak, akik megengedik, hogy Barth legyen a szóvivőjük, ugyanúgy, ahogyan nekünk, buddhistáknak, a kibékítés az a sajátmozgás, mely egyszerre távolodik Istentől és közeledik Hozzá. Én az önök tisztelt barátjához, dr. Buberhez hasonlóan örömmel venném, ha a javasolt 1997-es hitvallás hozzám, valamint buddhista barátaimhoz is szólna. Mi valamennyien vallásosak vagyunk. Mi valamennyien akarjuk az Én-te dimenzió elsőbbségét az Én-az dimenzióval szemben.

Arnold J. Toynbee, „a világtörténelem mester-történésze”[433] emelkedett azután szólásra, hogy röviden ament mondjon dr. Hoshino gondolataira, kijelentvén, hogy a keresztyénség más vallásokhoz hasonlóan felfogja, hogy „az ember nem a lelkileg legmagasabb rendű, az ember által ismert jelenlét”.[434] Minden magasabb rendű vallás, a keresztyénség mellett főleg a buddhizmus, látja, hogy Isten „minden ember istene, valamint a szeretet másik neve”.[435] Isten az „önfeláldozó szeretet”. Biztos, hogy minden magasabb rendű vallás egyetért velünk ebben és megtalálják benne a közös alapot, amit a valódi „Én-te” világvallása számára keresünk.

Az Isten-halott teológusok csak ültek a galériában: nem szóltak, csak mosolyogtak, Feuerbach mosolyával.

[431] *Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10 Mai 1956*, Zolliken-Zürich, 1956, 423. oldal
[432] Ugyanott
[433] V. ö. *Wisdom*, 27. kiadás
[434] *Christianity Among the Religions of the World*, 20. oldal
[435] Ugyanott, 100. oldal

1. sz. melléklet: A rövid kortárs hitvallás szerkesztő bizottsága tagjainak névsora

1958-ban kijelölve:

Nt. John Wick Bowman (szolgálatképtelen)
Nt. Arnold Come, Th. D.
Nt. Edward A. Dowey, Jr., Th. D. (chairman on the committee)
Addison H. Leitch elnök (lemondott 1961)
John A. Mackay elnök (nyugdíjba vonult 1962)
Nt. D. H. C. Read (resigned 1960)
Samuel M. Thompson professzor, Ph.D.
Nt. L. J. Trinterud, Th. D.
Nt. G. Ernest Wright, Ph. D. (nyugdíjba vonult 1961)

1959-ben csatlakozott:

Nt. Markus Barth, Th. D.
Nt. Calvin DeVries
Mrs. E. Harris Harbison vezető presbiter
Nt. G. S. Hendry, Ph.D.
Nt. Cornelius Loew, Ph. D.
Nt. James D. Smart, Ph. D.
Nt. T. M. Taylor, Ph.D.
Nt. Gayraud Wilmore

1960-ban csatlakozott:

Nt. Kenneth E. Reeves

1962-ben csatlakozott:

Nt. John W. Meister
Nt. Charles West, Ph. D