

Ferencz Árpád

Debrecen

Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez

Az idei esztendő Kálvin emlékezései kapcsán nagyon sokat foglalkozunk reformátorunk teológiájával, történeti szerepével, teológiai örökségével és annak máig ható erejével. Szabadjon megjegyznem, hogy jelen írás szerzőjeként nem Kálvin-kutatóként, de a Kálvin János teológiájából élő teológusként a reformatori hit-pragmatizmussal közeledek a genfi teológus életművéhez, azt a 20. század egyik meghatározó teológusának szemüvegén keresztül láttatva. Jelen írás célját és tartalmát tekintve nem törekszik a teljességre, sokkal inkább egy képet igyekszik rajzolni arról a teológusról, aki meghatározta a modern Európa arculatát, s akinek öröksége a 20. század egyik legmeghatározóbb teológusának nézeteit is jelentős mértékben formálta és meghatározta.

Kétségtelen tény, hogy Kálvin kapcsán ma sem szabadulhatunk attól a képtől, amelyet mondjuk egy Márai Sándor formátumú író, a korabeli kliséket átvéve és művészi céljaihoz alkalmazva a reformátorról rajzolt: „Ezek a kálvinisták különösképpen mindenből hasznot akarnak. A kákabélú Kalvinust szárazbetegség kínozta, ami nem csak a tüdejére, a gyomrára is ment. Ez a gyomorbeteg próféta megparancsolta az ittenieknek, hogy amikor dolgoznak gondoljanak mindig a Haszonra, mert a Haszon nem csak a munka terméke, hanem Jutalom, amit Isten rendelt az embereknek.”¹

Nincsen azonban ez másképpen a világ egyéb részein sem, hiszen nem csak a magyar művészek használták különös előszeretettel a Kálvin alakja és nézetei által kínált lehetőségeket, de ugyanezt tették (s talán teszik ma is) más országok művészei. Kálvin János teológiája és az a történelmi kontextus, amelyben az *Institutio* megszületett, kiválóan alkalmas ellentétek és egymással szemben álló nézetek világos felmutatására. Stefan Zweig regényének alcíme különösen is találó ennek a jelenségnek az értelmezésére: Kálvinnról szóló regényének alcíme: „A lelkiismeret az erőszak ellenében”.²

Jóllehet A. McGrath kiváló Kálvin-monográfiája³ ezen magyar írók által is felhasznált szembeállítást és Kálvin-képet⁴ cáfolni igyekezett, de véglegesen eltüntetni sajnos semmiképpen nem tudta. A Kálvin jubileumi években sokféle formában jelentkeznek ezek az ellenérzések még egyébként jól tájékozott értelmiségiek esetében is.

¹ Márai Sándor: *Erősítő*. Budapest 2008, 201.

² Ld. Stefan Zweig: *Castello gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*. München 1996. Ne feledkezzünk meg arról, hogy a regényt a korabeli kritika, de olyan neves kortársak is, mint az akkor már valóban világhírnek örvendő Thomas Mann lelkesedve fogadta, aki egyenesen ezt írta: „Kedves és nagyon tisztelt Stefan Zweig úr! Nagyon régen nem olvastam oly lázas türelmetlenséggel, s anyagától és formájától lenyűgözve egyetlen könyvet sem, mint az Ön Castellióját! Ez egy szenzáció, mélyen felkavaró [mű], mely minden szimpátiát és ellenérzést egyetlen tárgyra koncentrál, mely megtanít arra: mindig ugyanaz történik. Mindez vigasztalan és vigasztaló egyszerre. Nem tudtam semmit Castellióról, de nagyon örvendek, hogy megismerhettem, s az időben visszamenve vele barátságot kötöttem.” (242.)

³ Ld. A. McGrath: *Kálvin*. Budapest 1996.

⁴ Ékes példája ennek a szembeállításnak Sütő András méltán híres színdarabja, a *Csillag a máglyán*.

Ha azonban Kálvin személye ennire ellentmondásos, érdemes lenne azt látni, miként is viszonyultak hozzá az utána következő nemzedékek teológusai. Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy Barth Kálvin értelmezéséhez nyújtsak némi támpontokat. Nem arra keresem a választ, hogy ugyan kálvinista volt-e Barth, hisz ezt mindkét teológus „-izmusok” ellen lázadó gondolkodása nem is engedi meg, hanem arra igyekszem, hogy felmutassam, milyen mértékben és mit vesz át Barth a református teológiát rendszerező Kálvintól.

Miután a két teológus sokszínű és nagyon sokrétű gondolatvilága nem teszi lehetővé, hogy teljes értelmezést nyújtsak, a következő szempontok vezettek választásom során: olyan részeket igyekeztem kiválasztani, amelyek egyrészt a teológiai rendszer szempontjából fontosak, másrészt nyomon követhető bennük az a sajátos hozzáállás, mellyel Barth a kálvini teológiát értelmezte. E cél érdekében a következőkben az istentan, a kegyelmi kiválasztás és a pneumatológia kérdéskörével kívánok röviden foglalkozni, jóllehet tisztában vagyok vele, hogy munkám legjobb esetben is csak impulzusokat nyújthat a két teológus gondolatainak megértéséhez.

Meg vagyok róla győződve, hogy ez a mód éppen olyan mértékben tisztelges Kálvin, mint Barth teológiai öröksége előtt.

Módszer szempontjából fontosnak látom elmondani, hogy minden esetben előbb Kálvin, majd Barth nézeteiről referálok, hogy egy harmadik lépésben kidomborítsam azokat a jellegzetességeket, amelyeket a kálvini életmű Barth által való értelmezése jelent.

I. Néhány előzetes megjegyzés

Írásom tárgyának világosabb megértése érdekében szükséges, hogy kronológiai és organikus módon bár jelezzem a barthi teológia azon pontjait, amelyeken a 20. század egyházatyjának tekintett teológus intenzíven kimondottan a kálvini teológiával foglalkozott.

Teológiai pályafutása során Barth gyakran foglalkozott Kálvinnal és a kálvini teológiával. Jóllehet a kimondottan Kálvinnal foglalkozó előadássorozaton kívül nem sok munkája visel ilyen címet, de teológiája egészében jelen van a reformátorral folytatott párbeszéd, ahogyan esetenként a tőle való elhatárolódás is megfigyelhető. Mindenképpen megállapítható azonban, hogy nem egy kritikát mellőző olvasója a kálvini életműnek, hanem értő, szakmai szemmel, az Ügyet szem előtt tartva fogalmazza meg akár kritikai észrevételeit is, ha megítélése szerint arra van szükség.

A fiatal berni teológus Kálvin teológiai nézeteivel először minden valószínűség szerint édesapjának berni előadásai során találkozhatott. A Berni Egyetem adatai szerint Fritz Barth professzor 1904/1905 őszi félévében *A reformáció korának történelme* címmel tartott előadás-sorozatot. Ebben minden valószínűség szerint foglalkozott Kálvin teológiai nézeteivel is. Barth 1922-ben tartott Kálvin-előadást, s ebben az előadásában kitér édesapja berni előadásainak módszerére és ezzel állítja szembe saját megközelítési módját: „Édesapám előadásában Kálvinról szólva egyszerűen életének egy részletes és szemléletes leírását adta s végső soron Kálvin teológiájáról is megtanultunk valamit, anélkül azonban, hogy a mellékes megemlítésen túl több szó esett volna róla. Ezt a megközelítési módot művészibbnek és tárgyyszerűbbnek tartom, mint amit mi fogunk

követni.”⁵ Tárgyszerű vagy művészi, azaz objektív vagy esztétikus legyen a Kálvin-értelmezés – teszi fel tehát, ha nem is közvetlenül, a kérdést a Göttingenben éppen egyetemi katedrához jutott fiatalember, akinek előadásai rövid idő alatt az egyetem leglátogatottabbjai közé tartoznak. Igazában ez az a kérdés, amely véleményem szerint Barthnak a kálvini teológia egészéhez való viszonyát is meghatározza, sőt ezen túlmutatva a teológiai tudomány egészéhez való hozzáállását is. A fiatal teológus éppen abban hoz újat a liberális teológia által dominált világba, hogy Ügyben képes gondolkodni, s ez az Ügy, a teljesen más Isten ügye egyfajta sajátos tárgyszerűsége kényszeríti az ezzel foglalkozó teológust. Ebben az összefüggésben éppen ez a sajátos tárgyszerűség a hangsúlyos, hisz a későbbi Barth tudományelméletének éppen ez adja semmi addighoz nem hasonlítható sajátos hangját.⁶ Meglátásom szerint a barthi teológia ebben a sajátosan értelmezett tárgyszerűségében keresendő a kulcs Barth Kálvin-értelmezésének magyarázatához is.

A kálvini teológiával való intenzívebb foglalatосkodás nem csupán a berni időszakban van jelen Barth életében. A genfi német nyelvű gyülekezet segédlelkészeként abban a teremben tartja istentiszteleteit, amelyben Kálvin annak idején előadásokat tartott, s ez az *Institutió*val való komolyabb foglalkozásra serkenti. Ennek az időszaknak a kálvini teológiát érintő legfontosabb írása azon előadás, amelyet Barth a történelem és hit viszonyáról tartott, s melyről a későbbiekben azt mondotta, „jobb lett volna meg sem jelentetni”.⁷ Igen érdekes már ebben a korai előadásban is a tény, hogy Barth Kálvinhoz kapcsolódva egy saját álláspontot kíván megjeleníteni, amelyet az előadásban erősen kritizált Ernst Troeltsch már ekkor az ortodoxia álláspontjának nevez.⁸ Barth előadásában a hit és történelem viszonyát a keresztyén hit problémájának, sőt központi problémájának tekinti, s arra törekszik, hogy Kálvin teológiájára alapozva egy genuin protestáns álláspontot fogalmazzon meg, amint azt előadása első mondataiban meg is

⁵ Barth, K.: *Die Theologie Calvins 1922*. Zürich 1993, 174–175.

⁶ Barth már a *Kirchliche Dogmatik* (továbbiakban KD) első kötetében világossá teszi, hogy a teológiát tudománynak kell tekinteni módszere és rendszere okán, de semmiképpen nem lehet több mint tudomány, sőt „mindenfajta ontológiai megdicsőítés” ellen tiltakoznia kell, melyek azt más tudományok fölé kívánják emelni. KD I/1, München 1932, 9. A teológiának arra kell figyelnie, hogy az Istenről való keresztyén beszéd a számára feltétlen módon adott „kritériumnak” megfelel-e, vagy nem, különösképpen szem előtt tartva azt a tényt, hogy a dogmatikai kijelentések „tárgyukra” nézve „hitbeli állítások” (Glaubenssatz) Vö. KD I/1,16.

⁷ „A Genius loci... késztetetett rá, hogy a mindegyre újraolvasott Schleiermacher mellett Kálvin *Institutió*jában is elmélyedtem. Nem éltem át azonban semmilyen subita conversiót, hanem azt hittem, hogy magamban egyesíthetem az idealista-romantikus és a reformatori teológiát. Ebben az értelemben nyomtattattam ki egy a hitről és a történelemről szóló nagyobb szabású írástomat, melyet jobb lett volna ki nem nyomtattatni.” Barth, K.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*. Zürich 1993, 154.

⁸ Ld. Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, 154. Igen érdekes melleleg a tény, hogy a kezdő teológus első lépéseit a korabeli mérvadó teológia prominens képviselője már ekkor ortodoxnak bélyegzi meg, s ez a vád napjainkig fennmaradt némely (elsősorban anglo-amerikai) teológusoknál, akik Barthot neo-ortodoxnak nevezik. Maga Barth ezzel kapcsolatban ezt mondja egy késői interjúban: „Tiltakozna tehát, hogy neo-ortodox teológusként bélyegzik meg? Ha ezt a szót hallom, csak nevetni tudok. Mert mit jelent az „ortodox” és mit jelent a „neo-ortodox”? Ismerem az úgynevezett ortodoxiát, hagyományosan a 16. és 17. század teológiáját tekintjük ennek. Tisztelem is őket, de messze állok attól, hogy ennek az iskolának a követője legyek. A másik oldal köt engem oda, ortodoxnak bélyegezve, mert onnan is kaptam ihletést. A többiek ugyanis ezeket a régi ortodoxokat nem is olvasták. Olyan liberális voltam, hogy én elolvastam és sok jót találtam bennük. De ’neo-ortodox’: egyszerűen nevetségesnek tartom, ha ezt mondják nekem.” Ld. Barth: *Letzte Zeugnisse*. Zürich 1969.

nevezi, a római katolikus teológia modernista törekvéseit is szem előtt tartva.⁹ A svájci teológus későbbi teológiai nézeteit szem előtt tartva igen érdekes eme korai előadásának radikális elvetése.

Nézetem szerint egyszerűen arról van szó, hogy ebben az előadásban túlságosan is az ember szubjektív oldaláról közelítette meg a témát, s a hit valóságának meghatározó ereje, a bőséges kálvini anyag ellenére is azt szorította háttérbe, ami a későbbi Barth teológiájában meghatározó cantus firmusként a KD I/1 bevezetésétől kezdve folyamatosan jelen van, azaz az a tény, hogy Jézus Krisztus az egyház léte (*Sein der Kirche*) maga az igazság, és éppenséggel a mi számunkra az.¹⁰ Ennek az igazságnak a felismerése vezet aztán a későbbiekben a fiatal teológust ahhoz a teljes szakításhoz a liberális teológiai hagyománnyal, mely meghatározó marad az egész barthi életműben. A későbbi Barth „voltam annyira liberális, hogy a protestáns ortodoxia műveit olvastam, s azokban sok jót is találtam” magatartása már ebben az időszakban kezd világosan megjelenni még akkor is, ha ezek pusztán jelzések, egy későbbi teológiai életút megelőlegezései.

A fiatal teológus számára, akinek a safenwilli gyülekezet szociológiailag nem is igazán egyszerű környezetében kellett helytállnia, a Kálvin kommentárok és az *Institutio* hatalmas segítséget nyújtottak igehirdetéseéhez.¹¹ Nyilvánvaló, hogy ebben jelentős szerepet játszott azon tény is, hogy a segédlelkész Barth éppen Genfben töltötte segédlelkészességét és így lehetősége volt a helyszínen megtapasztalni Kálvin teológiájának alakító erejét.

Nem szándékozom e helyen kitérni arra, hogy milyen szerepet töltött be a kálvini teológia a Római levél kommentár teológiai érvelésének alakításában, de mindenképpen jelentős és el nem hanyagolható a tény, hogy a páli teológia értelmezésében Kálvin kommentárjai is nagy segítséget jelentettek.

Barth először az 1922-es előadásaira készülve foglalkozott intenzívebben a kálvini teológiával. Jelen írás kereteit messze túllépné ennek az előadásnak a részletes ismertetése, ezért e helyen csak néhány alapvető jellegzetesség megállapítására szorítokozom.

A fiatal göttingeni professzor így ír barátjának, Thurneysennek Kálvinról: „Kálvin egy vízesés, őserdő, valami egyenesen a Himalájáról alázuhanó, abszolút kínai, csodálatos, mitologikus. Teljességgel hiányoznak az érzékszerveim, hogy ezt a jelenséget befogadjam, hogy a helyes bemutatásáról ne is beszéljek. Befogadni csak egy kis vízeret vagyok képes, ami pedig ebből továbbjut, az csupán ennek a vízérnek a halvány kivonata. El tudnám képzelni, hogy egész hátralevő életemben csak Kálvinnal foglalkozzam.”¹² Ez a csodálat párosul azzal a törekvéssel, melyet a fentebbiekben már jelzett módon a tárgyyszerűség vagy elegancia kérdése alatt már érintettem. Barth számára Kálvin teológiájának kulcsa a történeti Kálvin megértése, annak a megértése, hogy mit tett és hogyan prédikált Kálvin saját gyülekezetének.¹³ Mindenképpen fontos tehát

⁹ Ld. Barth: *Der christliche Glaube und der Geschichte*. In: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*. Zürich 1993, 155.: „A kérdésben, amely minket most foglalkoztat, a jelen protestáns teológiának *A* problémáját látom. A katolikus oldal modernista törekvéseit szem előtt tartva talán azt is mondhatjuk, hogy egyáltalán a keresztyén teológiának *A* problémájával van dolgunk.”

¹⁰ Ld. KD I/1, 11.

¹¹ Ld. Barth: *Die Theologie Calvins 1922*. Zürich 1993, 531.

¹² Ld. Barth: *Briefwechsel mit Eduard Thurneysen 1921–1930*. Bd. II. Zürich 1974, 80.

¹³ „Úgy gondolom ugyanis, hogy az *Institutio* megértésének útját azon keresztül kell megharcolni, hogy előbb képet alkotunk magunknak, mit is mondott Kálvin, amikor ex tempora a gyülekezetéhez beszélt, amikor minden külön szándék nélkül a Bibliát olvasta és magyarázta, amikor majd ezen, majd azon a

megállapítanunk, hogy Barth törekedett Kálvint kontextuálisan értelmezni. Ebben a kontextusban állva fogalmazható meg teljes joggal a kérdés a kálvini teológia mindenkori más alakító öröksége iránt, amint azt Barth is megteszi előadásának kezdetén, amikor is a történelemmel, s ezen belül a kálvini teológia örökségével való foglalkozást az eszkatológia jegyébe állítja.¹⁴ Emlékeztetek e helyen a „teológia, mint lehetetlen lehetőség” tételére, amely „vagy teljes egészében és tökéletesen eszkatológia, vagy nem jó teológia”.

Vajon Kálvin és az 1922-es Kálvin-előadás tekinthető mérföldkönek a teológus Karl Barth életében? Vagy gondolhatjuk úgy, hogy Kálvin Barth teológiájának meghatározó forrása? H. Stoevesandt a fenti kérdésekkel kapcsolatosan külön kiemeli annak a jelentőségét, hogy Barth Kálvinnal való intenzív foglalatossága egy olyan program részét képezte, amelynek során a frissen egyetemi katedrához jutott fiatalember azokkal a hagyományokkal kívánt szembenézni, amelyek a református teológiát meghatározták.¹⁵ Ennek a szembenézésnek és készülésének fontosabb állomásai a Heidelbergi Kátéről szóló előadások, de ide tartoznak a Kálvin, Zwingli és a református hitvallások teológiájával foglalkozó egyetemi előadások is, melyeknek egy része az érdeklődő olvasók számára ma már hozzáférhető a kritikai összkiadás keretében. Stoevesandt megállapításaihoz kapcsolódva jelen írásban annak a felmutására törekszem, hogy Barth a kálvini teológiát elsőrangú forrásként kezelte ugyan, de semmiképpen nem tekinthető a reformátor szolgai interpretátorának.

Kálvinról és Barthról írt monográfiájában C. van der Kooi kiemeli, nem áll szándékában, mert lehetetlen is volna közvetlenül összehasonlítani Barthot és Kálvint, a dogmatikai reflexióknak inkább arra kell figyelniük, ami e teológusok sajátos teológiai nézeteit meghatározta, s személyiségüket egyedivé tette.¹⁶ Ezek a teológusok egyedi személyiségük révén hatottak és ilyenformán Barth Kálvin-előadása legalább annyit elárul szerzőjéről, mint tárgyáról.

Kronológiai sorrendben a következő, kimondottan Kálvinnal foglalkozó munka az 1936-os Kálvin-előadás, melynek apropóját a centenáriumi év adta, amelynek során a Hottingeni Olvasókör nagyszabású Kálvin emlékünnepélyt szervezett a zürichi egyetemen.¹⁷ Jelleget tekintve ez olyan laikus református egyháztagok önszerveződő egyesülete volt, amely érdekes és aktuális teológiai problémák tisztázását tűzte ki célul. Különösen érdekes, hogy Barth ebben az időszakban, mindössze két évvel a zürichi Emil Brunner ellen publikált polemikus vitairata után, a jubileumi ünnepség fő szónokaként előadást tarthatott Zürichben. A téma – Kálvin teológiája – kapcsán felmerülő dilemmáit Barth azzal oldja fel, hogy Kálvint magát engedi szóhoz jutni – jócskán alkalmat adva ezzel a félreértésekre is hallgatósága körében. Árukkodóak a témaválasztás, s a kiválasztott kálvini parafrázisok is. Zürich az oxfordi csoportmozgalom egyik kiemelt fontosságú helye, éppen Emil Brunnernek a mozgalomhoz való kötődése okán.¹⁸ Iga-

fronton harcolva ellenségeivel szemben nézeteit védelmezte.” Ld. Barth: *Die Theologie Calvins*. Zürich 1993, 13. vö. még 156. és 174–175.

¹⁴ Uo. 12.

¹⁵ Ld. Stoevesandt, H.: Barths Calvinvorlesung als Station seiner theologischen Biographie. In: H. Scholl (Hrsg.): *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barth Göttinger Calvin- Vorlesung von 1922*. Neukirchen 1995, 108–109.

¹⁶ Ld. Kooi, C. van der: *As in a mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God*. Leiden-Boston 2005, 3–4.

¹⁷ Ld. Barth: *Kálvintól Bultmannig*. Debrecen 2009, 17–35.

¹⁸ Az oxfordi csoportmozgalom 1921-ben alakult. Ez a Frank Nathan Daniel Buchmann (1878–1961) nevéhez köthető keresztyén csoportosulás, a politikai és szociális békét keresztyén alapon vélte megoldha-

zán érdekes és Barth témaválasztását minden bizonnyal erőteljesen befolyásolta, hogy a mozgalom a maga céljait kiterjedt propagandával, gyónással és imádkozással próbálta elérni. Minden bizonnyal ez utóbbi, az imádság fontossága játszhatott szerepet abban, hogy Barth éppen az imádságról szól előadásában. A kiválasztott részek önmagukért beszélnek, e helyen elégséges annyira utalnunk, hogy azok Isten és Isten munkájának elsődlegességét emelik ki, mint ahogyan ezzel együtt azt is, hogy az ember ebben az összefüggésrendszerben élve mindennapi életének gondjait is Isten elé viheti, mert azok Istennél jó helyen vannak. Az individualista életszemlélet, az optimista emberkép ellenébe Barth Kálvin alapján az önmagát Isten dicsősége céljainak alárendelő, s ez által felemelő személyes kegyességet mutatja fel alternatívaként.

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

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

Az 1936-os előadás a barthi Kálvin-recepció fontos mérföldköve, s talán nem tévedek nagyot, ha az előadás jelentőségét a „Fides quaerens intellectum” jelentőségéhez mérem. A Kálvin-előadás az analogia entisnek akár csak a lehetőségével is végleg leszámol és hangsúlyosan az analogia fidei-t helyezi elének. A Kirchliche Dogmatik módszerére tekintve is fontos ez az előadás, hiszen az egyik első olyan jellegű írása Barthenak, amiben a témát koncentrikus köröket leírva közelíti meg, s egy-egy gondolatot több szemszögből jár körül. Mindemellett az előadás, módszerét tekintve, nem pusztán analogikus. A dialektikus diasztázis, a feltétlen minőségi különbség éppen olyan fontos helyet foglal el benne, mint az eszkatológiára való konkrét kitekintés. A Kálvin-előadás tehát nem csupán érdekes kortörténeti dokumentum, hanem a barthi teológia módszerének is fontos eleme, melyben nyomon követhető a meghatározó tautológia „Isten az Isten!”

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

Kronológiailag az utolsó kimondottan Kálvin teológiájával foglalkozó rövid, ám éppen rövidege okán figyelemre méltó írás az 1959-es jubileumra írt összefoglaló cikk. Ebben a következőket olvashatjuk: „Kálvin teológiájának van vonalvezetése.

tónak. A mozgalom „abszolút” követelése között a szeretet, tisztességesség, tisztaság erényeit találhatjuk meg.

Nem váltakozó felismerésecskékből él, hanem egyetlen, jól tagolt és változóképes ismeretből, amely ennek az embernek számára a kezdetektől az egyetlen lehetőségnek kínálkozik.”¹⁹ Ebben az írásában Barth kitér arra is, hogy a kálvini teológiában, mintha egy „erős kéz vezetne”, s meg lehet belőle tanulni, „mi kell legyen a fegyelmezettség, s milyen kell legyen a fegyelem a teológiai gondolkodásban”.²⁰

Ennek a szigorú vonalvezetésnek köszönhetően válik a kálvini teológia egyfajta mércévé, amelyen a teológusnak magát mérnie kell minden körülmények között. Barth teológiai megnyilatkozásait minden esetben ez a mérce határozta meg. Ennek jegyében fogalmaz meg 1959-ben kritikát Kálvin teológiájával kapcsolatosan, amiben kifejti, hogy a kálvini teológiában, annak egész vonalvezetésében téves döntés volt Istennek egy rejtett, abszolút rendelkezési hatalmát feltételezni, amely némelyeket előre a kárhozatra, másokat az üdvösségre predestinál. Barth ezt egy olyan tévedésnek tekinti, amely a predestinációt sorssá degradálja s ugyanakkor téves teológiai döntésekhez vezet. Véggkövetkeztetése: „Amit erre nézve tőle [Kálvintól] meg lehet tanulni az a figyelmeztetés, hogy előítéleteink (s hasonló előítéletek ma talán az ember lényegével kapcsolatosak) nem szabad olyan jelentős szerepet játszanak teológiánkban, mint Kálvin teológiájának istenfogalma.”²¹

II. Teológia mint igaz ismeret

A következőkben néhány olyan alapvető teológiai toposzt teszek vizsgálat tárgyává, amelyek tükrében láthatóvá válik, miként is értelmezi Barth Kálvint. Különösképpen is olyan részeket választottam, amelyek egy teológiai rendszer részeként a saját és sajátos színét adják egy-egy teológus gondolatvilágának.

Kétségtelen tény, hogy Kálvin és hozzá kapcsolódva Barth is Isten szupremitását hangsúlyozta munkájában, ezt azonban különböző módon és formában tették, és ilyen összefüggésben e helyen csak emlékeztetek a korábban Kálvinnal szemben megfogalmazott barthi kritikára. Tény azonban, hogy az Isten-kérdés, mely minden teológia kiindulópontja kell legyen, úgy Barth, mint Kálvin számára központi jelentőséggel bírt.

2.1. Istentan

Miután Kálvin istentanát a barthi perspektívából vizsgálom, fontos annak a megállapítása, hogy Barth számára az istenismeret kérdése úgy egyáltalán és általánosan „A” teológiai kérdés, Ingrid Spickermann szerint egyenesen ez volt az a pont, amely döntően meghatározta a hermanni liberalizmussal való szakítását és ez vezetett el a teljesen új teológia igényének megfogalmazásához.²² Kétségtelen tény, hogy az új teológia keresésének igényével fellépő Barth komoly támaszra talál a blumhardti teológia merev teocentriskusságában. Mindezek ellenére azonban véleményem szerint nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt sem, hogy ebben az időszakban (1912-től kezdődően) már tanulmányozta a genfi reformátor írásait is, melyek még akkor is meghatározóan hatottak Barth teológiai gondolkodására, ha azoknak gyümölcse majd csak a Római le-

¹⁹ Barth: Calvin als Theologe. In: *Theologische Literaturzeitung* 1959 (84), 1.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Ld. Spickermann, Ingrid: *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*. München 1985, 226.

vél kommentárban érik be és nyer, némiképpen szerzője akaratán kívül is, programatikusan jelleget. Sung Wook Chung a blumhardti teológiában látja azt az impulzust, amely Barthot egy új teológia elméleti megalapozásához vezeti.²³ Ezen állítása ellenében B. Klappert és mások nézeteihez kapcsolódva úgy gondolom, hogy Barthnak a kálvini teológiát értelmező és újraértelmező munkássága lényegében már a genfi időszakban elkezdődik, beérése azonban a göttingeni teológiai tanári munkásságának idejére tehető, s hadd tegyük hozzá, igazán a *Kirchliche Dogmatik* kötetekben érik be.²⁴

Igen érdekes és témánk szempontjából nem elhanyagolható az a tény, hogy Barth folyamatosan foglalkozott az istenismeret kérdéskörével életművének nagyon is különböző szakaszaiban. Említésre méltó ebben a tekintetben az Emil Brunnerrel folytatott közismert vitája, de nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az 1937-es Gifford Lectures előadásai a Skót Hitvallásról, ha közvetlenül nem is minden esetben, de legalábbis az esetek többségében a természeti teológia és a természeti istenismeret kérdésével foglalkoznak.

Az istentan kapcsán felvetődő alapvető kérdés Isten megismerése, amely Kálvin számára az alapvető kérdés, s melyet Barth is mindent eldöntő kérdésnek tekint a *Kirchliche Dogmatik* monumentális kötetében. Nem lehet az istentan kérdését az ismeretelmélet nélkül szemlélni, mely erre a teológiai toposzra épülve egész teológiai gondolkodási rendszerek saját és sajátos színét meghatározza. A református teológiát rendszerező Kálvin Istennek a teremtőként való megismerésével kezdi az *Institutiót*. Minden kétséget kizáróan a teremtő Isten munkájának eredménye az, hogy az ember, ha mégolyan töredékesen is, de istenismeretre képes. Igencsak érdekes ez a kezdet, amely a korabeli hagyományokkal és dogmatikai felfogásokkal ellentétben mindjárt a kezdetekben az alapvető koordinátákat tisztázza. A reformáció korának felbomló világképeket megidéző idejében az *Institutio* kijelöli azon új koordinátákat, amelyek mentén az újabb kor világának értelmeznie kell önmagát. Ez a törekvés bizonyos értelemben már az *Institutio* előszavában is észlelhető, akkor, amikor Kálvin Ferenc királyhoz írott ajánlásában félre nem érthetően kiemeli az Isten és ember közötti különbséget és Isten dicsőségét helyezi a középpontba.²⁵ Ennek a dicsőségnek a felragyogtatása az emberek között kell minden igaz teológia célja legyen, amint azt az *Institutio* híres első mondata félre nem érthető világossággal meg is fogalmazta: „Egész bölcsességünk, már ti. amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten s

²³ Ld. Sung Wook Chung: *Admiration and challenge. Karl Barth's theological relationship with Johannes Calvin*. New York et al 2002, 125.

²⁴ Ld. ezzel kapcsolatban Klappert, B.: Die Rezeption Calvins in Barths Kirchlicher Dogmatik. In: Hans Scholl (Hrsg.): *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*. Neukirchen 1995, 46–74. különösen 51–52., ahol Klappert a korai Barth kálvini fogantatású gyökereire hívja fel a figyelmet. Ld. ebben az összefüggésben Hans Scholl írását is, aki Kálvin *Psychopannychiájának* Barth általi értelmezésével foglalkozik. Vö. Scholl, Hans: *Karl Barth als Interpret der Psychopannychia Calvins. I. m.* 155–172. Különösen fontos ebben az összefüggésben, hogy Scholl véleménye szerint Barth felismerte: éppen a *Psychopannychia* segít megérteni a kálvini teológia propriumát, miszerint Kálvin „pneumatologikus gondolkodó”, ld. 170. (ld. még a tanulmány 2.3. pontját).

²⁵ „Mert mi illik jobban a hithez, mint elismernünk, hogy nincs bennünk erény, de csak azért, hogy Isten ruházzon fel bennünket; elismerni, hogy nincs bennünk jó, hogy Isten töltsön el azzal; hogy a bűn szolgái vagyunk, hogy Ő szabadítson meg bennünket; hogy vakok vagyunk, hogy Ő világítson meg; bénák vagyunk, hogy Ő vezessen; gyöngék, hogy Ő támogasson; hogy a dicsekedés minden tárgya el van tőlünk véve, hogy egyedül az Ő dicsősége tündököljék s mi csak Ő benne dicsőüljünk meg?” Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere* (továbbiakban *Institutio*). Pápa 1909, 12.

önmagunk ismeretéből.”²⁶ Ennek a két résznek az egymáshoz való viszonya, tegyük hozzá: helyes viszonya határozza meg és méri a keresztyén ember életét. Nem igen szokás a fentebbi idézetet a maga kontextusában idézni, de úgy vélem, nem jelentéktelen a következő mondatokat is figyelmesen szemügyre venni, hisz a kálvini teológia jobb megértéséhez, alapvető törekvéseinek rendszerezéséhez nagymértékben hozzájárulhatnak. Ezek szerint: „Egyébként, bár egymással sok kapocs fűzi őket össze, nem könnyű eldönteni, hogy melyik előzi meg és szüli magából a másikat. Mert elsőben is senki sem tekinthet akként magára, hogy egyúttal Isten belső szemléletére is ne fordítsa érzéseit, kiben él és mozog (ApCsel 17,28), mivel világos, hogy azok az ajándékok, melyekben bővülünk, semmi esetre sincsenek mi magunktól, sőt még az is, hogy vagyunk nem más, mint az egy Istenben való létezésünk. Aztán eme jók, melyek csepenként hullanak alá reánk az égből, mint megannyi patakocska, elvezetnek minket a kútforhoz. Saját gyarlóságunkból pedig még jobban kitűnik azoknak a javaknak végtelensége, melyek Istenben lakoznak. Különösen az a romlás, melybe az első ember esete döntött, kényszerít, hogy szemünket felemeljük és pedig ne csak azért, hogy éhségünkben és szomjúságunkban onnan felül kérjük azt, amire szükségünk van, hanem hogy a félelem ösztönzésére alázatosságot is tanuljunk.”²⁷

Világosan kitetszik tehát már az *Institutio* kezdetén is az a koordináta-rendszer, amelyben az ember az ég és föld viszonyait tekintve mozog, amint az is meglátszik, hogy az embernek szüksége van Isten hozzá hajló kegyelmére. Napjaink legjelesebb Kálvin-kutatója, a holland Hermann J. Selderhuis Kálvín biográfiájában különösen is kiemeli, hogy a korabeli római katolikus istenképpel szemben Kálvin egy más Isten képét rajzolja meg életművében. Ezek szerint a korabeli római katolikus teológia olyan Isten-képet rajzolta meg és hangsúlyozott, akinek színe előtt csak félelemmel lehetett megállni, s akivel és ítéletével kapcsolatosan az emberek csak a kétségek hálóiában vergődhettek. Selderhuis kiemeli, hogy Kálvin az embereket megnyugtatni és nem megijeszteni akarta.²⁸ Igen érdekes, hogy az újabb idők koordinátáinak kijelölése kapcsán Kálvin hangsúlyosan kiemeli az ember bűnös, s mint olyan, a klasszikus lutheri szófordulattal élve, „non posse non peccare” állapotát. Kálvin felfogásában a római egyház teológiája alábecsülte a bűn valóságát, amikor azt mérhetőnek, számon tarthatónak tekintette, míg Kálvin szerint a bűn egy mindent átfogó valóság, amely nem mérhető és semmiképpen sem tartható számon „bűnkatalógusokban”. A kálvini teológiában a bűn valósága meghatározza az ember egész egzisztenciáját és fenyegető hatalma csak azért viselhető el, mert Isten kegyelme éppen olyan hatalmas és végtelen valóság, mint a bűn. Ebben az összefüggésben lényeges, hogy Kálvin Istenről, mint a „mi Atyánkról” szólt, amely azonban nem jelentette azt, hogy kizárta volna Isten büntető és haragos voltának valóságát.²⁹ Kálvin számára Isten megismeréséhez hozzátartozik szerves

²⁶ *Institutio* I. 1,1.

²⁷ Uo.

²⁸ „Amíg Róma félelmet akart kelteni az emberekből, Kálvin meg akarta nyugtatni őket. Kétségkívül vannak emberek, akik már évszázadok óta kételkednek abban, hogy ez sikerült. Selderhuis, Hermann J.: *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biographie*. Gütersloh 2009, 77.

²⁹ Jellegetes formában találhatjuk meg ezeket az elemeket az *Institutio* I. fejezetében, ahol a következő fejtegetést olvashatjuk: „Mert Isten az ő gondviselését az emberi társaság kormányzásában akként irányítja, hogy bár minden emberrel szemben végtelen jó és jótévő, mindazáltal világos és minden nap előforduló példákkal bizonyítja a jók iránt kegyességét, az istentelen bűnösökkel szemben szigorúságát. Nem lehet kétségbe vonni a bűnnel szemben alkalmazott bosszúállását s viszont nyilván mutatja azt is, hogy az ártatlanságnak védője, sőt oltalmazója, amennyiben a jók életét megáldja, az erőtlenséget támogatja, a fáj-

és elválaszthatatlan módon az ő büntető kezének felismerése, mellyel kapcsolatosan félre nem érthető módon mondja, hogy nem a szenvedés miértjére kell rákérdeznie az embernek, hanem sokkal inkább saját magunkban kell keresnünk a büntetés okát. Kálvin istenképének lényeges eleme tehát, hogy az, aki Istent, mint bírót keresi, kegyelmes atyaként találja őt meg.³⁰ Látható tehát már ezekből a fejtegetésekből is, hogy Kálvin istentanáinak jellegzetes elemei meghatározzák azokat az irányokat, amelyekben teológiáját kifejti. Az istenismeret lehetősége, a bűn valósága és az Istennel szemben álló ember egzisztenciális helyzete mind olyan jelzések, amelyek a krisztológiai kifejtés szükségességére mutatva saját és sajátágos színt adnak a kálvini teológiának.

Barth az istenismeret kérdésében nem a reformátori hagyományok szolgai átörökítését tartja szem előtt. Teológiai gondolkodásában, amint azt Bruce L. McCormack világosan felmutatta³¹ – ezzel új irányt szabva a barthi teológia kutatásának – az Isten és ember dialektikus viszonya, mely egyben a kezdetektől egy nagyon mélyen gyökerező aszimmetrikus viszony az istenismeret korlátait és lehetőségeit is meghatározza. Ennek értelmében az istenismeret lehetősége előbb a korai időszakban (1924–1936 között), elsősorban a pneumatológia horizontján jelenik meg, majd azt követően (nagyjából 1936-tól kezdődően) a horizont egyre inkább az an- és enhiposztatikus krisztológia horizontjává alakul, amelynek összefüggésében az Isten megismerése úgy egyáltalán lehetséges.

Kálvin számára az istenismeret egy olyan lehetőség, amelyet nem vitat el az embertől, de mi történik ezzel a kiindulóponttal a barthi teológiában. Igencsak érdekes, hogy a fiatal Barth a teljesen más Isten Kijelentésére figyelve a kálvini teológia ezen, a természeti teológiát legalábbis megengedő elemét, teljesen kihagyja teológiai gondolkodásából, s helyébe azon áthidalhatatlan minőségi különbség kerül, amely szerint Istent csak a Kijelentésből lehet megismerni és ott is csak azért, mert kegyelme az emberhez hajol. Ezzel a merev állásfoglalással szemben, amelyet pejoratív módon és a késői Barthra alkalmazva „kijelentés-pozitivizmusnak” szokás aposztrofálni, utóbb Barth megengedőbb álláspontot foglal el. Nem vonja vissza a brunneri istenismeret lehetőségére adott „nem”-et, de megengedő módon úgy tágítja a Kijelentés lehetőségeit a híres „Lichterlehre”-ben, hogy Isten Kijelentése a testet öltött Ige mellett más formában

dalmat könnyebbíti és vigasztalásával elviselhetőbbé teszi a bajt, enyhíti s az üdvösséget mindenképen előmozdítja. S igazsága örök szabályát egyáltalán nem homályosíthatja el az a körülmény, hogy az istentelen gonosztevőt ideig-óráig büntetlenül engedi tobzódni, az istenfélőket és ártatlanokat pedig sokféle bajjal sújtja, sőt azt is megengedi, hogy az istentelenek gonoszsága és kegyetlensége által elnyomassanak. Sőt inkább éppen ellenkezőleg annak a másik gondolatnak kell megszállni szívünket, hogy ha egy-egy bűnt haragja nyilvánvaló jegyeivel sújtott, akkor voltaképpen mindent gyűlöli, s ha sok bűnt büntetlenül hagy, lesz egy másik ítélkezés, amelyre halasztja a büntetést. Hasonlóképpen milyen bő anyagot nyújt nekünk irgalmassága vizsgálására, mikor a szegény bűnösöket mégis gyakran megkörtövezi hosszútűrő kegyelmével, miközben azok gonoszságát jótéteményeivel töri meg s azzal, hogy szelídebben hívogatja magához őket, mint az atya gyermekét.” *Institutio* I. 5,7.

³⁰ Ld. Selderhuis: *i. m.* 78. vö. különösen is *Institutio* III. 4,34: „Mít csinálnának az Isten fiai, ha azt hinnék, hogy az a szigorúság, amit tapasztalnak, az Isten bosszúállása? Aki ugyanis, mikor Isten keze ránehezedik, Istent büntető bírónak gondolja, ez Istent csak haragvónak és ellenségének tarthatja; magát az Isten vesszejét pedig, mint átkot és kárhozatot, megutálja, végre sohasem lehet meggyőzni arról, hogy őt szereti az Isten, aki olyan indulattal van irányában, hogy még büntetni is akarja. Isten ostorai alatt pedig csupán az tehet előhaladást, aki Istent úgy képzei el, mint aki az ő bűneire haragszik, ő irányában azonban kegyes és jóindulatú.”

³¹ Ld. McCormack, Bruce L.: *Karl Barths critically realistic dialectical theology. Its Genesis and development.* Oxford 1997.

is felragyoghat. Úgy vélem, hogy ebben Barthnak olyan kései felismerésével van dolgunk, amely nem csupán megengedi, hanem egyenesen számol annak a lehetőségével, hogy Isten a szabad a maga Kijelentéshez való viszonyában is.

Ha a barthi istentant tartjuk szem előtt, akkor az ímént említett elem mellett igen csak érdekes, hogy a kálvini kiindulópont, az Isten és ember dialektikus kettőssége miként jelenik meg a barthi teológiában. Nem kétséges, hogy az Isten-ember szembeállítás jelen van a barthi teológiában és pedig annak meghatározó elemeként. A dialektikus kettősség azonban, amint a KD-ban ez a viszony megjelenik, illetőleg az eltolt hangsúlyok egy sajátos interpretációt jelentenek. Míg Kálvin esetében az Isten-ember szembenállás lényeges, de nem meghatározó elem, addig a barthi teológiában az Isten-ember mindenkor aszimmetrikus viszonya és főleg minőségi különbsége meghatározó. Az „Isten az Isten” tautológia kifejtésének rendszeres teológiai következménye ez a sajátos viszony-meghatározás. Míg Kálvin az istenismeret kérdésében mérsékelt álláspontot foglal el, azaz nem köti azt radikálisan a Kijelentéshez, addig Barth a korabeli liberális teológia elleni válaszreakcióként az istenismeret lehetőségét kizárólag a Kijelentéshez köti s ezt olyan teológiai axiómaként kezeli, amely nem választható el a Kijelentés-teológiájától. Kétségtelen tény azonban, hogy Barth nézeteit alapvetően meghatározta a kálvini istenfogalom, hisz akkor, amikor a keresztyén teológia lehetőségeiről beszél, már a KD I/1-ben világossá teszi, hogy Isten ismerete, azaz a hit minden igaz teológia előfeltételének tekinthető. A kálvini sorrend tehát Barth esetében is megfigyelhető, csak éppenséggel a hangsúlyok tolódnak el a téma kifejtése során. Ez a hangsúlyeltolódás azonban a barthi istentant kezdetén még nem olyan jelentős, mint a későbbiekben, amikor az antropológia kapcsán beszél a bűn valóságáról. Amíg Kálvin számára a bűn mindent elborító valósága csak azért elviselhető és azért lehet vigasztaló is, mert a kegyelem éppen olyan egyetemesen ható erő, addig Barth közismerten más utat jár. Ennek a más útnak köszönhetően tekintik némelyek Barth teológiáját súlyosan defectáriusnak, mert abban a bűn „ontológiai lehetetlenség”. Kérdés az, hogy valóban így van-e, illetőleg az is, hogy mi is történik a kálvini örökséggel a barthi teológiában. Csak emlékeztetőként jelzem, hogy Kálvin Isten ítéletét és kegyelmét egyaránt hangsúlyozta. Hadd hangsúlyozzam ki e helyen azt aényt, hogy Barth világossá teszi: a „Semmis” nem egyfajta ellenistenség és nem szabad „Istenhez való viszonyában túll-, hozzánk való viszonyában pedig lebecsülni”.³² Tulajdonképpen ebben a felfogásban az igazán izgalmas, amit a Semmis fogalma magában hordoz, mert ugyanis kire nézve és mire nézve semmis a Bűn, ha annak erejét és hatalmát nem lehet lebecsülni. Barth azt a megoldást kínálja, hogy a Semmist Jézus Krisztushoz való viszonyában kell szemlélni és csak így válik érthetővé az, hogy az igazi Semmis az, amit Jézus a keresztre vitt és ott legyőzött.³³ Barth teológiai szándéka világos, egy olyan absztrakt istenfogalom ellen foglal állást, amelyben a valóságosan véghezvitt megváltásnak és az ember „valóságos” bűnének mértéke eltörpül. A bűn valósága nem tűnik el az ember életéből, hanem a végbement megváltás szemszögéből válik Semmissé. Igen érdekes ebben az összefüggésben, hogy a Semmis léte a nem-lét, helye a nem-hely és igazában egész léte Isten nem-ében áll.³⁴ Ezekből a töredékes rekonstrukció-kísérletekből is látszik, hogy Barth nem tekinti a bűnt egy elhanyagolható, vagy nem meghatározó kategóriának, hanem csak teológiájának krisztológiai konkrétója okán építi fel rendszerét a kegyelmes Isten

³² Ld. KD III/3, 330–331.

³³ Uo. 346.

³⁴ Uo. 402–403.

mindent meghatározó kegyelmének jegyében. A kálvini haragos és ítélő Isten Barth krisztológiájában jelen van, de sajátos és paradox módon az „Úr, mint szolga” és a „szolga, mint Úr” képében, ahol az „igaz tanú” úgy jelenik meg, mint a mi helyünkbe lépő elítelt, aki ugyanakkor egyben bíró is. Látható tehát, hogy Barth teológiája nem számol le a kálvini örökségből hozott istenfogalommal, hanem azt saját teológiájának összefüggésében átfogalmazza úgy, hogy annak lényegi elemei más formában ugyan, de megmaradnak.

Nem felejtkezhetünk meg az istenismeret kérdésében arról sem, amit Chung úgy fogalmaz meg, hogy amikor Barth Kálvint idézi, akkor annak nézeteit aktualista és dinamikus módon fogalmazza át. Kálvin elméleti és fogalmi szinten beszél az Isten és ember kapcsolatáról, amit azonban Barth éppenséggel saját dinamikus koncepciójának alátámasztása érdekében használ fel.³⁵ Kálvin vigasztaló istenképe, amely egy új világkép és egy újfajta hit megjelenését célozta meg, egy olyan Istent mutatott fel, akinek jóindulatában és kegyelmében bízva lehetett élni. Barth fenntartások nélkül átveszi ezt az alapállást, de ugyanakkor elhatárolódásként és egyben új koordinátaként arra a minőségi különbségre teszi a hangsúlyt, amelyet az ember nem tud és nem képes áthidalni.

Amire azonban az ember nem képes, azt Isten hatalma és kegyelmes ítélete képes megtenni, és ebben úgy Barth, mint Kálvin megegyeznek. Alig hiszem, hogy Kálvin János teológiai rendszerének volna olyan mindenki által ismertnek vélt része, mint éppen a predestináció, pontosabban a kettős predestináció tana. Ha az előbbieken azokra az elemekre igyekeztem koncentrálni, amelyek Barth és Kálvin istentanában közösnek tekinthetők, vagy amely elemek mindkét teológusnál megtalálhatóak, addig a következőkben a predestináció kapcsán egy olyan területre lépünk, ahol Barth mert Kálvinnal szemben is újítani és egy egészen újszerű álláspontot megfogalmazni.

2.2. Kegyelmi kiválasztás

A kegyelmi kiválasztás kapcsán nem érdektelen megemlíteni, hogy Barth itt fordul leghatározottabban szembe a kálvini örökséggel, és az is érdekes a magyar olvasók számára, hogy a kegyelmi kiválasztás kérdését a svájci teológus magyar hallgatósága számára dolgozta ki először, hogy aztán átdolgozott formában a KD II/2 kötetének egészét kitöltse.³⁶

A tisztánlátás végett először is azt kell megnéznünk, mit is mond Kálvin arról, amit eleve elrendelésnek vagy predestinációnak nevezünk. Talán nem tekinthető teljességgel véletlennek, hogy éppen a predestináció volt az a kálvini tantétel, amellyel Kálvin részben bevonult a művelődéstörténetbe, részben pedig követőit ennek kapcsán komoly támadások és szemrehányások érték és érik. Hangsúlyoznunk kell, hogy a predestináció Kálvin János világában legalább olyan vigasztaló erejű hittétel volt, mint Istennek az ember felé megmutakozó kegyelme és kegyelmes ítélete.

³⁵ Ld. Chung: *i. m.* 134. ld. KD II/1, ahol a következő sarkalatos tézist olvassuk: „Az ember megismeri Istent, amennyiben színe előtt áll.” 8. Ennek a tézisnek a következménye, hogy nem „Istenről, mint olyanról beszélünk”, hanem Istenről az emberekhez való viszonyában szólnunk. Ez a viszony megtörténik („vollzieht sich”), s jóllehet kétségtelenül tárgyyszerű (Gegenständlich), de tárgyyszerűsége éppen a történes jellege miatt sajátos, egyedi és semmi máshoz nem hasonlítható. Ld. KD II/1, 13.

³⁶ Ld. a téma magyar vonatkozásait in: Árpád Ferencz: *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierten Kirche Rumäniens. Unter Berücksichtigung der Impulse für eine osteuropäische Theologie der Befreiung.* Zürich 2005.

Mielőtt azonban rátérnénk témánk tárgyalására, úgy gondolom, nem minden haszon nélkül való feleleveníteni azt, hogy mit is jelentett a reformáció és mit is szilárdít meg a kálvini gondolatrendszer, hogy ebben az összefüggésben elhelyezve láthassuk az eleve elrendelés tanításának sajátosságait.

A reformáció felváltott egy olyan, alapvetően mechanikus világnézetet, melyben az üdv, üdvösség, üdvbizonyosság kérdését olyan szabályok foglalták keretek közé, melyeknek megkérdőjelezése alapvetően az ember létének megkérdőjelezését is jelentette. A látható világ elemeinek garanciája, azok összetartásának és összetartozásának végső oka az az Isten volt, akinek nevében legitimálták az osztálytársadalom egyszerű tényét, s akinek jó tetszését valamifajta „Do ut des” mentalitással meg lehetett szerezni. A kései középkor világa a reformáció fellépésekor egy mitikus világnézetten alapuló világ volt, melynek struktúráiban legalább annyi szerepe volt földönkívüli lényeknek, ördögöknek és angyaloknak, mint magának Istennek. Ezt a világot énekelte meg pl. Dante Alighieri az *Isteni színjáték* örökszép szavaiban. A feltörekvő humanizmus, amely az emberiség kultúrateremtő törekvéseit magas szintre emelte, s az értelmet mintegy harci eszközként használta, ennek a világnak az alapjait boncolgatta és bontogatta, ezzel előkészítve az utat Luther és követői számára. A lutheri reformáció ezekre a humanista előfeltételekre épített, s a mitikus világnézet helyébe egy olyan teocentrikus világnézetet helyezett, amelyben szerepe és helye volt az embernek is. Nem véletlen ez a fogalmazás. Azzal, hogy Isten nem megvásárolható, s az olcsó kegyelem nem biztosítja az ember megváltását, Luther és követői olyan gyökeres gondolkodásbeli változást vittek végbe az emberiség történetében, amelyhez fogható csak majd a felvilágosodás lesz, melynek alapvető fordulata a teocentrizmustól az antropocentrikus világnézethez vezet.

Feltehetjük tehát a kérdést, hogy ebben az összefüggésben milyen szerepe és helye van az embernek és milyen szerep jut Isten tervének és rendeleteinek.

Kálvin az eleve elrendelés kérdésével az *Institutio XXI*. Fejezetében foglalkozik. Igen érdekes a fejezet alaptónusa, amely Isten ítéletét helyezi a figyelem középpontjába, mert Isten „nem fogad be mindenkit a reménységbe”.³⁷

Igen érdekesnek találom az *Institutio* ezen részének vizsgálata kapcsán, hogy jöllehet az alapot Isten ítéletének szabadsága határozza meg, de mindegyre feltűnik mintegy kísérő szólamként Isten jóvolta, kegyelme és az ember felé forduló irgalma. A fentebb vázolt eszmetörténeti kontextusban mindez egy újfajta emberkép kialakulását vonta maga után, s úgy tűnik, mégis igaza van a kálvini teológiát felületesen elítélőknek, mert az *Institutio*ban ezzel a kérdéssel kapcsolatosan azt olvashatjuk, hogy józanságban kell Istent követnünk.³⁸ Ennek a józanságnak a szellemében óv tehát a genfi reformátor mindenfajta spekulációtól az eleve elrendeléssel kapcsolatban. Az előbbiekben felvált

³⁷ *Institutio* III. 21,1: „Sok ember előtt igen nehéznek látszik ez a kérdés, mivel lehetetlennek tartják azt, hogy Isten az emberek közönséges tömegéből némelyeket az üdvösségre, másokat pedig a kárhozatra rendeljen el. Hogy azonban mily helytelenül cselekszenek ezek, amikor maguk gördítenek önmaguk elé akadályokat, az majd a tárgyalás további folyamán fog kitűnni. Pedig éppen ebben a homályosságban, mitől ők annyira rettegnek, lesz nyilvánossá ennek a tannak nemcsak a hasznos volta, hanem édes gyümölcse is. Oly világosan ugyanis, amint kellene, sohasem leszünk meggyőzve arról, hogy a mi üdvösségünk Isten ingyen kegyelemből való könyörületeességének forrásából származik, ha csak tisztába nem jövünk az ő örök elválasztásával, mely Isten kegyelmét megvilágítja azzal az egybevetéssel, hogy nem fogad be különbség nélkül mindenkit az üdvösség reményébe, hanem némelyeknek megadja azt, amit másoktól megtagad.”

³⁸ *Institutio* III. 21,3: „Az lesz tehát a józanságnak leghelyesebb határa, ha nemcsak a tanulásban követjük Istent, aki elöttünk jár, hanem ha mi is megszününk okoskodni akkor, amikor Ő felhagy a tanítással.”

zolt kontextusban fontosnak látom annak kihangsúlyozását, hogy a kiválasztás kihangsúlyozása Kálvin számára nem jelent mást, mint az érdemeken alapuló kiválasztás gondolatának az elvetését. Ugyanebbe a sorrendbe illeszkedik az is, hogy az eleve elrendelés kapcsán Kálvin határozottan kiemeli a kegyelmi szövetség gondolatát is, mellyel Isten szuverenitását kívánja kiemelni. Fontos e helyen megjegyeznünk, hogy az *Institutio* egészének tekintetében, de Kálvin teológiájának egészére nézve is a predestináció vagy eleve elrendelés nem a központi gondolat. Kálvin témája nem az ember kiválasztása vagy elvetése, hanem sokkal inkább az Isten Úr volta, amint azt a tanítás bibliai alapjainak felvázolásában világosan meg is fogalmazza.³⁹

Igen érdekesnek tartom viszont az eleve elrendelés kapcsán azt, hogy Kálvin egy egészen elgondolkodtató fordulattal Isten kegyelméről és jóságának ingyen voltáról beszél ugyan, de mindezt Isten változhatatlanságában gyökerezteti.⁴⁰

Az eleve elrendelés Kálvin szerint tehát egy olyan tantétel, amelyet alázattal kell elfogadni, hisz igazában Isten hatalmát, szuverenitását, változhatatlanságát hivatott kifejezni. Világosan látszik tehát, hogy Kálvin hatalmas ívű rendszerében a predestináció csak egy azon tételek sorában, amelyek az új, a feltétlenül az élő Istenre hagyakozó embert hivatottak erősíteni.⁴¹

Kálvin nézeteinek felvázolása után lássuk, mit is mond Barth a kérdésről és mit tesz a Kálvin által ránk hagyományozott örökséggel.

Már az 1922-es, s a korábbiakban többször is idézett Kálvin-előadásban is kiemeli Barth azt, hogy a predestináció eredetileg az *Institutio* egyházzal foglalkozó részének egyik eleme volt, melyet ugyan a Genfi Káté külön fejezetben tárgyal, de messzemenően az egyház kérdéséhez kötötte. Barth már 1922-ben is kritikát fogalmaz meg a predestináció Kálvin általi felfogásával kapcsolatban, bár világosan felismeri annak szándékát.⁴²

³⁹ *Institutio* III. 22,3: „Ha tehát Isten önmagában elvégezte, ez annyit jelent, mintha azt mondanók, hogy Isten önmagán kívül semmire sem volt tekintettel, ami őt elhatározásában vezette volna. Ezért rögtön hozzáteszi, hogy a mi elválasztásunknak a maga egészében csakis az a célja, hogy az isteni kegyelem dicsőségére legyünk. És bizonyára a mi elválasztásunkban csak akkor dicsőíthetjük egyedül Istennek kegyelmét, ha ez egészen ingyenes. Nem lehetne pedig egészen ingyenes, ha Isten övéinek a kiválasztásában maga is tekintettel volna arra, hogy kinek-kinek milyenek lesznek a cselekedetei.”

⁴⁰ *Institutio* III. 22,6: „Így maga Péter is (1Pt 1,2) azt mondván, hogy azok a hívők, akikhez levelét írja, az Atya Istennek a rendelése szerint választottak el, ezzel a maga valódi értelmében fejezi ki azt a titkos eleve elrendelést, amellyel fiaivá választotta Isten azokat, akiket akart. És a rokon értelemben használt ’elvégezés’ szó, mivel – amint közönségesen mondják – mindenütt változhatatlan elhatározást jelent, kétségtelenül mutatja azt, hogy Isten, mikor a mi üdvösségünket szerzi, önmagából ki nem lép. S ebben az értelemben mondja Krisztust ugyanabban a részben (1Pt 1,19 és 20) báránynak, ki a világ teremtése előtt rendeltetett volt. Mert van-e dörébb és ízetlenebb gondolat, mint az, hogy Isten csak a magasból szemlélte azt, hogy honnan jön az emberi nemzetség számára az üdvösség?” Az érvelést azért találom meglepőnek, bár a rész duktusába illeszkedőnek, mert az önmagából ki nem lépő Isten képe éppen annak a mozdulatlan mozgatónak a képét vetítené elő, amelyet Kálvin mindenképpen el akar kerülni. Úgy vélem azonban, hogy e helyen elég pontosan diagnosztizálhatóan meglátszik Kálvin istenképének alapvető filozófiai jellege, amelytől a kegyelem hangsúlyozása sem térít el.

⁴¹ *Institutio* III. 22,11: „Amint ugyanis Jákób, ki jó cselekedeteivel éppen semmit sem érdemelt ki előre, fölvétetett a kegyelmebe, azonképpen Ézsauanak, bár semmi gonosztettel sem volt még beszennyezve, a gyűlölet jutott osztályrészül. Ha a cselekedetre fordítjuk tekintetünket, méltánytalansággal illetjük az apostolt, mintha éppen azt nem látta volna, ami előttünk világos. Hogy pedig nem látta, az bizonyos, mert egészen nyíltan állítja azt, hogy bár még semmi jót vagy rosszat el nem követtek, az egyik elválasztatot, a másik pedig elvetettet; ezzel akarván megmutatni, hogy az isteni eleve elrendelés nem a cselekedeteken alapszik.”

⁴² Barth: *Die Theologie Calvins*, 372–373.: „Kálvinnak ezerszer is igaza van, amennyiben a hit leírásánál Istenrel és csak Istennel akar kezdeni. Hogy abban is igaza van-e, hogy a hitet és a hitetlenséget két külön embercso-

A korai Barth ezen Kálvint érintő kritikája a későbbiekben sem változik, és ez határozza meg a kegyelmi kiválasztás tanításának megfogalmazását is. Már a kezdetekben leszögezi annak a szükségességét, hogy a predestinációtan hosszú történelme során kiskristályosodtak azok a pontok, amelyekre a tant csak egy kicsit is komolyan vevők nagyon odafigyeltek. Ennek értelmében Isten kegyelmi kiválasztása az Isten szabadságának, titkának és igazságosságának megnyilatkozása.⁴³ Ennek következtében Barth nagyon hangsúlyosan kiemeli azt a tényt, hogy Isten választása nem egy pusztán, s mint olyan absztrakt és abszolút aktus, hanem Isten szabad kegyelmének tette.⁴⁴ Ennek a szabad kegyelemnek a megnyilatkozása az, hogy az elválasztás és elvettetés kettősségében Krisztus alakja az a kulcs, amely lehetővé teszi, hogy Isten kegyelmes elválasztását megérthessük. Krisztus Barth szerint a kiválasztott és az elvetett, az elvetett és a kiválasztott egyben. Barth hangsúlyosan utal e helyen arra, hogy a kiválasztásnak Krisztushoz való kapcsolását már Kálvin is kiemelten fontosnak tartotta.⁴⁵ Világosan elveti annak a gondolatát, hogy a kettős predestinációnak (*praedestinatio gemina*) olyan spekulációkra kellene indítania, melyek a kiválasztottak és elvetettek arányát vagy számát határoznák meg. Határozottan kiemeli, hogy Isten örök akarata szerinti döntésében valóban benne van az „igen” és a „nem” is, ugyanakkor azonban ez az Isten vette magára az elvettetést Krisztusban. Ennek következtében lehet állítani: az isteni predestinációba vetett hit nem azt jelenti, hogy hiszünk az ember elvettetésében, illetve, hogy nem hiszünk el azt.⁴⁶

Ezen gondolatmenetek felvázolása is jelzi, hogy Barth a kálvini hagyománnyal kreatívan és kritikusan bánt. Megtartotta azokat az elemeket, amelyek a tan szempontjából elsődlegesen fontosak voltak, de visszakapcsolta a tanítást annak eredeti helyéhez, a gyülekezeti közösség megalapozásához. Isten szabadságának és szabad döntésének kihangsúlyozásával és azzal, hogy hangsúlyosan hallgatott a kiválasztottakkal és elvetettekkel kapcsolatban, olyan paradigmát teremtett, amelyben lehetőség van Isten ítéletének szem előtt tartásával a kegyelem valóságát kiemelni. A KD keretein belül a predestináció a kegyelmi kiválasztás cím alatt jelenik meg kimondottan, de annak következményei a IV/3 kötetben jelentkeznek, amikor is a Lélek ígérete cím alatt a svájci teológus határozottan kiemeli Isten ígéretét. Igencsak érdekes, hogy itt már az egész kérdéskör Jézus Krisztus prófétai tisztjének összefüggésében jelentkezik, s eleve kizár mindenféle spekulációt. Barth megoldása a Lélek kiáradásának univerzális ígéretéhez kapcsolódik, s ezzel a kálvini teológia határozott kliséi eltűnnek. Úgy vélem, a kettős

portra osztja le, az egy teljesen más kérdés. Magam erre nemet mondok. Úgy vélem, érvelése akkor lenne következetes, ha hangosan és világosan beszélne Isten szabad kiválasztásáról és elvetéséről, de a kiválasztottakról és az elvetettekről komolyan és hangsúlyosan hallgatna.”

⁴³ Ld. KD II/2, 18–19.

⁴⁴ Uo. 25. skk.

⁴⁵ Ld. *Institütio* III. 22,1: „Pál apostol, mikor azt tanítja (Ef 1,4), hogy Isten a Krisztusban választott minket, minkeelőtte e világnak fundamentoma felvettétnék, ezzel bizonyára elejét veszi annak, hogy saját érdemes voltunkra gondoljunk. Ez ugyanis éppen annyi, mintha ezt mondaná: mivel Ádámnak egész nemzetségében nem talált a mennyei Atya senkit sem, aki méltó lett volna az ő elválasztására, Krisztusra fordította tekintetét, hogy mintegy az ő testéből válassza azokat a tagokat, akiket az élet közösségére föl akart venni. Ehhez tartásuk hát magukat szilárdul a hívők; azért fogadott Isten bennünket Krisztusban a mennyei örökségbe, mivel önmagunkban nem voltunk alkalmasak ily nagy kitüntetésre.” Vö. Barth: *Die Theologie Calvins*, 136.: „Jézusban hinni annyit jelent, mint feltámadását és imádságát szemünk előtt és szívünkben hordozni. S pontosan ezt jelenti az elválasztottság. Pontosan az az ember, aki ezt cselekszi, az Őbenne az isteni kegyelmi kiválasztás tárgya.”

⁴⁶ Uo. 182.

predestináció ilyenén való kreatív átformálása a genfi teológus életművének és szándékának megfelelő tiszteletben tartását jelenti.

Dieter Schellong írja ezzel kapcsolatosan: „Tartalmilag meg kell állapítanunk, hogy Barth búcsút mond a Nietzsche által kipellengérezett keresztényen bosszúvágnak, a képmutatók és az egyház ellenségeivel szembeni bosszúnak.”⁴⁷

2.3. Pneumatológia

Amennyiben Kálvin és Barth gondolkozásának pneumatológiai vonatkozásaira figyelünk, igen érdekes sajátosságra figyelhetünk fel. Amennyiben elfogadjuk azt a tézist, hogy a kálvini életmű adekvát megértéséhez a hermeneutikai kulcsot a pneumatológikus gondolkozás adja, legalábbis kétes értékűnek tűnik Barth és Kálvin egymás mellé állítása, hiszen Barth az a teológus, akivel szemben pl. olyan neves teológusok is, mint pl. Jürgen Moltmann pneumatológiai deficitet fogalmaznak meg. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy Barth és Kálvin pneumatológiai nézeteinek egymás mellé állítása indokolt, hiszen Barth az életművével kapcsolatosan (indokoltan vagy indokolatlanul) megfogalmazott kifogások ellenére is „a harmadik artikus teológiájának” szükségességét hirdette. Úgy vélem, Christian Linknek igaza van, amikor a kálvini és barthi teológiai gondolkodás közös pneumatológiai kapcsolópontjaként a krisztológiai konkrétciót nevezi meg, azaz pontosabban a krisztológiát tekinti azon értelmezési horizontnak, amely által, illetőleg amelynek összefüggésében a Szentlélekről egyáltalán szólni lehet.⁴⁸ Link nagyon világosan megfogalmazza azt, hogy a történelem az a horizont, amelyben úgymond az opera ad extra megmutatkozik. A Lélek nyitja meg annak lehetőségét, hogy Istent olyanak ismerhessük meg, mint amilyen.⁴⁹

Kálvin főművének vizsgálata során a figyelmes olvasó azt a felfedezést teheti, hogy az *Institutio* minden kulcsfontosságú helyén találkozunk a Szentlélekkel. Amennyiben a korábbiakban a kálvini rendszer elvszerűségéről beszéltünk, úgy meg kell állapítanunk, hogy az elvszerűség merev rendjét a Szentlélek dinamizmusa megtöri. Kálvin számára a Szentlélek Krisztus lelkeként jelenik meg és mintegy axiómaszerű alapelv, hogy Krisztus az ő lelkétől nem választható el.⁵⁰ Ugyanezt a gondolatot megtalálhatjuk, ha más formában is Barthenál, aki a filioque komolyan vételével vél mindenfajta olyan törekvést csírájában elfojtani, amelyek a Lélek fölötti rendelkezést jelentenek. Azt jelenti

⁴⁷ Schellong, Dieter: Calvinismus und Kapitalismus. In: Hans Scholl: *i. m.* 74–101., itt 101.

⁴⁸ Ld. Link, Christian: Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth. In: Hans Scholl: *i. m.* 22–46. különösen a bevezetést.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Ld. *Institutio* III. 2,8: „Mínthogy ugyanis a hit Krisztust úgy öleli magához, amint az Atya őt nekünk felajánlja; Krisztust pedig nemcsak az igazságra, a bűnök bocsánatára és a békességre ajánlja fel, hanem megszentelésül és az élő víz forrásául is: kétségtelen dolog, hogy Őt sohasem ismerhetjük meg helyesen, hacsak meg nem ragadjuk egyszersmind a Szentlélek megszentelését is. Vagy ha valaki világosabban kívánja hallani: a hit Krisztus ismeretén alapszik. Krisztust pedig nem lehet megismerni, hanem csak az ő lelkének megszentelése által. Következésképpen a hitet semmiképp sem lehet elválasztani a kegyes hajlandóságtól.” Ebben az összefüggésben is világosan látszik az, hogy Kálvin számára a Lélek szabadsága csak úgy garantálható, ha azt Krisztus lelkének tekintjük, melynek lényege éppen az a szabadság, mely nem engedi meg a hit és az emberi tapasztalat olyan jellegű összekeverését, hogy azoknak minőségi különbsége elmosódjon. Tulajdonképpen a kalcedoni krisztológiai formula következetes továbbgondolásával van dolgunk ebben az esetben is, mely Isten hozzánk hajló kegyelmének, s különösképpen a kegyelem paradoxonának végső kifejtése. Kálvin számára a két természet megkülönböztetése olyan alaptétel, amely akkor is mélyen meghatározza teológiai gondolkodását, ha az nem minden esetben érzékelhető közvetlenül.

ez, hogy a Lélek, mint olyan, a szabad Isten szabadon megmutakozó ereje, amelyet nem lehet és nem szabad magántulajdonként kezelni. Kálvin számára a Szentlélek Isten szabad bírói jogának és az emberhez forduló kegyelmének megmutakozása, míg Barth ebben a szabad Isten önkorlátozásának megmutakozását véli felfedezni.⁵¹

Kálvin és Barth pneumatológiai nézeteinek vizsgálata világossá teszi, hogy a két teológus a Lélek kérdését szorosan az Igéhez, és az élő Igéhez, Jézus Krisztushoz kapcsoltnak látja. Amíg Barth teológiájának kezdeti szakaszában a Lélek nem emberi lélek, de Isten végidőkben megmutakozó hatalma, addig ez a kép kezd a teológus fejlődése során megváltozni és végül is a KD végére alakul ki az a felfogás, hogy a Szentléleknek egy olyan közvetítő szerepe van, amely Isten és az ember közötti szakadékot egyszerre hidalja át és nyitja meg. Barth teológiájában a Szentlélek olyan erő, amely képes az embert elindítani, de amely ugyanakkor nem más, mint „viniculum pacis inter patrem et filium”.⁵² A KD-ban megelőlegezett megállapítást, hogy ugyanis a Szentlélek kapcsán „a Kijelentés ismeretelméleti problémája előtt állunk”⁵³ a KD pontosan és következetesen beváltja, és igen érdekes, hogy amint Kálvin nem tud és talán nem is akar a maga alapvetően filozófiai istenfogalmától megszabadulni, úgy Barth e helyen nem tud és nem akar a modern filozófiai ismeretelmélet problémájától eltekinteni. Ennek következtében teológiai gondolkodásában a Szentlélek olyan hermeneutikai kulcsként jelenik meg, mely ugyan alapvető teológiai döntéseket magyaráz, de ugyanakkor nem tud minden kétséget eloszlatni szerves helyét illetően, amint azt Moltmann az istentan kapcsán világos deficitként megfogalmazta.⁵⁴

Kétségtelen tény azonban, hogy Barth kreatívan használta a kálvini teológia örökségét éppenséggel a Szentlélekkel kapcsolatosan. E helyen csak emlékeztetek arra, hogy Kálvin az *Institutio* harmadik könyvét egyértelműen a Lélek jegyében fogalmazza meg, amint azt annak címe is világosan jelzi, míg Barthenál a Szentlélek akkor nyer kulcsfontosságú szerepet, amikor a gyülekezet és az egyén Krisztushoz való viszonyáról beszél.⁵⁵ Jellegetes és a barthi teológia arcélének nagyon megfelel ez a sorrend, hogy előbb a gyülekezet, aztán az egyén jelenik meg ebben a szembeállításban, míg az *Institutio* a „De modo percipiendae Christi gratiae” cím alatt olyan kérdéseket tárgyal ugyan, amelyek az ekléziológia körébe tartoznak, de első pillanatban nem nyilvánvaló, hogy miért ilyen sorrendben követik egymást a kérdésfelvetések. A kálvini logika mentén haladva világossá válik, hogy az út egyenesen vezet a hit által való megigazulástól az imádságon át a leghelyesebb kérdésig, Isten kiválasztó kegyelméig, s mindezt a gyülekezet valósága foglalja keretbe.

Látható tehát, hogy bár a kifejtés különböző, de az alapvető teológiai döntések nem, s ez így van még akkor is, ha témánk összefüggéseire figyelve a Szentlélek szerepével kapcsolatos teológiai döntések más és más irányba mutatnak.

Kálvin számára a Szentlélek munkájával kapcsolatosan az elsődleges probléma az üdvbizonyosság kérdése, amely képessé tesz elhordozni a Törvény valóságát is, míg Barth ugyanabból a kezdőpontból kiindulva határozottan állást foglal a tapasztalat és Kijelentés végzetes összekeverése mellett. Troeltsch képi hasonlatával élve a barthi teoló-

⁵¹ Ld. KD I/2, 262., vö. *Institutio* IV. 8.13: „Az ő kijelentése szerint tehát nem kell többet várni az ő Lelekétől, mint elmeneknek megvilágosítását azért, hogy az ő tudományának igazságát felfoghassuk.”

⁵² Vö. KD I/1, 351.

⁵³ Ld. Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Erster Band 1927. Zürich 1982, 277.

⁵⁴ Vö. Moltmann, Jürgen: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München 1980, 159–160.

⁵⁵ KD IV/2, 159. Vö. *Institutio* III. 1,1.

gia – s hadd tegyem hozzá e helyen Kálvint is – nem egy kétközpontú ellipszisként látja a teológiai rendszert, amelyben a történelem és a Kijelentés egymás mellett és azonos ranggal szerepel, hanem éppenséggel egy olyan körként, amelyben a Szentlélek munkája által a Kijelentés és az emberi hittapasztalat egybekapcsolódik, megőrizve ugyanakkor minőségi különbségüket.

III. Összegzés

A kálvini teológiai örökség nagymértékben meghatározta a barthi teológia alakulását. Nem azt jelenti azonban ez, mintha Barth szolgálai módon másolta volna a reformátori hagyományokat, hanem sokkal inkább ezeknek nagyon is tudatos átfarmálását. Kálvin teológiájának értelmezése kapcsán a kései Barth megállapítása, hogy ugyanis teológiájának van vonalvezetése, találó, aminthogy az is elmondható, hogy a megfogalmazott kritika is elgondolkozásra késztet. Igaz, Barth nem szolgálai módon vette át a kálvini hagyományokat, de az alapvető motívumokat és alapvető teológiai döntéseket megőrizte. Mindezek ellenére Barth nem kálvinista teológus, de a genfi reformátor teológiai iskolájának hűséges követője.

Ha valamiképpen a két teológus teológiai nézetei közötti szignifikáns különbséget kellene meghatároznom, azt mondhatnám, hogy Kálvin egy filozófiai istenfogalom rabságából próbált több-kevesebb sikerrel kitörni, míg a bázeli teológiai professzor krisztomonizmussal vádolt rendszerében nem sok hely maradt az emberi tapasztalatnak. Úgy gondolom, hogy Barth Kálvin-értelmezése a mai körülmények között is több renden taníthat a kreatív és őszinte teologizálás mellett a nagyon pontos olvasásra és értelmezésre, s ugyanakkor az egzisztenciális értelmezések jelentőségére. A kálvini teológia tapasztalat-elemeit Barth nem tudta, vagy nem akarta saját teológiai rendszerébe beépíteni, és egész teológiai rendszerében éppen ez a nagyon elgondolkoztató és figyelemre, valamint továbbgondolkodásra ösztönző elem interpretációjában. A hittapasztalatnak és a Kijelentésnek nem kell feltétlenül egymást kizáróknak lennie, de az mindenképpen bizonyos, hogy a nem kizáró, hanem integráló rendszer csak a pneumatológia segítségével működhet.

Barth Kálvin olvasatának sajátosságai a különleges helyzetekben adódó sajátos válszok keresésének szükségessége a mai teológus nemzedéket is figyelmezteti, mert „a jövel Uram Jézus! Veni creator Spiritus!” kereső könyörgése az egyetlen adekvát válasz Isten megigazító és megszentelő munkájának és Igéjének minket elindító és megindító üzenetére, amint azt Barth a *Kirchliche Dogmatik* utolsó kötetének végén megfogalmazta.⁵⁶

Úgy gondolom, hogy a figyelmeztetés, amit Barth 1959-ben megfogalmazott a kálvini teológia gyenge pontjával szemben, a mai helyzetünkben is figyelemre intő, hisz ma is sokféleképpen kísértésbe esünk teológusokként, hogy saját teológiai elgondolásainknak abszolút jelleget tulajdonítsunk, ezzel megkötve és lezárva annak az intellektuális alkalmazkodóképességnek a lehetőségét is, mely képessé tesz a változó körülmények között arra az egyetlen Úgyre figyelni, amelynek szolgájaként Kálvin, és később Barth is képes volt mindenkori ideológiákat kritizáló, emberi gondolatrendszerünket relativáló nézeteit megfogalmazni.

⁵⁶ Vö. KD IV/4, 231.

Irodalom

- Barth, Karl: *Die Theologie Calvins 1922*. Zürich 1993.
- Barth, Karl: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*. Zürich 1993.
- Barth, Karl: *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969.
- Barth, Karl: Calvin als Theologe. In: *Theologische Literaturzeitung 1959*. (84), 1. old.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. München–Zürich 1932–1967.
- Chung, S.W.: *Admiration and challenge. Karl Barth's theological relationship with Johannes Calvin*. New York et al, 2002.
- Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. Pápa 1909.
- McGrath, Alistair.: *Kálvin*. Budapest 1996.
- Moltmann, Jürgen.: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München 1980.
- Scholl, Hans (Hrsg.): *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barth Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*. Neukirchen 1995.
- Selderhuis, Hermann.J.: *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel*. Eine Biographie, Gütersloh 2009.
- Spickermann, Ingrid: *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neun Theologie Karl Barths*. München 1985.
- van der Kooi, Cornelis: *As in a mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God*. Leiden–Boston 2005.

Erläuterungen zu der Calvin-Interpretation von Karl Barth

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der theologischen Beziehung zwischen Johannes Calvin und Karl Barth. Barth hat sich während seiner Tätigkeit als theologischer Lehrer des Öfteren mit der Theologie des Genfer Reformators auseinandergesetzt.

Der erste Teil dieser Arbeit zeigt in chronologischer Abfolge die Stationen der Calvin-Interpretation auf und hebt die Hauptmerkmale dieser Interpretation hervor. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden hier diejenigen Werke genannt, in denen sich Barth explizit mit Calvin auseinandersetzt: seine frühe Arbeit *Der christliche Glaube und die Geschichte* (1910), seine Calvin-Vorlesung in Göttingen (1922), sein Calvin-Vortrag in Zürich (1936) sowie sein Gedenkartikel aus dem Jahre 1959. Diese Werke werden im Blick auf die Frage untersucht, wie Barth mit dem theologischen Erbe Calvins umgeht.

In den zweiten Teil wird anhand der Gotteslehre, insbesondere anhand der Lehre über die Gotteserkenntnis, die Erwählung sowie der Pneumatologie der Frage gestellt, wie die calvinischen Elemente in den theologischen Werken Barths um- und neu interpretiert wurden. Dabei wird besonderer Wert gelegt auf die Originalität und Kreativität der einzelnen theologischen Entscheidungen im Kontext des gesamten theologischen Denkgebildes.

Der dritte Teil der Arbeit zeigt jene Ergebnisse zusammenfassend auf, die den Umgang Barths mit dem theologischen Erbe Calvins bezeichnen, wobei das Augenmerk auf die heutige Situation innerhalb der Theologie gerichtet wird.