

Borsi Attila János

„Radikális protestantizmus”? Reinhold Niebuhr a *The Nature and Destiny of Man* című művében megfogalmazott Barth-kritikája

Kivonat

Vitán felül áll, hogy az újreformátori teológia a 20. századi európai, majd később a tengerentúli protestáns gondolkodásban meghatározó szerepet töltött be. Isten kijelentésének középpontba állításával dekonstruálva rekonstruálta a reformátori gondolkodást, miközben felhívta a figyelmet annak transzformatív, kritikai és konstruktív szerepére. Ám mint minden ilyen folyamat, ez sem maradt kritikai megjegyzések nélkül. Ezek sorában találjuk Reinhold Niebuhrt, akit joggal nevezhetünk az 20. századi észak-amerikai protestáns gondolkodás egyik megkerülhetetlen alakjának. Reinhold Niebuhr *The Nature and Destiny of Man* című, sajátos nézőpontú művében, mely a megjelenésekor és később is több kritikai megjegyzést kapott, nyomon követhető egyfajta Barth-kritika. Ennek a kritikának a műben fellelhető állomásait vesszük végig az előadás során. Olyan témákat érintünk, mint a kijelentés, a bűn és bűnös ember, a személy, vagy éppen az igazságosságért való küzdelem és az igazságos állam kérdése.

Abstract

It is beyond question that the theological venue of Neo-Orthodoxy has played an important role in the 20th century European, and later in the transatlantic protestant thought. By centering the theological reasoning to the revelation of God, by reconstructing via deconstruction of reformation theology, it called into attention its transformative, critical and constructive role in Christian thinking. However, this process did not miss the critical examination. Among these were Reinhold Niebuhr, whom we may rightly consider one of the most influential figures of the 20th century North-American protestant thinking. Reinhold Niebuhr's influential book, which received at its issue and later alike

several critical remarks, *The Nature and Destiny of Man*, offers a certain critique of Barth. In our lecture we will follow the appearances of this critique. We will focus on questions as revelation, sin and sinner, personality, justice and just state.

Előzetes megjegyzések

Mindig is különös figyelem kíséri az olyan megnyilvánulást, amelyet valamilyen formában a 'radikális' jelzővel látnak el. Ez még akkor is igaz, ha eltekintünk attól, hogy a 'radikális' kifejezés milyen kontextusban jelenik meg. E jelző lehet a megszokottól merőben eltérőnek, vagy éppen a megszokott részéről el nem fogadhatónak a megjelölése. Ugyanakkor ezek a megközelítések mind magukban hordozzák azokat a kérdéseket, melyek arra vonatkoznak, hogy a szóban forgó „radikális” miben, miként, miért és kinek is radikális. Ezekre a kérdésekre lehet ugyan válaszolni, de nem vezetnek el minden esetben a dolog lényegének a teljes megértésére. Ez az előadás témájának összefüggésében is igaz. Hiszen a Reinhold Niebuhr által használt fogalom, a „radikális protestantizmus”, amit a barthi gondolkodás meghatározására használ, már önmagában is kérdéseket vet fel. Nem csupán a radikális miatt, hanem annak megértése kapcsán is, hogy mit is jelent a protestáns gondolkodás -izmusa. Azt látjuk, hogy Niebuhr e két fogalom ötvöztetésével is jelzi: ő nem ezen az úton kíván járni, és az így megnevezett gondolkodásmódot kritikával illeti.

Reinhold Niebuhr 1892-ben született. Édesapja egy németországi emigrál-takból álló evangélikus gyülekezet lelkésze ebben az időben; a teológiai liberalizmussal az ő tudományos tevékenysége révén korán megismerkedik. Az úgynevezett „social gospel” gondolatvilágából kiindulva gyülekezeti élményein és tapasztalatain keresztül egy ennél sokkal érettebb látásmódhoz jut el: úgy gondolja, a „social gospel” nem látja, és ebből következően nem is veszi komolyan a *bűn* és a *gonosz* világban betöltött szerepét.¹ Így R. Niebuhr egyre erőteljesebben hangsúlyozza a *bűn* és *kegyelem* kettősségének valóságát. Az a meglátása, hogy jó célok is szolgálhatnak rossz ügyet. Az 1920-as évek alatt pacifista, majd az 1930-as évek alatt szocialista² meggyőződést képvisel, míg az 1940-es évek folyamán végül kialakul politikai realizmusa. A klasszikus teológiai örökséghez nyúl vissza, ami annyit jelent, hogy

¹ Robert McAfee Brown (ed.): *The Essential Reinhold: Selected Essays and Articles*. Yale University Press, 1986. XV. old.

² Ennek hatása érzékelhető a *Moral Man and Immoral Society* című könyvében.

az ószövetségi proféták látásmódja, Jézus tanítása, Pál apostol üzenete, Augusztinus teológiája, a protestáns reformátorok és Kierkegaard gondolati világa kerül figyelme középpontjába.³ Ezért is szokták őt a *neoortodoxia* egyik teológusaként emlegetni, jóllehet ő maga sohasem kedvelte ezt a besorolást.

Lényeges számára az Isten transzcendenciáját hangsúlyozó „prófétai hit”, valamint a proféták szociális érzékenysége: Isten igazságosságnak és kegyelmének bibliai üzenete mindig központi helyet foglal el gondolkodásában. Ez jelenti számára azt a bibliai realizmust, amely segíti a később kikristályosodó politikai realizmusának a kialakulását. Teljes komolysággal érzékelteti írásaiban mindkét gazdasági struktúra erősségeit és gyengeségeit.⁴

Legteljesebb teológiai munkája a *The Nature and Destiny of Man*, melynek tartalma 1939-ben a Gifford-előadások keretében hangzott el az Edinburghi Egyetemen. A kétkötetes mű⁵ unikumként hatott a 20. századi protestáns teológiában. Az értekező próza stílusában megfogalmazott mondanivalója néhol meglehetősen nehezen értelmezhető. A történelmet mindig úgy láttatja, hogy kiélezetten annak hibáira mutat rá. Nyelvezete nagyon gyakran kétértelmű, fogalmai nem mindig világosak. Egy kifejezésnek többféle jelentése is lehet szövegeiben.⁶ Alapvetően jellemzi a kritikai hangvétel, számára a kiindulópont az emberi szituáció.

1. A kijelentés és az ember természete

1.1. A kijelentés pozitivizmusa

Isten kijelentésének újbóli középpontba állítása a reformátori gondolkodás egyik alappilléret jelentette. A kijelentésnek ez a központi szerepe a protestáns gondolkodáson belüli hangsúlyeltolódással, ami inkább a morális karakter önmagában megálló jellegét helyezte előtérbe, a 19. század végi, 20. század eleji liberális protestáns gondolkodásban nyert megfogalmazást. Lényegét tekintve az emberi léthelyzetre összpontosított, és annak értelmezésével igyekezett a kor teológiai kihívásaira válaszolni. Reinhold Niebuhr e tradíció részeként antropológiai fókusz-

³ Brown: *The Essential*, XV. old.

⁴ Ennek egyik példája a *Christian Realism and Political Problems* című könyve, Wipf and Stock Publishers, Eugene OR.

⁵ Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man I–II*. Louisville, The Westminster John Knox Press, 1996. (A továbbiakban: *TNDM I–II*). A tanulmányban ebből a könyvből fellelhető idézeteket a tanulmány szerzője fordította.

⁶ Ilyen szó például az, hogy végeesség (finitude).

szal közelíti meg az emberi lét alapvető kérdéseit. Ezért az egyik központi teológiai toposz az *imago Dei*, mely értelmezést, vagy inkább reinterpretációt igényel, annak megértését, hogy mit is jelent az istenképűség, valamint annak a bűn miatti megtörése. Niebuhr szerint az ember alapvető probléma önmaga számára, ami abban csúcsosodik ki, hogy minden körülmények között a saját biztonságát törekszik megvalósítani. Markáns ágostoni megközelítés határozza meg nála a téma kibontását. Kiemeli Ágostonnak azt az álláspontját, miszerint az *imago Dei* egyik lényeges eleme az ember öntranszcendenciája. Ezt a neoplatonista hatás lecsapódásának tulajdonítja – a gondolat már Plotinosnál is megjelenik az emberi értelem összefüggésében.⁷ Míg nála ez inkább az önismerettel kapcsolatos, addig Ágoston számára az értelem a lélekben végbemenő öntranszcendencia kiindulópontja. Ágoston *De Trinitate* című művére utalva erősíti meg, hogy ebben a legfontosabb szerep az emlékezetnek jut. Tehát Niebuhr számára az ágostoni alapokra helyezett emlékezet, annak gyakorlata az, ami az embert Isten felé irányítja, s így fontos impulzust jelent az ember „vallásos természete” megértéséhez, illetve felismeréséhez. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy Ágoston esetében ennek forrása nem kizárólag a vallásosság, hanem annak felismerése, hogy a misztika és a vallásosság – vallásosságon a keresztyénséget érti – milyen közös nevezővel bír. Ahogy fogalmaz: „...az emberi lélek mélységében és magasságában az örökkévalóságba torkollik, és ez a vertikális dimenzió sokkal fontosabb annak megértésében, hogy kicsoda az ember, mint csupán az értelmi képessége, mellyel általános képzeteket fogalmaz meg. Ez utóbbi képesség az előbbiből fakad.”⁸

Ezzel Niebuhr arra mutat rá, hogy az ágostoni gondolkodásnak a logikáját követve az ember valóban képes közeledni Istenhez. Azt megjegyezhetjük, hogy Ágoston ezzel lényegében utat nyitott annak az értelmezési lehetőségnek, ami a lélekbe, de annak is az „értelemmel bíró” szférájába helyezi Isten megismerésének s így az Istenhez való közeledésnek a lehetőségét. Niebuhr úgy értelmezi Ágostont, hogy noha a lélek törekszik Isten felé, mégis a megismerésben határához érkezik az emberi lehetőség.⁹ Ezen a ponton fontos kérdésnek látja, hogy Barth – aki a maga kijelentés-központúságában egyébként erős ágostoni alapokon áll – miért is bírálja erőteljesen éppen Ágoston eme elgondolását. Azonban az is látszik, hogy

⁷ Niebuhr: *TNDM I.* 155.

⁸ Uo. 157. „... their understanding that the human spirit in its depth and height reaches into eternity and that this vertical dimension is more important for the understanding of man than merely his rational capacity for forming general concepts. This latter capacity is derived from the former.”

⁹ Uo.

Niebuhr nem szentel teljes figyelmet Barth megközelítésének. Niebuhr jól látja, hogy Barth számára a kijelentés és az abból fakadó, az Isten ígéjével történő találkozás egyirányú, ám mégsem árnyalja megfelelően e kérdés tárgyalását. Niebuhr Isten és ember kapcsolatának létrejöttét külső folyamatként látja, azaz olyan eseményként, ami kívül van Isten kijelentésén. Barth azonban ezt úgy szemléli, hogy Isten és ember találkozása az Isten kijelentése által meghatározott kereteken belül megy végbe. Barth határozottan jelzi, hogy ebben az esetben nem teremtésteológiai értelmezésről kell beszélni, hanem egy olyan analógiáról (az egyéként is Barthra jellemző analógiás gondolkodás részeként), amit maga Isten embert megszólító munkája tesz lehetővé. Ezt az analógiát Barth *analogia fidei*nek, azaz a hit analógiájának nevezi.¹⁰ Azaz Barth nem a vallásos érzésre, annak meglétének lehetőségére vagy éppen már meglévő valóságára apellál, hanem kizárólag arra, hogy magának a kijelentésnek a kontextusán belül milyen út nyílik meg az ember számára. Abban egyetérteni látszanak, hogy a hit ajándéka személyes tapasztalás. Abban azonban valóban különbség mutatkozik a kettő között, hogy míg Niebuhr az emberről általánosságban, azaz általános emberi valóságában gondolkodik, addig Barth arról a „bizonyos emberről” elmélkedik, aki keresztyén, és ebben az értelemben vallásos ember. A Niebuhr által alkalmazott kritikai észrevétel az *imago Dei* értelmezésével összefüggésben így egy, a mai teológiai gondolkodás számára is lényeges szempont figyelembevételére vezet el. Ez nem más, mint az, hogy az emberről ne általánosan gondolkodjunk, hanem úgy, mint akinek léte Istennel való összefüggésben van. Ez ugyanis nem kizárólag arra vonatkozik, hogy mit mondunk ma arról, kicsoda az ember, hanem arra is, hogy miként látjuk és értjük az embert cselekedeteiben. Az emberről *in concreto* szükséges gondolkodni.

1.2. A bűneset történeti esemény vagy szimbólum?

Az emberről általánosságban történő gondolkodás ugyanis az ember általános lehetőségeire összpontosít. A racionalizmus kora óta az antropológiai pozitivizmus alapvetően ezt törekszik kiemelni. Ugyanakkor ez a megközelítés nem mellőzi e potenciál elvesztésének a veszélyét sem, azaz a bűn megvalósulásának a lehetőségét. Így alapvető feszültség jelentkezik az ember teremtésének eredeti intenciója, valamint az embernek a teremtett valóságot értelmező és alakító gyakorlata között. Ennek a feszültségnek a forrását Niebuhr az ember akaratában, legfőképp az ember önmagáért való akaratában azonosítja. Úgy véli, hogy ezt a

¹⁰ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Evangelsicher Verlag Ag., Zollikon-Zürich, 1947, 257sk. (Die Kirchliche Dogmatik = KD)

keresztyén gondolkodás történeti perspektívába helyezve értelmezi, azaz az ember elfordulása eredeti természetétől, tehát bukása kizárólag egy történeti időszakhoz, az édenkerti periódushoz köthető. Ezt nem kizárólag bibliai értelmezéshez köti, hiszen a sztoikus gondolkodás is meg volt győződve az „ártatlanság korának” gondolatáról.¹¹ Ezzel a megközelítéssel Niebuhr ragaszkodik ahhoz, hogy – amennyiben a bűneset egy adott történelmi időszak része – ezt az eredeti állapotot és eredeti igazságot helyezze a természeti törvény formájában a történelem fölé. A protestáns gondolkodást marasztalja el amiatt, hogy az ember eredeti állapota és bűnös természete közötti kapcsolat zavarossá vált. Kérdéses például, hogy valóban teljesen megromlott-e az emberi természet, ahogy erre a Barth–Brunner-vita is rámutat. Niebuhr számára, aki a bűn radikalitásáról beszél, ez nem képezi vita tárgyát, ám ezen a ponton mégis kritikával illeti az általa „radikális protestantizmusnak” nevezett 20. századi újreformátori gondolkodást. Úgy véli, hogy az ember teljes romlottságának reformátori képét megerősítő elgondolás számára az ember eredeti jóságának lehetősége mint az emberi magaratás egyik forrása teljesen lényegtelenné válik.¹² Ezen a ponton érvelése alátámasztására Barth Brunnernek írt válaszára (*Nein!*) hivatkozik. Niebuhr számára ez nem elfogadható, s így szerinte az sem megfelelő szemléletmód, ha a bűnesetet egy történelmi időnek egy bizonyos ponton megvalósuló eseményeként látjuk. Ebben az esetben viszont nem egyszerű a bűnesetet és annak következményeit a mai kor számára értelmezni és érvényessé tenni. Ennek pedig igen komoly (gyakorlati és elméleti) hatása van az egyház, a társadalom életére, valamint azok egymáshoz való viszonyára. Hiszen azonnal szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy mi és meddig nevezhető bűnnek a társadalomban, a politikában, de akár az egyházban is.¹³ Mivel Niebuhr relációs gondolatról beszél, ezért azt nem csupán egyénileg, hanem közösségileg is figyelembe kell venni. Erre a választ Niebuhr abban látja, hogy a bűnesetet nem a történelem egyetlen eseményének kell venni, hanem mint „az emberi élet minden történelmi pillanata egy aspektusának szimbóluma”. Ez az értelmezés a „radikális protestantizmus” hiányaként rója fel, hogy az semmilyen megfelelést nem lát az ember eredeti természete és annak mai, valós állapota között (a horizontális aspektus hiánya).

¹¹ Niebuhr: *TNDM I*, 267–268.

¹² Uo. 269.

¹³ Lásd: Niebuhr collective egotism elgondolását. Niebuhr: *TNDM I*, 208–219.

1.3. Radikális bűnértelmezés – viszonylagos moralitás

Bár a bűn természetének értelmezésében mutatkozik bizonyos hasonlóság Niebuhr és Barth között, e két szemlélet mégsem feleltethető meg teljesen egymásnak. Ez leginkább abban érhető tetten, hogy Niebuhr számára a bűnértelmezésnek az újreformátori gondolkodásban látható radikalitása (*peccatum radicale*) azt is eredményezi, hogy az erkölcsi ítéletek önmagukat is aláássák, hiszen a történelem viszonylagosságával számolva az igazságosság és jóság kérdése is viszonylagossá válik¹⁴ (ugyanis lényeges, a döntés szempontjából fontos különbségeket nem vesz figyelembe: például hogy egy notórius hazudóval vagy egy füllentővel van dolgunk). Úgy véli, hogy a barthi teológiára nézve is érvényes ez a megállapítás. Így ír erről: „Az olyan teológiák, mint a barthi teológia, ami azzal fenyeget, hogy minden viszonylagos erkölcsi ítéletet megsemmisít a minden ember bűnösségének végső vallásos tényére helyezett kizárólagos hangsúlyával, jogosan gyanúsíthatók a történelem viszonylagos erkölcsi eredményeinek veszélyeztetésével.”¹⁵

Mit is jelent mindez? Úgy véljük, hogy Niebuhr számára ez egyfajta bűn-univerzalizmust jelenít meg, ami nem képes arra, hogy a következmények tekintetében distinkciót alkalmazzon. Másrésztől ez azt is jelenti, hogy az erkölcsi ítéletből maga az ember – mivel nincs benne ennek megfelelő képesség – ki van zárva, s így szükséges találnia egy másik viszonyítási pontot. A római katolikus tanításban ilyennek látja a természeti törvényt. Az azonban kérdés marad, hogy valóban így van-e: az emberi természet teljes romlottsága kizárja-e a relatív erkölcsi ítéletek érvényét? Vajon nem arról van-e inkább szó, hogy a teljes romlottságról szóló tanítás nem akarja relativizálni az ágostoni *non posse non peccare* státusz komolyságát? Ugyanis Niebuhr megoldási javaslata az erkölcsi relativizmus ilyen értelmű megtartására abban áll, hogy megkülönbözteti az ember bűnös természetét a vétektől. Úgy véli ugyanis, hogy nem lehet a bűn radikalitása alatt ugyanakkora felelősségről beszélni. Azaz maga a történelem, az ember története megmutatja, hogy nem lehet az erkölcsi ítélet relatív voltától eltekinteni.¹⁶ Ebben

¹⁴ Uo. 220. “Theologies such as that of Barth, which threaten to destroy all relative moral judgements by their exclusive emphasis upon the ultimate religious fact of the sinfulness of all men, are rightly suspected of imperilling relative moral achievements of history.”

¹⁵ Uo.

¹⁶ Erre Niebuhr több példát is megnevez. Az egyik éppen a háború példája, mely szerint egy elhúzódo háborúban, noha mindenki egyenlő mértékben felelős azért, hogy még tart, ám ez nem azt jelenti, hogy eltekinthetnénk annak felelősségétől, aki kirobbantotta. Egy másik: a kapitalisták nem kevésbé bűnösök, mint a munkások, ám ennek alapján nem lehet azt állítani, hogy egyforma felelősséget hordoznak.

Niebuhr csak megerősíti azt a fentebb említett álláspontot, hogy nem elég csak vertikális értelemben látni a bűn súlyát a társadalomban. Ám ez nem mutatja be az újreformátori gondolkodás erre vonatkozó teljes képét, hiszen az nem beszél arról, hogy a horizontális dimenzió ne lenne fontos. Csupán arról van szó, hogy a horizontális dimenziót a vertikális következményeként szemléli. Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a niebuhri megközelítés a társadalom, az emberi közösség egészére vonatkozóan fontos ösztönzést jelenthet a bűn újraértelmezésére nézve.

1.4. A kijelentés relativizál? A *iustitia originalis* szemben a természeti törvénnyel

A *iustitia originalis* kérdéskörének a különböző keresztyén felekezetek tanításában történő elhelyezéséhez ismét a bűneset és annak következményei felé fordulunk. A katolikus teológia *iustitia originalis* tanítására Niebuhr úgy tekint, mint az ember teremtett mivoltában szemlélhető olyan állapotra, amikor az ember teljes harmóniában van Istennel és a teremtett világgal. Ezt írja: „...a lélek Istennel való tökéletes közösségének erénye az, hogy teljesen alárendeli magát Isten akaratának, és ennek megfelelően tökéletesen összehangolja egymással a maga funkcióit és impulzusait.”¹⁷

Ez a *iustitia originalis* a római katolikus tanítás szerint a bűnesetben megromlott. Ugyanakkor az úgynevezett teológiai erények éppen ennek jelenlétét hivatottak biztosítani az ember számára. Niebuhr úgy véli, hogy a *iustitia originalis* soha nem tűnt el az emberből teljesen, hiszen az ember „szabad lélek” is. Szerinte éppen a teológiai erényekben mutatkozik meg, hogy az ember etikai normáiban nem hagyhatja ezeket figyelmen kívül. Éppen ezért azokat mint törvényt értelmezi,¹⁸ aminek tartalma az eredeti igazság. Ez a szeretet törvényeként a bűnös emberben is megvan, és túlmutat minden egyéb törvényen. A következő három összefüggésben tartja ezt fontosnak:

- 1.) A lélek Istenhez való tökéletes viszonya, amiben az engedelmisséget meghaladja a szeretet, a bizalom és a meggyőződés (Szeresd az Urat...)
- 2.) A lélek minden vágyában és indulatában (ösztönében) önmagával való teljes belső harmóniája (teljes szívedből, erődből, elmédből...)

¹⁷ Uo. 285. „...the virtue of the soul's perfect communion with God, its perfect subordination to God's will and a consequent perfect co-ordination of all its impulses and functions with one another.” Egyértelműen látszik, hogy Niebuhr a természeti teológia létjogosultsága mellett érvel.

¹⁸ Uo. 286.

3.) Az életnek a másik élettel való tökéletes harmóniája (Szeresd felebarátod...) ¹⁹

Ezzel Niebuhr arra mutat rá, hogy a természeti törvény önmagában miért is nem elégséges az etikai döntések megfelelő gyakorlásában. Úgy véli, hogy ez egyfajta zárt rendszert képes fenntartani, amiben az értelemnek vagy éppen az egyén személyiségfejlődésének nem jut szerep, s ezzel társadalmi rögzítettséget hoz létre, ami csak erősíti a niebuhri antropológia szempontját (a bűn radikalitása). Ezzel szemben, úgy véli, elsőbbsége van az ember szabadságának, ami azonban még esendőségében sem törli el a társadalom számára fontosnak tartott értékeket. Ezért nincs szükség arra, hogy – az újreformátori elgondolás módján, amit a ’protestáns szkepszis relativizmusának’ nevez²⁰ – kizárólag az Isten által kijelentett igazsággal relativizáljuk az ember képességeit, mert ez az ember szabadságának a korlátozását jelentené. Ezért ítéli rossznak, hogy Barth elutasítja az *Anknüpfungspunkt* lehetőségét. Mindezt éppen a *iustitia originalis*ra építve teszi, ahogy fogalmaz: „Ám a protestáns teológia, leginkább a radikális protestáns teológia (Barth) téved, amikor tagadja a kapcsolódási pont (*Anknüpfungspunkt*) meglétét, ami mindig létezik az emberben, a *iustitia originalis*nak az ember létében megmaradt része folytán.” ²¹

Niebuhr ezért ad igazat Brunnernek a Barthtal folytatott vitában. Úgy véli, hogy Brunner helyesen állítja: megvan az embernek az a lehetősége, hogy magától az Isten felé közelítsen, mégpedig a *iustitia originalis* megléte okán, amit éppen a teológiai erényként is megjelenő szeretet – az arra történő felhívás és annak gyakorlása – tesz lehetővé. Úgy véli, hogy a Barth–Brunner-vita tekintetében Barth nem feltétlenül tartalmi, hanem inkább formai győzelmet arat azzal, hogy bizonyítja Brunner érvelésének következetlenségét, aki elfogadja Barth előfeltételezéseit. ²² Niebuhr ugyanakkor, bizonyos tekintetben, ugyanazt a hibát követi el Barth értelmezésekor, amit Brunner szemére vet, hiszen maga is mintegy formai oldalról vizsgálva tekint Barthra, mégpedig a *iustitia originalis* oldaláról, s nem veszi figyelembe egyrészt a történelmi kontextust, másrészt pedig a saját maga által is képviselt elgondolást, miszerint a bűnt komolyan kell venni. Niebuhr ennek értelmezésében az emberi tapasztalatra, míg Barth az istentapasztalásra apellál. Ez

¹⁹ Uo. 288–289.

²⁰ Így nevezi meg Karl Barthot is. Vö. uo. 283.

²¹ Niebuhr: *TNDM II*, 64. “But protestant theology, more particularly radical Protestant theology (Barth), is wrong in denying the ‘point of contact’ (*Anknüpfungspunkt*) which always exist in man by the virtue of the residual element of *iustitia originalis* in his being.” (Dőlt az eredetiben.)

²² Uo. 64. 34. lábjegyzet.

azt jelenti, hogy az emberi tapasztalat az ember erkölcsi döntéseit meghatározó és előkészítő folyamatnak a szerves része, amire Barth úgy tekint, hogy az az ember istentapasztalatában (kijelentés) megértett emberi egzisztenciának lehet kizárólag a felelős válasza. Ezt maga Niebuhr is beismerni látszik, amikor azt állítja, hogy „[a] protestáns teológiának igaza van abban, ahogy a kegyelmet a természettel szembeállítja abban az értelemben, hogy az én nézőpontjából értett hamis igazság ördögi köre össze kell hogy törjön, és az én maga nem tudja ezt összetörni”.²³

Niebuhr tehát azon az állásponton van, hogy az Isten és ember kapcsolatának a kijelentés elsődlegességére helyezett hangsúlya nem adja meg azt a választ, amit a bűn terhét hordozó ember egyéni és társadalmi státuszára vonatkozóan keresünk. Ebben a tekintetben némi hasonlóságot vélhetünk felfedezni Bonhoefferrel, aki maga sem tartotta elégségesnek Barth kijelentésfókuszát. Abban azonban mégis különbség van Bonhoeffer és Niebuhr között – rendkívül mély személyes kapcsolatuk ellenére is –, hogy Bonhoeffer nem vonja kétségbe a barthi koncepció lényegét, csupán többet kíván annál.

2. Isten, ember, kultúra

2.1. Kijelentés és kultúra

Annak megválaszolása, hogy mi az emberi kultúra, mit jelent, és mit kell annak tekintetünk, nem egyszerű feladat. Rendelkezésre állnak ehhez támpontok a keresztyén gondolkodáson belül és kívül egyaránt. Ezek a támpontok különböző definíciókhoz vezetnek el, ám ezek sem képesek minden esetben teljességgel leírni azt, hogy mit is jelent a kultúra. Egy valami azonban lényeges szempontnak bizonyul. A kultúra megértése a keresztyén ember számára sohasem olyan, ami függetleníthető a történelemtől, az ember történetétől, közelebbről a keresztyén ember Istennel közös történetétől, azaz a kijelentéstől. S ebben a legfőbb kérdéssé az válik, hogy az ember életértelmezése képes-e vagy kész-e adott esetben meghaladni a történelem értelmét. A bűnesetben megromlott világ Krisztusban megnyeri a megújulás lehetőségét, ami a keresztyén ember önértelmezése számára meghatározó. A keresztyén ember számára a végső értelmet azonban a történelem Krisztusban beteljesedő valósága adja meg. Ez maga jelenti, ahogy azt Niebuhr látja, mind

²³ Uo. „Protestant theology is right in setting grace in contradiction to nature in the sense that the vicious circle of false truth, apprehended from the standpoint of the self, must be broken and the self cannot break it.”

az embernek, mind pedig a történelemnek a paradox valóságát.²⁴ Ami egyben arra is utal, hogy az ember önmaga eszközei révén nem képes ennek a megismerésre, illetve föltárására. Ugyanakkor a niebuhri gondolkodás rendszerében ez azt is jelenti, hogy az ember szabadsága révén mégiscsak képes valamit megragadni ebből. Tehát ennek Niebuhr meglátásában nem a kijelentés, azaz Isten önmagát és teremtett világát fölfedő, megmutató revelációs valósága az alapja, hanem az, amit az ember a *iustitia originalis*ban megmaradt képessége révén az őt meghaladó isteni valóságból megismerhet. Mert ez hatotta át azt a történeti folyamatot, amiben maga a kultúra is formálódik.

A világról alkotott keresztyén kép szerint Krisztus az, aki az embernek a kultúrára vonatkozó váramozásait beteljesíti. Ezért az ember ebben a lehető és lehetetlen határán mozog, a hittel pedig a lehetetlen lehetőségét²⁵ ismeri meg, s ennek összefüggésében cselekszik, miközben mindvégig a „végső igazságra” tekint. A kijelentés és kultúra viszonyára vonatkozóan Niebuhr összekapcsolja Barth értelmezését a Kierkegaard-éval. Ez utóbbi szerint a végső dolgok megismerése elérhetetlen marad az ember számára, hiszen az – éppen a maga végső abszurditásában – nem más, mint a hit tárgya.²⁶

2.2. Isten személye és a kegyelem determinizmusa

A barthi teológia jellegénél fogva éppúgy, mint tartalmi sajátosságai okán alapvetően negatívan tekint minden olyan analógiára, ami nem az *analogia fidei* mentén valósul meg. Ugyanakkor – ez a *Dogmatikában* is felismerhető – Barth módszertani szempontból nem zárkózik el az analógiás gondolkodástól, amennyiben az nem létbeli analógiát jelent. Ennek különösen nagy szerepe van az Isten megismerése tekintetében. A klasszikus *Deus revelatus* – *Deus absconditus* lutheri gondolata éppen a fentebb említett, a hit általi megismerés személyes jellegére mutat. A protestáns gondolkodásban ez azt jelenti, hogy Isten megismerésének útja nem kereshető kizárólag a természeti valóságban, még akkor sem, ha annak van a Teremtő felé orientáló impulzusa. Éppen ezt nyomatékosítja a lutheri elgondolás. Niebuhr szerint ebben az összefüggésben ütközünk bele Isten mint személy titkáinak a megértésébe. Ugyanis az önmagát elrejtő és kinyilatkoztató Isten analógiája magában foglalja az isteni „személy” analógiáját.²⁷ Annak az elgondolása, hogy mit

²⁴ Uo. 38.

²⁵ Vö. uo.

²⁶ Uo. 1. lábjegyzet.

²⁷ Uo. 66.

jelent a „személy” fogalma, nem függetleníthető antropocentrikus elemektől – vallja Niebuhr. Ám ha ez így van, akkor ez egyszerre mutat rá arra, hogy Isten megismerése túl van az emberi lehetőségen, ugyanakkor immanens módon ott van a világ valóságában.²⁸ Ezen a ponton egy újabb kritikát fogalmaz meg Barth megközelítésével szemben, az ő „egészen más” meghatározása kapcsán. Niebuhr szerint az analógiák ellen tiltakozó Barth szintén ehhez a módszerhez fordul, amikor – megfordítva az analógia emberről Istenre mutató irányát – az ember személy voltát Isten személy voltából eredezteti. Hivatkozásában utal a KD I/1²⁹ 138. oldalán található meghatározásra. Azonban úgy véljük, hogy Niebuhr nem pontos kontextusában ragadja meg a barthi megközelítést. Míg ő maga egyfajta egzisztenciális nézőpontból látja a kérdést, addig Barth Isten Igéjének beszédként történő aktualizálódásának összefüggésében beszél erről. Barth szerint Isten Igéje azt jelenti, hogy Isten szól. Isten Igéje az, amit sem dologként, sem fogalomként megragadni nem lehet, hiszen ez maga az Igazság, amiben Isten megszólaló személyével van dolgunk – „Dei loquentis persona.”³⁰ „Isten Igéje azt jelenti: a beszélő Isten”,³¹ aminek mindig van egy teljesen objektív tartalma, ami a legkonkrétabb. Így Isten mindig ebben a megszólaló személyében van jelen. Ez Barth szerint nem azt jelenti, hogy mivel nem tudjuk megkerülni a vele való találkozást, ezért nem is fogalmazzuk meg, hogy ki ő, hanem azt, hogy Isten Igéje minden más ígétől, szótól, beszédétől, ígéhirdetéstől különbözik.³² Tehát ez azt jelenti, hogy az ő személyénél nem megáll az emberi gondolat, hanem éppen ellenkezőleg, a megismerés, Isten Igéjén keresztül történő megismerésének útjára lépünk. Tehát Barth számára nem az a lényeges, amit Niebuhr legvégül kérdésként föltesz: honnan máshonnan beszélne Isten személyéről, mint az ember személyének értelméből következtetve? Sokkal inkább az, s ezt a felismerést nem látjuk Niebuhrnál, hogy éppen az Igéjében megismert Isten mutat rá az emberi élet és a történelem jelentésére.

Niebuhr a kegyelem értelmezésével összefüggésben Barth korai gondolkodását illeti kritikával. A reformáció alaptanításának egyik forrását a Gal 2,20 jelentette, ahol Pál arról beszél, hogy nem önmaga, hanem Krisztus az, aki meghatározza azt, hogy ki ő, s így önmagát nem önmaga lehetőségének, hanem Isten kegyelmének köszönheti. Az új élet ajándéka Krisztusba történő beoltatás révén adatik, elsődlegességet biztosítva ezzel a kegyelemnek (*imputatio*). Niebuhr sze-

²⁸ Uo.

²⁹ Barth: KD I/1,138.

³⁰ Uo. 141.

³¹ Uo.

³² Uo. 143.

rint ez az a kegyelem, ami egyedül képes megtörni a bűn által önmaga központjaként megmutatkozó emberi akaratot,³³ és tartja azt a lutheri tételt, miszerint ez a megújulás után is megmarad az emberen kívül idegen igazságként. Úgy véli, hogy itt mégis egy el nem kerülhető kérdéssel szembesülünk, amit a reformátori gondolkodásban, különösen Kálvin esetében látunk, s amit a „radikális reformáció”, azaz a barthi gondolkodás is megerősít. Ez pedig az a kegyelemértelmezés, amely Barth *Römerbrief* kommentárjában is megjelenik. Niebuhr szerint itt arról van szó, hogy a kegyelem ilyen radikális értelmezésével az is együtt jár, hogy a hitnek, amely Isten kegyelmét elfogadja, el kell fogadnia Isten elrendelését is, azaz egyfajta determinizmushoz vezet. Ennek veszélyét azonosítja Kálvin és Barth tanításában egyaránt.³⁴ A kegyelemre Isten erejeként tekint, ám nem a determinizmus, vagy éppen a predestináció felől élezi a problémát, hanem az etikai és lelki (kegyességi) felelőtlenség oldaláról. Úgy látja, hogy ez a radikális kegyelemértelmezés könnyen elvezethet egyfajta erkölcsi és kegyességi felelőtlenséghez, amely – mivel a kegyelem Isten ajándéka – a felelősséget Istenre akarja áthelyezni. Ez a látás teljesen összhangban van Niebuhr megközelítésével, ami az antropológiai potenciál elfogadása mellett érvel. Ám látni kell, hogy Kálvin és Barth kegyelemértelmezése kizárja az erkölcsi felelőtlenség lehetőségét, ahogy Niebuhr kritikája sem biztosítja az erkölcsi felelősség meglétét. Az kétségtelen, hogy a kegyelem értelmezésének ez a kritikai éle további kérdéseket vet föl, amit részben maga Niebuhr is érint azzal, hogy az emberi lét végcélja után érdeklődik.

2.3. Az emberi lét végcéljának vitája

Az emberi lét végcélja mindig is a keresztyén gondolkodás középpontjában állt. A feltámadásról, az örök élet reménységéről szóló keresztyén tanítás kimozdította az erre vonatkozó elgondolásokat a bizonytalanság vagy éppen az ismeretlenség zsákutcájából. A teljes megértés lehetősége nélkül is biztosította azt a jövőt, amit az ember a maga számára Krisztus kegyelme által elérhetőként hitt és hisz, vallott és vall ma is. A keresztyén reménységnek ez a képe évszázadokon keresztül megadta az emberi lét végcéljának, és ezzel értelmének is az üzenetét. Azt is látjuk azonban, hogy mindez gyakran került az Istennel nem számoló, csupán az emberi lehetőségekre alapozó elgondolások területére. Erre példa maga a reformáció is, amelyiknek a reneszánsz és a humanizmus kontextusában kellett megküzdenie ezzel a kérdéssel. A középkori egyház üdvintézmény-jellegéből adódó bizonyosság

³³ Niebuhr: *TNDM II*, 115.

³⁴ Uo. 116.

megkérdőjelezésével az emberi értelem kívánta átvenni az emberi lét jövőjét biztosító szerepet. A reformáció erőteljes ragaszkodása Isten kegyelméhez képes volt annak megerősítésére, hogy az emberi lét – így annak jövője is – Isten kezében van. Niebuhr értelmezésében azonban itt egy éles különbség mutatkozik az európai és az amerikai recepció között. Míg az európai szilárdan kitartott a reformáció ezen megközelítése mellett, addig az amerikai protestantizmus, ami többnyire a reformáció radikálisabb, ahogy ő fogalmaz, „szektás” irányzatait követte, nem maradt ennyire hű ehhez.³⁵ Azaz nem a reformáció istenközpontú, hanem a reneszánsz és a humanizmus emberközpontú antropológiájában gyökerezik inkább. Ezért azt is mondhatjuk, Niebuhrt követve, hogy ezek egymással szemben állva élesen különböznek, hiszen a reformáció gondolkodása a reneszánsz erre vonatkozó tanítását teljes mértékben hibásnak ítélte. Niebuhr úgy véli, hogy mivel a reformáció nem számol az ember lehetőségeivel, ezért komoly mértékben gyengíti a megszentelődés lehetőségét. Úgy véli, hogy erre tekintettel a neoortodoxia, így kifejezetten Barth újra megnyit egy olyan vitát, ami a reneszánsz és a reformáció egykor már lezárt feszültségének újból teret nyit, ami az egyház életét kizárólag negatívan befolyásolta.³⁶ Ez azt jelenti, hogy a barthi gondolkodás ezzel egyfajta zárt rendszert alkot a reneszánsz által kezdeményezett nyitott rendszerhez képest, amit a középkori kegyesség, különösen a szerzetesi kegyesség jelenített meg a progresszió lehetőségeként, és amelyre az Istennel való kapcsolat mély és bensőséges megélésére ösztönzött.³⁷ Ez az elgondolás azonban nem tartható. Ezen a ponton úgy véljük, hogy Niebuhr nem megfelelő megközelítést alkalmaz. Barth ugyanis nem egy zárt rendszert alkot, hanem egyfajta teológiai rekonstrukciót hajt végre, ami – noha nem progresszivitásban, vagy éppen processzióban gondolkodik – egyáltalán nem statikus. Sokkal inkább arról van szó, hogy az emberi lét végcélját és jövőjét nem az emberi lehetőségek végtelenségében, hanem az Isten által elkészített egyetlen lehetőségben látja. Ugyanakkor elutasítja azt is, hogy ebből fakadóan az emberi közösségek jövőjét a keresztyén eszkatológia emberi lehetőségek által kiszélesített formája jelentené. Az azonban kétségtelen, hogy mélyebb megfontolást, alaposabb újragondolást igényel az a kérdés, hogy mit is jelent a mai egyház számára annak végcélja és küldetése tekintetében a kegyesség gyakorlata és a megszentelődés.³⁸

³⁵ Uo. 158.

³⁶ Uo. 159. Lásd különösen 2. lábjegyzet.

³⁷ Vö. uo. 160–169.

³⁸ Lásd az előadás szerzőjének ezirányú munkássága, különös tekintettel Barth kegyességértelmezésének rendszeres teológiai megközelítésére vonatkozóan.

3. Keresztyén ember, társadalmi igazságosság, igazságos állam

3.1. A keresztyén ember és az igazságosságért folytatott harca

Niebuhr analízisének a középpontjában mindig az állt, hogy az emberi lét értelmét megértve adjon választ azokra a társadalmat érintő igazságtalanságokra, amelyek permanens módon hatják át az emberi közösségeket. Különböző írásaiban tükrében mindez tisztán látható. Maga a *The Nature and Destiny of Man* is végső soron erre a kérdésre fókuszál. Az egész íráson keresztül végigvitt argumentáció annak kiemelését szolgálja, hogy az ember alapvetően közösségre rendelt lény, s így egyéni és közösségi értelemben egyaránt a szeretet és a közösségi lét kifejezőjének kell lennie. Ennek egyik alkotóeleme az igazságosságért folytatott küzdelem. Niebuhr számára kétféle szeretet létezik. Az egyik az a szeretet, amely a történelmen belül van, amelyet ő kölcsönös szeretetnek nevez, ami nem más, mint az egyik ember törődése a másik emberrel. Ez a szeretet a történelem adta keretek által behatárolt, éppen ezért limitált. A másik az áldozati szeretet (*sacrificial love*), az *agapé*, amely túlmutat a történelmen, és amely Krisztus keresztyénként vált nyilvánvalóvá, és sohasem érzékelhető teljességgel ebben a történelmi időben. Ennek a szeretetnek az egyik dimenziója a másik emberhez való viszony, amely nem akar uralkodni a másikon, ugyanakkor szeretné őt teljes mértékben megismerni.³⁹ Mivel az ember bűnös, ezért csak a viszonylagos jó elérésére képes, így a cél nem is a tökéletes jó.⁴⁰ Ez az, amire az emberek a kölcsönös szeretet által képesek. Már a viszonylagos jó eléréséhez is segítségre van szükség, ez pedig a Krisztusban megjelent szeretet, az áldozati szeretet, az igazságosság normája.⁴¹ Az igazságosság csak ennek révén valósulhat meg. Ez által a szeretet által az igazságosság egy újabb rendezőelvű alakul a közösség életében. A szeretet és az igazságosság kapcsolatának két dimenziója jelenik meg az emberi együttélés színterén: az igazságosság szabályai és törvényei, valamint az igazságosság szerkezete a szociális és politikai szerveződés szövetében.⁴²

³⁹ Ehhez hasonló gondolatot ismerhetünk fel Dietrich Bonhoeffer *Schöpfung und Fall* című könyvében.

⁴⁰ R. Niebuhr etikájában kifejti, hogy ebben a világban csak a viszonylagos, „relatív” dolgokra lehet törekedni, mert az abszolút ezen a történelmen túlmutat.

⁴¹ Uo. 247.

⁴² Uo.

Amint láttuk, Niebuhr teljes érvelését meghatározza a természeti törvény hagyományával, illetve annak egyfajta újraértelmezésével folytatott párbeszéde. Ezen a ponton sincs ez másként. Az igazságosság és a természeti törvény kapcsolata az ember bűnös természete révén megtört, s a történelem folyamatában a polgári törvények által elért igazságosság csak részleges, hiszen a polgári törvényt folyamatosan viszonylagossá teszi a történelem alakulása. A természeti törvény esetében ez nincs így, ezért lehet a társadalmi közösségekben elért igazságosság kritikájának forrása.⁴³ Niebuhr tehát védelmébe veszi a természeti törvénynek a protestáns gondolkodáson belüli létjogosultságát, s élesen bírálja Barthot, különösen a *Römerbriefer*re vonatkozó részét. Nem tartja elfogadhatónak – sőt biblikusnak sem – azt a tételt, miszerint a keresztyén embernek nincs más útmutatója, csak a Tízparancsolat. A következőt állítja: „Karl Barth azon meggyőződése, hogy az ember erkölcsi élete nem rendelkezne valós útmutató elvekkel, ha a Tízparancsolat kijelentés révén nem vezetne be ilyeneket, éppoly abszurd, mint amennyire nem biblikus.”⁴⁴

Miközben mind Niebuhr, mind pedig Barth álláspontja egyértelmű, az is világosan látszik, hogy Niebuhr nem megfelelően értelmezi Barth megközelítését. A Római levél kommentárjában Barth a kérdés kapcsán megjelöl egy nagyon fontos szempontot, amit Niebuhr nem vesz figyelembe. Ez a szempont pedig az Isten és ember kapcsolatában meghatározó KRÍZIS gondolata. Barth ennek rendeli alá a vonatkozó bibliai passzus értelmezését, amihez kapcsolódva a törvény tekintetében is határvonalról beszél. Ez a határvonal világosan megmutatja, hogy az ember végcéljára tekintve nem ragaszkodhat a megszokott dolgokhoz, még akkor sem, ha azok vallási meggyőződésből fakadnak, hiszen az azokhoz való ragaszkodás nem jelent megtartó erőt. Barth éppen a kor teológiai-szellemi-politikai légkörében hívja fel a figyelmet arra, hogy nincs az emberben olyan kapacitás, amelyre támaszkodhatna. A kijelentésfókusz éppen azt a természeti törvényben is rejlő antropológiai fókusz limitálja, amely az általánosan elfogadott erkölcsi normákra hivatkozik. Ez azonban arra is figyelmeztet bennünket, hogy ma sem lehet a Tízparancsolatot általános erkölcsi kódként fölfogni.

⁴³ Uo. 253.

⁴⁴ Uo. 254. “Barth’s belief that the moral life of man would possess no valid principles of guidance, if the Ten Commandments had not introduced such principles by revelation, is as absurd as it is unscriptural.” Majd a Róma 2,14 kapcsán megjegyzi, hogy mindez szembemegy a páli elgondolással, és így fogalmaz: „Barth azon egzisztenciális erőfeszítése, hogy ennek a páli tannak az erejét semmissé tegye, körülményes.” Uo. 6. lbj. “Barth’s exegetical effort to eliminate the force of this Pauline doctrine is tortuous.”

3.2. A keresztyén ember és a világi kormányzás. Van igazságos állam?

Az igazságosságért folytatott egyéni küzdelem szükségképpen elvezet annak vizsgálatára, hogy létezik-e igazságos állam, és a keresztyén embernek miként kell viszonyulnia a világi hatalomhoz. Az emberiség életével szinte egyidősnek mondható problémára a különböző korok különböző válaszokat adtak. A közösséget általában háromféle korrupció bonthatja és bontja is meg. Először, az ember uralkodási vágya, hiszen egyik ember uralkodni akar a másikon. Másodszor, az érdekek összeütközése, melyben az egyéni érdekek feszülnek egymásnak. Harmadszor, az elszigetelődés, melynek során az egyén igyekszik elzárkózni a közösségtől, és kivonni magát a felelősség alól.⁴⁵

Így a törvények és elvek (pl. szabadság) az igazságosság formai kritériumai válnak. Az igazságosság megvalósulása, az igazságosságra való törekvés hatalmi kérdésekkel kapcsolódik össze. Niebuhr szerint az emberi élet egyik legnagyobb kísértése a hatalom gyakorlása, a másik felett való uralkodás vágya. Ezért a hatalmat szükséges ellenőrizni, ami nemcsak az egyén, hanem a közösség által gyakorolt hatalomra is érvényes. A közösségben is szükség van a hatalmi erőviszonyok meghatározására és ellenőrzésére, hogy a hatalom ne váljon korlátlaná.

Az emberi közösségeket nem csupán az emberi értelem és lelkiismeret tartja össze, hanem a hatalmat gyakorló csoportok is. Ez azt jelenti, hogy mindenhol jelen van egy úgynevezett központi hatalom, amelynek szervező és korlátozó dinamikáját az adott közösség életében felismerhetjük. Ez a központi irányító hatalom, természetéből adódóan, tekintélyét egyeduralkodóként érvényesíti. Éppen ezért szükség van a hatalom egyensúlyban tartására, amely megvédi a túlkapásoktól. Ennek az egyensúlynak a megteremtői nyilvánvalóan a központi hatalmon kívül állnak. A hatalom kiegyenlítésének a célja az, hogy megmentse az embereket az elnyomástól. Azonban ez a törekvés is kockázatos, hiszen az anarchia veszélyét hordozza magában.

Ez egyszerre két kérdésnek a megválaszolását igényli: mi az igazságos állam meghatározása, illetve milyen legyen a keresztyén embernek az államhoz való viszonya? Ezeket Niebuhr is igyekszik megválaszolni. Hosszas elemzés után érkezik meg a 20. század eseményeihez és az azokkal összefüggésben tett megállapításaihoz. Ezen megállapítások szerint Barth nem a kálvini, hanem a lutheri hagyományt követi, amely a Róma 13 alapján minden kritikai él nélkül szentesíti a világi hatalom Istentől rendelt voltát, így kizárja annak lehetőségét, hogy egy állam igaz-

⁴⁵ Uo. 265.

ságos rendjének a felépítése érdekében párbeszédet alakulhasson ki. Ez az, amit mi lutheri paradox viszonyként ismerünk, ahogy azt H. Richard Niebuhr is rögzíti a *Christ and Culture* című művében. Reinhold Niebuhr tehát azt állítja Barthról, hogy mivel erre a lutheri hagyományra épít, ezért a politikai igazságosság problémái iránt indifferens. Így ír erről:

„Lutheránus, legalább annyiban, amennyiben a politikai igazságosság problémáival szemben általánosságban indifferens, jöllehet nem osztozik teljes mértékben Luthernek a politikai tekintélyt kritikátlanul elfogadó álláspontjában. A náci zsarnoksággal szembeni erős érzelmi reakciója ugyanakkor meggyőzte őt, hogy megváltoztassa a hangsúlyát. Most kritikával illeti a reformációt, amiért a kormányzást az isteni gondviselés rendelt eszközöként tekintette anélkül, hogy ezzel egy időben Isten ítéletének hatalma alá is helyezte volna. Mindazonáltal, a reformáció perspektívájának befolyása olyan erős gondolkodásában, hogy a náci zsarnokság elleni szembenállásának doktrinális igazolása aligha elégséges, hogy ezt az ellenállást megmagyarázza.”⁴⁶

Ezen a ponton Niebuhr idézi Barth igazságos állam definícióját is a *Rechtfertigung und Recht* című írásából, amely szerint az állam igazságosságának egyetlen ismérve az, hogy biztosítja az evangélium szabad hirdetését. Niebuhr elismeri, hogy ebben megszólal az egyház prófétai hangja az állam gőgjével szemben, de semmit nem tesz hozzá a jelen igazságtalanságainak megoldásához, mivel prófétai jellegénél fogva eszkatológiai karakterrel bír.⁴⁷ Ez a megjegyzés valós problémát érint, amennyiben Barthnál valóban kizárólag eszkatológiai vonatkozásról lenne szó. Ám fel kell ismernünk, hogy Niebuhr elemzése, illetve álláspontja nem felel meg Barth gondolkodása egészének.

Barth ugyanis nem kizárólag lutheri hagyományt követ a keresztyén ember államhoz való viszonyának értelmezésében – a kálvini gondolkodás elemei éppúgy megjennek nála. Szerinte a keresztyén embernek nemcsak el kell viselnie az államot, hanem akarnia is kell, és azt igazságos államként kell akarnia.⁴⁸ A keresztyén

⁴⁶ Uo. 278–279. “He has been Lutheran, at least in his general indifference towards problems of political justice, though he has not quite shared Luther’s uncritical acceptance of political authority. His strong emotional reaction to Nazi tyranny has, however, persuaded him to change his emphasis. He now criticizes the Reformation for having regarded government as an ordinance of divine providence without at the same time setting it under the judgement of God. Nevertheless the influence of Reformation perspectives is so powerful in his thought that his doctrinal justification for his opposition to Nazi tyranny is hardly sufficient to explain that opposition.”

⁴⁷ Uo. 279.

⁴⁸ Karl Barth: *Community, State, and Church. Three Essays*. New York, Doubleday & Com-

ember nemcsak az „eljövendő országnak” elkötelezett életet él, hanem a jelenlegi, a földi országért is tennie szükséges, ezért „minden egyes ember felelős azért, hogy az állam igazságos állam legyen”.⁴⁹ Ez pedig nem a konformitás útján történik meg. A *Christengemeinde und Bürgergemeinde* című írásában erre egyértelműen utal, amikor arról beszél, hogy a keresztyén állam nem az egyháznak a politikai arénájában megjelenő másolata.⁵⁰ Niebuhr nem ismeri fel, hogy Barth ebben a kérdésben nem doktrinálisan, azaz tantételgazolás-szerűen, hanem analógiásan gondolkodik – ez nyilvánvaló ebben a szövegében. A feladat nem csupán a prófétai igehirdetés, hanem ennek révén Isten országának a felmutatása a világban. Ez a folyamat magában foglal olyan párhuzamokat, mint a keresztyén szabadság és állampolgári szabadság, a megigazulás és minden ember törvény előtti egyenlősége, az evangélium hirdetése az elesetteknek és a társadalmi igazságosság – hogy csak néhányat említsünk. Ezen a ponton válik egyértelművé a Niebuhr által követett természeti törvény elégtelensége, amikor Barth arról beszél, hogy itt egy másik normáról, a „geistliche Norm”-ról van szó. Barth úgy látja, hogy ha a politikai közösség döntését a természeti törvényre alapozná is, az sem változtatna azon a tényen, hogy Isten képes a gonoszból jót kihozni. A keresztyén közösség azonban nem osztozhat ezekben az „illúziókban” és „konfúziókban”, hanem saját útját kell keresnie. Állítja, hogy a keresztyén közösség valóban osztozik azokban a „profán” feladatokban, amelyek a politikai közösség életében megmutatkoznak, de az a norma, ami alapján ezt teszi, nem természeti, hanem „lelki”. Azaz ennek a normának a használatával hozza meg döntéseit a politikai közösség életében.⁵¹ Ez Barth számára a

pany, Inc., 1960, 146.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Karl Barth: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. In: Max Geiger-Eberhard, Jüngel-Rudolf Smed (Hrsg.): *Theologische Studien: Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1979, 49–82, 58. „Es gibt also keinen der christlichen Kirche entsprechenden christlichen Staat, kein Duplikat der Kirche im politischen Raum.”

⁵¹ Uo. 61–62. „Würde die politische Verantwortung der Christengemeinde unter der Voraussetzung vollzogen, daß auch sie an der Frage nach dem wahren Naturrecht beteiligte, daß auch sie ihre Entscheidungen von daher zu begründen versuchte, dann würde das freilich an der Macht Gottes, aus Bösem Gutes werden zu lassen [...] Das würde sie aber tun, wenn auch sie die Norm ihrer politischen Entscheidungen in irgend einer Konzeption des sogenannten Naturrechts suchen, sie von dorthier ableiten und begründen würde. Es sind nicht christliche, sondern «natürliche», weltliche, profane Aufgaben und Probleme, an denen sich die Christengemeinde in Wahrnehmung ihrer politischen Mitverantwortlichkeit zu beteiligen hat. Es ist aber gerade keine natürliche, sondern die für sie allein glaubwürdige und maßgebliche geistliche Norm, die klare Eigengesetzlichkeit ihrer eigenem und nicht die dunkle Eigengesetzlichkeit dieser ihr fremden Sache, an der sie sich dabei orientiert, von deren Erkenntnis her sie auch ihre Entscheidungen im politischen Raum vollziehen wird.”

„lélekben szabad egyház képe”, ami egyedül képes arra, hogy az igazságos állam formálásában részt vegyen. A keresztyén közösség ezért a hatalmat szolgálatként látja, s amennyiben a politikai hatalom nem felel meg ennek, úgy állapotát nem lehet egészségesnek tekinteni. Az a keresztyén politikai magatartás, ami az igazságos állam érdekében munkálkodik, lényege szerint folyamatos iránytartás, annak a határvonalnak a felismerése, ami elválasztja a politikait a lelkitől – döntéseink adják annak tartalmát, hogy miként lépünk át egyikből a másikba.⁵²

3.3. Történelem az eszkatológia határán

A keresztyén gondolkodás egyik végső állomása Isten országa eljövételének megértése, valamint az emberi történelem ehhez való viszonyának a meghatározása. Niebuhr ezt leszűkíti az individuum és az emberi történelem viszonyára, illetve az előbbinek a történelem folyamatában való elhelyezkedésére, ami a keresztyén tanítás szerint a beteljesedés felé halad. Úgy véli, hogy az emberi élet értelme a történelemnek ehhez a folyamatához viszonyulva ismerhető fel.⁵³ Noha ez csak részleges ismeretet biztosít az emberi élet értelméről, az ember mégis a teljesség, az örökkévalóság felé halad. Így minden embernek van egy „indirekt” kapcsolata az örökkévalósággal, ezért történelmi felelősségét is a végső beteljesedés nézőpontjából kell szemlélnie.⁵⁴ Ezzel Niebuhr az eszkatológiai váradalom beteljesedő történelmét nem a történelem végén lévő, afölött álló valóságként látja, hanem annak részeként, azaz egyfajta folyamatként szemléli. Úgy véli, hogy amennyiben nem így tekintünk rá, akkor az emberi életnek éppen a „társadalmi és történelmi jelentése” szenved csorbát.⁵⁵ Ezt látja problematikusnak a protestáns eszkatológia, különösen Barth eszkatológiája kapcsán, hogy itt az eszkatológiáról csak az örökkévalóság összefüggésében van szó, és nem a történelem részeként.

Niebuhr aggodalma lényegében az, hogy az eszkatológiai látásnak ez a formája eltávolítja az embert attól, hogy életének történeti felelősségét felvállalja, így az igazságos állam formálásából is kimarad. Úgy is értelmezhetjük, mintha az amerikai teológus egyszerre kérné számon Barth gondolkodásán a későbbi W. Pannenbergert és J. Moltmant. Ám Barth eszkatológiája nem támasztja alá a Niebuhr-féle értelmezést. Noha Barth a történelemnek valóban nem a folytatását, hanem beteljesedését látja Isten országa ama eljövételében, ami az általa megígért újat hozza

⁵² Vö. uo. 74.

⁵³ Niebuhr: *TNDM II*, 308.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo. 309.

el, de ez nem annulálja az egyén történelmi, a maga idejében megmutatkozó felelősségét. Amennyiben így lenne, Barth nem venné komolyan a számára legfontosabb iránymutatót: Isten kijelentését. Ez arra is hívja a mai kor keresztyén emberét, hogy munkálkodjon egy teológiai és kegyességi szempontból értelmezhető társadalometikai minimum kidolgozásán és megvalósításán.