

Veres Ábel

A református módszer nyomában. Karl Barth tambachi előadásának metodológiai megfontolásai

Kivonat

A tanulmány Barth 1919-es tambachi előadását vizsgálva érvel amellett, hogy a református identitás nem a dogmatika ismétlésével, hanem a radikális krisztológiai fókusszal újítható meg. Bemutatom, hogyan cseréli fel Barth a vallási-politikai „kötőjeleket” a regnum gloriae szintézisére. A bevezetett „giroszkopikus metodológia” fogalma azt a dinamikus stabilitást írja le, ahol az emberi aktivizmus helyett a feltámadott Krisztus mozgása tartja egyensúlyban a hívőt, lehetővé téve a valódi, Isten szerinti cselekvést.

Abstract

Analyzing Barth's 1919 Tambach lecture, this study argues that Reformed identity is renewed not by repeating dogmatics, but through a radical Christological focus. I demonstrate how Barth replaces socio-political “hyphens” with the regnum gloriae as theology's starting point. I introduce the concept of “gyroscopic methodology”: a dynamic stability where the believer is balanced not by human activism but by the risen Christ's movement, enabling genuine, God-willed action.

Barth és a református teológiai hagyomány

Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy miért éppen Karl Barth 1919-es tambachi előadása vezethet bennünket a református módszer felé. Sőt, felmerülhet az a kérdés is, hogy egyáltalán Barth maga mennyiben tekinthető református teológusnak, ahogyan Sebestyén Jenő is szónak tette.¹ Nem véletlenül teszi fel ezt a kérdést

¹ Kozma Zsolt: Karl Barth hatása az erdélyi magyar református gyakorlati teológiára. In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (rekonstrukció kísérlet)*. Karl Barth Kutatóintézet, Debrecen, 2011. 83.

Katherine Sonderegger is Barth és a református hagyomány kapcsolatát vizsgáló előadásában: „Karl Barth egyáltalán református teológus volt?”² Így válaszol a retorikai kérdésre:

„Tudom, hogy ez furcsa kérdés – és nem csak azért, mert egy Barthnak és a református hagyománynak szentelt konferencián beszélek! Furcsa, mert bizonyos értelemben nehéz elképzelni bárkit is, aki reformátusabb lenne, mint Barth. Családja mindkét ágán neves református lelkipásztoroktól és tanároktól származott; református hallgatóként kezdte meg a teológiai tanulmányait, és ellentétben sok mai nyugati emberrel, ő soha nem vándorolt felekezetek vagy egyházak között.”³

Ezt követően Sonderegger megállapítja, hogy Barth nem a református hagyomány válaszait kereste, amelyek azzal a mondattal kezdődnek, hogy „Kálvinistaként a következőket képviselem...”. Tehát „Barth nem a megszokott értelemben vett református teológus”,⁴ aki a kálvinista válaszokat adja a felmerülő kérdésekre, hanem sokkal inkább *Krisztus* emberiséghez intézett kérdését kívánta bizonyosságtételként továbbadni. Ezzel Barth rámutatott a reformátusság egy sokkal mélyebb jellegére, amit a 21. századi református teológusok „református katolicitásnak”⁵ neveztek el. Michael Allen és Scott R. Swain szerint

„Barth írásainak ma is fennálló jelentőségét azt adja, hogy azok [...] visszavetették a modern teológusokat a klasszikus és reformációs teológiai hagyomány forrásaihoz. Bár Barth a munkáját nyilvánvalóan a modern korszak különböző episztemológiai és metafizikai kihívásainak fényében végezte, de *munkamódszere* az volt, hogy a teológusokat hagyományos eszközökkel vértette fel, hogy képesek legyenek hűségesen bizonyosságot tenni az evangéliumról.”⁶

Sonderegger egészen másfelől közelíti meg a barthi teológia *munkamódszerét*: szerinte a „keskeny út” és „szűk kapu” jellemzi Barth teológiáját, ami Sonderegger számára a református teológia lényegét fejezi ki: Isten iránti engedelmisségét. „A református teológia ugyanis nem tárgyi tartalom, nem pusztán tanítás; inkább

² Katherine Sonderegger: Karl Barth and the Reformed Tradition. In: Paul T. Nimmo (ed.): *Karl Barth and Reformed Theology: Tradition, Dialogue and Construction*. Cascade Books, Eugene, Oregon, 2025. 3.

³ Uo.

⁴ Uo. 4.

⁵ Michael Allen and Scott R. Swain: *Reformed Catholicity: The Promise of Retrieval for Theology and Biblical Interpretation*. Baker Academic, Grand Rapids, 2015.

⁶ Uo. 5. (kiemelés: V. Á.)

egy mód alatti tartalom, egy mód alatti tanítás. Ez a mód pedig az élő Úr iránti engedelmesség módja. Aki így beszél, megvallja, hogy van Ura, és éppen így megvallja a református egyháztanítók mellett, hogy Izráel Istene az egész föld Ura.”⁷ Az a kérdés továbbra is nyitott, hogy Barth teológiája mennyiben tekinthető „kálvinista” teológiának, ahogyan erre Vasady Béla is rávilágított,⁸ de Barth metodológiája éppen azt fedi fel, hogy ő sokkal mélyebben Kálvin követője a Szentlélek és Krisztus iskolájában, mint ahogy azt a címkék és a barthi teológia egyoldalú olvasata alapján gondolhatnánk.

Ebben a tanulmányban azt kísérem meg bemutatni, hogy Barth egyik korai előadása 1919-ből, ami *A rómaiakhoz írt levél* 2. kiadását megelőzően hangzott el, hogyan tud utat mutatni a református teológia módszertani iránykeresésében, hogyan tudja megújítani a református identitást. Ma sokan hivatkoznak arra, hogy a református teológia „vesztét” a „barthiánus német” teológia okozta. Azok számára, akik így látják a református teológia jelenét, a 21. századi református módszert a *debarthianizálás* jelenti. Látnunk kell, hogy Barth egyrésztől nem német, hanem svájci teológus, másrészt Barth metodológiája éppen azt fedi fel, hogy mennyire nem iskolateremtő „barthiánus” teológiát szeretne művelni, hanem olyan teológiát, amely Krisztus ügyét szolgálja [*was Christum treibet*]. Bár a „*was Christum treibet*” idézet Luthertől származik, mégis a református teológia alapját éppen az a krisztológiai fókusz jelenti, ami által valóban folyamatosan reformálódó egyház lehet a református egyház.

Tűnhet a krisztocentrikus fókusz elcsépeletnek, sőt tűnhet a krisztológiai fókuszban megfogalmazott írás és beszéd redundánsnak, viszont ma, amikor a posztszekuláris világ egyre nagyobb hangsúlyt fektet az ember vallásigényeire, amikor a kultúra, a civilizáció és politika területein is markánsan megjelent a keresztyénység és más vallások, akkor még nagyobb szükségünk van az evangélium által reformált útmutatásra. Így ébreszt rá bennünket Barth tambachi előadása is, hogy „a »református« szó [valójában] rövidítés”, mégpedig „»az evangélium (Isten ígéje) szerint reformált egyház«” rövidítése.⁹ Barth előadásának metodológiáját követve az evangélium szerint reformált teológia mozgását láthatjuk megelevenedni, ezt a mozgást követve a teológia, az egyház nem barthiánussá, hanem reformátussá, azaz Krisztus hangját hallóvá és annak engedelmeskedővé válik.

⁷ Sonderegger: *Karl Barth and the Reformed Tradition*, 16.

⁸ Kozma Zsolt: *Karl Barth hatása az erdélyi magyar református gyakorlati teológiára*, 83.

⁹ Eberhard Busch: *Református. Egy felekezet arculata*. Ford. Szabó Csaba. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008. 12.

Mindezek mellett két szempontból is fontos a tambachi előadás metodológiai tisztázása. Egyrészt már ebben az előadásban „benne voltak, mondhatni dióhéjban, mindazok a gondolatok, amelyeket aztán Barth az elkövetkező években részletesen ki is fejtett”.¹⁰ Azaz a tambachi előadás vizsgálata a korai Barth teológiájának forrásához vezet bennünket, ahol Krisztus társadalmi jelenlétének kérdésével találkozunk. Ez azért is fontos, mert a barthi teológia gyakran kapja meg a „fideista” címkét, ami abból a szempontból igaz, hogy a Jézus Krisztusban való hit felől közelít etikai, társadalmi és politikai kérdések felé, viszont nem mond le a világban való keresztyén jelenlétről, hanem a metodológiai kiindulópontja szerint „sub specie aeternitatis”¹¹ van jelen a világban. És éppen ez adja a barthi teológia erejét, mert az örökkévalóság és Krisztus feltámadása felől tekintve a világra nem hajlandó alku kötni az itt és most helyzetével, hanem az „istenire” és az emberire együtt, „szintézisben”, mint a „regnum gloriae” valóságára akar tekinteni. Itt érkezünk el egy másik fontos barthi témához: a dialektikához. A *rómaiakhoz írt levél* 2. kiadásában egyértelmű, hogy Barth nem törekszik szintézisre, sőt a kalcedoni logikát követve fejt ki az isteni és az emberi összeegyeztethetlenségét, elvághatatlanságát, oszthatatlanságát és elkülöníthetlenségét. Ez a kalcedoni dialektikának nevezhető teológiai módszer Barthnál az „Igen” és a „Nem” folyamatos egymás mellett állásának feszültségéből származik, viszont a tambachi előadás módszertana „a *regnum gloriae* ontológiai meghatározásának kísérletéből”¹² fakad. Ahhoz, hogy pontosan lássuk, hogy miért a „Nem” a természetes első lépés, a tézis, a *regnum naturae*, és hogy miért nem az antitézis, a *regnum gratiae* a teológia kezdete, hanem a szintézis, a *regnum gloriae*, a tambachi előadás kontextusához kell fordulnunk.

A tambachi előadás kontextusa

Barth *A keresztyén a társadalomban* [*Der Christ in der Gesellschaft*] című előadása 1919. szeptember 25-én hangzott el a tübingiai Tambachban, ahol a Vereinigung der Freunde des Christlichen Demokraten¹³ szervezett konferenciát. A konferencia célja az volt, hogy az első világháborút követően radikálisan megváltozott európai társadalmak problémáira az egyház felől és az egyházi életben is választ

¹⁰ Eberhard Busch: *Karl Barth*. Ford. Juhász Tamás. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2024. 120.

¹¹ Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*. In: Jürgen Moltmann (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*. Chr. Kaiser, München, 1985. 37.

¹² Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979, Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*. Chr. Kaiser, München, 1980. 76.

¹³ A keresztyéndemokrata baráti kör egyesülete.

adjanak.¹⁴ „Ezen az értekezleten mintegy száz résztvevő volt jelen, különböző beállítottságú személyiségek, akikben viszont az volt a közös, hogy »az elmúlt évek nagy változásai foglalkoztatták őket, és mint keresztyén emberek új utakat kerestek, mind a politikai, mind az egyházi életben.«”¹⁵

A konferencia közvetlen előzményei közé tartozik az első világháború befejezése 1918 novemberében, melyet követően mély politikai bizonytalanság és káosz uralkodott az európai országokban.¹⁶ A háború befejezését 1917 októberében megelőzte az Oroszországban kitört bolsevik forradalom, amelynek eredményeként a kommunisták jutottak kormányzó hatalomhoz. A háború kezdetén felbomlott Második Internacionálé helyébe pedig az 1919 márciusában Moszkvában megalakult Harmadik Internacionálé lépett, amivel kapcsolatban a svájci vallásos szocialisták bizalmatlannak mutatkoztak. Ehhez a bizalmatlansághoz Barth is hozzájárult, amikor a Svájci Szociáldemokrata Párt tagjaként megírta az *Aminek nem szabad megtörténnie* című cikkét, amiben „figyelmeztette a szocialista pártot, hogy ne csatlakozzék (az Oroszország által befolyásolt) 3. Internacionáléhoz”.¹⁷

A kor bizonytalansága Németországban is lecsapódott – ezt leginkább az 1918 novemberében kitört forradalom szemlélteti, amelyhez kapcsolódva több tízezer munkás vonult fel a német városok utcáin, és követelte a monarchia megszüntetését és a szocializmus bevezetését. A háborút követő németországi politikai átmenetet az a feszültség keretezte, hogy a szociáldemokrata vezetés a háborús évek alatt a rendfenntartás és az állami kontinuitás prioritását erősítette, ezért a bolsevik mintájú forradalmi forгатókönyveket elutasította, és pragmatikus együttműködést alakított ki a nacionalista-konzervatív szereplőkkel, illetve a katonai vezetéssel. Így lett kancellárrá a szocialista Friedrich Ebert Max von Baden herceg helyett, illetve így akadályozta meg a szociáldemokrata Philipp Scheidemann a köztársaság kikiáltásával a Karl Liebknecht és Rosa Luxemburg vezette spartakista – a budapestihez és münchenihez hasonló – tanácsköztársaság megalapítását. A monarchia összeomlásával párhuzamosan a köztársasági államforma deklarálása preventív politikai lépés volt: mérsékelte a nacionalista hangokat, és megelőzte az erősödő radikális baloldal, különösen a spartakista irányzat társadalmi kezdeményezéseit. Ezek a folyamatok konszolidálták a politikai rendszert, és elmozdították Németország politikai irányát a parlamentáris-demokratikus keretek felé, amivel létrejöttek

¹⁴ Bruce L. McCormack: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*. Clarendon Press, Oxford, 1997. 196.

¹⁵ Busch: *Karl Barth*, 119.

¹⁶ McCormack: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 185.

¹⁷ Busch: *Karl Barth*, 116.

a Weimari Köztársaság intézményi feltételei. Viszont a háború, a háborút lezáró békerendezés és az állampolgárok elégedetlensége növelte a társadalmi-politikai polarizációt. Ezekre a problémákra keresték a válaszokat a tambachi konferencia szervezői és résztvevői, ahol leginkább a svájci vallásos szocializmus ikonjának, Leonhard Ragaznak az útmutatását várták volna. De mivel Ragaz nem vállalhatta az előadást, feltehetőleg egy fiatal marburgi teológushallgató ajánlására, egy „Németországban szinte teljesen ismeretlen safenwili lelkipásztort hívtak meg előadónak”.¹⁸ A háború idején bár Svájc semleges maradt, közvetve mégis meg lehetett tapasztalni a háború pusztítását anyagilag és társadalmilag is. Ezt szemlélteti, hogy a svájci lakosság körében megszokottá vált a tizenkét órás munkanap és a gyermekmunka jelenléte a mindennapokban. Barth ebben a svájci helyzetben kezdte meg lelkipásztori szolgálatát egy munkások lakta iparosodó faluban, akkor, amikor a mozgalmak és a mozgalmiság megvalósítása jelentette a megoldást az európai társadalmak számára. Ez azt is jelenti, hogy a társadalom és a keresztyének kapcsolata nemcsak elméleti síkon foglalkoztatta, hanem a „kérdés”, hogy mit jelent „a keresztyén a társadalomban”, egzisztenciálisan is érintette.¹⁹ A hétköznapi érintettség pedig visszahatott az elméletre is, ezt tükrözi, hogy a teológiáját nagyban meghatározta, hogy Isten eljövendő királyságát és az igazságosságért tett emberi cselekedetek közötti kapcsolatot biblikus alapokon vizsgálja, így rámutatva a mozgalom [*Bewegung*] helyett Isten keresztyéneket mozgató, állandóan jelen lévő mozgására [*Bewegung*].

A konferencián három fő előadás hangzott el: az első napon, szeptember 23-án Rudolf Liechtenhan *A keresztyén az egyházban* című előadását tartotta meg, amit Hans Hartmann előadására adott válasza követett; a második napon, szeptember 24-én Hans Bader *A keresztyén az államban* címmel adott elő, amire Kurt Woermann válaszolt; a harmadik és egyben utolsó napon pedig Barth mutatta be *A keresztyén a társadalomban* című előadását, amire a radikális pacifista Eberhard Arnold válaszolt.²⁰ Barth előadása olyan volt, „mint egy bonyolult gépezet, amely előre- és hátrátolatott, minden irányban lövöldözött, s amelyikről nem hiányoztak a jól látható vagy éppen elrejtett csiki-csuki pántok”.²¹ Ez a különleges előadás nagy hatást gyakorolt a hallgatóságra, olyannyira, hogy a tambachi előadás híre hirtelen ismertté tette Karl Barth nevét Németországban, aminek az lett a következménye, hogy a németek is elkezdtek olvasni *A rómaiakhoz írt levelét*.²²

¹⁸ Uo. 118.

¹⁹ Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 3.

²⁰ Marquardt: *Der Christ in der Gesellschaft*: 1919-1979, 18–19.

²¹ Busch: *Karl Barth*, 119.

²² Uo. 121–122.

Barth szakmai útján túl láthatjuk, hogy a tambachi konferenciát a kontextusa és annak felismerése tette igazán fontossá, hiszen a konferencia társadalmi-politikai és egyházi szempontból is aktuális – mondhatni kikerülhetetlen – kérdéseket vetett fel. Ezért különleges felfigyelni arra, hogy Barth miként viszonyult az aktualitás adta lehetőséghez, ugyanis nem kész válaszokat adott, amire mindenki várt volna; nem a saját svájci bölcsességét mutatta be a békéről és a társadalomszervezésről; nem agitált a politikai meggyőződése mellett, amikor a svájci vallásos szocializmustól akartak tanulni a konferenciára érkezők; Barth a saját érdekeit félretéve egyszerűen Jézus Krisztusról tett bizonyosságot. Ez az a református módszertani megközelítés, ami Barth dogmatikáján a tambachi előadástól *A rómaiakhoz írt levél*en át egészen a *Kirchliche Dogmatik* IV/4-ig végighúzódik.²³ Ez az a módszertani alapvetés, ami miatt az előadás egy „előre- és hátratólató” és „minden irányban lövöldöző” „bonyolult gépezetnek” tűnik, mivel elismeri, hogy a *regnum naturae* az az emberi alaphelyzet, amiben az emberi élet jósága megtapasztalható (Préd 2,24). De mélységesen szükséges a kor európai kontextusában a *regnum gratiae* is, amely a kegyelemre bízva magát megvallja, hogy „boldogabbaknak tartom a halottakat, akik már régen meghaltak, az élők-nél, akik még életben vannak. De mindkettőjüknél jobb annak, aki meg sem született, mert nem látja azokat a gonosz dolgokat, amelyeket elkövetnek a nap alatt.” (Préd 4,2–3) Ezekben a helyzetekben pedig a keresztyén a *regnum gloriae* szintézisében talál alapra:

„A teremtésről és a megváltásról a beteljesülésre való tekintet, a *regnum gloriae* »teljesen más« voltára való tekintet, nyilvánvalóan azt jelenti, hogy naiv és kritikus álláspontunk a társadalommal szemben, Igenünk és Nemünk *Istenben a helyes viszonyba kerül*, azt jelenti, hogy mind a kettő megszabadul az absztrakciók veszélyétől, amelyekben a halál leselkedik, hogy az egyik a másikhoz nem szisztematikus, hanem történelmi, istentörténeti és életfontosságú rendbe kerül. És ez nyilvánvalóan az, amire szükségünk van, és amit témánkban keresünk. Minél inkább Istenről és csakis Istenről van szó, annál kevésbé hagy minket Isten mozgása jobbra vagy balra sodródni.”²⁴

²³ Azt írja Barth *A rómaiakhoz írt levél* 2. kiadásában, hogy „[m]indaz, amit az ember a továbbiakban gondol, beszél vagy cselekszik, még ha a legmagasabb szintű és legtisztább is volna, ilyen kezdettel ezen gombóccá fajul”. Ez a megválasztott kezdet az a „módszertani” alapvetés, ami tulajdonképpen lemondás az emberi módszerről, azért, hogy Isten valóságának útját járhasa a teológia. Karl Barth: *A rómaiakhoz írt levél*. Ford. Ferencz Árpád. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2025. 64.

²⁴ Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 36.

Barth egyértelműen a hallgatósága tudtára hozta, hogy nem a politikai aktivizmus – a mozgalmak – jelenti a megoldást, hanem Isten mozgása, ami akár politikai aktivitás formájában is meg tud jelenni, de csak akkor, ha a keresztyén helyesen választ alapot, „ha Istenben alapozódik meg”.²⁵

„A helyes viszony”

Michael Welker a *Barths »Tambacher Vortrag« und Bonhoeffers »tiefe Diesseitigkeit« – Bahnbrechende Impulse für Kirche und Gesellschaft noch heute*²⁶ című tanulmányában rávilágít arra, hogy Barth tambachi előadásának nagyságát három kiemelkedő teológiai teljesítmény ötvözte adja: először „a meggyőző és következetes exegézis”, másodsor a következetes exegézist „összetett, absztrakt elméleti fogalmakkal egészíti ki a megértés elősegítésére” (pl. ezeket kialakítva a „Krisztus bennünk” és a „mi Krisztusban” összefüggéseire és különbségeire világít rá), harmadszor pedig a következetes exegézis és a finom összefüggések és különbségtételek együttállása miatt képes fókuszált maradni, azaz a teológiájában „rendkívül gazdag és sokrétű perceptuális és reprezentációs lehetőségeket kínál”.²⁷ De Welker nem figyelt fel Barth tambachi előadásának negyedik kiemelkedő komponensére, amit sokkal inkább nulladik komponensnek kellene neveznünk, hiszen ez az a módszer-tani alapvetés, amiről elindul: engedelmesség Jézus Krisztusnak, ami a teológus személyére nézve az önös érdekei azonnali feladását jelentik. Ezt jól szemlélteti, amikor Barth így fogalmaz: „Gyorsan kéznél vannak mindama kombinációk, mint »keresztyén-szociális«, »evangéliumi-szociális«, »vallásos-szociális«, de felettébb megfontolandó a kérdés, vajon a kötőjelek, amelyeket itt racionális merészséggel meghúzunk, nem veszélyes rövidzáratok-e.”²⁸ A válasza alapján nem csak veszélyes rövidzáratokról van szó, hanem arcátlanul merész „kötőjelmeghúzásokról” szemben Mózesrel, Ézsaiással és Jeremiással, akik megrettentve fogadják az Úr által kapott feladatot.²⁹ Ezek a „kötőjelek” a felületességet és a teológiai komolytalanságot leplezik le, hiszen Istent „nem lehet alkalmazni; az Isteni ledönteni és

²⁵ Uo. 37.

²⁶ A tanulmány címe magyarul: *Barth tambachi előadása és Bonhoeffer mély evilágisága – Ma is úttörő impulzusok az egyház és a társadalom számára.*

²⁷ Michael Welker: Barths „Tambacher Vortrag” und Bonhoeffers „tiefe Diesseitigkeit”: Bahnbrechende Impulse für Kirche und Gesellschaft noch heute. *Evangelische Theologie* 79. Jg., 2019/4. 251–253.

²⁸ Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 5.

²⁹ Uo. 6.

felépíteni akar. Vagy egész, vagy egyáltalán nincs.”³⁰ Mindez pedig azt jelenti, hogy a valódi – az evangélium szerint reformált – teológia művelésekor megszűnnek az emberi célok, és Isten akarata kerül az első helyre. Mert ha nem Isten akarata határozza meg a teológiát, akkor már nem „isteni” egésről, hanem egy ember számára szükségesen elképzelt „Isten” alakjáról van szó, aminek a része még lehet is isteni, de mivel nem egész, ezért teljesen elvétí az evangélium szerint reformált teológia feladatát, hogy ne önmaga bálványát, hanem az élő Istent imádja.

Ez egyrészt azt jelenti, hogy Barth a teológiát leoldott sarukkal műveli, másrészt a kötőjelek mellőzésével feladja a célok kijelölését is. A welkeri hármasságon túl ez a barthi módszertan nagyban megnehezíti a teológia dolgát, mivel az Isten igéjét követő teológia nem a saját kérdéseivel és az arra adott válaszokkal foglalkozik, hanem Isten kérdésével, ami a teljes emberi egzisztenciát megszólítja. Ilyen szempontból a tambachi előadás és annak „az elkövetkező években részletesen ki is fejtett”³¹ továbbgondolása a liberális teológia felől értelmezve antiteológia. De ma, amikor a jogok eredete, az állam legitimációja vagy a gondolkodás axiómái bizonytalanná váltak, szintén egy következetlen antiteológiának tűnhet a barthi vállalkozás. Így jogosan érheti ezt a teológiai megközelítést az a vád, hogy visszavonul, amikor kulturális „őrálloként” (Ez 33,2) kellene a teológiának és a kereszténységnek megőriznie a nyugati civilizáció örökségét. Sőt, az elmúlt évtizedek filozófiai és pszichológiai kutatásai is azt támasztják alá, hogy a teológiai orientáció fenntartása nem pusztán opcionális életstratégia, hanem a szubjektum integritásának ontológiai előfeltétele. Mindez azt jelenti, hogy a telos hiánya szükségszerűen a tudat és az identitás strukturális összeomlásához vezet. Alasdair MacIntyre alapján kimondhatjuk, hogy cél nélkül az emberi élet elveszíti narratív egységét, és diszjunkt epizódok értelmezhetetlen halmazává degradálja a szubjektum morális karakterét.³² Csíkszentmihályi Mihály a kognitív folyamatok szintjén mutat rá arra, hogy a célfókusz hiánya pszichikai entrópiát, azaz a figyelem kaotikus szétesését eredményezi.³³ A filozófia és a pszichológia közös metszetében Viktor E. Frankl pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a cél mellőzése a jövőre irányuló értelemkeresés felfüggesztését eredményezi, és egy „egzisztenciális vákuumot” generál,

³⁰ Uo.

³¹ Busch: *Karl Barth*, 120.

³² Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 1999, 216.

³³ Vö. Csíkszentmihályi Mihály: *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. Legéndyné Szabó Edit. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2022.

ami utat nyit a patológiás pótcselekvéseknek.³⁴ Ezek alapján a *cél* egy szükséges gravitációs pont, amely egyedülként képes megakadályozni az én szétforgácsolódását, és irányt adó pont a belső és külső káosszal szemben.

Barth tambachi előadása éppen attól különleges, hogy képes lemondani a saját céljairól, még akkor is, amikor lenne helye az emberi bölcsességnek, amikor a bizonytalanságban a bizonytalan emberi vélemény is irányadóvá válhatna. A barthi módszer ezzel szemben egy egész más kiindulópontot választ: „A keresztyén: *a Krisztus*. A keresztyén bennünk az az, ami nem mi vagyunk, hanem Krisztus bennünk.”³⁵ A keresztyén és a társadalom kapcsolata nem a keresztyén ember társadalomban való léte felől nyer értelmet, hanem Jézus Krisztus jelenléte által. Ennek a krisztocentrikus teleológiának a lényege a „spirant resurrectionem”.³⁶ A keresztyén ember mozgását ebben az esetben nem az önmozgás, az önös cél mozgatja, hanem Jézus Krisztus feltámadása a halottak közül. A feltámadás belelégzése az, ami késszé tudja tenni a keresztyént, hogy Krisztust képviselje a társadalomban, mert nem önmagáért, hanem Krisztusért élővé válik. Ez a megközelítés tudatosan lemond az emberi célokról és módszerről: „A módszertani mérlegelés mindig tartalmaz valami kellemetlen, lehetetlen és veszélyes elemet. Szinte elkerülhetetlenül beleesnek abba a nevetséges kísérletbe, hogy *mégis* megpróbálják lerajzolni a repülő madarat. Szinte elkerülhetetlenül beleesnek abba az átokba, hogy a *magánvaló* mozgás, elválasztva a mozgástól, témává, tárgyává válik.”³⁷ Barth problémája a módszertani okfejtésekkel, hogy a mozgást statikussá teszik, hogy a repülő madarat lerajzolják, amivel megszüntetik a repülést. A korai Barth teológiai kiáltványának módszertana tulajdonképpen egy egyszerű megfordítása kora liberális teológiájának: soha nem az ember felől, akkor se, ha utána Istenhez közelítünk, hanem egyedül Isten felől, még akkor is, ha az embert akarjuk megérteni.³⁸ Azaz a módszer Istennel és Istenből kezdődik:

„A minden dolgok isteni eredetének valódi transzcendenciájába való belátás megengedi, sőt parancsolja nekünk, hogy a mindenkori létezőt és fennállót *mint olyat* is mindig Istenben, az Istenhez való összefüggésében értsük meg. A közvetlen, az egyszerű, a módszeres út szükségszerűen először nem a világ tagadásához, hanem a világ *igenléséhez* vezet, úgy, ahogy az van. Mert azzal,

³⁴ Vö. Viktor E. Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Ford. Schaffhauser Ferenc. Jel Kiadó, Budapest, 2005.

³⁵ Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 4.

³⁶ Uo. 11.

³⁷ Uo. 10.

³⁸ „Mindig fentről lefelé, sohasem fordítva, ha helyesen akarjuk érteni önmagunkat.” Uo. 35.

hogy Istenben találjuk magunkat, abban a feladatban is találjuk magunkat, hogy Őt a világban, úgy, ahogy van, és nem egy hamis transzcendens álmvilágban igeneljük.”³⁹

Ezzel Barth megerősíti, hogy a tézis továbbra is a *regnum naturae*, de ehhez a tézishöz a keresztyén ember azzal, hogy a megfeszített és feltámadt Krisztus bennünk, „felettünk”, „mögöttünk”, „rajtunk túl” uralkodik,⁴⁰ már a szintézisből kezdheti meg „az egyszerű, a módszeres útját”. Barth ezzel tulajdonképpen megalkotta Isten országának és Isten igazságának módszertanát, ami a krisztusi logikát követi: „Keressétek először Isten országát és az ő igazságát, és mindezek ráadásaként megadatok majd nektek” (Mt 6,33). Így pedig megláthatóvá válik a tambachi előadás módszertanának célja is, ami „a Teremtő Isten valódi tisztelete”.⁴¹ Ez a tisztelet az, ami mellőzi a kötőjeleket, és nem a saját célokra fókuszál, hanem Isten mozgása által Isten célját teljesíti, és ezt a célt fogadja el sajátjának.

De Barth számára nem csak egy általános isteni célról van szó, nem kinek-kinek a saját istenképét akarja kibontakoztatni, hanem egyedül a testté lett, kereszthalált halt és feltámadt Jézus Krisztuson keresztül megismert Isten az, akinek a mozgása megragadja és vezeti a keresztyént. Metodológiai szempontból tehát Barth nem célt választ, hanem egy olyan alapot, amit a legerősebb ütközés következtében sem kell elhagynia: Jézus Krisztus feltámadását. Ezzel a metodológiával Isten mozgását akarja megértetni, ami elsöre leginkább egy kerékre hasonlít, ahol minden küllő a kerékagy – a krisztológia – felé összpontosul, de – ahogyan arra Welker is felhívja a figyelmet – sokkal komplexebb dologgal állunk szemben. Éppen ezért Barth tambachi előadásában egy giroszkopikus metodológia vázlata bontakozik ki előttünk.

Giroszkopikus metodológia

A tambachi előadás fő kérdése, hogy a társadalomban „a keresztyén”, aki valójában Krisztus, hogyan van jelen. Erre Barth válasza a már említett krisztológiai leírás: „A keresztyén bennünk az, ami nem mi vagyunk, hanem Krisztus bennünk.”⁴² Sőt „Krisztus, a Megmentő ott van”⁴³ a társadalomban, és éppen ennek

³⁹ Uo. 20.

⁴⁰ Uo. 4.

⁴¹ Uo. 22.

⁴² Uo. 4.

⁴³ Uo.

az ott létnek a bemutatása a tambachi előadás metodológiájának a célja. Ebben az ott létben Jézus Krisztus, Isten maga, egy olyan alapot teremt, ahonnan azonnal a szintézis felől lesz járhatóvá a tézis és az antitézis, de ez az alap folyamatosan mozgásban van. Ez a mozgás nem az ember alapon létét veszélyezteti, hanem éppen az alapon jelen lévő giroszkopikus mozgás az, ami biztosítja az alap számára a kibillenthetetlen egyensúlyt. Ez a mozgás a társadalmon belüli mozgások „transzcendens értelme és motorja”,⁴⁴ ez a mozgás Jézus Krisztus mozgása által az a mozgás, ami egyensúlyban tartja a keresztyén embert is, aki ettől a mozgástól válik képessé valódi társadalmi mozgásokat megvalósítani. Barth számára azért fontos ennek a problémának a tisztázása, mert az első világháború krízishelyzetében, amikor az ember mindenbe belenyúlt, és mindenhol a saját maga és nemzete mozgásirányát próbálta rákényszeríteni egy másfajta mozgásra, akkor valójában önmaga és nemzete egyensúlyát tette bizonytalanabbá. Ha a giroszkópok mozgására tekintünk, akkor láthatjuk, hogy a rotációs inercia – ahogyan a bűgőcsigát is a belső forgása – teszi stabillá és ellenállóvá a gravitációval vagy külső behatással szemben, mivel a forgórész nagy sebességgel pörög, a giroszkóp ragaszkodik a tengelye irányához. Így képes ellenállni a kibillentésnek, és innen ered az egyensúlya és a stabilitása.

Látnunk kell, hogy a rotáció által létrejövő inercia – vagy más néven tehetetlenség – a barthi metodológia felől lehet negatív vagy pozitív is. Ezt Barth záró bekezdése felől érthetjük meg igazán:

„Témánk természetéből fakad, hogy most bizonyára mindannyiunk ajkán ott lappang titokban a kérdés: Mit tegyünk hát akkor? Igaz, sok égető nagy és kis kérdés rejlik ebben a központi kérdésben, és amelyekre pedig sürgősen választ igénylünk, azok a hallott bibliai központi válasz által *nem* tűnnek megválaszoltnak. De csak megválaszolatlanak *tűnnek*. Mert hol és mikor ne tudhatnánk *sub specie aeternitatis*, hogy mit kell tenni? És hogyan ne lenne az örökkévalóság a szívünkbe adva, ha Istenben alapozódunk meg? És hogyan ne alapozódnánk meg Istenben, ha Krisztus igazsága mozgat minket? Hiszen csak egyet tehetünk, nem sokat. És ezt az egyet éppen nem *mi* tesszük. Mert mit tehet mást a keresztyén a társadalomban, mint hogy *Isten* tetteit figyelmesen követi?”⁴⁵

Először is a negatív tehetetlenség egyik hibája, amikor teljesen tehetetlenné válik az egyén, és nem képes figyelmesen követni azt a mozgást, ami megalapozza az emberi cselekvést. Ez a fajta *status quo petrifactus* már nem teszi fel a kérdést,

⁴⁴ Uo. 9.

⁴⁵ Uo. 37.

hogy „Mit tegyünk hát akkor?“, hanem a belső mozdulatlanságot elfogadva vagy alap nélkül működik tovább, vagy új mozdulatlan alapról keresi az önmaga javát. Ezen túl a negatív tehetetlenségnek van még egy fajtája, amikor a korszellem vagy a saját ideológiai magabiztosság képessé válik a forgórészen túl az egész giroszkópot egyfajta *cursus caecus*sá tenni (a.m. bizonytalan, céltalan, vak forgás), így a külső és belső vak pörgésben a giroszkóp önmagában és önmaga körül is kárt okozva foszlik le az állandóan és egyenletesen mozgó forgórészről. Viszont ennek a forgórésznek a mozgását felismerő pozitív tehetetlenség képes önmagát egyfajta *impetus perpetuus*ba (a.m. állandó lendületbe) helyezni, ami nem „kötőjeleket húz“, hanem követve a forgórész mozgását ellenáll a kibillentéseknek, és erőt nyer a *regnum gratiae* borzalmainak elviseléséhez, illetve ezekből a nehézségekből egy olyan útra tér, ahova magától nem ment volna, hogy ott bizonyoságot tehessen a pályájáról.

A giroszkopikus metodológia lényege tehát az isteni útmutatás keresése, ami a tambachi előadás alapján nem feltalálást igényel, hanem Isten jelen lévő mozgásának felismerését.⁴⁶ Ezáltal válhat képessé az egyház és a hívő egyfajta precessziós adaptációra, amivel egy külső behatásra nem a behatás erejével megegyező irányba taszítják el őket, hanem arra merőlegesen tudnak elmozdulni a forgási tehetetlenség következtében. A hagyományos statikus reakció a külső behatást detektálva szembefordul, ami ütközést vagy törést okoz. Barth giroszkopikus metodológiája is képes „Nem”-et mondani, de Krisztus mozgásának jelenléte lehetővé teszi, hogy a giroszkopikus metodológiát követő teológia mindent megvizsgáljon, és még a kritikából vagy a támadásból is képessé váljon a jót – a prófétait – megtartani, de tartózkodik a gonosz minden fajtájától. Ez a giroszkopikus egyensúly jellemző Barthra, amikor Ludwig Feuerbach vagy Friedrich Nietzsche filozófiájával konfrontálódott, és ez jellemző Dietrich Bonhoefferre is, amikor az említett filozófusokon túl Sigmund Freud gondolataival viaskodott. Ez a fajta giroszkopikus egyensúly csak „ráadás” a metodológiához képest, mert abból jön létre, hogy a keresztyén elismeri, hogy Krisztus jelenlétében tehetetlen, mert már többé nem ő él, hanem Krisztus él őbenne (Gal 2,20). Ez az *unio mystica cum Christo* az, ami rögtön a szintézisbe helyezi a keresztyén embert, ahol túlláthat a történelem fátylán, ahol túlláthat önmaga fátylán, és figyelmesen láthatja Isten tetteit, ami felfedi, hogy valójában ő maga is mozgásban van általa.

Viszont mit kell tennünk abban az esetben, ha nem tartjuk kellően gyorsnak vagy egyenletesnek a forgórész mozgását? A legveszélyesebb az emberre nézve az, ha Isten dolgába akar beleavatkozni, így a giroszkopikus metodológia arra hívja fel

⁴⁶ Uo. 20–21.

a figyelmünket, hogy a forgórész megérintése nagy veszélyekkel jár. Bár az isteni mozgást sem lassítani, sem gyorsítani nem tudja az emberi akarat vagy az emberi kéz, de az isteni mozgásba való emberi belenyúlás könnyűszerrel „szitáló, vörös permetet”⁴⁷ vonhat maga után, ezért hangsúlyozza Barth, hogy az istenit és az emberit ne olvasszuk össze,⁴⁸ mert ő megtapasztalta, hogy az hasonló katasztrófával jár. Ezt elkerülve, a tambachi előadás giroszkopikus metodológiája elindítja a keresztyént azon az úton, amelyen a realitást a feltámadás felől szemlélheti, és közben a megszentelődés útján is kíséri. Így válik a megszentelődéssel összekapcsolva központivá a krisztológiai fókusz folyamatos elmélyítése. Barth tulajdonképpen arra mutat rá, hogy a szentségben való gyarapodás forrása a kereszt és a feltámadás misztériumában való elmélyülés, ezért aki tiszta lélekkel, álarc nélkül fordul a megváltás és feltámadás csodája felé, abban elkerülhetetlenül felébred a hála. Ebből a hálából fakad a teljes önátadás, mely a megszentelődés voltaképpen nyitjának tekinthető.

⁴⁷ Babiczky Tibor: *Magas tenger. Egy nyomozó küzdelme a bűnnel és a büntudattal*. Magvető, Budapest, 2014. 173.

⁴⁸ Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 6.