Cornelius Van Til

A kegyelem szuverenitása: G. C. Berkouwer Dordrechttel kapcsolatos nézetének értékelése

Szigorúan magánhasználatra szánt kézirat

Presbiteryan and Reformed Publishing Co.

Copyright 1969
Presbiteryan and Reformed Publishing Company

Tartalomjegyzék

1. fejezet: Dordt jelentése....4
1. A római katolikus szintézis....4
2. A reformáció alapelve....4
3. A remonstráns szintézis....5
4. A kálvinizmus öt pontja....6
A. A katolikus – remonstráns szintézis....6
(1) A racionalista-irracionalista szintézis....6
(2) A létezés analógiája....7
5. Ismét a reformáció alapelve....8
6. Ismét a remonstráns szintézis....8
2. fejezet: Ellenvetések Dordttal szemben....10
1. A római katolikus kritika....10
2. Az amyraldeánus szintézis....12
3. A katolikus – remonstráns – amyraldeánus szintézis....13
4. A neo-ortodox szintézis....13
A. Kant teleológiája....14
B. Az Arisztotelész – Kant szintézis....14
C. Az új metafizika....15
D. Barth Károly dialektikája....15
5. Az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis....17
A. Az anyaszentegyház ismét hívogat....17
B. Arminiánusok....17
C. A neo-ortodoxia....17
D. A katolikus – neo-ortodox szintézis....18
6. Dordt után....19
A. Nincs többé infra – szupra vita....19
B. Nincs többé természeti teológia....20
3. fejezet: Dordt református kritikája....21
1. A Dordt – Barth szintézis....21
2. G. C. Berkouwer – Dordt újraértékelése....23
A. A Dordttal kapcsolatos 1963-as cikk....23
(1) Dordt igazi szándéka....25
(2) Dordt okozati gondolkodás-mintája....25
B. Berkouwer Dordtról 1949-ben....26
C. Berkouwer a kiválasztásról 1955-ben....26
(1) Berkouwer doxológiai birodalma....27
(2) Berkouwer új exegézise a Róma 9-11-ről....28
(3) Berkouwer a „Krisztusban történő kiválasztásról”....29
(4) Az idő és az örökkévalóság Berkouwer-féle szintézise....30
D. Berkouwer a gondviselésről 1950-ben....30
(1) A gondviselés és az okozati eszme....31
(2) A gondviselés és a bűn....32
(3) A gondviselés és a Szentírás teleológiája....32
(4) Isten, a páratlan....33
E. Dordt és Kalcedon....33
(1) Kalcedon valódi szándéka....34
(2) Kalcedon elégtelen nyelvezete....34

(3) Barth Kalcedonról....34
(4) A nyelvezet korlátai....35
F. A késői Berkouwer....40
(1) A késői Berkouwer Rómáról....41
(2) A késői Berkouwer Barthról....42
(A) A korai Berkouwer a Szentírásról....44
(B) Hendrikus Berkhof....50
(3) A késői Berkouwer a Szentírásról....55
(a) De Heilige Schrift, 1. kötet, a Szentírás tekintélye és kánonja....55
(B) De Heilige Schrift, 2. kötet....57
G. Berkouwer végső kritikája....65
Melléklet: Historie és Geschichte....70

1. fejezet: Dordt jelentése

A dordrechti zsinat Isten szuverén kegyelme tantételének megvédésével foglalkozott az ember szabad akaratának tantétele által okozott túlkapással szemben. Az ember szabad akarata alatt a bukott ember úgynevezett függetlenségét értjük.

Pál apostol azt mondja nekünk hogy kettő, és csak kettő féle ember létezik ebben a világban. Vannak, akik Ádámban bekövetkezett bukásuk miatt inkább a teremtményt, semmint a Teremtőt szolgálják és dicsőítik, valamint vannak, akik bukásból Jézus Krisztuson keresztül lezajlott megváltásuk miatt megtanulták Istent, a Teremtőjüket, és Krisztust, a Megváltójukat szolgálni a teremtmény helyett.

A második csoportba tartozó emberek önmagukban semmivel sem jobbak, mint az első csoport. Nem a bennük talált felsőbbrendű bölcsesség miatt tanulták meg Istent szolgálni és dicsőíteni. Ez azért van, mert újjászülettek a Lélek által, újjászülettek felülről, s most önmagukat és mindenüket odaszánnák az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek.

1. A római katolikus szintézis

A római katolikus egyház megpróbálta összekeverni Isten dicsőítését és az ember dicsőítését. A katolikus álláspont géniusza abban rejlik, hogy összekombinálja az embernek és a világnak az azzal a módszerrel kidolgozott magyarázatát, amit a görög filozófusok, s különösen Arisztotelész adtak, az embernek és a világának azzal a magyarázatával, amit Krisztus adott a Szentírásban. Róma természet-kegyelem rendszerében az emberi függetlenség arisztotelészi nézete és az isteni szuverenitás bibliai nézete a feltételezések szerint békében működnek együtt az ember jólétére és Isten dicsőségére.

A dolgok katolikus rendszerében a természeti embernek nem mondják meg, hogy az Ádámban lezajlott bukása és a bűn rabszolgasága miatt csak Istennek a Krisztusban megnyilvánuló kegyelme a Szentlélek általi újjászülésben alkalmazva rá teheti őt szabaddá. A természetei embernek inkább azt mondják, hogy bár természetesen szabad, mégis eljuthat a szabadság egy magasabb fokára Krisztusban. A kegyelem által az ember felemelkedhet a létezés magasabb szintjére, az Isten létezésében való részvétel irányában. Ez a nagy fokban metafizikai felemelkedés a létezés skáláján fokozatos folyamat. Az egyház tehát valójában Jézus Krisztus megtestesülésének a folytatása. A mise Krisztus áldozatának vér nélküli folytatása. A hívő, aki részt vesz benne a reménység szerint előre és felfelé lép az Isten lényének meglátása és az abban való részvétel felé.

2. A reformáció alapelve

Isten kegyelmes gondviselése folytán Luther volt az, majd Luther után Kálvin, aki napvilágra hozta Isten kegyelmének evangéliumát, mely el volt temetve az ember bölcsességének és Isten bölcsességének eme hamis szintézise alá. Ezen okból mondja Herman Bavinck a reformáció alapelvéről, hogy az inkább erkölcsi, semmint metafizikai. Az ember mindig teremtmény és az is marad. A bukás nem taszította őt a nemlétezés felé. A bukás következtében az ember bűnössé vált. Gyűlöli Alkotóját. Emiatt bűnös és beszennyezett. Emiatt Teremtőjének és Bírájának ítélete alatt áll.

Krisztus engesztelő halálán keresztül azok, akik hisznek és bizalmukat a Lélek által Krisztusba vetik, elviekben szabadok a bűntől és beszennyeződéstől, ezért tehát szabadok a Megváltójuk szolgálatára. A Lélek bizonyságtétele által az ő lelkükkel együtt tudják, hogy nincsen többé semmi kárhoztatásuk. Nem fokozatosan emelkednek felfelé a létezés skáláján, folytonosan attól rettegve, hogy a Krisztus iránti elkötelezettségük határozottságának hiányossága miatt visszacsúsznak végül a nemlétezésbe. A pokol kapui nem diadalmaskodhatnak afelett, amit Krisztus tett meg értük, s amit a Szentlélek tett és tesz bennük, Krisztus munkáját alkalmazva rájuk.

Micsoda öröm volt Hollandia református gyülekezeteiben, mikor Isten szuverén kegyelmének evangéliuma úgy, ahogyan Luther helyreállította, illetve különösen, ahogyan Kálvin helyreállította, és újból kifejtette, elkezdett uralkodni a tagok szívében! 1561-ben ezek a református gyülekezetek elfogadták a Belga Hitvallást, mint krédójukat, majd 1562-ben hozzátették a Heidelbergi Kátét, mint második egyházi mércét. S most micsoda dicsőséges feladat tanítani a fiatalokat és vezetni az embereket Isten szuverén kegyelme evangéliumának még mélyebb elfogadására!

3. A remonstráns szintézis

Hamarosan azonban Róma keverék tömegei léptek színre. A bibliai elképzelés, miszerint az ember a bukásával megromlott személyiségének minden összetevőjében, túl soknak bizonyult a számukra. Az ember nem lehet ennyire rossz! Vajon ők, és az általuk ismert jó emberek talán rászolgáltak arra az örökkévaló büntetésre, amit „Ádám” követett el? Vajon szó szerint kell vennünk a Bibliát? S mi a helyzet a „pogányokkal”? Nekik soha nem nyílt rá lehetőségük, hogy meghallják az evangéliumot. Ezek is „elveszettek”?

Mikért kínálja Isten az üdvösség evangéliumát Krisztuson keresztül nekünk, és nem másoknak? Vajon Krisztus nem halt meg mindenkiért? S ha valóban a Szentlélek újjászülése szükséges ahhoz, hogy bárki elfogadhassa az evangéliumot, a Szentlélek miért nem szül újjá mindenkit?

A remonstránsok, akik ezeket a kérdéseket feltették, nem akartak visszatérni az anyaszentegyházhoz. Nem bírták elviselni a pápa felettük való uralkodását. Emellett azt állították, hogy hisznek a református hitvallások minden egyes tantételében.

Hittek a Bibliában, mint a tanítás és a gyakorlat végső mércéjében. Hittek, mondták, a kiválasztásban és a kegyelem elsőségében. De Rómával és tanításával szemben megfogalmazott minden ellenvetésük ellenére, mely a mise köré összpontosult, nem akartak, mondták az ellenkező szélsőségekbe belemenni. Hogyan védhetjük magunkat a katolikusokkal szemben, mikor azt mondják, hogy Kálvin, s különösen követője, Beza teológiájában az ember egy bábura egyszerűsödik le, Istent pedig megteszik a bűn szerzőjének? Vajon a reformáció tanításai, különösen az azzal kapcsolatosak, hogy Isten egyeseket az örökkévaló üdvösségre választ ki, míg másokat az örök halálnak enged át, tényleg olyan világosan kijelentetnek a Szentírásban, ahogyan azt a reformátusok gondolják? Vajon nem rendelkezhetnénk a kiválasztásnak és az emberi felelősségnek inkább egy gyakorlati, semmint elméleti kombinációjával?

1610-ben Jacobus Arminus nagyszámú követője fejezte ki ezt az ellenvetést a Remonstranciában. Válaszképpen erre a tiltakozásra vannak előttünk a dordrechti zsinat kánonjai. Miféle jelentőségük van ezeknek a nyilatkozatoknak ma?

4. A kálvinizmus öt pontja

Mikor a dordti kánonokkal foglalkozunk, végső soron nem az úgynevezett „kálvinizmus öt pontjával” foglalkozunk. Ez nem az a helyzet, hogy a református prédikátorok pontosan ugyanúgy prédikálnak, mint az arminiánusok, kivéve, hogy elmondanak egy prédikációt, vagy akár ötöt is „a kálvinizmus öt pontjáról”. Inkább a dordti kánonok előfeltételeznek egy „tantétel-rendszert”, ami már szerepelt a Belga Hitvallásban és a Heidelbergi Kátéban is. A dordti egyházatyák pusztán csak ezeknél a hitvallásoknál gondosabban kihangsúlyozták ezt a „tantétel-rendszert” azokon a konkrét pontokon, amiket a remonstránsok támadtak. Az emberi autonómia régi eretneksége ismét felütötte a fejét azon belül, ami nemcsak a reformáció alapelvén megszületett egyház volt, de konkrétabban, azon a református egyházon belül, mely megpróbált református lenni. Az ellenség már a kapukon belül volt. Hasonló taktikát alkalmazva, mint amit ma a Viet-kongok, a remonstránsok azt állították, hogy hűségesek a református hitvallásokhoz, míg valójában mindent megtettek, hogy megsemmisítsék azokat.

A remonstránsok a legteljesebb körű jogokat követelték a holland református egyházakban való tevékenykedéshez. Megpróbálták megreformálni a református gyülekezeteket oly módon, hogy Isten szuverén kegyelmét azzal összhangban tanítsák, amiről azt gondolták, hogy az ember szabad akaratának nyilvánvaló tapasztalati igazsága. Csak ha ezt tesszük, állították, akkor lehet a református egyház ténylegesen református. Természetesen a helyes mottó egy református egyház számára az, hogy állandóan reformálni kell önmagát. Vajon nem mindig új igazságok törnek a felszínre a Szentírás örökké bugyborékoló kútjából? Vajon a Szentlélek Isten népét nem annak az igazságnak a szélesebb és mélyebb megragadására vezeti, amit Krisztus, az Isten Fia jelentett ki nekünk?

A. A katolikus – remonstráns szintézis

Abból, amit elmondtunk, kiderül, hogy a remonstráns szintézis alapvetően nem különbözik a római katolikus szintézistől. Az ember autonómiájának feltételezése támasztja alá mindkettőt. S az ember függetlenségének, mint a tapasztalat által adott végsőségnek a feltételezésével együtt jár a folytonosság tisztán racionális alapelve, valamint a szakaszosság tisztán irracionális alapelve. Röviden, az emberi függetlenség elméletében benne foglaltatik egy széles körű, az Istent és embert is magában foglaló összes valóság természetével kapcsolatos elmélet.

(1) A racionalista-irracionalista szintézis

Ábrázolhatjuk ezt a pontot egy Szókratészre való utalással. Szókratész azzal válaszolja meg a kérdést, hogy a szent azért szent, mert szent, vagy azért, mert Isten mondja annak, hogy azt mondja, őt nem érdekli, mit mondanak erről az istenek. Ő azt akarja tudni, hogy micsoda a szent önmagában. Más szavakkal, feltételezi az abszolút emberi függetlenséget. Ezt kimondva egyidejűleg megválaszolja a feltett kérdést is. A szent nem azért szent, mert egy isten mondja szentnek, hanem a szent egy olyan fogalom és valóság, mely mind az istenek, mind az emberek felett áll. Ez racionalizmus. Ebben a racionalizmusban azonban benne foglaltatik a fogalom, miszerint a szentség egy olyan eszme, mely teljességgel felette áll az emberi meghatározás hatósugarának. Ez irracionalizmus. A Sátántól uszítva Ádám vezette

be az emberi függetlenség fogalmát, s ezzel azt a racionalista-irracionalista szintézist, ami a Krisztus által meg nem váltott egész emberi gondolkodást jellemezte. Szókratész jó példáját nyújtja ennek.

Van két tisztán ellentétes kijelentés, melyeket az ő aposztata nézetével meg kell fogalmazni a valóság egészéről. Először is, az egész valóságnak egyformának kell lenni abban az értelemben, hogy legyen statikus. Ha nem így lenne, az ember nem értené a saját szabadságát. Ahhoz, hogy megértse, ezzel a nézettel kimerítően át kell hatolnia rajta logikai bepillantás által. Ám ha az ember kimerítően ismerné önmagát, tehát a szabadságát is, többé már nem volna szabad. Többé már nem létezne. Mert hogy megértse, ezzel a nézettel el kell nyelődnie a létezésben. A létezés és a megértés egy és ugyanaz. Ahhoz, hogy megértse magát, az embernek ezzel a nézettel meg kell semmisíteni önmagát. El kell nyelődnie a felette álló „teljesen más" valóságban. Mégsem rendelkezik ismeretekkel a felette álló istenségről. Ezért képtelen elnyelődni Istenben, noha meg kell ezt tennie.

(2) A létezés analógiája

Az egyetlen lehetséges menekülés attól, hogy így próbáljuk megérteni magunkat az elvont létezésben való elnyelődéssel, hogy megsemmisítjük magának a megértésnek az elképzelését annak a fogalomnak az eszközével, hogy a valóság, beleértve az isteneket és embereket is, teljességgel véletlen. Csak ha a valóság egésze teljességgel esetleges, akkor lesz az ember teljesen szabad. Ám ennek a tetejébe még egyidejűleg teljességgel meghatározatlan is. Mint teljeséggel véletlenszerű, képtelen megkülönböztetni magát a többi teljességgel véletlenszerű embertől jobban, mint amennyire egy csepp víz a feneketlen és parttalan óceánban képes megkülönböztetni magát egy másik csepptől ugyanabban az óceánban.

A korábbi elképzelést, a tiszta, vagy üres azonosságét Parmenidesz védte, míg a későbbi elképzelést, a tiszta, vagy üres különbségtételét Heraklitusz. Parmenidesz számára az egész valóság statikus, míg Heraklitusz számára az egész valóság egy folyamat. Megpróbálván elmenekülni ezek elől a nyilvánvaló ellentmondások elől Arisztotelész azt mondta, hogy a valóság öröklötten folyamatos és szakaszos. Ezt értette alatta, mikor a létezés öröklötten analóg jellegéről beszélt.

A létezés analógiájának eme arisztotelészi fogalma végtelenül romboló a dolgok keresztyén rendszere számára. A görög gondolkodásmód általánosságban, s az arisztotelészi gondolkodásmód konkrétan megsemmisítenek minden különbségtételt Isten, mint az ember Teremtője és az ember, mint Isten teremtménye között. A teremtés elképzelését a görögök ugyanis a részvételével helyettesítették. Ettől fogva az aposztázia eszméjét legitimnek ismerték el. Ezzel a nézettel nem lehetséges az Istentől az embernek adott kijelentés, sem „természetes", sem „természetfeletti". Ezzel a nézettel nem lehetséges „ténybeli kijelentés" és nem lehetséges „szóbeli kijelentés" sem.

Az ember ennek a nézetnek megfelelően nem Isten képmásának hordozója és nem képes vétkezni Isten ellen. Ha tudna vétkezni, és vétkezne is, nem volna lehetséges a megváltása Isten Fiának megtestesülésén, majd engesztelő halálán keresztül. Isten Fia sem lehetséges, mert Isten a változásmentes és mozdulatlan valaki. Nem lehetséges az Emberfia sem, aki Isten Fia is volt a többi embertől különbözve, mert az emberek, mint emberek részt vennének Isten létezésében.

Ugyanakkor a keresztyénség és a görög filozófia minden nyilvánvaló összeegyeztethetetlensége ellenére a katolikus egyház mégis belekényszerítette ezeket egy mesterséges egységbe. A „szabad akarat" alapelve annyira drága volt a

katolikus egyház számára, hogy hajlandó volt ördögi szövetséget kötni a görögökkel a védelmében. A katolikus egyház majdnem ugyanúgy szerette Arisztotelészt, mint Krisztust.

5. Ismét a reformáció alapelve

A Krisztus és Arisztotelész közötti végzetes egység volt az, melyet a reformátorok megtörtek. Számukra Krisztus volt az egyedüli, Akit a bűnből megváltottaknak szolgálniuk kell.

A Krisztus és Arisztotelész közötti végzetes egység volt az, mely Luther számára az egyház babiloni fogságát jelentette. S a reformáció alapelve volt az, az egyedül Krisztus alapelve, az egyedül a Szentírás alapelve, és az egyedül a hit alapelve, melyet a református egyházak megpróbáltak minden következményével együtt kimunkálni.

Biztos, hogy bár nem látták álláspontjuk minden következményét, legalábbis megértették és kibontakoztatták az evangéliumot annak lényegében.

Pontosan itt buktak el a remonstránsok. Ők nem ragadták meg a reformáció alapelvét, illetve nem akartak kizárólag általa élni. Mint a katolikus egyház, a remonstránsok is majdnem ugyanúgy szerették az ember szabadságát, vagy függetlenségét, mint Krisztust. A katolikus egyházhoz hasonlóan a remonstránsok is vakok voltak a tényre, hogy ragaszkodásukkal az ember szabadságáról alkotott fogalmukhoz gyakorlatilag a valóság egészének olyan nézetéhez kötötték magukat, mely kizárja a dolgok egész keresztyén rendszerének igazságát.

6. Ismét a remonstráns szintézis

Válaszképpen a Remonstrancia öt pontjára úgy, ahogyan megtették, a dordti zsinat tehát nem pusztán a dogma néhány pontját védte. A dolgok egész keresztyén rendszerét védték. A dordtiak annak fenntartásával védték a dolgok keresztyén rendszerét, hogy Istennek kell lenni az önálló viszonyítási pontnak mindenben, amit az ember önmagáról, vagy a világáról állít. Isten a forrása annak, ami lehetségesen bekövetkezhet a tér és idő világában, azaz csak az történhet meg, amiről Isten úgy döntött, hogy meg kell történnie, mert nem létezik a Véletlen tiszta birodalma, ahonnan a „lehetségesség” származhatna. Isten tehát Önmaga tagadása nélkül nem képes megteremteni a formális, vagy elvont üdvösséget minden ember számára. Ha megtenné, akkor egyetlen ember sem üdvözülhetne, vagy üdvözülne. Ha tehát Isten minden lehetségesség szerzője, s ha nem lenne már, csak az üres lehetségessége az üdvösségnek az emberek számára, akkor ez az üres lehetségesség annyira abszolút üres lenne, hogy az ember pozitív válasza erre az ajánlatra képtelenség lenne.

Ismét mondjuk, hogy ha Isten minden ember számára egyformán megteremtené az üdvösség elvont lehetségességét, akkor ez szükségszerűen egyenértékű lenne minden ember tényleges üdvösségével, mivel egy efféle üdvösség, mint az imént mondottuk az emberek hitére való tekintet nélkül fellépne. Ez az „üdvösség” csak az összes ember elnyelődésével lehetne egyenértékű az üres azonosság alapelvébe. Ez olyan „üdvösség” lenne, melyet csak a nemlét, semmint a bűn elől való menekülés fogalmaival lehetne megnézni. Ha az üdvösség a bűnből való, akkor az üdvösség nem vonatkoztatható el a bűnöstől, aki az eset természeténél fogva képtelen üdvözíteni magát mindaddig, míg a Szentlélek oly módon nem kezd el működni, mely meglehetősen különbözik az Ő emberek között

végzett egyetemes tevékenységétől. Ha tehát ez elvont, akkor úgy elvont, hogy a bűnre való utalás nélküli, s a bűnre való utalás nélküli üdvösség a görög filozófia üdvössége, az elnyelődés Isten lényében, melyben az emberek kis részben már most is részt vesznek. Senki nem ragaszkodhat hozzá tehát, hogy Isten a forrása minden lehetségességnek, s egyidejűleg ahhoz is, hogy a lehetségesség áll minden mögött, még Istent is megelőzve. Az előző Ábrahám és Pál Istene, az utóbbi Arisztotelészé.

Ha a szuverén Isten csak az üdvösség pusztán formális lehetőségét teremtette meg, akkor vagy senki sem üdvözülne, vagy mindenki üdvözülne, s az egyik esetben sem volna semmi köze az ember örökkévaló sorsának az ő hit-válaszához. Más szóval, maga a szabadság, melyet a remonstránsok a római katolikusokkal együtt olyan buzgón igyekeztek fenntartani a kálvinizmussal szemben, eltűnne. A remonstránsok álláspontján, de a katolikusokén is az ember szabadsága magában foglalja, hogy egyszerre haladjon az elvont, személytelen létezésben való elnyelődés, valamint a közömbös nemlétben való elnyelődés irányában.

Röviden, az ember szabadsága eszméjének fenntartásával, mely előfeltételezi az Istent megelőző lehetségességet, a remonstránsok a római katolikus vezetést követve gyakorlatilag odaszánták magukat egy hatalmas szintézisnek egy olyan gondolkodási rendszer között, ahol az Isten a végső viszonyítási pont, valamint egy olyan gondolkodási rendszer között, ahol az ember az állítások végső viszonyítási pontja.

A református egyházak már első nagyobb hitvallásaikban elvetettek egy efféle hatalmas szintézist. Dordtban pedig elutasították, hogy visszatérjenek az egyiptomi húsosfazekakhoz. Ebben az időben azonban ezt azok ellen tették, kik a saját egyházuknak voltak a tagjai és szolgálói.

Innentől fogva egészen nyilvánvaló Dordt jelentősége napjainkban. A református egyházaknak nem szabad meglepődniük, ha az emberi függetlenség elképzelése, együtt az egyetemesség hamis alapelvével és az egyéniség hamis alapelvével ismét újra és újra felüti a fejét a határvidékeiken. Valójában ezek az egyházak várhatják, hogy a annak a teológiának a szörnyűsége, mely mind Istent, mind az embert megpróbálja dicsőíteni, egyre kifinomultabb formákban jelenik meg. A református egyházaknak mindig készen kell állniuk az eretnekség azonosítására és kizárására saját maguk közül.

2. fejezet: Ellenvetések Dordttal szemben

1. A római katolikus kritika

Várható volt, hogy a katolicizmus megtámadja a szuverén kegyelemnek a dordti kánonokban és más református hitvallásokban megfogalmazott teológiáját. 1832-ben a tanult dogmatörténész, Johann Adam Möhler megjelentette a *Szimbolizmus, vagy a katolikusok és protestánsok közötti dogmabeli különbségek bemutatása* című könyvét, melyben elvégezte a római katolikus és protestáns egyházak hitvallásainak összehasonlítását. Möhler Dordtra csak futólag utal, de a református hitvallásokkal szembeni általános kritikája ráilleszthető arra, amit Dordt tanít, akár közvetlenül, akár következményképpen.

Möhler kritikájának alapja természetesen az embernek a tapasztalat által végsőként szolgáltatott függetlensége. Feltételezi, hogy a független szabadság nélkülözhetetlen kelléke az emberi felelősségnek.[1] A tény, hogy a reformátusok határozottan és világosan tanítják a felelősséget azon az alapon, hogy az ember Isten képmására teremtetett, nem tartja vissza Möhlert annak kijelentésétől, hogy a reformátusok gyakorlatilag determinizmust tanítanak.

Minden tanításukban, mind a bűnt, mind az üdvösséget illetően a reformátusok externalista nézetet vallanak Isten és ember viszonyát illetően. Hogyan is lehetne másként, hiszen „szerintük az ember világának minden tüneménye Isten saját munkája, s az ember Istennek pusztán eszköze, s minden a világban Isten láthatatlan cselekedete, amit láthatóvá az ember közreműködése tesz… Minden Istenhez van visszautalva – Isten a minden mindenben”.[2]

A reformátusok tényleg ragaszkodnak hozzá, „hogy az ember képes visszaszorítani az isteni befolyást, bár nem képes azzal együttműködni, ami által vélik, a bűne elegendően megalapozott. Ám a probléma eme megoldása nem elégséges, mivel minden ember csak ellenállni tud, mert mindenki hasonló mértékben van a szabadságától és a lelki képességek maradványaitól megfosztva”.[3]

Ha tehát van bármi rossz az emberben, azt az őt alkotó Isten számlájára kell írni. Kálvin természetesen nem enged meg egy efféle következtetést. Ám ez, mondja Möhler, „benne foglaltatik alapvető determinizmusában”.[4] Mert a bűn szörnyűségéhez való mindennemű ragaszkodásuk mellett determinizmusuk arra késztette a reformátusokat, hogy „dacára önmaguknak, tagadják magának a bűnnek a létezését”.[5]

Rátérvén most a hit által való megigazulás protestáns nézetére, mondja Möhler, a vele kapcsolatos állítások ellenére ezt is mechanikus, személytelen fogalmakban fogják fel.[6] Kálvin szerint a megigazulás nem tekintendő „egy erkölcsileg megújító és életadó alapelvnek, mely Krisztus Lelkéből ömlik ki, hanem mint ami ugyanolyan viszonyban áll Krisztussal, mint egy agyagedény a kinccsel”.[7]

Azaz, a reformátusoknál nincs tényleges helye az emberi szabadságnak és felelősségnek a gondolkodási rendszerükben, még Isten sem tudja gyökeresen

[1] Johann Adam Möhler, *Szimbolizmus*, James Burton Robertson fordításában, London: Gibbings and Co. 1894, 90. oldal
[2] Ugyanott, 191. oldal
[3] Ugyanott, 91. oldal
[4] Ugyanott, 117. oldal
[5] Ugyanott, 117-118. oldal
[6] Ugyanott, 103. oldal
[7] Ugyanott, 129. oldal

kiszakítani a bűnt az emberből. A gonosz „szükségszerűen hozzátartozik mindenhez, ami véges”.[8]

Még egy dolgot meg kell említeni. Jóllehet Möhler kritikájának terhe az Isten és ember viszonyának protestáns nézetére hárulva annak feltételezetten elhordozhatatlan determinizmusa ellen irányul, ellentétes kritikában sincs hiány. Ez különösen a kálvinizmusra vonatkozik. Kálvin Istene, mondja Möhler, egy zsarnok. Az emberek pusztán bábuk a kezében. Krisztus csak egyes emberekért halt meg, nem mindenkiért. Zsarnoki módon visszatartja egyesektől az üdvösség világosságát, s az örök halálba küldi őket, érdemektől, vagy érdemtelenségektől függetlenül.

Összefoglalván a dolgot, Möhler azt mondja, hogy „a katolikus egyház a protestáns közösségektől lényegileg eltérően látja a keresztyénség egész rendszerét és a Megváltó eljövetelének közvetlen szándékait… A régi keresztyén nézet szerint az evangéliumot úgy kell kezelni, mint a végtelenül irgalmas Isten intézményét, mely által az Ő Fián keresztül felemeli a bukott embert a vallásos és erkölcsi tudat legmagasabb szintjére, amit csak képes elérni ebben az életben, felajánlván mindenkinek a bűnbocsánatot, ráadásul a belső gyógyulást és megszentelő erőt”.[9]

Vessük össze ezt a józan és ésszerű nézőpontot a zsarnoki, mindent eldöntő Isten protestáns, s különösen kálvinista nézetével, aki egy keleti türannoszként visszatartja a szabadság ajándékait az emberektől, s egyeseket a kárhozatba küld azért, meg megszegték a törvényeit. Möhler kritikájának ez a gerince.

Nem csoda hát, ha Möhler minden szimpátiája mindenestül az arminiánusok és remonstránsok felé irányul, mikor azokat Dordtban, gondolja ő, megerőszakolták a kálvinisták, akik megpróbálták Istenük zsarnoki viselkedésének és hatalmának utánzását, vagy mechanikus továbbadását.

Eme kálvinisták szerint a „a lelkek öröme és nyomorúsága egykor abszolút módon eldöntetett, s a végső okok bármilyen elképzelése, melyek még bármiképpen fenntarthatók a szabad akarat vonatkozásában, a végtelenségig lehetetlenné váltak”.[10]

Ez ellen a zsarnoki determinizmus ellen dolgoztak ki a remonstránsok egy konkrét szakaszt a gondviselés cikkelyéhez, hozzácsatolván minden dolog bölcs, szent és igaz vezetésének fogalmát (nem az eleve elrendeléséét), s ezen a módon felfogták, hogy megtalálták az igazi középutat a epikuroszi oksági rendszer és a sztoikus és manicheánus sors, vagy Fátum között, mert utóbbival társították a predesztinárianizmus hibáit.

„Az embereknek tehát szabad akaratot tulajdonítanak, mely annyira öröklötten benne van a természetében, hogy soha el nem törölhető”.[11] Az ember bukása az arminianizmus számára „egy tökéletesen szabad cselekedet és a Jézus Krisztusban történő megváltás az arminiánus rendszer szerint egyetemes… Minden ember számára, aki hallotta az evangéliumot, elegendő kegyelem kínáltatott fel ahhoz, hogy felemelkedhessen a bukásából; s ahol az üdvösség tantételeinek hirdetését nem követi ez a hatás, ott csak az embert lehet hibáztatni. Ha viszont a kegyelem (*gratia efficax*) kerekedik felül, akkor ennek okát nem belső természetében kell keresni, hanem a fogadtatásban, mely az ember lelkében található”.[12] „A gondolkodással” az arminiánusok elvetik az ellenállhatatlan kegyelem kálvinista elképzelését, mint „ami a végletekig ellentétben áll az engedelmességhez ígért jutalmakkal, illetve az engedelmesség elutasítása miatti büntetések fenyegetésével, mert ebben az

[8] Ugyanott, 190. oldal
[9] Ugyanott, 175. oldal
[10] Ugyanott, 499. oldal
[11] Ugyanott, 500. oldal
[12] Ugyanott

esetben Isten csak kicsikarná az engedelmességet, s kizárólagosan és egyedül munkálkodna”.[13]

Milyen igazságtalanul állítják hát a kálvinisták, hogy ők a kegyelem tantételeinek valódi védelmezői. A fordítottja az igaz. A remonstránsok szerint, mondja Möhler, Isten kegyelme „meghatározza minden jó kezdetét, előrehaladását és beteljesülését”. S a lehetséges legnagyobb ok az örömre Dordrecht folyamatainak megfigyelésében Möhler számára abban a tényben rejlik, hogy a remonstránsoknak a kegyelem tantételeivel kapcsolatos cikkelyei „nagyon hasonlítanak a katolikusokéhoz”.[14] S gondoljuk csak el, hogy ez a remonstráns mozgalom pont az olyan emberek fellegvárában kezdődött el, mint Gomarus és más szupralapszariánus kálvinisták!

2. Az amyraldeánus szintézis[15]

Sajnálatos, hogy Möhler nem terjesztette ki a különböző protestáns mozgalmakkal és a római katolicizmussal kapcsolatos összehasonlítását az amyraldeanizmusra. Ez az összehasonlítás új buzdítást adhatott volna neki a remonstránsok dordti veresége után.

Az amyraldeanizmusban új szintézissel találkozunk, a kálvinizmus és az arminianizmus közötti szintézissel. Ezt a szintézist a holland református egyházban nagyon sokan javasolták nem egészen egy évszázaddal Dordrecht után.

A legyőzött remonstránsokkal szemben érzett nagy szimpátia oda vezette ezeket az embereket, hogy ellenezzék a „szélsőséges” kálvinizmust és javasoljanak tárgyalásos békekötést a nyitott, vagy kripto-arminiánusokkal.

Egy hosszú, anonim munkában lehetőségünk nyílik egy beszélgetés kihallgatására két kálvinista és három másik ember között, akik álláspontjukkal megpróbálnak liberálisok és toleránsak lenni a remonstráns nézeteket vallók iránt.[16]

Figyeljük hát, amint Eurodius, akik a „széles” nézeteket vallja, kifejti nézetét. Ő Orthodoxusnak válaszol. Azt kérdezed, hogy Krisztus vajon mindekiért meghalt-e? Természetesen igen. Maga a megtestesülés elképzelése magában foglalja ezt. Krisztus az egész emberi faj vonatkozásában öltött Magára emberi testet. „Enélkül sem az én tanításom az egyetemes megváltásról, amely feltételesen mindenkit elér, sem az általános kegyelemről szóló tanítás, melyről a Szentírás beszél, nem állhat meg.”

Ezen a ponton Orthodoxus a Krisztus által az emberi természet felöltéséről beszél a választottak megmentése érdekében. Eurodius azonban minden ékesszólását kifejti. Ez butaság, Orhodoxus. Krisztus természetesen az emberekért lett emberré. Ő mindenki számára megnyitotta az üdvösség útját, „mert az egyik annyi, mint a másik, de csak ha teljesítik a feltételeket és észreveszik a lehetőségüket”. „Isten nem hagyja ki Ádám egyik gyermekét sem, mindenkivel jót tesz, és ily módon ösztönzi őket arra, hogy fogadják el általános kegyelmét és forduljanak Hozzá”.[17]

Eleget mondtunk annak bemutatására, hogy az amyraldenánusok azt színlelvén, hogy toleranciát kérnek a kálvinistáktól a remonstránsok iránt,

[13] Ugyanott, 501. oldal
[14] Ugyanott
[15] **Amyraldus, Moses** (*1596, Bourgueil – 1664, Saumur*): francia kálvinista teológus, a protestáns egységet és együttműködést szorgalmazó teológiai föderalizmus és az emberi akaratszabadság gondolatának elszánt védelmezője, a kálvinista ortodoxia és a szigorú predestináció elvének bírálója – (*a ford.*)
[16] Alexander Comrie, *Examen van het Ontwerp Van Tolerantie* (Amsterdam: Nochoolas Byl, 2 kötet, 1753, 56.)
[17] Ugyanott, 1. kötet, 1. beszélgetés, 91. oldal

tulajdonképpen kapitulációt követeltek az előbbiektől az utóbbiak előtt.

A hatodik beszélgetésben Eurodius arról győzködi Orthodoxust és kálvinista kollégáját, Philalethest (=az igazság szeretője), hogy ő velük együtt fenn akarja tartani a kiválasztás tantételét. Ám aztán hozzáteszi, hogy kötelesek vagyunk „Franciaország egyházainak azokkal a kitűnő professzoraival, például Cameroval, Amyraldusszal, Placaeusszal, Testardusszal és másokkal együtt, akiket jobban figyelembe kell venni, különbséget tenni az egyetemes és speciális dekrétumok között”.

Egyetemes dekrétumával Isten semmit sem határoz meg, ami az egyéni emberre vonatkozik. Ő csak azt dönti el, hogy „a Krisztusba vetett hit az egyetlen út az üdvösséghez”.

Teljesen nyilvánvaló, mondja Eurodius, hogy eben az egyetemes dekrétumban Isten nem közvetlenül személyekkel, hanem minőségekkel foglalkozik.

A kiválasztás objektumaiként nem az egyéni embereket kell elképzelni. Ehelyett inkább Krisztus azokért halt meg, akik rendelkeznek a hit minőségével. Ő „minden hívőért meghalt, tekintet nélkül egyedi személyiségükre, hanem [tekintettel] erre a minőségre”.[18]

Azaz, minden ember sorsának végkimenetele az embernek tulajdoníttatik az Isten helyett. A kálvinista álláspontról azt mondták, hogy az hasonlít Spinozáéhoz, a fő-fő deterministáéhoz.[19] Eurodius sem spinozista, sem pelágiánus nem akar lenni. Ő a determinizmus és indeterminizmus közötti középutat akarta járni.

3. A katolikus – remonstráns – amyraldeánus szintézis

A beszélgetések sorozatában a vitatkozók szükségesnek tartották kitárgyalni mind Isten, mind az ember természetének valamennyi összetevőjét, valamint mindazt, ami a mennyben és a földön, valamint a föld alatt történik. Két totalitárius nézet feszül egymásnak halálos viadalban. Az amyraldeánus szintézis, a remonstráns szintézis és a katolikus szintézis alapjában véve hasonlítanak egymásra. A szabad Isten és szabad ember az ember üdvösségének és Isten dicsőségének együttműködési tervébe fognak bele. Mindhárom szintézis tanítja a „kegyelem elsőségét”, de oly módon, ami „tekintetbe veszi” az ember függetlenségét. A hatalmas Amerika segítheti Dél-Vietnamot az önérzetes életmód felé való törekvésében, de ezt cselekedve a nagy országnak mindig gondosan ügyelnie kell a kis ország „tisztességére”.

4. A neo-ortodox szintézis

Mindaz, amit az előző szakaszokban elmondtunk, azért hangzott el, hogy figyelmeztessük Dordt követőit annak az ellenségnek a természetére, mely már a soraik közé nyomult napjainkban.

Nem valószínű, hogy össze fognak hívni egy Dordthoz hasonló zsinatot, de nyilvánvaló, hogy ha mégis összeülne, akkor Barth Károly, az ő követői és más neo-ortodox teológusok volnának azok, akik megpróbálnák megreformálni az egyházat azzal, hogy egyedül ők a kegyelem tantételeinek igaz szeretői.

Ami az Egyesült Presbiteriánus Egyházat illeti az Amerikai Egyesült Államokban, nos ez elfogadott egy hitvallást, amiben az emberi függetlenség a legfontosabb. Meg kell hagyni, a „régi vallást” megtűrik, de ez minden. Az „új vallás”,

[18] Ugyanott, 6. beszélgetés, 201-202. oldalak
[19] Ugyanott, 265. oldal

az *1967-es Hitvallás*[20] vallása, lényegileg nem különbözik a modernizmus vallásától. Erre a dologra még visszatérünk.

A neo-ortodoxia és a modernizmus eme lényegi azonosságának oka abban a tényben rejlik, hogy a mindkettőt alátámasztó filozófia nem más, mint Immanuel Kantnak és követőinek, a kortárs aktív egzisztencialistáknak a filozófiája.

A. Kant teleológiája

Még egyszer mondjuk, hogy Kant filozófiájában alapvető az embernek, mint abszolút függetlennek az elképzelése. Az ő emberre vonatkozó nézete pontosabban kiemeli azt, amit a görög gondolkodás fogalmazott meg, nevezetesen, hogy az ember az emberi gondolkodásnak és a cselekvésnek mind a forrása, mind a végcélja.

B. Az Arisztotelész – Kant szintézis

Felszínesen úgy tűnhet, mintha Kant filozófiája jobban szimpatizálna a keresztyénséggel, mint Arisztotelész filozófiája. Vajon nem állította Kant, hogy korlátozta a tudományt annak érdekében, hogy helyet készítsen a hitnek? Vajon nem korlátozta Kant a tudományt a fenoména világára annak érdekében, hogy a vallást a noména világának, azaz az n-edik dimenziónak adja? Vajon akkor nem rendelkezünk Kant filozófiájában jobb teleológiával, mint amit a római katolikus egyház Arisztotelésztől kölcsönöz?

A válasz az, hogy a Kant filozófiájában található teleológia az Arisztotelész filozófiájában található teleológiához hasonlóan az emberi függetlenség feltételezésén alapszik, s ezzel romboló hatású a keresztyénség Isten-központú teleológiájával szemben.

Kant filozófiájának teleológiájában Arisztotelész filozófiájának teleológiájához hasonlóan benne rejlik a folytonosság alapelve, amely minden változást az üres azonosságra egyszerűsít le, valamint a szakaszosság alapelve, mely minden azonosságot a tiszta folytonosságra egyszerűsít le.

Az, hogy Arisztotelész esetében ez a helyzet, már megmutattuk. S az, hogy Kant esetében is ez a helyzet, most röviden megmutathatjuk.

A felszínen az ellenkezője látszik igaznak. Vajon nem igaz, hogy a görög filozófiával szemben Kant úgy feltételezi a tiszta folytonosság tényét, mint ami végsőleg, megmagyarázhatatlanul adott?[21] Vajon ez a tény nem hagy helyet Isten létezésének, Aki, ha az ember egyáltalán ismerni akarja, nem ismerhető meg másképpen, mint az Általa az embernek adott kijelentés útján?

A válasz az, hogy Kant elképzelése a folytonosságról meg kell hagyni, valóban enged helyet valamiféle istennek. Ez az isten azonban teljességgel ismeretlen és megismerhetetlen. Ez nem az az Isten, Aki kijelenti Magát a teremtés és gondviselés munkáiban. Ez nem az az Isten, Aki testté lett a tér-idő világban és Isten Fiaként és Emberfiaként azonosította Magát. Ez nem az az Isten, aki közvetlenül szólal meg a Szentírás szavaiban. Röviden, ez nem Dordt, vagy a reformátusok, vagy a Szentírás Istene.

---

[20] V. ö. a jelen szerző *Az új modernizmus* című könyvével (Philadephia: Presyterian and Reformed Pub. Co. 1945) ennek az állításnak a további tisztázása végett

[21] Norman Kemp Smith, *Kant: A tiszta ész kritikája című művének kommentárja* (London: Macmillan, 1930), „Bevezetés”

Azt sem állíthatjuk, hogy a tudománynak a fenoména világára való korlátozásával, s ezzel tagadva azt, hogy bárki mondhat bármit fogalmilag Istenről, ami igazabb lenne, mint amit bárki más mondott, vagy mondhat Istenről, Kant kevésbé volt racionalista, mint Arisztotelész. Kant valójában Arisztotelésznél nem kevésbé tesz egy egyetemes negatív kijelentést minden múltbeli, jelenkori és jövőbeni valósággal kapcsolatban. Kant nézetével Isten Arisztotelész nézeténél nem képes jobban kijelenteni Magát a történelemben oly módon, hogy akként azonosítsa Magát, mint Aki valójában, azaz az emberek Teremtője és Megváltója.

Ha Kant beszélhetett volna egy ortodox hívővel, három dolgot mondhatott volna neki: (a) Senki sem tudja, hogy Isten kicsoda, vagy micsoda, (b) Amit Róla mondasz, az tehát rossz, (c) Amit én mondok Róla, az tehát igaz.

C. Az új metafizika

Kant és követői azt követelték, hogy szabaduljunk meg minden metafizikától. Amit valójában tettek, az nem volt más, mint új metafizikával helyettesítették a régit. Az új metafizika lényegében az volt, hogy a valóság teljeséggel folytonos. Az Isten és az ember együttesen merülnek bele a tiszta folytonosságba. Negatív értelemben ez azt jelenti, hogy egy önmeghatározó Isten, egy Isten, Aki kimondhatja, hogy „én" Önmagának és ezért Önmaga számára megérthető, nem létezhet.

A kortárs teológia összes érve azzal a történelmi protestáns állítással szemben, hogy a Szentírás hármas Istene világosan kijelentette Magát Krisztusban és az Ő Igéjében a szakaszosság ama kanti alapelvéből ered, hogy a valóság végsőkig folytonos. Mi az Igazság? Senki sem tudja. Akár helybenhagyólag, akár tagadólag mondunk valamit Istenről, mondja Barth, mindössze annyit tudunk, hogy nem igaz, amit mondtunk.

Másrészt a kortárs teológia összes érve a szuverén kegyelem történelmi protestáns tantételével szemben a szakaszosság ama kanti alapelvéből ered, hogy a fenomenális világ, már amennyire ismert, a végsőkig egyetlen parmenideszi blokk, amit az emberi logika képes teljeséggel átjárni.

D. Barth Károly dialektikája

Barth teljes kijelentése a kiválasztás kérdésében Kantnak a tiszta folytonossággal kapcsolatos tisztán irracionális tanítása és az egyetemes determinizmussal kapcsolatos tisztán racionális tanítása kölcsönhatásának jól sikerült kiállítása.

Az előző alapelvet, a szakaszosság alapelvét tekintve Barth azt vallja, hogy az emberek mindörökre szabadok maradnak. Bármikor elhagyhatják a mennyországot, mikor csak akarják. Hasonlóan Júdáshoz, aki „a nyitott helyzetet képviseli a prédikálásban", minden emberi lénynek állandóan szabadnak kell lennie arra, hogy ismét elárulja Krisztust. Szabadnak kell lennie ebben a végső értelemben. Vajon nem a szabadság, a tiszta függetlenség az emberi személyiség egyik végső hajlama? A hit nem lenne hit Barth számára, ha az ember, annak alanya és az Isten Krisztusban, annak tárgya, nem lennének egyformán tisztán folytonosak. G. C. Berkouwernek tehát teljesen igaza volt, mikor *Karl Barth* című könyvében úgy beszélt Barthról, mint aki nominalistább, mint Occam volt.[22]

A második alapelv, a tiszta folytonosság, a tiszta determinizmus alapelve alapján azonban Barth azt vallja, hogy minden ember, ahhoz, hogy egyáltalán

[22] G. C. Berkouwer, *Karl Barth* (Kampen: J. H. Kok, 1936), 80. oldal

emberek lehessenek, egyetlen olyan emberben részt vevőemberek, aki egyedül valóban ember, nevezetesen Jézus. Előre megjósolható következtetés tehát, hogy minden ember üdvözül, mert az örökkévalóságtól fogva valamennyien üdvözültek. Mivé válik hát az ember egyénisége és szabadsága? Elvész, teljességgel elvész. S akkor mi jelentősége van Krisztus halálának és feltámadásának, mint történelmi tényeknek? Semmi, egyáltalában semmi. Mindaddig, amíg a feltámadás mindössze csak egy történelmi tény, egy tény a tér-idő tények sorozatából, ez pusztán csak egy mutató a valódi feltámadás irányában, melyet úgy kell kijelenteni, mint ami „történik" Barth *Geschichte*-jében, azaz Kant nomenális világának Barth általi „keresztyéniesített" formájában. Abban a transz-fenomenális világban bekövetkezve a feltámadás nem követi Krisztus halálát időbeni eseményként, egy adott naptári napon. Ha megtörténne, alá lenne vetve a tiszta viszonylagosságnak, ami a tér-idő tényszerűséget jellemzi.

Barth tehát a Krisztus-eseményól beszél, mint erkölcsi posztulátumról, aminek fogalmaiban kell minden dolgot látnunk. Ennek a Krisztus-eseménynek a jegyében működik minden együtt az egész emberiség javára. A bűnös emberek bűnössége az örökkévalóságtól kezdve legyőzetett. Barth szerint ez az evangélium. A misszionárius feladata, mondja Barth, hogy mindenhol mindenkinek elmondja, legyenek jó bizalommal, mert valamennyien Krisztusban vannak, s mint ilyenek, részesei az Istenségnek.

Megvizsgálván Barthnak ezt a „megtisztított szupra-lapszariánizmusát", valaki azonnal megláthatja, hogy a remonstránsok csak ellenezhették Barthnak a predesztinációval és kiválasztással kapcsolatos tanításait. Barth egy sokkal rosszabb univerzalizmust véd, mint amilyennel ők házasodtak össze. A remonstránsok a teológia liberalizálásáért és az egyház kiszélesítéséért szálltak síkra.

Barth ellenezte az arminiánus teológiát, de a történelmi keresztyénség iránti ragaszkodásának mértéke miatt ellenezte, amit talált benne. Barth azért ellenezte azt az arminiánus elképzelést, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, mert egy efféle elképzelés azonosítja Krisztus munkájának lényegét valamivel, ami a közönséges történelemben történt meg.

Az evangelikál arminiánus természetesen gyengén van felfegyverezve ahhoz, hogy megvédje magát egy efféle barthiánus támadás ellen, hiszen a szabad akarattal kapcsolatos saját elképzelése magában foglal egy olyasféle univerzalizmust és egy olyasféle individualizmust, mely megnyitja őt a barthianizmus gyors ellenséges rohamai előtt.

Dordt követőinek a felelőssége tehát meglátni, hogy a kegyelem evangéliuma a maga tisztaságában hangozzék ma is a neo-ortodoxia ama dagálya ellenére, mely elönteni készül a protestáns egyházakat.

5. Az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis

Azoknak, akik Isten kegyelméből megpróbálják Isten kegyelmét hirdetni az elveszett és haldokló világnak, meg kell vizsgálniuk a lelkeket, hogy azok vajon Istentől vannak-e? Isten Krisztusban megnyilvánuló szuverén kegyelmének ellenségei az egyházban a végső, mindent eldöntő csatára egyesítik erőiket az igazság ellen. Ez hát ma a teljes kép.

A. Az anyaszentegyház ismét hívogat

Az ellenségek között az első a római katolikus egyház. Az „eltávolodott testvérek" iránti minden toleráns lelkület és a Biblia, mint Isten tévedhetetlen Igéje iránti tagadhatatlan érdeklődése ellenére nincs semmi bizonyíték arra, hogy ebben az egyházban alapvető irányváltás következett volna be. Az „élő egyház" kijelentő, vagy magyarázó hatalma a tagjai számára fennálló végső mérceként továbbra is elnyomja Krisztus hangját a Szentírásban.[23] Kant és egzisztencialista követőinek filozófiája befolyást gyakorolt néhány kortárs római katolikus teológusra. Kant filozófiájának eme befolyása arra indított néhány kortárs római katolikus teológust, hogy az egzisztencializmus aktivista kategóriáival egészítse ki Arisztotelész szubsztancialista, vagy lényegi kategóriáit a keresztyénséggel kapcsolatos magyarázatukban. De amíg a római katolikus teológusok csak modern egzisztencialista kategóriákat adnak az ókori, vagy középkori lényegi kategóriáikhoz, semmivel sem jutnak közelebb a kegyelem teológiájához. Ők pusztán csak olyasfajta „szuverén" kegyelemhez jutnak közelebb, amit a neo-ortodox teológia képvisel.

Hans Urs Von Balthasar és Hans Küng írásaiban például bárki megláthatja, miképpen örvendeznek a római katolikus teológusok Barth Károly ama munkájának, amivel támogatja őket az azzal szembeni ellenállásban, amiről azt hiszik, hogy az Istennek, mint mindent eldöntőnek a református elgondolása (*die Alleinwirksamkeit*).[24]

B. Arminiánusok

Aztán ott vannak a fundamentalisták, akik közül sokan teológiájukat tekintve arminiánusok. Ezek az arminiánus fundamentalisták továbbra is ellenzik azt, amit a kálvinisták determinizmusának vélnek. Még így is azonban ezek az ellenvetések a történelmi keresztyénség keretein belül hangzanak el. Dordt követőinek meg kell próbálniuk felismertetni a „szabad akarat" eme arminiánus védelmezőivel, hogy Krisztus iránti alapvető elkötelezettségüknek el kell vezetnie őket oda, hogy a szabadság fogalmát a Szentírásból vegyék és ne a tapasztalat előfeltételezett végsőségéből.

C. A neo-ortodoxia

Harmadjára ott vannak a neo-ortodox protestantizmus követői, például Barth Károly és Emil Brunner. Ezt a neo-ortodox álláspontot most hivatalosan elfogadták, mint az Egyesült Presbiteriánus Egyház gyakorlati hitvallását az *1967-es*

[23] V. ö. G. C. Berkouwer, *De Heilige Schrift*, 2. kötet (Kampen: J. H. Kok, 1967)

[24] V. ö. a jelen szerző *Keresztyénség és barthianizmus* című művét (Nutley, Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1962) 219-386. oldalak, eme kijelentés alátámasztása végett

hitvallásban. A neo-ortodox teológia a Krisztus iránti hűség és a Kant iránti hűség szintézise. Barth teológiájában a Krisztus-esemény látszólag mindent irányít, de ez a Krisztus-esemény a modern aposztata filozófia követelményei szerint van megalkotva. Ez az abszolút szabadság eszméje, mint egy abszolút adott valamié az emberi tapasztalatban, ami felügyel mindent, ami megmondatott a Krisztus-eseményről. Róma természeti teológiáját elutasítják, de a „bibliai teológia", amivel helyettesítik, ha lehet, még jobban aposztata, mint amennyire Róma természeti teológiája képes azzá lenni.

D. A katolikus – neo-ortodox szintézis

Nem csoda tehát, hogy a római katolikusok és a neo-ortodox protestánsok manapság egyesítik erőiket az Isten szuverén kegyelmének elképzelésével való szembenállásban. Beszélhetünk erről az ökumenikus mozgalomról, melyben a római katolikusok és a neo-ortodox protestánsok ugyanúgy a fő tényezők, mint az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis.

Ennek a szintézisnek a vezetői látszólag nem félnek az arminiánus fundamentalisták álláspontjuk ellen irányuló támadásaitól. Az arminiánus evangelikálok a saját álláspontjukat aknázták alá az embernek és az ő szabadságának a nem biblikus nézetéhez való folyamatos ragaszkodásukkal. Azaz, Isten szuverén kegyelmét kompromittálták, s így önmagukat gyengítették meg, mikor megpróbálták védeni a történelmi keresztyén hitet.

Amitől az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis vezetői a legjobban félnek, az nem más, mint Dordrecht és a Westminsteri Hitvallás követőinek szembenállása! S ebben bizony igazuk van! Az armageddoni csatát azok vívják majd meg, akik az egész emberi életet és történelmet továbbra is Isten szuverén kegyelmének előfeltételezésével magyarázzák, mely a Szentírás Krisztusában jelentetett ki az elveszett emberek számára, valamint azok, akik az egész emberi életet és történelmet az ember szuverén akaratának és hatalmának előfeltételezésével magyarázzák.

A végső csata tehát Dordt követői és az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis követői között zajlik majd le.

Ideológiailag a határvonalak e között a két álláspont között világosan meghúzhatók. Az A-K-K szintézis a független aposztata embertől indul el. A bűnös ember függetlenként, ezzel tehát végső viszonyítási pontként való előfeltételezésével az A-K-K szintetizálók a folytonosság elvont alapelvével, valamint a szakaszosság ugyancsak elvont alapelvével munkálkodnak. Bármit is mondjanak Krisztusról és a Szentírásról, azt a független ember eme szerkezetének fogalmaival kifejezve mondják, aki a folytonosság és szakaszosság azzal a két kölcsönösen megsemmisítő alapelvével tevékenykedik, amikről már korábban volt szó.

Dordt követői viszont Isten előfeltételezésével kezdik, hogyan Krisztuson keresztül az Ó- és Újszövetségben megszólal.

Mivel ez két, egymást kölcsönösen kizáró, mindent felügyelő előfeltevés kérdése, nem lehet kompromisszum a két nézet között. A tudomány minden ténye, a filozófia minden alapelve és Isten kijelentésének minden ténye a vita tárgyát képezi közöttük. Mindaddig, amíg a fundamentalista-evangéliumi keresztyének abba az elképzelésbe kapaszkodnak, hogy létezik a tudománynak, vagy filozófiának olyan területe, amely közös lehet a Szentírás Krisztusában hívők, és Kant filozófiája Krisztusában hívők számára, nem kaphatják meg az Úr csatájában a vezető szerepet. Azoknak, akik Krisztusért harcolnak, komolyan kell venniük Jézus szavait,

mikor ezt mondta: „Senki sem mehet az Atyához, csak énáltalam”. A Szentírás Krisztusának és a Szentírásnak, mint Isten Igéje követőinek azokkal kell harcolniuk, akik (bár Barthtal együtt ők is vörös betűkkel írják fel a Krisztus-esemény jelét a zászlójukra) valójában az embert szolgálják, mint saját megváltójukat.

6. Dordt után

Bármilyen tisztán látszanak is az ideológiai vonalak, a gyakorlati helyzet ma összetettebb, mint Dordt idején volt. Dordtnál különbségek között az infra- és szupra-lapszariánusok voltak. Ám még így is felismerte a két tábor, hogy össze kell fogniuk a remonstránsok ellen. Végül is a dolog a szuverén Isten végső szétválasztó cselekedetével volt kapcsolatos a választottakat és az elveszetteket illetően. Mind az infra-, mind a szupra-lapszariánusok azt vallották a remonstránsokkal szemben, hogy Isten szuverén kegyelmének egyetlen szétválasztó cselekedete szabja meg az emberek végső sorsát. Mind a szupra -, mind az infra-lapszariánusok ragaszkodtak egyetemességben a történelem valódi jelentőségéhez, valamint az emberek hitének és engedetlenségének valódi jelentőségéhez Isten tanácsvégzését illetően.

A. Nincs többé infra – szupra vita

Napjainkban a dolgok mások. Az infra- és szupra-lapszariánizmus közötti különbség lecsendesedett ahhoz képest, ahogyan Dordrecht idején dúlt. Herman Bavinck, a nagy református teológus rámutat, hogy az afféle nézeteltérések, mint az infra-, és szupra-lapszariánizmus közöttiek abból származnak, hogy nem látják meg: Istennek a Krisztusban adott kijelentése értelmezésének valódi megközelítése megköveteli annak az elképzelésnek az elutasítását, hogy létezik egy alapelv, például Isten mindent irányító tanácsvégzése, melyből egy sorozat logikai következtetés vonható le arról, hogy minek kell bekövetkeznie a történelemben, illetve hogy létezik egy sorozat történelmi tény, melyekből rávezető módszerrel meg lehet állapítani, hogy Isten rendeletei sorrendjének minek kell lennie. A teológusoknak igazuk van, mikor a hitvallás kialakítása céljából, vagy a „rendszeres teológia” céljaihoz felhasználják a fogalmakat és a logikai érvelést ehhez. Senki sem mondhat semmi értelmeset az Istennek a Krisztuson át a Szentírásban adott kijelentéséről a szillogisztikus érvelés folyamatának használata nélkül. Ám bármi értelmeset mondani Istennek a Krisztuson keresztül a Szentírásban adott kijelentéséről, s különösen azért, hogy felszólítsuk a természeti embert a megtérésre és a bűneire adandó bocsánat keresésére Krisztuson keresztül, nos az efféle érvelésnek alá kell vettetnie Krisztus Igéje abszolút tekintélye előfeltételezésének. Látszólag egymásnak ellentmondó kijelentéseket, mint például Isten minden irányító akaratát és az ember felelősségét nem szabad „harmonikusan” egyesíteni. Senki sem képes logikailag behatolni és senkinek sem szabad megpróbálni logikailag behatolni az Isten és ember közötti kapcsolatba.

Minden dolog titokban végződik. Ám a titok helyes elképzelése azon az elképzelésen alapszik, hogy Isten a világosság és nincs Benne semmiféle sötétség. A titoknak ez a nézete, mely így foglaltatik benne az Istennek, mint Teremtőnek és Megváltónak és az embernek, mint teremtménynek és bűnösnek a viszonya biblikus nézetében, homlokegyenest áll szemben a titoknak az emberi függetlenségen alapuló nézetével. A titoknak ez a második nézete, ahogyan Kant noména-fenoména megkülönböztetésében kifejeződik magában foglalja azt az elképzelést, hogy Isten

teljességgel ismeretlen és hogy tudjuk, nem is képes kijelenteni Magát a történelemben.

Dr. D. H. Th. Vollenhoven fejezte ki nagyon hatékonyan az ember gondolkodásának helyes alárendelését az Istennel és emberrel kapcsolatos igazságnak, amint azt a Szentírás tanítja *A keresztyén módszertan szükségessége* című könyvében.[25]

B. Nincs többé természeti teológia

A második dolog, melyben napjainkban előbbre járunk Dordthoz képest, a természeti teológia területe. A dordti egyházatyák, valamint fiaik közül néhányan meglehetősen következetlenül a saját alapvető megközelítésükkel szemben elfogadták a természeti teológia római katolikus elképzelését.

Napjainkban Bavinck, bármennyire is hangsúlyozta a reformáció „erkölcsi" jellegét, mindazonáltal kidolgozott egy filozófiai bevezetőt, melyben kialakított egy kritikai realizmust. Ebben Aquinói Tamást követte.[26]

Még közelebb hozzánk J. Douma mutatta meg, hogy még Klaas Schilder is, minden arra irányuló erőfeszítésével együtt, hogy biblikusan gondolkodjon, nem kerülte el a skolasztikát.[27]

Végül, hogy már csak egy dolgot említsünk, 1962-ben Dr. H. M. Kuitert jelentetett meg egy tudományos munkát *Isten emberi for*mája címmel,[28] melyben megmutatja, hogy általában a keresztyén teológusokat, de még a református teológusokat is mennyire befolyásolta a „spekuláció", mikor a bibliai igazságok bemutatására igyekeztek.

Mindennek lényege az, hogy Dordt követőinek meg kell próbálniuk teológiájukat valódi bibliai módon fejleszteni. A Biblián kívül sehonnan máshonnan nem szabad az Istennel és emberrel kapcsolatos nézeteiket származtatni. Ha ezt ugyanis megteszik, a legtöbb, amit elérhetnek, hogy olyan Istenük lesz, aki teljesen ismeretlen az ember számára, mindazonáltal azonban teljesen ismertnek kell lennie az ember számára.

---

[25] D. H. Vollenhoven, *De Noodzakelijkheid Eener Christelijke Logica* (Amsterdam, H. J. Paris, 1932) Lásd a jelen szerzőnek az ezzel kapcsolatos szemléjét a *Kálvin Fórumban* (1. kötet, 6. szám, 1936. január), 142-143. oldal

[26] V. ö. R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als Dogmatics* (Kampen: J. H. Kok, 1961), 160. oldal. Valamint a jelen szerző *Általános kegyelem* (Nutley: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1954) könyveit, illetve jelen szerző „Bavinck, a teológus" című cikkét a *Westminster Teológiai Szemlében* (24. kötet, 1. szám, 1961. november)

[27] J. Douma, *Algemene Genade* (Goes: Osterbaan and LeCointre, 1966)

[28] H. M. Kuiter, *De Mensvormigheid Gods* (Kampen: J. H. Kok, 1962)

3. fejezet: Dordt református kritikája

1. A Dordt – Barth szintézis

Most azonban egyesek, akik a legtöbbet tették azért, hogy megszabadítsanak minket a nagymértékben Arisztotelész által irányított szintézistől, ennek helyettesítőjeként egy olyan szintézist kínálnak nekünk, melyet legalábbis bizonyos fokig Kant irányít. Más szavakkal, most kísérlet történik arra, hogy a Szentírás igazságait a Barth Károlyhoz hasonló emberek aktivista terminológiájával fejezzék ki. Ezek az emberek megszabadítanak minket a szubsztancia teológia a' la Arisztotelész rabszolgaságából az új aktivista teológia eszközeivel a' la Kant. Ám Kant aktivizmusa Arisztotelész szubsztantivizmusához hasonlóan az emberi függetlenség elképzelésén alapszik.

Azt gondolni, hogy a kegyelem tantételei hatékonyabban kifejezhetők és védhetők a poszt-kantiánus gondolkodás természet-szabadság rendszerével, mint Arisztotelész forma-anyag rendszerével, önbecsapás. Barth istenfogalma és emberfogalma ugyanúgy az ember által alkotott vetületek, mint Aquinói Tamás istenfogalma és emberfogalma. Azt gondolni, hogy bárki csak akkor képes megvédeni Dordtnak a szuverén kegyelemről alkotott elképzelését a katolicizmus, arminianizmus és amyraldeanizmus szinergikus csökkentéseivel szemben, ha ezt az elképzelést a modern perszonalista, vagy egzisztencialista filozófia keretein belül fejezzük ki, ismét nem más, mint önbecsapás.

Ha tehát az ingyenes kegyelem szeretői, Dordt követői egységesen fel akarnak lépni manapság az ingyenes kegyelem evangéliumáért, tisztázniuk kell az evangélium a' la Dordt és az evangélium a' la Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis viszonyát.

A folytatásban megnézünk néhány próbálkozást, melyet Dordt igazságának a neo-ortodoxia feltételezett igazságával való összekombinálásának irányában tettek.

J. G. Woelderink

1951-ben Dr. J. G. Woelderink megjelentetett egy vitairatot a *Kiválasztásról*.[29] Dr. Woelderink 1951-ig meggyőző szószólója volt a történelmi református hitnek. Barth azonban felnyitotta a szemeit, mondja, a skolasztika jelentős elemeinek meglétét illetően nemcsak a református teológusok munkáiban, de az afféle hitvallásokban is, mint a dordti. A dordti atyák győzelme, mondja Woelderink, „magában hordozta a vereség magvait is":[30]

Dordt óta senki, még Bavinck sem volt képes felépíteni a kiválasztás tantételét igazán biblikus alapon. Barth számára volt fenntartva ennek a rendkívüli munkának az elvégzése.[31]

Mikor a dordtiak megpróbálták megvédeni az ingyenes kegyelem evangéliumát a remonstránsokkal szemben, akkor meglehetősen bibliaellenesen megkérdezték az okot, „ami kiváltja a tényt, hogy az egyik ember elfogadja, a másik pedig elveti az evangéliumot". Ezt cselekedve a dordtiak eltávolodtak a Heidelbergi Káté eljárásától. Ez a káté „csak a hit forrását illetően vizsgálódik, de a hitetlenség forrását illetően nem".

Sőt, a Káté csak a Szentlélekről beszél, Aki kimunkálja a hitet a szíveinkben az evangélium hirdetésén és a sákramentumok használatán keresztül, míg Dordt

[29] J. G. Woelderink, *De Uitverkiezing* (Van Keulen) ,1951
[30] Ugyanott, 10. oldal
[31] Ugyanott, 11. oldal

cikkelyei „felmásznak az örökkévaló tanácsvégzéshez annak érdekében, hogy megtalálják a hit és a hitetlenség forrásait”.[32]

Csoda hát, hogy a remonstránsok azzal vádolták a dordti egyházatyákat, hogy zsarnoki determinizmust tanítanak? „Ha egy parancsolat olyan örökkévaló, mint Maga Isten, akkor a logikánk azt súgja, hogy Isten soha nem alkothatta azt, ebben az esetben a parancsolat viszont már nem szuverén, s Isten Maga is meg van kötve általa a saját tulajdon lényében”.[33]

A remonstránsoknak természetesen nem volt igazuk. Ezt Barthnál jobban senki sem tudja. S nem is kell elfogadnunk, mondja Woelderink, Barth egész nézetét a kiválasztásról.[34] Barthnak a kiválasztással kapcsolatos fő elképzelése a Szentírásból származik. „A kiválasztás többé már nem zsarnoki szuverenitás, hanem a gyökerei Isten szeretetének kijelentésében rejlenek”.[35] Amit Barth mond Krisztusról, mint kiválasztott emberről, az „gyönyörű és igei”.[36]

Többet nem kell mondanunk Woelderinkről. Nyilvánvaló, hogy nem látja a tényt, hogy Barthnak a kiválasztással kapcsolatos tantétele alapjában véve az a filozófiai dialekticizmus, melyben a tejesen más Isten teljesen az ellenkezőjébe fordul a megaláztatásában, aztán veszi az embert, mármint az egész emberiséget, hogy részt vegyenek a saját belső lényében a felmagasztaltatáson keresztül. Woelderink nem látja, hogy Barth kiválasztással kapcsolatos nézetével a történelem tényeinek nincs igazi jelentősége. Barth nézetével nincs átmenet a haragtól a kegyelemhez Krisztus halálának és feltámadásának tényében a történelemben.

Woelderinket nyilvánvalóan becsapta a kanti természet-szabadság rendszer, melyet Barth úgy használ, mintha rajta keresztül megszabadulhatnánk a Dordrechti Kánonok „determinizmusától”. Ennek a rendszernek megfelelően az ok elképzelése támogatja a determinizmust, ezért a nem humán birodalmára kell azt korlátozni. Az ok elképzelése csak a dolgok birodalmára vonatkozik, az n-edik dimenzióra. Eszerint a rendszer szerint létezik a dolgok birodalma „feletti”, egy teljesen más birodalom, a személyek birodalma. Ez az a birodalom, ahol a szabad ember és az ő istenei élnek. A személyek birodalma eszerint a rendszer szerint a vallás és az erkölcs birodalma.

Mikor tehát az embernek az Isten által történő kiválasztásáról beszélünk, egyáltalán nem gondolkodunk okozati viszonyokról. Ha a remonstránsok azzal vádolnak minket, hogy a szabad embert egy bábuvá silányítjuk le Isten kezében, azzal válaszolunk, hogy egyáltalában nem utalunk az okok világára. A nomenális, nem a fenomenális birodalomra utalunk. A kegyelem elsőségét nem a természet birodalmában, hanem a szabadság birodalmában védjük.

S ha erre a modern remonstráns azt mondja a modern kálvinistának, hogy ez a fajta szabadság, mely független attól, amit az ember, mint teremtmény és bűnös, a hozzá az n-edik dimenzióban beszélő Isten szavával és parancsolataival szembeni engedetlenségében elkövetett, akkor mit mond erre a modern kálvinista?

Hogyan tartható fenn Isten szuverén, kiválasztó kegyelme az úgynevezett független emberrel szemben, ha az okozati viszonyok egész területét először átadjuk Kantnak és követőinek? Meg kell hagyni, bemenekülhetünk Kant nomenális világába és mondhatjuk, hogy a dordti egyházatyák valójában a kegyelem „vallásos” és nem okozati elsőségét tartották fenn a remonstránsokkal szemben, s tulajdonképpen ez az, amit most megpróbálunk megtenni. Képzelhetjük, hogy így fenntartottuk Dordt valódi szándékát. Valójában gondolhatjuk, hogy képesek vagyunk a dordti

[32] Ugyanott, 17. oldal
[33] Ugyanott, 20. oldal
[34] Ugyanott, 33. oldal
[35] Ugyanott, 34. oldal
[36] Ugyanott, 41. oldal

egyházatyáknál jobban fenntartani a kegyelem szuverenitását. Vajon most Kant segítségével nem szabadultunk meg a determinizmustól, s az abban foglalt ellentmondástól, hogy Isten az első és fő oka az emberek cselekedeteinek? S így nem lettünk képesek egy csapásra megszabadulni a determinizmus vádjától, egyidejűleg megmenteni a kegyelem elsőségét?

Valóban így van, de azon az áron, hogy áldozatul estünk egy aposztata gondolkodási rendszernek, mely szerint, mint korábban láttuk az „ember" és „Isten" szavaknak egyáltalában nincs semmi megkülönböztethető értelmük.

2. G. C. Berkouwer – Dordt újraértékelése

Ami előttünk áll Woelderink vitairatában, az egyenértékű azzal a javaslattal, hogy tekintsük a neo-ortodoxiát szövetségesnek a hívő abbéli feladatában, hogy bemutassa a szuverén kegyelem evangéliumát az embereknek. Valami hasonló játszódik le G. C. Berkouwer legutóbbi írásaiban is.

Berkouwer nézetei rászolgálnak a megkülönböztetett figyelemre. Rendkívül termékeny író. Képzettsége magas fokú. A református hit iránti szeretete megkérdőjelezhetetlen.

A *Geloof en Openbaring in de Nieuwere Duitsche Teologie* témájú doktori disszertációjának megjelentetése óta Berkouwer a kortárs teológia fejlődését követte és magyarázta nekünk. Általában a modern teológiával és konkrétan a kortárs teológiával kapcsolatos értékelésének mércéje azok hűsége Istennek az ember számára nyújtott szuverén kegyelme üzenete iránt, amiképpen azt Krisztus a Szentírásban kijelentette.

Berkouwer számára két terület volt különösen érdekes: Barth Károly teológiája és a római katolicizmus teológiája.

Mindkét területen Berkouwer gondolkodása az idő múlásával nyilvánvalóan egyfajta gyötrelmes újraértékelésen ment keresztül. Berkouwer korábbi írásai negatív módon kritikusak mind Barthtal, mint Rómával szemben. Berkouwer későbbi írásai viszont pozitívan kritikusak mind Barthtal, mind Rómával szemben. Összhangban az ő „pozitívabb" viselkedésével mind Barth, mind Róma iránt, az utóbbi időben egyre negatívabb a hozzáállása a történelmi református nyilatkozatokhoz a Szentírás és a dogma vonatkozásában.

Csak Berkouwer teológiája egésze eme belső változásának fényében érthetjük meg azt, ami a Dordtrechti Kánonokkal kapcsolatos egészen más értékelésének látszik.

A. A Dordttal kapcsolatos 1963-as cikk

1963-ban Berkouwer írt egy cikket „A Hitvalláshoz tartozó kérdések" címmel.[37] Az egyház számára rendkívül fontos kérdés manapság, mondja Berkouwer, a hitvallásainak a történelmi feltételek által kialakított természete. Jelenleg a teológusok úgy ébredtek rá erre a tényre, ahogyan a korábbiak soha nem voltak képesek. Ez igaz mind a római katolikus, mind a protestáns teológusokra. A dogma fejlődése, ismerik föl ma mind a római katolikusok, mind a protestánsok, sokkal összetettebb folyamat, mint azt a korábbi teológusok feltételezték. Ez a fejlődés, ma

[37] G. C. Berkouwer, „*Vragen Rondom de Belijdenis*", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (63. szám, 1963.) 1-41. oldalak

már látszik, nem pusztán csak egy folyamat, mely által az, ami benne foglaltatott a lezárt kijelentésben, most a logikai visszatükröződés által jobban napvilágra kerül.[38]

Természetesen mikor a kortárs teológusokat elbűvölte az egyház hitvalló tevékenységének a történelmi feltételek által kialakított természete, nem akartak relativizmusba esni.[39] Valaki ezt különösen Róma esetében figyelheti meg. A „*theologie nouvelle*", ami a közepéből nőtt ki, nem próbálja meg elvetni a dogma megváltozhatatlanságának eszméjét. Pusztán csak felhívja az egyház figyelmét arra a tényre, hogy a múltban az egyház a történelem bizonyos szakaszának filozófiai kategóriáit használta a tévedhetetlen dogma kifejezésére.[40]

A dogma természetének meghatározásánál az a kérdés, hogy mi a kapcsolat „a megváltoztathatatlan állítás és a megváltoztatható kifejezés" között. Kérdés, hogy „mi a valóban szándékolt tartalom és forma, melyben ez a tartalom kifejezésre jut".[41]

Ebben a „valóban szándékolt tartalom" és „időfüggő forma" közötti megkülönböztetésben benne foglaltatik az elképzelés, hogy egyetlen forma sem képes soha megfelelően kifejezni a szándékolt tartalmat.[42] „Az evangélium igazsága kimeríthetetlen".

Ez tovább azt is jelenti, mint Hans Küng elmondja nekünk, hogy „a formák változatosságának nem feltétlenül kell jelentenie a különbségeket a hitben".[43] Vajon Pál nem azt mondja nekünk, hogy minden emberi gondolkodás „rész szerint" van? Ennek megfelelően beszél Karl Rahner minden forma ön-transzcendenciájáról, de nem azért, mert nem igaz, hanem pont azért, mert igaz. A dogma, meg kell hagyni, tévedhetetlen, de nem a szó statikus, történelmietlen értelmében.[44]

Most ha akkor a római katolikus teológusok a dogma kijelentésének tévedhetetlensége iránti elkötelezettségükben ily módon beszélhetnek a dogma kijelentése minden formájának szükséges ön-transzcendenciájáról, mennyivel inkább meg kell ezt tenniük a protestáns, s főleg a református teológusoknak! Herman Bavinck beszél a történelmi református nézőpontról, mikor azt mondja, hogy minden Istennel kapcsolatos gondolkodásunk és beszédünk „nem elégséges, de analóg. Jobban vagyunk képesek arról beszélni, hogy Isten mi nem, mint arról, hogy micsoda".[45] Vajon id. Abraham Kuyper nem beszélt a református hit kapcsolatba hozatalának sürgős szükségességéről „az emberi tudattal, amivé az a tizenkilencedik század végén fejlesztette magát"?[46]

Mindebben, ismétli meg Berkouwer, nincsen semmi arra irányuló szándék, hogy tagadjuk, vagy relativizáljuk „az Istennel kapcsolatos emberi beszéd bizonyosságát, és pozitívságát".[47]

Éppen ellenkezőleg, a kifejezésnek minden új formájának vissza kell menni ahhoz az egyszerű pozitív kijelentéshez, hogy Jézus az Úr. Ez a kijelentés ugyanúgy doxológiai is, mint amennyire egyszerű. Ez egy egyszerű válasz az evangéliumra. Mikor az egyház továbbfejleszti ezt az egyszerű kijelentést a további magyarázat eszközeivel, rendszerint az elterjedt eretnekségre adott válaszként, fellép a halálos veszélye annak, hogy a krédó eredeti doxológiai jellege csökkenést szenved el.[48]

[38] Ugyanott, 1. oldal
[39] Ugyanott, 2. oldal
[40] Ugyanott, 4. oldal
[41] Ugyanott
[42] Ugyanott, 5. oldal
[43] Ugyanott
[44] Ugyanott, 6. oldal
[45] Ugyanott, 6. oldal, megjegyzés
[46] Ugyanott, 7. oldal
[47] Ugyanott, 7. oldal
[48] Ugyanott, 8. oldal

Bármely kiterjedt hitvallás az este természeténél fogva sérülékeny az igazságtól való elpártolás tekintetében.

Ez a minden hitvallásban öröklött sérülékenység felszólít a hitvallások bibliai jellege kimutatásának folyamatosan megújuló erőfeszítésére. De aztán jön a kérdés, hogy vajon a konkrét tantételre adott bibliai bizonyíték önmaga is nem időbeli feltételekhez kötött-e?[49] Még továbblépve, egy efféle lehetőség felismerésével továbbhaladunk nemcsak a Szentírás egyes igehelyei exegézisének helyessége irányában, hanem „a bibliai tanúságtétel és a hitvallások teljes szerkezetének"[50] helyessége irányában is.

(1) Dordt igazi szándéka

Berkouwer ezzel a háttérrel lát neki Dordt cikkelyei tárgyalásának. A Dordrechti Kánonok valódi szándéka, ebben senki sem kételkedik, "Isten meg nem érdemelt kegyelmének" kifejezése „az üdvösség, s a kiválasztás, mint az üdvösség forrása módján".[51] Senki sem ellenzi ezt az alapmotívumot. Ami érdekel minket, mondja Berkouwer, az a keret (*kader*), melyben az ingyenes kegyelem eme tanítása bemutatásra kerül.

A kánonok nem korlátozzák magukat az Isten kegyelmének szuverenitására való utalással. De bárcsak megtették volna. Sajnos, egy „objektív megkülönböztetést" tárnak elénk abban az értelemben, hogy Isten az időben egyeseknek adott hitet, másoktól megtagadta azt. Az első kánon hatodik szakasza ennek megfelelően nem a Szentírásból közvetlenül származó tanítást képvisel. Éppen ellenkezőleg, „olyan következtetést von le, mely kapcsolódik a mindet okozó Isten látomásához". Nem csoda hát, hogy az emberek megvádolták Dordtot azzal, hogy a valóság determinista nézetét vallják, s különösen azt, hogy az emberek hitetlenségének oka a mindent okozó, háttérben álló Isten.

(2) Dordt okozati gondolkodás-mintája

Meg kell hagyni, a kánonok tagadják, hogy Isten lenne az ember bűnének oka. Ám akkor miképpen beszélhetünk egyidejűleg Istenről, mint olyasvalakiről, Aki mindennek oka, de nem oka az ember bűnének. Röviden, hogyan fogjuk mi, akik a kánonok alapvető szándékaihoz tartjuk magunkat, megvédeni magunkat azokkal a vádakkal szemben, hogy vagy nyilvánvaló ellentmondáshoz, vagy a determinizmushoz tartjuk magunkat?

Berkouwer úgy javasolja „megoldani" a problémát, hogy elveti a Dordt által alkalmazott egész oksági keretet és helyettesíti azt egy új kerettel, mely jobban érvényre juttatja a kánonok doxológiai szándékát. Nézzük meg egy pillanatra az első szakasz tizenhatodik cikkelyét. Ebben „két közeli embercsoport statikus objektivizálása kereszteződik egy kérügmatikus-pásztori bizonyságtétellel egy teljes felelősségű nyílt helyzetben, melyben sok minden, melyben minden megtörténhet… Isten ítéletével kapcsolatosan".[52]

Mikor elértük a nyitottságnak eme fennsíkját, fellélegezhetünk. Többé már nem fojtogatnak minket az oksági kategóriák. Az ellentmondás vádja és a determinizmus vádja többé már nem zavarnak minket. Most először képesek

[49] Ugyanott, 9. oldal
[50] Ugyanott, 10. oldal
[51] Ugyanott, 11. oldal
[52] Ugyanott, 13. oldal

vagyunk igazán bemutatni a kegyelem szuverenitását. De még így sem szabad lenéznünk azokat, akik még mindig az okozati viszonyok birodalmában csúsznak-másznak. Minket is megkísértett, hogy beleessünk abba, ami „logikus következtetésnek" tűnik az elvetettekkel kapcsolatosan. Mi sem gondolkodtunk a „bibliai *a priori*"[53] fogalmával, helyettesítvén azt a parallelizmus saját, végzetes *a priorinkkal*.[54]

Nem szabad a logikai szimmetria és parallelizmus forgalmaiban gondolkodnunk. Az efféle parallelizmus hátterében „Isten akarata puszta jótetszésének" elképzelése, a „*potentia absoluta*" fogalma áll.

Biztosan hiba azt mondani, hogy az emberek megsértődnek az evangéliumtól, mikor elvetik a „puszta jótetszés" elképzelését, mint az emberek közötti különbségtétel végső forrását.

Nem szabad prédikálnunk egy ennyire zsarnoki módon kiválasztó Istent. Üzenetünknek arról az élő Istenről kell szólnia, Aki „nem a cselekedetek alapján, hanem kegyelemből választ ki".[55]

Biztosan csak így kerülünk teljes összhangba Dordt valódi szándékával, mondja Berkouwer. Dordt elutasítja a vádat, hogy „Isten az Ő akaratának pusztán zsarnoki cselekedetével, bármiféle bűn bármiféle tekintetbe vétele nélkül a világ nagyobb részét örökkévaló kárhozatra predesztinálta, s pontosan ebből a célból teremtette őket. S ugyanígy azt is, hogy amiképpen a kiválasztás a forrása s oka a hitnek és jócselekedeteknek, úgy az elvettetés az oka a hitetlenségnek és istentelenségnek…"[56]

B. Berkouwer Dordtról 1949-ben

Ezen a ponton visszatérünk Berkouwernek a Dordtról adott értékelésére, mely *Hit és megigazulás*[57] című munkájában olvasható, mely 1949-ben jelent meg. 1949-ben Berkouwer nem talált okozati kerete, mely Dordt igazi szándékának megsemmisítésén munkálkodna. „Ez a hitvallás", mondja Berkouwer „mindenféle mesterségességet nélkülöz. Ez egyedül Krisztusra és az Ő kegyelmére irányul, ezért telve van a bűn elismerésével és alázattal".[58] „A hit remonstráns elképzelésével szembeni éles tiltakozás megmutatja, hogy a prioritás-viszonyt a kegyelmet illetően felismerték…"[59] Létezik, mondja Berkouwer „egy szembeötlő harmónia" a Belga Hitvallás, a Heidelbergi Káté és a Dordrechti Kánonok között, ahogyan együttesen kinyilatkoztatják a „*sola fide*" református alapelvet. „Ebben a '*sola fide – sola gratia*' dologban a református hitvallások központjával foglalkoztak".[60]

C. Berkouwer a kiválasztásról 1955-ben

Dordt harmadik értékelését Berkouwer *Isten kiválasztása* című munkájában olvashatjuk.[61] Berkouwer Dordttal kapcsolatos elemzése itt az ő kiválasztással

[53] Ugyanott, 14. oldal
[54] Ugyanott, 15. oldal
[55] Ugyanott
[56] Ugyanott, 14. oldal. V. ö. Phillip Schaff, *A keresztyénség hitvallásai*, 3. kötet 596. oldal
[57] G. C. Berkouwer, *Geloof en Rechtvaardiging* (Kampen: J. H. Kok, 1949)
[58] Ugyanott, 45. oldal
[59] Ugyanott, 44. oldal
[60] Ugyanott, 45-46. oldalak
[61] G. C. Berkouwer, *De Verkieing Gods* (Kampen: J. H. Kok, 1949)

kapcsolatos saját, pozitív nézetei szövegösszefüggésében jelenik meg. Milyen mértékben, kérdezhetjük, alkotta meg Berkouwer a kiválasztással kapcsolatos nézetét annak az új keretnek a fogalmaival, mely az előbb tárgyalt 1963-as cikkben jelenik meg?

Nekünk, mondja Berkouwer a bibliai üzenet teljessége szempontjából kell a kiválasztásról gondolkodnunk.[62] Nem szabad hogy „a teológia spekulatív *gnózisa*"[63] vezessen. A Szentírás „nem a kiválasztás tanát, hanem szabadon választó Istent tanítja".[64]

Biztos tehát, hogy nagyon ügyelnünk kell, mikor „jó és szükséges következtetéseket" vonunk le a kiválasztó Istenről, Akit a Szentírásban találunk.[65] Ha ebben nem vagyunk gondosak, Maccoviusszal és másokkal együtt felelősek vagyunk a „kemény kifejezések" használatáért, például hogy egyes emberek „a bűnre rendeltettek" (*destinare ad peccatum*).

A Dordti cikkelyekhez csatolt utószó figyelmeztet, hogy ne vonjunk le következtetést arról, hogy Isten szuverén választása magában foglalja azt az elképzelést, hogy Isten a bűn oka.[66] A remonstráns álláspont elutasításával az egyház nem a determinizmus bármiféle megfogalmazásának alapjáról kiindulva érvelt.[67]

Meg kell hagyni, a kiválasztás tantétele nem foglal magában semmiféle indeterminizmust. Nem kell feladnunk a kiválasztás kérdésével kapcsolatos összes visszatükröződést, hanem meg kell vizsgálnunk, ami a bibliai üzenet szerkezetét illeti. Tiszteletben kell tartanunk a kijelentés korlátait. Meg kell értenünk a Szentírás értelmét és jelentését.[68] „Isten élő Igéjének konkrétságában megvan a számunkra kijelölt hely abból a célból, hogy könnyűszívűség nélkül figyelhessünk a nekünk és gyermekeinknek kijelentett dolgokra".[69]

Így a kiválasztó Isten dicséretével fogunk szólni.

Ha tehát így fenntartjuk az emberi gondolkodás bibliai korlátait és a kiválasztás doxológiai jellegét, akkor elkerüljük azt, hogy megpróbáljuk leegyszerűsíteni a kiválasztás biblikus hitvallását egy „metafizikai rendszerre", mellyel megpróbáljuk magyarázni a világot.[70] A valódi, bibliai rálátás kiemel minket a determinizmus-indeterminizmus ellentmondásból.

Bavincknak tehát igaza volt, mikor úgy beszélt a pelágiánizmusról, mint ami nemcsak logikátlan, de vallástalan is.[71] A Szentírás semmit sem tud erről a szinergizmusról azzal az elképzelésével egyetemben, hogy mind Isten, mind az ember hozzájárul valamivel az ember üdvösségéhez.[72]

(1) Berkouwer doxológiai birodalma

Ezzel a háttérrel közelíti meg Berkouwer azt a kérdést, hogy vajon a kiválasztás elképzelésének az abszolút hatalom (*potestas absoluta*) eszméjén kell-e

[62] Ugyanott, 15. oldal
[63] Ugyanott, 10. oldal
[64] Ugyanott, 15. oldal
[65] Ugyanott, 16. oldal
[66] Ugyanott, 20. oldal
[67] Ugyanott, 19. oldal
[68] Ugyanott, 21. oldal
[69] Ugyanott, 25. oldal
[70] Ugyanott, 42. oldal
[71] Ugyanott, 45. oldal
[72] Ugyanott, 46. oldal

alapulnia. Itt találkozunk a mindent okozó Isten problémájával. Ez a keresztyén gondolkodás és az egész keresztyén élet számára a kérdések kérdése.[73] Szerencsére a Biblia annyira világos, amennyire csak a témában világos lehet. Isten nem zsarnok és nem is lehet az.[74] Kálvin nem homályos fogalmakban ragaszkodott ahhoz, hogy Isten nem áll felette a törvénynek (*ex lex*).[75]

Akkor hát nekünk egy olyan törvényre kell hivatkoznunk, mely felette áll az Istennek? Egyáltalában nem. A kérdést, hogy Isten miért tett valamit, az akaratára kell vonatkoztatnunk, nem valami felette álló dologra. Isten akarata a „végső és legmagasabb rendű ok", s pontosan eme tény miatt kell elutasítanunk az „abszolút hatalom" elképzelését. Az abszolút hatalom elvont fogalma helyére állítja Kálvin Istent, mint Önmaga törvényét. Nincs ok, mely felette állna Isten akaratának, Isten azonban mégsem zsarnok.

Ha ezt nem vesszük észre, beleesünk Isten formális mindenhatóságának fogalmába, s csak ha Isten mindenhatóságáról efféle formális fogalommal rendelkezünk, akkor találkozunk szembe Isten hatalma korlátozásának problémájával.[76] A *potenta absoluta* kifejezés elleni tiltakozás „nem Isten hatalmának abszolútsága ellen irányult, hanem annak bibliaellenes formálissá tétele ellen". Csak amennyiben így formálissá tették, akkor válik Isten akarata fenyegetéssé az üdvösség történelmi rendjének igazi jelentősége, valamint az Isten kijelentésének megbízhatósága számára.[77]

(2) Berkouwer új exegézise a Róma 9-11-ről

De vajon nem maga a Biblia tanít minket, különösen a Róma 9-ben, hogy kérdezősködés nélkül alá kell vetnünk magunkat Isten abszolút rendeleteinek? A válasz tagadó. Isten útjait, meg kell hagyni, titokzatosnak mondják, de azok nem képezik a félelem forrását. Éppen ellenkezőleg, Isten akaratának szuverenitása Isten népe vigasztalásának legnagyobb forrása. Itt a titokzatosság tele van a kegyelem áthatolhatatlan Istenének céljaival Jézus Krisztusban. „A gazdagság mélysége. Ebben a fő témában foglalhatja össze valaki a Róma 9-11-et".[78]

A gazdagságnak eme mélysége úgy jelenik meg, mint „Isten eljárásának teleológiája" Izrael elvettetésének és a pogányok befogadásának kölcsönös kapcsolatában. Itt az eszkatológiai perspektíva és minden hóbort száműzetik.[79] A szeszélyről kiderül, hogy semmi más, csak kivetítés a bűnös ember részéről. Az, akinek rendelkezésére állnak a hit szemei, látja Istennek ezt a teleológiáját. Isten Igéje nem mondhat csődöt még Izrael hitetlensége miatt sem.

Jákób kiválasztásának és Ézsau elvettetésének története, s ezt most elég széles körben elfogadják, nem jelzi, hogy Isten az örökkévalóságtól fogva mindent eldöntött eme emberek végső üdvösségét illetően. A történet inkább a kiválasztás természetét jelzi, nevezetesen hogy az a kegyelem által és nem cselekedetek által történik. „Isten kegyelmének útja a történelemben itt világos".[80] „Az *ekloge* (kiválasztás) valódi jelentősége mindig és kivétel nélkül nyilvánvalóan mindenféle

[73] Ugyanott, 56. oldal
[74] Ugyanott, 57. oldal
[75] Ugyanott, 60. oldal
[76] Ugyanott, 64. oldal
[77] Ugyanott, 66. oldal
[78] Ugyanott, 70. oldal
[79] Ugyanott
[80] Ugyanott, 76. oldal

szeszélytől mentes”.[81] Isten útja a kegyelem útja, nem a cselekedeteké. Csak ha a gondolkodásunk elidegenedik ettől az alapelvtől, akkor gondolunk szeszélyre a Róma 9-cel kapcsolatosan.[82] Ha nem rendelkezünk ezzel a biblia rálátással, humanizáljuk, vagy démonizáljuk Istent.[83]

Következésképpen a történelem isteni teleológiájának eme világosságában kell figyelembe vennünk a két embercsoport problémáját, a választottakét és a nem választottakét. Ha a „*numerus praedestinarium*” eme problémáját elvontan vesszük figyelembe, az aláaknázza az evangélium vigasztalását.[84] Nem beszélhetünk rejtett Istenről (*deus absconditus*) úgy, mintha szemben állna a kijelentett Istennel (*deus revelatus*). Isten rejtettsége Istennek nem metafizikai tulajdonsága: a Szentírás csak Istennek a teremtésben és megváltásban zajló munkái vonatkozásában beszél róla.

(3) Berkouwer a „Krisztusban történő kiválasztásról”

A kiválasztás a Krisztusban történő kiválasztás. Ezekkel a szavakkal foglalhatunk össze mindent, ami eddig elhangzott.[85] Pál fejti ezt ki nekünk bőségesen az Ef1:4, 9-ben és a 2Tim1:9-ben. Pál ezeken a helyeken a mi Krisztusban történő kiválasztásunkról beszél a világ megalapítása előtt. Vajon azt jelenti ez, hogy létezik Istennek egy örökkévaló tanácsvégzése, mely meghatározza a történelem összes tényét? Vajon a kálvinistákat végső soron meg kell vádolni a történelem jelentőségének tagadásával? Nem így van, mondja Berkouwer. Csak amennyiben fenntartjuk az evangélium doxológiai jellegét, akkor ejtjük ki az örökkévalóság-időbeliség ellentmondását úgy, ahogyan kiejtettük a mindent okozó Isten elképzelését is. Krisztussal és az Ő meghatározó munkájával kell kezdenünk a történelemben.[86]

Ha megláttuk Krisztus munkájának igazi jelentőségét, akkor Pállal együtt feladtuk „az Isten mindent meghatározó tanácsvégzése iránti elszigetelt érdeklődést, melyet nem követhet a történelem meghatározó jelentősége”.[87]

Minden eszközzel és minden áron kötelesek vagyunk megpróbálni elkerülni a determinizmus elvont tantételét a kiválasztással kapcsolatos nézetünkben (*verkiezings determinisme*). Állandóan őrködnünk kell, nehogy felüsse a fejét a szuverenitás bármiféle elvont elképzelése. A dordtiak tudatában voltak ennek a ténynek. Woelderink vádjai a zsinat ellen tehát igaztalanok. Ő kihagyta a 11.9-es kánonra való utalást, amelyik Isten örökkévaló szeretetének céljáról szól. Ez nem más, mint a kiválasztás elvont elképzelése.[88]

[81] Ugyanott, 77. oldal
[82] Ugyanott, 81. oldal
[83] Ugyanott, 101. oldal
[84] Ugyanott, 121. oldal
[85] Ugyanott, 150. és azt követő oldalak
[86] Ugyanott, 159. oldal
[87] Ugyanott, 160. oldal
[88] Ugyanott, 168. oldal

(4) Az idő és az örökkévalóság Berkouwer-féle szintézise

A Szentírás nem állítja szembe egymással elvont módon az örökkévalóságot és az időt. „Minden elkülönítés egy örökkévaló parancsolat és annak megvalósítása között nem is lehet kérdés”.[89] Pál nem hagy helyet a statikus tanácsvégzésnek (*star besluit*) és a szuverenitásnak önmagában.[90] Ezt a szerkezetet tehát nem szabad azonosítani „egyfajta metafizikával, a dolgok objektív állapotával az örökkévalóság és az idő viszonyának vonatkozásában, melyben az idő az ismert és az örökkévalóság pedig felette függ valamiféle ismeretlen, bizonytalan fenyegetésként”.[91] Nem tudjuk, és nem is kell tovább követnünk Berkouwert a kiválasztással kapcsolatos nézetét illetően. Elegendő annyit mondani, hogy segít nekünk megérteni annak okát, miért veti el Dordt „okozati szerkezetét”. A kiválasztásról szóló könyvében, valamint a tárgyalt cikkében a determinizmus vádja az, amit megpróbál megválaszolni az etikai teleológia eszközeivel, mely felette áll az okozati viszonyok világának.

Érdekes megjegyezni, hogy 1955-ben Berkouwer úgy védte a dordti zsinatot, mint ami a kiválasztás konkrét bibliai nézetét vallja a Woelderink által megfogalmazott determinizmus vádjával szemben, míg 1965-ben Dordttal szembeni kritikája gyakorlatilag ugyanaz, mint Woelderinkké. *Kiválasztás* című könyvében időről időre figyelmeztet minket, hogy ne gondolkodjunk a statikus objektivizmus fogalmaival az emberek eme két zárt csoportjától, az elvont parallelizmusról, az abszolút hatalomról, egy speciális *gnózisról*, és a kiválasztás „tantételéről”, mikor nekünk az élő Istenről és Krisztusnak az emberek között végzett megváltói munkájáról kell gondolkodnunk.

Berkouwernek a kiválasztással kapcsolatos nézete természetesen ezzel a statikus objektivizmussal szemben álló fogalmakkal van kifejezve. Az ő pozitív terminológiája, amit az általa elvetett nézetek kritizálására használ, nagyon hasonlít a neo-ortodoxiára. Vajon a gondolkodási bázis új, lényegileg kanti szerkezete minden modern teológiához lehetővé teszi-e Berkouwernek, hogy a kegyelem bibliai tanításait, következésképpen Dordt valódi szándékát kifejezze és megvédje? Berkouwer természetesen tudja, hogy olyan emberek, mint J. H. Scholten valójában modernizmust tanítottak, miközben azt állították, hogy a kegyelem református tanítását fejezik ki modern nyelvezettel. Berkouwer tudja, hogy Barth Károly napjainkban azt állítja, hogy a szuverén kegyelem tantételének védelmét a Kant utáni aktivista kategóriák eszközeivel végzi, de ezt cselekedve a Krisztusban történő kiválasztás valójában minden ember Krisztusban történő kiválasztásává válik.

Hát akkor, kérdezhetjük, miképpen képes megvédeni Berkouwer Dordt valódi értelmét a neo-ortodoxia időfüggő terminológiájával? Vajon tényleg ezt teszi?

D. Berkouwer a gondviselésről 1950-ben

Mielőtt választ keresnénk erre a kérdésre, futó pillantást vetünk Berkouwer *Isten gondviselése* című munkájára.[92] Ez a könyve segít nekünk megérteni Berkouwer kiválasztással kapcsolatos tanítását a gondviseléssel kapcsolatos szélesebb körű tanításának alapján.

---

[89] Ugyanott, 169. oldal
[90] Ugyanott, 171. oldal
[91] Ugyanott, 173. oldal
[92] G. C. Berkouwer, *De Voorzienigheid Gods* (Kampen: J. H. Kok, 1950)

Különösen az érdekel minket, hogy mit mond Berkouwer az okozati elképzelésről és a determinizmusról ebben a munkában.

A Heidelbergi Káté azt mondja, hogy a mennyei Atya akarata nélkül egyetlen hajunk szála sem esik le a fejünkről. Vajon ez nem valami végtelenül naiv és irrealisztikus hitvallás? S mint ilyen hitvallás, vajon nem fantasztikusan determinista?

Mikor az egyház ilyen vakmerő kijelentést tesz, vajon nem azt állítja, hogy privát hozzáférése van a mindenható Isten mindentudásához? Be tudjuk bizonyítani ennek az Istennek a létezését?

Nem, a Kátéban tényleg nincs helye semmiféle természeti teológiának.[93] Bavincknak, veszi észre Berkouwer, lehet, hogy nem volt egészen igaza saját meggyőződésével, de meggyőződését hűen fejezték ki a szavai: „Az Isten gondviselésébe vetett hit tehát a keresztyén hit egyik cikkelye”.[94] Ez része a református nézetnek.[95] Mikor a gondviselés fogalmán elmélkedünk, mint mindig most is jussanak eszünkbe Krisztus szavai: „Senki sem jöhet az Atyához, csak Énáltalam”.[96] „Az engesztelésen kívül a természet és a történelem összes entitása statikussá válnak. Elveszítenek minden perspektívát és átalakulnak bálványokká”.[97] A Szentírás doxológiájának kell mindig vezetnie minket.

Mikor a Szentírás azt mondja, hogy Isten tartja fenn és irányítja a teremtés munkáit, akkor nem „elvont történelemfilozófiával” van dolgunk. Nem létezik „pusztán formális és semleges kozmológiai kommunikáció azzal kapcsolatosan, hogy Isten még mindig fenntartja a világot”. Nekünk inkább „Istennek az egyetlen teleológiai cselekedete” képe adatik, mely „az Ő örökkévaló királyságának teljes békéje felé irányul”.[98] A Biblia nem foglalkozik független természeti teológiával, vagy olyan világnézettel, mely állítólag a világ folyamatos fennmaradásának rejtélyére ad nekünk magyarázatot.[99]

(1) A gondviselés és az okozati eszme

Mikor Isten azt mondja Noénak, hogy többé nem semmisíti meg a világot özönvíz által, ezt a kegyelem szövetségének szempontjából mondja.[100] Minden annak az Igének a valóságtartalmára utal, hogy „úgy szerette Isten a világot”. Nem a „prima causa” a fő kérdés tehát, hanem a szándék.[101] Ezt nem méltányoljuk, ha a világ fennmaradásának meghosszabbításáról beszélünk annak a logikai sematizmusnak az eszközeivel, mely Isten tanácsvégzésétől indul ki.[102]

Mint Isten gondviselésének méltánylása esetében is, úgy áll a helyzet a világ Általa történő irányításával: át kell törnünk az „emberi rendszeren”.[103] Csak ha áttörünk minden emberi rendszeren, akkor érthetjük meg azt, amit a Cselekedetek 2:23-ban olvasunk, miszerint Jézust bűnös kezek feszítették meg Isten meghatározó tanácsvégzése és eleve tudása által.[104] Mikor Pál azt mondja nekünk a Róma 11-

[93] Ugyanott, 42. oldal
[94] Ugyanott, 44. oldal
[95] Ugyanott, 49. oldal
[96] Ugyanott, 51. oldal
[97] Ugyanott, 53. oldal
[98] Ugyanott, 65. oldal
[99] Ugyanott, 61. oldal
[100] Ugyanott, 79. oldal
[101] Ugyanott, 80. oldal
[102] Ugyanott, 85. oldal
[103] Ugyanott, 101. oldal
[104] Ugyanott, 115. oldal

ben, hogy Izrael bukása a pogányok üdvössége érdekében történt, minden szava csak úgy sziporkázik a teleológiától.[105]

(2) A gondviselés és a bűn

Hogyan fogunk hát végül gondolkodni Isten hatalmának és az ember bűnének viszonyáról? Egy dolog bizonyos: a logikai rendszerezés félrevezet minket.[106] Kálvin látta ezt, mikor kihangsúlyozta a tényt, miszerint Isten cselekedetei és az ember cselekedetei nem ugyanazon szinten zajlanak.[107] Az elképzelést, hogy Isten megengedte a bűnt, a teológusok arra használták, hogy a jó és a gonosz nem „Isten egyetlen 'okbeliségéből'" származó termékek.[108] Ebben a stílusban használva az elképzelés biblikus volt. Segítségként használva valamilyen magyarázathoz pontosan az ellentettjébe vezet bele minket, mint ami a Szentírás eredeti szándéka lett volna.[109] Ez akkor magában foglalja Istennek az emberekkel kapcsolatos céljai áthatolhatatlan titokzatosságának tagadását.[110]

(3) A gondviselés és a Szentírás teleológiája

Mindent egybevetve, csak akkor kerülhetjük el a gondviselés elképzelésének azonosítását a determinizmuséval, ha a Szentírás mindent felölelő teleológiájával kezdjük.[111] Az emberi szabadság és felelősség problémája nem oldható meg a determinizmus és indeterminizmus közötti dilemma fogalmaival. Ezt a problémát „vallásosan" kell nézni.[112] „Ezt a pontot Brunner lényegileg fogta fel". „A gondviselésnek a determinizmussal való azonosításának valódi hibája Isten fogalmának leegyszerűsítése egy objektumra, vagy dologra (*verzakelyking*)".[113]

A „vallásos", vagy teleológiai, valamint a rendszeres, vagy logikai megközelítés eme éles kontrasztjának háttere előtt indítja Berkouwer Istennek, mint minden, a történelemben zajló esemény elsődleges okának a teljes körű elvetését.

Berkouwer felfogja a tényt, hogy azok a teológusok, akik Istenről, mint elsődleges, vagy primer okról és a teremtett okokról beszéltek, ezzel a megkülönböztetéssel a panteizmust próbálták meg elkerülni.[114] De bármennyire jó szándékúak voltak is, megengedték, hogy Isten és ember viszonyának problémáját belegyömöszöljék egy olyan keretbe, mely kijavíthatatlan sérüléseket okozott neki. Bármikor, ha az okozati viszony elképzelését használták, az elkerülhetetlen eredmény az lett, hogy Isten csak „*cause prima inter pares*" Isten.[115]

Miután megfogalmazta ezt a fenntartás nélküli kijelentést, Berkouwer azzal puhítja meg egy kicsit, hogy kimondja: nagyon veszélyes dolog az ok szó használata, mivel úgy tűnhet, hogy az illető „Istent egy okozati rendszerbe csomagolva látja, melyben az okok sorozatai ebből a világból állítólag elvezetnek Istenhez, mint

[105] Ugyanott, 117. oldal
[106] Ugyanott, 162. oldal
[107] Ugyanott, 164. oldal
[108] Ugyanott, 165. oldal
[109] Ugyanott, 166. oldal
[110] Ugyanott, 167. oldal
[111] Ugyanott, 171. oldal
[112] Ugyanott, 174. oldal
[113] Ugyanott, 180. oldal
[114] Ugyanott, 183. oldal
[115] Ugyanott

elsődleges okhoz. Az ok elképzelésének használatánál ugyanaz a veszély fenyegeti a gondolkodásunkat, amit a kisugárzás tantételében találtunk.[116]

A Szentírás egészen másként beszél. Isten cselekedetei az emberrel kapcsolatosan soha nincsenek sematizálva. Abban a pillanatban, hogy az okozati viszony szempontjából sematizáljuk Isten cselekedeteit, azonnal beleveszünk a sötétségbe és létrehozzuk a bűn tantételének megoldhatatlan problémáját.

(4) Isten, a páratlan

Az alapvető hiba, amit valaki elkövethet, ha „elégtelenül juttatja érvényre Isten páratlanságát".[117]

Mikor a Szentírás Istenről, mint „Elsőről" beszél, akkor nem oksági viszonyokról szól. Bárki világosan megláthatja ezt Ézsaiásnál, ahol „Isten páratlansága abszolút jelentőségében tanúsíttatik".[118]

Ezen a ponton értünk el Berkouwernek a gondviselés bibliai, vagy vallásos fogalma és a determinizmus nem keresztyén fogalma ellentéte elemzése csúcspontjára. A Szentírás azt tanítja nekünk, hogy Isten cselekedete teljességgel páratlan (*volstrekt onvergelykelyk*). Mint ilyen, jelen van „a mi cselekvésünkben". S így „folyik a háború az Isten gondviselésébe vetett hitért". Figyelvén Isten kijelentésére, ez a probléma „megoldódik". Isten cselekedetei előtt minden „logikai következmény" eltűnik.[119]

Ezt mondani nem jelenti azt, hogy megpróbálunk elmenekülni a gondolatainkat összezavaró titokzatos paradoxon elől. Csak akkor lenne ez a helyzet, ha végül Isten cselekedetét ugyanarra a szintre helyeznénk, mint az emberét. „Nem az ellentmondás, hanem Istennek a Krisztusban megnyilvánuló szeretete gyakoroltatik a hitben". „A *concursus*-ra, *causa prima*-ra és *secunda*-ra vonatkozó össze nézőpont mögött a téma és a forma vonatkozásában ott látjuk a történelem realitását".[120] Hitben fogjuk fel „Isten ellenállhatatlanságát (*overmacht*)".

Isten gondviselésének módjával kapcsolatos minden elmélkedésünkből újra és újra megkérdőjelezhetetlen hitünk egyszerűségéhez térünk vissza. Isten nem a szeszély Istene (willekeur), hanem Izrael Pásztora. [121] A hit látomása nélkül a történelem reménytelenül relatív.[122]

E. Dordt és Kalcedon

Most röviden visszatérünk Berkouwer Dordttal kapcsolatos cikkére. Ebben a Dordt okozati kategóriáival való szembenállásától elindulva az evangélium igazságai „emberi megformálása elégtelenségének" egyetemesebb problémájával folytatja. Ezt az elégtelenséget azzal szemlélteti, hogy rámutat a Kalcedoni Zsinatra és hitvallásaira Krisztus kettős természetével kapcsolatosan.

---

[116] Ugyanott, 185. oldal
[117] Ugyanott, 186. oldal
[118] Ugyanott
[119] Ugyanott, 187. oldal
[120] Ugyanott, 189. oldal
[121] Ugyanott.
[122] Ugyanott, 220. oldal

(1) Kalcedon valódi szándéka

Hatalmas hiba lenne, érvel Berkouwer Kalcedon szövegét statikusan kezelni.[123] Karl Rahnernek bizonyosan igaza volt, mikor azt állította, hogy Kalcedon nem lehet a „végpontja" minden krisztológiai hitvallásnak. Soha nem létezhet egy efféle végpont. Nem lehetséges „spekulatív behatolás az *unio personalis*-ba".[124] Vajon nem az volt kalcedon igaz szándéka, hogy mutatóként (*Hinweis*) szolgáljon „Krisztus képmása teljességének" irányában?[125]

(2) Kalcedon elégtelen nyelvezete

Minden annak kérdésétől függ, hogy milyen értelmet tulajdonítunk a szavaknak. Ez világosan meglátszik napjainkban a Krisztus valódi embersége jelentőségéről folytatott vitákban. A római katolikus teológusok különösen tisztában vannak ezzel a problémával. Túlságosan könnyű elfelejteni Jézus emberiességének konkrétségét és elméletileg foglalkozni vele, mintha ez az emberi fajok elképzelésére utalna.[126]

Ha ezt megtennénk, csak verbális kapcsolatunk lehetne Kalcedonnal. Akkor „a krisztológia egy kategóriája" váltaná fel a Szentírás Krisztusát. Tehát csak akkor lehetünk hűségesek Kalcedonhoz, ha így megragadjuk legbensőbb szándékát és nem engedjük meg magunknak, hogy csak félúton megálljunk Kalcedon előtt az ő időfüggő terminológiája miatt. Akkor csak arra leszünk képesek, ami az egyház igazi doxológiájának verbális szolgálata.[127]

Barth Károly az, aki ismét és újra felhívja a figyelmünket a Krisztus természetei és állapotai közötti kapcsolatra „annak érdekében, hogy elkerüljük a statikus Krisztológia veszélyét".[128]

(3) Barth Kalcedonról[129]

Barth Károly megpróbálja kiszorítani a történelmi krisztológiában rejlő feszültségeket „az új dimenzió" szemszögéből.[130] Később visszatérünk Berkouwer eme pontjára. Most csak megjegyezzük a tényt, hogy Berkouwer úgy gondolkodik Barthnak erről az „új dimenziójáról", mint segítségről azzal a veszéllyel szemben, hogy úgy gondolkodjunk Kalcedonról, vagy bármelyik másik zsinatról, mint ami képes kimondani az utolsó szót Krisztus *vere Deo* és *vere homo*-jának viszonyáról.

Ez a pont a lehető legnagyobb fontosságot képviseli. Berkouwer teljes joggal mondja, hogy a „krisztológia és az Isten tantétele itt meghatározó módon érintik meg egymást".[131]

---

[123] *„Vragen Rondom de Belijdenis"*, 27. oldal
[124] Ugyanott, 29. oldal
[125] Ugyanott, 30. oldal
[126] Ugyanott, 32. oldal
[127] Ugyanott, 34. oldal
[128] Ugyanott, 35. oldal
[129] Lásd a jelenlegi szerző „Barth Kalcedonról" című cikkét a *Westminster Teológiai szemlében* (22. évfolyam, 2 szám, 1960. május), 147-166. oldalak. Lásd még a jelen szerző *A kegyelem győzelme* című tanmenetét (Presbyterian and Reformed Pub. Co.), melyben kiterjedt vitát folytat Berkouwerrel az ő Barthtal kapcsolatos értelmezéséről
[130] „*Vragen*", 35. oldal
[131] Ugyanott

Egyelőre most az emberi nyelvezet korlátaival és annak a nyitottságnak a szükségességével foglalkozunk Istennek a Krisztusban adott kijelentése iránt, amit ez magában foglal.

(4) A nyelvezet korlátai

Napjainkban két gondolkodásmód létezik ennek a korlátnak az elképzelésére.

(A) Kálvin gondolkodásmódja

Az első gondolkodásmód az olyanoké, mint Ágoston, Luther, Kálvin, Bavinck és B. B. Warfield- Ez a gondolkodásmód előfeltételezi a tényt, hogy Isten kijelentése Krisztusban közvetlenül benne van az embereknek adott Szentírás szavaiban. Ez, hogy Berkouwer terminológiáját használjuk, nem a Szentírás formális nézete. Éppen ellenkezőleg, ez a nézet magában foglalja a Szentírás egész tartalmát, mindazt, amit Istenről az emberiséggel való viszonyában mond. Az ember semmit sem tud semmiről, míg elő nem feltételezi a Bibliát, mint a Szentírás önmegjelölő, hármas Istenének közvetlen kijelentését. Másrészt, ha előfeltételezi a Szentírás Istenét, akkor az ember minden dolgot valóban ismer, noha nem átfogóan. Mindaddig, amíg ezt az álláspontot el nem fogadjuk „problémamentesnek", az emberi állításoknak mindenféle jelentése megszűnik. Ha „problémamentesnek" vesszük ezt az álláspontot, azaz, olyan előfeltevésként, mely minden emberi beszédet alátámaszt, a hívő beszélhet „természetesen" és finom árnyalatokban Krisztus *vere homo*-járól és a Szentírás „emberi tényezőjéről". A Szentírás minden belső és külső „tüneménye" a sötétségben marad mindaddig, míg nem esik rá fény Krisztustól, aki mint az igazság Napja, felragyog felettük.

Egyetlen hitvallás sem képes kimeríteni Istennek a Szentírás Krisztusán keresztül adott kijelentésének gazdagságát. Minden hitvallást, ahogyan Berkouwer javasolja, úgy kell vennünk, mint ami Krisztus felé, s hozzátehetjük, a hármas Isten felé mutat.

Csak ezzel a megközelítéssel kerülhetjük el a Szentírás, Isten és az ő tanácsvégzése formális elképzelését. Csak ezzel a megközelítéssel kerülhetjük el, hogy olyan istenünk legyen, aki felett áll a racionalitás elvont alapelve és az elvont folytonosság feneketlen óceánja veszi körül. Csak így kerülhetjük el azt, amit Kuitert az Isten állítmányi nézetének nevez.[132] Csak így rendelkezhetünk a történelem átfogó teleológiájával, a történelem olyan nézetével, melyben a történelem minden egyes szakasza Krisztusnak, mint Istennek hódol be. Csak így rendelkezhetünk teleológiai nézettel a természetről, hogy annak „okozati" viszonyai, valamint tényszerű összetevői sugárutak lehessenek, melyeken át Isten Krisztuson keresztül pillanatról pillanatra találkozik az emberrel. Mikor az egyház „kölcsönvesz" olyan szavakat mint „lényeg", szubsztancia, vagy „minőség" az ókoriaktól, vagy olyanokat, mint „cselekedet" és „működés" a modernektől, mindig úgy használja, vagy inkább kell használnia ezeket, hogy jelentésüket a Szentírásban beszélő Krisztus konkrét szövetségi szerkezetéből veszi.

(B) Barth gondolkodásmódja

A második gondolkodásmód napjainkban az emberi nyelvezet korlátaival kapcsolatosan az emberi függetlenség állítólag „problémamentes" feltételezésével

[132] Lásd az ő *De Mensvormigheid Gods* című művét

kezdi. Az ember gondolkodása nem igazán gondolkodás, míg el nem nyelődik, teljességgel el nem nyelődik az abszolút létezésben. Azaz, az abszolút létezés és az abszolút gondolkodás azonosak. A gondolkodás és az ok szintén azonosak. Spinoza szavaival az eszmék rendje és kapcsolata azonos a dolgok rendjével és kapcsolatával. Ez tiszta racionalizmus és tiszta determinizmus. S mint ilyen, nem más, mint a folytonosság, vagy azonosság alapelve, mely minden aposztata gondolkodás alapját képezi. Nem számít, mennyire „irracionálissá" vált a modern, Kant utáni gondolkodás, és nem számít, mennyire követi alapvető, tisztán racionalista-determinista alapelve, mint vele kölcsönhatásban álló. A modern gondolkodás irracionalista, mivel bár szeretne, de nem lehet racionalista. Ebben az értelemben még az ókori gondolkodás is irracionalista volt. Platon tudta, hogy az ember nem rendelkezhet biztos tudással a tér-idő világban.

Arisztotelész, aki Platonnal együtt ragaszkodott ahhoz, hogy a tudás csak az egyetemességekről lehetséges, azt mondta, hogy a létezés, így a tudás is analóg. Azaz, az emberi tudás nem reális és nem hiteles, mivel nem abszolút. Hasonlóképpen az oksági viszony, melynek ideális esetben tartalmaznia kell az abszolút determinizmust, a történelemnek csak „legnagyobb részében" alkalmazható. A természetben, mondja Arisztotelész, sok a szörnyűség.

A modern Kant utáni gondolkodás még mindig ugyanezekkel az alapelvekkel, az abszolút tudás és okozati viszony alapelvével, mint ideállal, valamint a tiszta folytonosság és tudatlanság alapelvével, mint a nem hiteles, vagy nem reális lét forrásával működik. A hitelesség világa az a világ, mely ideális esetben megfelel az ember abszolút bepillantásának a valóság lényegébe.

Itt az emberi nyelvezet korlátai kihangsúlyozzák, hogy az úgynevezett végső, vagy független ember, akinek célja a behatolás minden valóságba a saját logikai képességeivel, majd ezzel annak leuralása, rájön, hogy el kell ismernie: maga a valóság, amit átfogó módon szándékozik megismerni és abszolút módon ellenőrizni, maga is délibáb.

Ennek a modern, önmagát elámított embernek az elérése érdekében aktualizálja Barth a megtestesülést. Barth annak érdekében aktualizálja a megtestesülést, hogy Kalcedon valódi szándékát kiszabadítsa ama logikai keret miatti megkérgesedéséből, melyben kifejezték.

Az ortodoxia, érvel Barth, nem látja a különbségtétel szükségességét Kalcedon valódi szándéka és Kalcedon időfüggő keretei között. Az ortodoxia istenfogalma statikus. Ez a statikus istenfogalom „szovjet vétóként" működött azzal az elképzeléssel szemben, hogy Isten tényleg képes volt emberré válni Krisztusban. Isten Önmagában Isten.

Az ortodoxia emberről alkotott képe is statikus. Az ember önmagában ember. Ezért tehát újra kell értelmeznünk a megtestesülést, mivel ez egy esemény, s mint ilyen, egyszerre foglalja magában Isten lealacsonyodását emberré és az ember felemeltetését az Istenben való részvételbe.

Barthnak ebben a Krisztus-eseménnyel kapcsolatos eszméjében benne foglaltatik az is, hogy Krisztus lealacsonyodásának és felmagasztaltatásának fázisai időben nem követték egymást. A kijelentés soha nem lehet a történelem előrejelzése. Krisztusról beszélve Barth megkérdezi: „Hol és mikor nem alacsonyodott Ő le és magasztaltatott Ő fel egyszerre, mikor lealacsonyodásában felmagasztaltatott és felmagasztaltatásában lealacsonyodott? Hol van az például Pálnál, hogy Ő, a megfeszített, még nem támadt fel, vagy a Feltámadt, aki nem feszíttetett meg… Az egy és egész Jézus Krisztus lényével kell foglalkoznunk, akinek

lealacsonyodása semmit nem vesz el Tőle és felmagasztaltatása semmit nem ad Hozzá”.[133]

Krisztus lealacsonyodott, majd felmagasztalt állapota történelmi egymásutániságának eme eltörlése azon az elképzelésen alapszik, hogy Krisztus két természete, az isteni és az emberi egyetlen cselekedet fogalmaival értelmezendők, mely mindkettőben egyszerre zajlik.[134]

Nem követjük Barthnak a megtestesüléssel kapcsolatos nézeteit tovább. Eleget mondtunk ahhoz, hogy kitűnjön, annak érdekében, hogy elvigye Krisztust a modern emberhez, Barthnak szándékában áll átalakítani a történelmi keresztyén hitvallások Krisztusát a gondolkodás ama keretének megfelelően, mely az emberi függetlenség elképzelésén alapszik. Ez a keret lényegileg Kant filozófiájának aktivista alapelveire épül.

A felszínen Kant észreveszi, legalábbis így gondolja, az emberi gondolkodás helyes korlátait, mikor ahhoz ragaszkodik, hogy az ember semmit sem tudhat Istenről, mint a világ Teremtőjéről. Isten törvénye és kegyelme nem jelenthető ki közvetlenül a tér-idő világ tényeiben. Az ember nem vonhatja magára Isten haragját az Ő rendeleteinek megszegéséért, mivel efféle rendelkezések nincsenek. Az ember a törvénye saját magának. Krisztus nem mentheti meg az embert a helyette való szenvedéssel, vagy a halálból való feltámadással az ő megigazulásáért. Mindaz, ami központja a bibliai, történelmi keresztyénségnek, lehetetlennek mondja, s az emberi gondolkodás helye korlátainak nevében mondja lehetetlennek.

Barth ugyanolyan buzgó a keresztyénség elvetésében, mint Kant, s Kanthoz hasonlóan ő is ezt az emberi gondolkodás feltételezetten helyes korlátozásának érdekében teszi. Bármi, amit az ember mond, az egyház mond a legjobb hitvallásaiban a nyelv bármely formájában legfeljebb mutató lehet Isten felé, aki teljesen más mint az ember, amiatt teljesen megismerhetetlen.

(a) Nyitottság a Szentírás iránt

Pontosan itt nyilvánul meg, mennyire radikálisan különböző a Szentírás Istenének kijelentése iránti nyitottság eszméje, amelynek jellemeznie kell és jellemez is minden történelmi református hitvallást, és a nyitottság afelé a megismerhetetlen Isten felé, ahová Barth vezet. A nyitottság, ami felé Barth vezet, egy ember nyitottsága, akit repülőgépről a Szahara sivatagjába, vagy a Csendes-óceánba pottyantottak. Ez a valóság ama nézetének nyitottsága, melyet a tiszta folytonosság jellemez. Berkouwernek igaza van, mikor *Karl Barth* című könyvében azt hangsúlyozza ki, hogy Occam lappangó nominalizmusa Barthnál mindent elsöprő kifejeződésre jut, és teológiájának alapjává válik.[135]

Occam még mindig méltányolja valamelyest a „pozitív módon adott kijelentést”. Barthtal „az egész pozitív módon adott kijelentés gyökerestül kiszakadt és átadtuk a terepet Isten aktualista, megközelíthetetlen valóságának”.[136] Azaz, az abszolút tisztán zsarnoki hatalom Istene fenyegetésként függ a Szentírásban szereplő kegyelem ígéretei felett.

(b) Barth formális szuverenitása

[133] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 4/1, 146. oldal, angol fordítás 133. oldal
[134] Ugyanott
[135] *Karl Barth*, 80. oldal
[136] Ugyanott, 92. oldal

Barthban, mondja Berkouwer megtaláljuk a „formális szuverenitás” eszméjét. Ennek használatával teológiája minden ponton az ellentettjévé vált a helyes, biblikus dogmatikának.[137]

Berkouwer ezt 1936-ban mondta. Berkouwer ahhoz is ragaszkodott, hogy a dordtiak rendelkeztek a helyes, biblikus teleológiával. Ezt a teológiát a Szentírásban találták meg közvetlenül kifejezve. Minden ember szembesül Isten követelményeivel és ígéreteivel a tér-idő világ minden egyes tényében. Minden ember bűnössé lett Ádámban és minden ember ezért a bűnért, valamint a közvetlen személyes bűnéért Isten örökkévaló haragja alatt áll. Ám Isten a Krisztusban megnyilvánuló kegyelmével megváltott egy népet és a saját tulajdonába vette. Ő ezt életük gondviselő, megváltó irányításán keresztül tette meg a tér-idő világban. Ő munkálkodott az embereken, mint eszközökön keresztül és ő hozta az övéit hallótávolságba az evangéliummal. *El Saddájként* a hármas Isten rákényszerítette a fenomenális világ erőit, hogy az ő kiválasztó kegyelmének céljait szolgálják. Ábrahám minden gyermeke az ó-, vagy újszövetségi időkben csendesen és elképedve áll, mikor megérti, hogy vele, és nem mással bánt így az Isten.

Azaz, az elvettetés tanítása nem következtetés, amit logikailag vezettek le ismert tényekből új tényként, Isten rendeleteként, amit másképpen nem lehetne ismerni. Ez a természeti teológia számára lenne megfelelő út, a római katolikus teológia számára megfelelő.

Az, aki a „reformáció alapelveit” követi, tudja, hogy egyetlen tényt sem azonosíthat és nem is sorolhat rendszerbe, amíg ezt nem a Szentírás önazonosító Krisztusának fényében teszi meg. Jézus mondta: „Senki sem jöhet énhozzám, csak ha az Atya vonzza őt”. Az, aki nyíltan elutasítja az evangéliumot, megmutatja ezzel, hogy Isten haragja alatt áll. Mikor Noé belépett a bárkába a nyolc másik lélekkel, nem vont le logikai következtetéseket, amikkel a többiek nem rendelkeztek.

S ebben rejlik az alapvető dolog. Az úgynevezett szabad, független ember úgy hiszi, saját maga szabja meg a végső sorsát. Úgy véli, önrendelkező, ezért önálló. Azt hiszi, képes elérni a saját „üdvösségét”, mely alá van vetve a sors és a véletlen veszélyeinek. Csak ha a Szentírás fényében elemezné a helyzetet, akkor jönne rá, hogy híjával van a következetességnek. Nincs következetessége önmagában: önmagát is az elvont indeterminizmussal kölcsönhatásban állónak tekintett elvont determinizmus eszközeivel kell magyaráznia. Aztán, mikor csak futó pillantást vet kínos helyzetére, a saját istenéhez folyamodik. Ám az ő istene természetesen vele együtt alá van vetve a sorsnak és a véletlennek. Az ő istene öröklötten a Molok, aki elnyeli az őt létrehozó embert.

Ennek a független énnek a szolgálatából és az ember alkotta Molok rabszolgaságából váltotta meg Isten Krisztuson keresztül az övéit.

A Szentírás Istene számára nem léteznek a jóság és az igazság Őfelette álló törvényei és nincsenek „másodlagos”, ám mégis független erők alatta. Ez az Isten az, Aki elmondja nekünk, kicsoda Ő és mit cselekszik a történelemben. Az emberi nyelv korlátai nem állnak az Ő útjába, mikor kijelenti Magát. Ezek a „korlátok” az Ő szolgái. Nem létezik időtől függő helyzet, amely visszatartaná Őt attól, hogy világosan szóljon minden emberhez a történelem minden szakaszában, mert a történelem minden szakasza az Ő irányításának következtében az, ami. Isten akkor függene a történelemtől, és a történelem korlátozná is Őt, ha olyasvalami lenne, mint amilyennek a független ember gondolja, aki saját magát is a sors és a véletlen hatálya alatt állónak tekinti.

[137] Ugyanott, 97. oldal

A hívő számára viszont, aki Isten munkáinak visszatükröződését látja minden fűszálban ugyanúgy, mint minden szívdobbanásában, nincsenek „okok”, melyek nem azért azok, amik, mert Krisztus eszközei, Aki Isten.

Sajnos, a görögök forma-anyag rendszerét és a Kant utáni gondolkodás természet szabadság rendszerét úgy fogadták el, előbbit a római katolikus egyház, utóbbit a neo-ortodox teológia, mintha ezekkel lehetne szolgálni a Szentírás Krisztusát.

(c) Isten kegyelmének hirdetése napjainkban

Miképpen hirdessük hát Isten kegyelmét ebben a helyzetben? Nyilvánvalóan annak megmutatásával kell ezt végezni, hogy a neo-ortodox teológiából, s különösen Barthnak és az ő jobb- és baloldali követőinek a teológiájából magát a kegyelem alapját, Istennek a Szentírás Krisztusában adott közvetlen kijelentését, eltávolították. Korábbi írásaiban Berkouwer ezt remekül mutatta be. Utóbbi publikációiban azonban elkezdte használni a gondolkodás neo-ortodox mintáját, vagy keretét anélkül, hogy világosan jelezné, a gondolkodás Barth által kínált új dimenziója a Krisztus-eseményben a kegyelem evangéliuma számára romboló hatású.

Barthtal kapcsolatos, *A kegyelem győzelme Barth Károly teológiájában* című fő művében Berkouwer maga hívja fel a figyelmet a tényre, hogy Krisztus felmagasztaltatásának szakaszai időben követik az Ő lealacsonyodásának időszakait.[138] Meglehetősen gyakran, majdnem minden lapon ragaszkodott ahhoz Berkouwer, hogy a keresztyénség szíve abban a tényben rejlik, hogy létezik az ember számára a haragból a kegyelembe való átmenet a történelemben Krisztus halála és feltámadása, mint időben két egymást követő tény miatt. De jóllehet Barth a legkifejezőbb és világosabb szavakkal utasít el minden ilyen időbeni egymásutániságot, Berkouwer mindazonáltal egy vonalban gondolja őt a református teológiával. Korábbi, Barthra vonatkozó munkájában Berkouwer úgy beszélt Barthnak az ismeretlen Istennel kapcsolatos tanításáról, mint ami fenyegetés (*Vorbehalt*) Istennek a történelemben adott kijelentése számára, illetve mint ami fenyegetés Isten kegyelmének a Szentírásban adott kijelentése vigasztaló világossága számára.[139] Későbbi munkájában pont fordítottját véli igaznak. Most úgy véli, hogy Krisztusnak, mint a kiválasztó Istennek a nézetével Barth segített nekünk megszabadulni Isten és ember minden formális fogalmától.[140] Mint az előbb megjegyeztük, abban a cikkben, melyben kritikusan szól Dordtról, úgy beszél Barthról, mintha az ő teológiai alapelve képes lenne ellátni minket az Isten kijelentése iránti nyitottság helyes fogalmával, mivelhogy ilyesmi nem található a Dordrechti Kánonokban.

A keresztyén hitvallások történelemfüggő jellegének kérdése elvezet minket, mondja Berkouwer, Istennek az ember számára az Ő Igéjében Krisztuson keresztül adott kijelentése történelemfüggő jellegének kérdéséhez. Ez a „bibliai tanúságtétel normatív jellegének” kérdése.[141] A Szentírásban az egyház Istennek és az Ő Krisztusának a hangját hallja. Ez a hang abszolút tekintéllyel szól. A Szentírásban az egyház mindig elismerte életének és tanúbizonyságának normáját (ez a *Gegenüber*). Isten hangja azonban a különböző kultúrájú emberek hangján szólal meg. Vajon

[138] G. C. Berkouwer, *De Triomf der Genade in de Theologie van Karl Barth*, (Kampen: J. H. Kok, 1954), 311-312. oldal
[139] *Karl Barth*, 95. oldal
[140] *De Triomf der Genade in de Theologie van Karl Barth*, 84. oldal
[141] „*Vragen*”, 35. oldal

ezek az emberi szavak nincsenek az emberi lények összes korlátjának alávetve? Vajon a Szentírás maga is, mint a hitvallások, nem korfüggő?[142]

(d) A Szentírás történelemfüggő jellege

Most már olyan könnyű minden, mint amilyennek lennie kell. Volt idő, mikor a Szentírásról azt képzelték, hogy egy sor igazságot közöl. Ezekről az igazságokról azt mondták, hogy egymást kiegészítették és ily módon alkották a Szentírás egységét.[143]

Közeledve a jelenhez a probléma egyre összetettebbnek tűnik. A Szentírásban a variáció látszólag sokkal nagyobb, mint amekkorának korábban hitték. Felfogván ezt a tényt, az egyház most látja, hogy nem szabad kísérleteznie a Szentírás befejezett kánonjának, mint objektív történelmi alapnak az elképzelésével az egyház hitétől elkülönítve. „A kánon elismerése sokkal inkább odafigyelés arra a tanúbizonyságra, amely meghallható anélkül, hogy képesek lennénk történelmileg, vagy racionálisan igazolni, illetve, hogy vágynánk erre”.[144] A reformációnak nem volt célja, hogy történelmietlen módon kezdje a *sola Scriptura* eszméjével azért, hogy elszigetelje az egyházat a saját történelmétől és hitvallásaitól.[145]

Ez a figyelő egyház, az „*ecclesia audiens*” esküje, melynek feladata a doxológia útját járni. Az egyház megtanul ügyelni a figyelmeztetésre „az ellen a verbalizmus ellen, mely elfeledkezik az evangélium elégtelenségéről és kimeríthetetlen természetéről”.[146]

Dordttal kapcsolatos eme cikkében Berkouwer röviden utal a katolikus egyházra. Egyes teológusai, mondja, „új érdeklődéssel fordulnak a Szentírás tanúbizonyságának normatív jellege felé”.[147] Ebben *A vatikáni tanács és az új teológia* című munkájában Berkouwer úgy beszél a különböző egyházakról, a római katolikusról és a protestánsról, mint amelyeknek „közös kérdéseik” vannak a Szentírással és a világ felé hangzó tanúságtételével kapcsolatosan.[148]

F. A késői Berkouwer

Berkouwer Dordttal szembeni hozzáállásának jelenlegi megváltozása, melyről korábban volt szó, az ember természetéhez és történelemfüggő jellegéhez való hozzáállásának megváltozásán alapszik.

Ami ennek a hozzáállás-változásnak a természetét illeti, ennyi mindenesetre világos. Berkouwer legmélyebb szándéka ugyanaz, mint ami mindig is volt. Megpróbálja Isten kegyelmének szuverenitását fenntartani, ahogyan az kijelentetik az emberek megváltásában Krisztus történelmi halálán és feltámadásán keresztül, a szinergizmus minden formájával szemben. Berkouwer nyelvének mintája azonban megváltozott, semmi kétség, annak érdekében, hogy a modern embert az evangélium elfogadására késztesse. A nyelv keretének mintája, amit Berkouwer mostanában választott, nagyon hasonlít a neo-ortodoxiáéra.

Nos, mit mondhatunk róla? Vajon ez nemcsak a szavak kérdése? Vajon az evangélium nem fejezhető ki modern nyelvezettel? Erre azt válaszoljuk, hogy végső soron a kérdés nemcsak a szavak, de a jelentés kérdése is. A neo-ortodoxia által használt nyelvi minta a Kant utáni egzisztencialista filozófián alapszik és annak

[142] Ugyanott, 37. oldal
[143] Ugyanott
[144] Ugyanott, 38. oldal
[145] Ugyanott
[146] Ugyanott, 41. oldal
[147] Ugyanott, 39-40. oldalak
[148] G. C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie* (Kampen: J. H. Kok, 1964), 318. oldal

közönséges kifejeződése, s ez a filozófia ellenséges a kegyelem tantételeivel szemben. A kérdés tehát az, hogy Berkouwer vajon csak átvette a neo-ortodoxia szavainak mintáját, vagy ezzel a mintával együtt átvett valamit annak tartalmából is.

Már érzékeltettük, hogy Berkouwer hozzáállásának változása a katolicizmus és a barthianizmus iránt nagyon jelentős. Korábbi munkáiban Berkouwer mindkettővel szemben nagyon kritikusan viselkedett. Mindkettőt a reformáció alapelve ellenségének látta. Utóbbi munkáiban ez megváltozott. Barth aktualizálhatja a megtestesülést egészen Krisztus megváltó munkája történelmi jellegének teljes megsemmisítéséig, de Berkouwer szerint ez mégsem távolítja őt el a református gondolkodók sorából. Az Egyesült Presbiteriánus Egyház az Amerikai Egyesült Államokban elfogadhat egy hitvallást, melyet teljesen áthatnak Barth teológiájának aktivista alapelvei, s Berkouwer pusztán csak eme hitvallás Szentírással kapcsolatos nézeteinek egyik ortodox kritikusát rója meg azért, mert mint mondja, reakciós.[149]

(1) A késői Berkouwer Rómáról

Korábbi munkáiban Berkouwer beszélt a protestantizmus és Róma „mély konfliktusáról", ami utóbbi gyakorta idézett *anathema sit*-jében fejeződött ki.[150] Nem szabad becsapnia minket a ténynek, hogy a római katolikus egyház a reformátushoz hasonlóan vallja a Szentírás tekintélyét és tévedhetetlenségét. A mi gondunk nem a tekintélyhez való pusztán formális ragaszkodás. Efféle ragaszkodás mindaddig üres, míg egy olyan teológia, mint amilyet a reformáció kínál, nem csatlakozik hozzá.[151] A római katolikus egyház mindig is magának követelte a Szentírás jelentése végső magyarázó tekintélyét és ez a tény végzetes az igazi vallás számára.[152] Az egyházra, mint a megtestesülés folytatódására vonatkozó tantételével Róma aláaknázza Krisztusnak a történelemben elvégzett munkája egyszer, s mindenkorra jellegét.[153]

Újabb keletű írásaiban mindez megváltozott. Jóllehet a saját tulajdon állítása alapján a 2. vatikáni zsinat még mindig ragaszkodik ahhoz, hogy a Szentírás végső tekintélyű magyarázata a tévedhetetlen egyházban keresendő, Berkouwert nagyon fellelkesíti a Szentírással kapcsolatos megváltozott és továbbfejlődött viselkedés, mely szerinte az új teológiában fejeződik ki.[154]

Szemlátomást nem zavarja Berkouwert, mikor látja, hogy a római katolikus teológusok, például Hans Küng felhívja Barthtot a reformátusok *Alleninwirksamkeit Gottes* elleni egyesített támadásra.[155] Berkouwer állandó kritikájának tárgya most a Dordrechti Kánonok, a fundamentalisták,[156] és olyan református teológusok, mint B. B. Warfield. A vádat, amit eddig Rómával és Barthtal szemben hangoztatott, hogy Isten szuverenitásának és a Szentírásnak pusztán formális nézetét vallják, most Dordttal és az amerikai fundamentalistákkal szemben hangoztatja, valamint lényegében a saját korábbi álláspontjával szemben is.

Alapvetően azonban itt az emberek által a történelem teleológiájának természetéről vallott nézetekről van szó. Isten szuverenitásának és a Szentírás tekintélyének pusztán formális nézetének fenntartása mellé óhatatlanul csatlakozik

[149] *De Heilige Schrift*, 2. kötet, 52-53. oldalak
[150] *De Strijd om het Roomsch-Kaholicke Dogma* (Kampen: J. H. Kok, dátum nélkül, de legalábbis 1937-ből, vagy korábbról származik), 1-46. oldalak
[151] Ugyanott, 100. oldal
[152] Ugyanott, 114. oldal
[153] G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome* (Kapmen: J. H. Kok, 1948)
[154] V. ö. *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*
[155] V. ö. A jelen szerző *Keresztyénség és barthianizmus* című művével
[156] V. ö. *De Heilige Schrift*, 2. kötet 1. fejezet

egy hamis nézet az Istennek az emberrel kapcsolatos tevékenysége viszonyáról a történelem egészében. Isten szuverenitásának és a Szentírás szuverenitásának helyes konkrét nézete megköveteli a történelem helyes teleológiájának elismerését.

Ha valaki az ember függetlenségének mintájával munkálkodik annak a szakaszosságról alkotott elvont alapelvével, valamint az azzal kölcsönhatásban álló, a folytonosságról alkotott, elvont alapelvvel, akkor eljutunk a teljesen megismerhetetlen, teljesen más *Gegenüber* elképzeléséhez, ami kölcsönhatásban áll a történelemben teljesen ismert elképzelésével.

Az arisztotelészi és kanti gondolkodási rendszerek egyformán kimutatják ezt a tényt. Mindkét esetben felfedezzük a történelem bizonytalan teleológiáját, melynek szempontjából Istennek a Krisztuson keresztül adott kijelentése teleológiáját egyszerre deterministának és indeterministának nyilvánítják. A római katolikus egyház tévedhetetlen tanítói tekintélye tudja, hogy a szuverén Isten teológiája, amilyet a reformátusok és a Dordrechti Kánonok tanítanak, megsemmisítő hatással van a saját történelmi teleológiájára, amit Arisztotelész és Krisztus szintézisével hozott létre. A római katolikus egyház szempontjából az Istennek és a Szentírásnak a szuverenitásáról alkotott református nézet pusztán formális, lóg a levegőben. Az élő Isten és az élő Krisztus csak az élő egyház hangján át beszélhetnek, melyben a megtestesülés egészen napjainkig folytatódik. Luther és Kálvin Krisztusa és Szentírása pusztán *quoad se* Krisztus és Szentírás. Ahhoz, hogy hozzánk közel hozott Krisztussal és Szentírással rendelkezhessünk, hogy érezhessük doxológiai jelentőségüket, az élő egyház hangján át kell megszólalniuk, melyet pillanatról pillanatra a Szentlélek vezet.

(2) A késői Berkouwer Barthról

Barth, követvén a dolgok egzisztencialista rendszerét, hasonlóképpen gondolkodik a református teológiáról, mint ami egy elvont, formális szuverenitást és a történelmi kijelentésnek elvont, formális nézetét vallja. Kálvin Istene, állítja Barth, azonos valamiféle félelmetes, megismerhetetlen erővel, ami fenyegetésként lóg a kegyelemnek a Krisztusban adott kijelentése felett. Még mikor Isten haragja is nehezedik az emberekre a bűnük miatt, ez a harag is a kegyelem egyik formája. Egy szülő használhatja a pálcát a gyermekén, de ez a gyermek abbéli ismeretének a kifejlesztése érdekében történik, hogy a helyes gyermeki viselkedés megköveteli az Isten iránti szeretetet. Isten utolsó szava minden bűnös számára az, hogy ő Isten kegyelmének a gyermeke. Isten szeretete annyira alapvető, hogy semmi, ami a történelemben történt, vagy történni fog, semmiféle engedetlenség bárki részéről, legyen az bármennyire botrányos is, nem választhatja el az embereket Isten szeretetétől.

Azaz, Isten kegyelme azért szuverén, mert Isten összes többi jellemvonása alá van vetve Isten kegyelme mindent egyesítő jellegének. S Isten kegyelmének eme jellemzője Krisztusban jelentetett ki nekünk. Valójában Isten kegyelme nem más, mint a kegyelemnek az emberek számára Krisztusban adott kijelentése, bár meg kell hagyni, nem az ortodoxia Krisztusában, s nem is abban a Krisztusban, aki közvetlenül azonos a názáreti Jézussal. Ez az a Krisztus, akit minden ember ismer mindenhol, potenciálisan, vagy ténylegesen.

Barth számára tehát a kegyelem Istennek a tisztán nominalista szempontjából szuverén és Istennek és a világhoz való viszonyának tisztán realista szempontjából egyetemes. Ez a kölcsönhatás a szakaszosság alapelvével, mely a tiszta

folytonosság eszméjén alapszik, valamint a folytonosság alapelvével, mely a tiszta determinizmus eszméjén alapszik, alkotja Barth teológiáját.

Róma teleológiája és Barth teleológiája ugyanazokból az összetevőkből állnak. Ez nem azt jelenti, hogy sok római katolikus teológus, valamint Barthnak és követőinek a valódi szándékai nem lehetnének sokkal biblikusabbak, mint amit teológiájuk szerkezete jelezni látszik. Ám most teológiájuk szerkezetével, és nem az egyedi emberek hitével foglalkozunk.

Mikor tehát a teológiai szerkezetről gondolkodunk, nincs hiba abban a tényben, hogy amennyiben Isten szuverén kegyelmét a világ bölcsességével szembeni kihívásként kell megvallani, akkor ezt a Rómával és a neo-ortodoxiával nyíltan szembeszegülve kell megtenni. Ha a remonstráns álláspontot is el kell vetni, mennyivel inkább elvetendő a katolikus és a neo-ortodox álláspont! Mindkét esetben az úgynevezett független ember úgynevezett szabadsága az, ami a vezérszónok a kegyelem úgynevezett teológiájának a szerkezetében.

Vissza fogunk menni tehát Kálvinhoz, Bavinckhoz és a korai Berkouwerhez segítségért. Tőlük igazi teleológiát tanulhatunk. Nem fogunk dicsőíteni egy „szent könyvet" a tartalmától függetlenül. Megértjük, hogy Krisztus, aki a Szentírásban azonosítja Magát, egy az Atyával és a Szentlélekkel. A Szentírásnak ez a hármas Istene az, Aki beszédének és tetteinek szabadsága nyilvánvaló a történelem minden tényében, Akit Kálvin és dordti követői imádtak. Ez a teleológia volt az, ami őket doxológiaivá tette. Ők nem ismertek semmiféle statikus, elvont, n-edik, okozati-elméleti dimenziót. Számukra nem léteztek okok, melyek ne lettek volna a Szentírás Teremtőjének és Megváltójának a szolgái. Minden gondolatuk előfeltételezése az ember bármely tettével, vagy környezetének bármely tényével kapcsolatosan a Szentírás önazonosító Krisztusa volt. Biztosan állván bibliai alapjaikon nem féltek az ellenségük kultúrájától kölcsönzött nyelvezetet használni. Számukra nem létezett szent könyv, vagy szent nyelv. Minden dolgot, még a pogány kultúra termékeit, s különösen a nyelvezetét is Krisztusnak, a történelem Urának követelték. Ezt cselekedve gyakran lehúzta őket a mocsár, melyből Isten Lelke rajtuk keresztül embereket emelt ki. Könnyű tehát Kuitertnek rámutatni, miképpen vannak még a református teológusok, még Bavinck írásaiban is meg a bizonyítékai a negatív, a természeti, és a szimbolikus teológia jelenlétének. Ám mikor Berkouwer abból a szempontból idézi Bavinckot, hogy szerinte jobban tudjuk elmondani Istenről, hogy micsoda nem, mint azt, hogy micsoda, ez csak azt mutatja meg, hogy nem volt hű saját alapvető szándékához. Bavinck sajnos követi Aquinói Tamás példáját ebben a dologban. Efféle negatív, misztikus teológia belefér Aquinói Tamás teológiájának keretébe, de nem fér bele Bavinck saját gondolkodásának keretébe.

Megint mondjuk, hogy mikor a késői Berkouwer azzal vádolja a dordtiakat, hogy spekulációkba esnek a mindent okozó Istennel kapcsolatosan, aki felette és előtte áll a Krisztusban az embereknek adott kijelentésének, akkor a korai Berkouwerhez fordulunk, aki Dordt teológiájának egészét szembeállítja Róma teológiájának egészével. A kánonok úgy beszélnek az ember bűnéről, mint kárhoztatásának okáról. Ám a bűn egyedül és kizárólag abban a világegyetemben bűn, melyben minden tény, fizikai és lelki, ahhoz az Istenhez viszonyítva az, ami, Aki Krisztusban jelenti ki Magát. Hamis ellentéteket alakítunk ki, mikor úgy beszélünk az elméleti tudás birodalmáról, mint ami szemben áll a személyes, vagy vallásos szembesítés birodalmával. Berkouwer saját nemes céljait védi, mikor ezt teszi. Szeretné a hit igazi, személyes belekeveredését az üdvözítő kegyelem Krisztusának jelenlétébe a történelemben. Ám senki nem rendelkezhet ezzel mindaddig, míg az

illetőt megengedi az emberi tapasztalat akár csak egy négyzethüvelyknyi[157] területét akár a tudományban, vagy filozófiában, akár a teológiában, ahol nem zajlik le a Teremtő – Megváltó és az ember személyes szembetalálkozása.

Most rátérünk Berkouwer Szentírással kapcsolatos nézetének részletesebb vizsgálatára. Vajon Berkouwer segít nekünk kifejleszteni a Szentírás igaz, konkrét teleológiáját Róma teleológiájával és Barth teleológiájával szemben? Vajon arra utasítja-e a modern kultúra nyelvezetét, hogy engedelmeskedjenek Krisztusban?

Megjegyezzük, hogy Berkouwer természetesen segített nekünk ebben az irányban továbblépni a Szentírással kapcsolatos korábbi munkájában.[158] Másrészt meg fogjuk látni, hogy utóbbi munkájával ebben már nincs a segítségünkre.[159]

(A) A korai Berkouwer a Szentírásról

Szentírással kapcsolatos első munkájában, *A Szentírás kritikájának problémája* címűben, Berkouwer kiterjedten foglalkozott a Szentírás modern tudományos kritikájával. Ezzel a kritikával kapcsolatosan beszél a Szentírás református tantételének megkülönböztető jellegével (*Het Isolement der Gereformeerde Schriftbeschouwing*). Meg kell próbálnunk kitalálni, mit ért ő ez alatt.

A modern bibliakritika, mondja Berkouwer, szubjektív alapokon áll. Vegyük Wilhelm Herrmann álláspontját. Ő ragaszkodik ahhoz, hogy az ortodoxia azért érti félre mind a hitet, mind a kijelentést, mert úgy gondolnak a kijelentésre, mint egy sor igazság közlésére.[160] A hit valóban evangéliumi fogalma nem fér össze Herrmann szerint a kijelentés valamiféle tévedhetetlen könyvével.[161] Julius Kaftan azt állítja, hogy „a Szentírás történelmi megértése" és az ihletettség elképzelése egymást kölcsönösen kizárják.[162] A Szentírás természete maga kényszerít rá minket, hogy úgy kezeljük, mint „a kijelentés tanúbizonyságát". Vajon a hit nem „az Istenbe vetett gyakorlati bizalom"? [163] Erich Schaeder azt mondja, hogy amíg nem szabadítjuk ki a hitet a tévedhetetlen Bibliával való viszonyából, addig a Biblia pusztán csak a pápát helyettesíti.[164] Akkor inkább heteronómiával, semmint teonómiával kell rendelkeznünk.[165] Paul Althaus ahhoz ragaszkodik, hogy a történelmi Szentírás szükségszerűen félreérthető.[166]

Ami Barthot illeti, ő beszél a kritika történelmi módszeréről, mint amelynek megvannak a maga jogai.[167] Nekünk tehát az örökkévaló Lelket kell keresnünk a szavakon keresztül.[168] A Szentírásban emberek tanúbizonyságával van dolgunk, akik ugyanúgy hibáznak, mint mi.[169] Ez nem akadályozza meg „Isten szuverén Igéjét" abban, hogy rajtuk keresztül eljusson hozzánk.[170] Barthnak a Szentírásra vonatkozó

---

[157] Kb. 6,45 cm^2. Itt a terület kicsiségének kifejezéséről van szó, magyarra lehetett volna ebben az értelemben négyzetcentiméternek is fordítani – *a ford.*
[158] G. C. Berkouwer, *Het Probleem de Schriftkritiek* (Kampen: J. H. Kok, 1938)
[159] G. C. Berkouwer, *De Heilige Schrift*, (Kampen: J. H. Kok, 2 kötetes, 1966 és 1967)
[160] *Het Probleem de Schriftkritiek*, 14. oldal
[161] Ugyanott, 15. oldal
[162] Ugyanott, 17. oldal
[163] Ugyanott, 18. oldal
[164] Ugyanott, 20. oldal
[165] Ugyanott, 21. oldal
[166] Ugyanott, 24. oldal
[167] Ugyanott, 27. oldal
[168] Ugyanott, 28. oldal
[169] Ugyanott, 30. oldal
[170] Ugyanott, 31. oldal

nézete benne foglaltatik a történelem dimenziója és a hit dimenziója iránti dualista hozzáállásában.[171]

Berkouwer ezután Barthnak a Szentírással kapcsolatos, a *Kirchliche Dogmatiek* 1938-as kötetében kifejezett nézetét elemzi. Ebben a munkájában Barth lázad a befejezett kijelentés elképzelése ellen, ami stabilizálja Isten élő Igéjét. Isten szabad kegyelme nem közölhető egy stabilizált, objektivizált kijelentésen keresztül. Az ortodoxia leegyszerűsítette a kijelentés elképzelését egyfajta élettelen dologra. Az ortodoxia kijelentése nem ember számára szól. „Mikor Barth végül a szóbeli ihletettségről akar beszélni, akkor meg kell jegyezni, hogy ezt a *Szóbeli ihletettséget* aktualizálja és beilleszti a rendszerébe. (v. ö. K. D. 1938. 592. oldal)".[172]

Barth számára a "stabilizálásnak" ez az elutasítása és az ihletettség aktualizálása annak érdekében történik, hogy fenntarthassa a hívő és a kijelentés közötti páratlan viszonyt. A hívő és az Isten kijelentése közötti helyes viszony kizárja „a Szentírásnak az Isten Igéjével való közvetlen azonosítását".[173] Barthnak az Isten és ember viszonyára vonatkozó egzisztencialista nézete az, ami mindennél fontosabb számára.

Mindezen embereknél, s másoknál is, mondja Berkouwer, van egy közös motívum. Negatív módon ez a közös motívum „a Szentírás isteni tekintélyének" közös elutasításában fejeződik ki.

Egyre jobban napvilágra kerül, mondja Berkouwer, hogy a Szentírás elvesztésével együtt járt a keresztyén hit elvesztése. Az ortodoxia megkövesedése elleni csata valójában a Szentírástól való eltávolodás eltűrése volt, s az önálló, független alany sehol máshol nem dominál a színen jobban, mint a teológiában.[174] „A függetlenségnek eme alapelve homlokegyenest áll szemben a Szentírás ortodox nézetével, melyről azt mondják, hogy heteronómia".[175]

Világos tehát, abból, amit Berkouwernek a Szentírással kapcsolatos nézetéről a korábbi munkájában bemutattunk, hogy számára a tévedhetetlen Szentírás és a keresztyén tanítás tartalma egymásban foglaltatnak. Ez a történelem helyes, biblikus teleológiája és Berkouwer élesen szembeállítja ezt a modern nézetekkel, köztük Barthéval is. A modern nézet, nem az ortodox, mondja dualisztikus, valamint romboló az igazi keresztyénségre nézve, s Barth nézetéről azt állítja, hogy az valójában azonos a modern nézettel. A modern nézetnek a Szentírással kapcsolatos teleológiája hamis. A modern nézet elvesztette „az egység és harmónia perspektíváját" a Szentírásban.[176] A dogmatika minden egyes része ellentétesen érintett a Szentírás egysége eme perspektívájának elvesztése következtében.[177] A Szentírás modern nézetével nem lehetséges a történelem helyes teleológiája.

Ez először is, állítja Berkouwer, az eredetek problémájával kapcsolatosan igaz. A modern teológia különbséget tesz a Genezis történetének „formája és tartalma", „a borsó és a hüvely" között.[178] Hangsúlyt fektetnek a Genezis történetének „vallásos" jelentőségére. Fellép azonban, mondja Berkouwer annak veszélye, hogy ily módon „szembeállítják a vallásost a történetivel a paradicsomi történetben. A bibliai történetekben a vallásos semmilyen értelemben sem áll szemben a

[171] Ugyanott, 32. oldal
[172] Ugyanott, 33. oldal
[173] Ugyanott, 34. oldal
[174] Ugyanott, 44. oldal
[175] Ugyanott, 47. oldal
[176] Ugyanott, 126. oldal
[177] Ugyanott, 127. oldal
[178] Ugyanott, 129. oldal

történelmivel”.[179] Így például a Szentírás szerint „a bűn természete nem állapítható meg külön a bukás történelmi tényétől”.[180] A legfontosabb az ellentét a Szentírás egymást kölcsönösen kizáró megközelítései között. A modern nézet „szubjektív”. Ez először megalkot magának egy történelemfilozófiát a saját alapelveinek fogalmaival, majd „megtisztítja” a történelem és Isten bibliai nézetét ennek megfelelően. Az ortodox protestáns nézet a Szentírással kezdi, s megkeresi Istennel és a történelemmel kapcsolatos nézetét azzal, hogy aláveti gondolatait a Szentírásnak. A Szentírást Isten kijelentésének kell tekinteni, mely megelőz minden „konstrukciót”.[181]

Az „utolsó dolgok” vonatkozásában az ellentét a modern és az ortodox protestáns nézetek között szintén fennáll. A modern nézet már egy készre alkotott történelemfilozófiával járul a Bibliához. A protestáns nézet a történelemfilozófiáját a Szentírásból veszi.[182]

Ezek a rövid utalások a „kezdetekre” és a „végső dolgokra” újra megerősíti, hogy Berkouwer számára a Szentírás ortodox nézetéről semmiképpen sem lehet elvontként, vagy formálisként beszélni. Az ortodox nézet bele van ágyazva egy olyan történelemfilozófiába – s ennek ad kifejezést –, mely magában foglalja mind a „fenoména” mind a „noména” világának valamennyi tényét. A Szentírás ortodox nézete öröklötten teleologikus. Ugyanígy a modern nézet is az. A kérdés végül nem az, hogy valaki rendelkezik-e, vagy sem a Szentírás formális, vagy teleologikus nézetével. A Szentírásnak csak két nézete van. Mindkettő teleologikus. Az ortodox nézetnek van helyes, Isten-központú teleológiája, a modern nézet pedig a Szentírás rossz, ember-központú teleológiájával rendelkezik. S Barthot azok közé kell sorolni, akik a Szentírás ember-központú teleológiájával rendelkeznek.

Röviden most szólnunk kell „Róma” álláspontjáról is.

A trenti zsinat hatalmas hangsúlyt fektetett a Szentírás tekintélyére.[183] De mi ennek a tekintélynek a természete?

Róma első ránézésre sem szimpatizál azokkal a modern protestáns teológusokkal, akik azzal vádolják az ortodox teológusokat, hogy heteronómiával helyettesítik a teonómiát és lesilányítják a Szentírást a személyes találkozás szintjéről egy dologra, vagy tárgyra a többi dolog, vagy tárgy közül. Ezzel szemben a római katolikus egyház figyelmeztet minket a kijelentés modern szubjektivista nézetei ellen.[184] Róma nem szimpatizál „az Isten és ember közötti viszony egzisztencialista, vagy aktivista nézeteivel, amiképpen azt a Barthhoz, Althaushoz és másokhoz hasonlók vallják”. Róma nem foglalkozik az „adott kijelentés” (*Offenbartheit*) elképzelésének elutasításával. Éppen ellenkezőleg, Róma ahhoz ragaszkodik, hogy a neo-protestantizmus modern protestáns tévelygései közepette egyedül ő tartja fenn „az isteni tekintély érinthetetlen objektivitását”.[185] A modern protestáns nézettel, amit a helyes kölcsönhatás a hit és a kijelentés között megkövetel, a Szentírásban objektív módon adott kijelentés elutasítása Róma számára nem szimpatikus.

Ez azonban nem rendezi el a dolgot. Meg kell vizsgálnunk Róma teleológiájának természetét. Mi a történelemfilozófiája, mi az elképzelése Isten és ember viszonyáról?

Bonyolult elemzés után Berkouwer arra a következtetésre jut, hogy Róma teret enged a bibliakritikának, s csak a túlzásokat akarja megzabolázni, amikre

[179] Ugyanott, 131. oldal
[180] Ugyanott, 135. oldal
[181] Ugyanott, 138. oldal
[182] Ugyanott, 149. oldal
[183] Ugyanott, 173. oldal
[184] Ugyanott, 176. oldal
[185] Ugyanott, 177. oldal

gyakran eljut.[186] A gondolkodás tevékenységének meghatározott helyet kell biztosítani a kijelentéssel kapcsolatosan.[187] Nem szabad megoltanunk azt a világosságot, amit Isten adott az embernek a gondolkodás birtoklásával.[188] „Élő kölcsönhatásnak" kell lennie a hit és a gondolkodás között.[189] A gondolkodás azonban tévedhet. Lennie kell tehát egy tekintélynek, mely szabályozza a viszonyt a gondolkodás és a hit között. Ez a tekintély az egyház.[190]

Mit találunk tehát a katolikus egyháznak a Szentírás tévedhetetlenségéhez való erőteljes ragaszkodásában? Még a hibátlanságához is ragaszkodik.[191] Ha tehát a tévedhetetlenség pusztán formális megvallásáról vitatkoznánk, arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy „teljes azonosság áll fenn a Szentírásra vonatkozó kritika helyével kapcsolatosan a református és a római katolikus nézeteket illetően. Ez a látszólag elkerülhetetlen következtetés azonban mégis végtelenül tarthatatlan". Ha az azonossággal kapcsolatban erre a következtetésre jutnánk, azzal magunk bizonyítanánk be, hogy mi is a Szentírás formális nézetét valljuk. A „tévedhetetlenség igazi nézete elválaszthatatlanul kapcsolódik a Szentírást illető konkrét engedelmességhez". Róma megengedi a Szentírás „magyarázatának minden fajtáját", melyek nem egyeztethetők össze a Szentírás tévedhetetlenségének elképzelésével.[192] Róma a gyakorlatban nem ragaszkodik ahhoz, hogy az embernek minden gondolatát foglyul kell ejtenie, hogy azok engedelmeskedjenek a Szentírásban megszólaló Krisztusnak.[193] Az egyház az, aki kiátkozza mindazokat, akik nem a teleológiával kapcsolatos egyetemes nézetével összhangban magyarázzák a Szentírást.[194] Róma álláspontjában végső soron „azzal a Krisztus-miszticizmussal van dolgunk, mely szabaddá teszi magát Krisztus szavaitól".[195] Itt veszíti el Róma a reformáció látomását, azt a látomást, melynél fogva a Szentírás a világosságával és „autopistie"-jével az egyháztól független tekintéllyel rendelkezik és önmagát olyanná teszi az egyházban, melyből kiérződik, hogy minden gondolatot alá kell vetni Isten Igéjének.[196]

Itt van hát Róma teleológiája. Berkouwer ezen a ponton nem veti össze ezt a teleológiát az új protestantizmuséval. S azt sem mutatja ki, hogy Rómának a gondolkodásra vonatkozó nézete Arisztotelésznek a teleológiával kapcsolatos nézetén alapszik. Mindenesetre Berkouwer mégis ugyanazt mondja, amit mi is mondtunk korábban. Itt van a modern protestantizmus aktivista szintézise. Ez az emberi függetlenség eszméjén alapszik. Itt van azután Róma középkori szubsztantív szintézise is. Az is nagymértékben az emberi függetlenségen alapszik. A modern protestantizmus, beleértve a tizenkilencedik századi modernizmust és a huszadik századi neo-ortodoxiát, azért ellenzi a Szentírás ortodox nézetét, mivel saját nézete alapjában véve elkötelezett az ortodox teleológiával szemben álló, ember-központú teleológia mellett.

Különösen azt kell felidézni, hogy Róma minden ragaszkodása ellenére a Szentírás tévedhetetlenségéhez, vagy hibátlanságához, valamint Barth minden ragaszkodása ellenére ahhoz, hogy a Biblia Isten Igéje, mind Róma, mind Barth a

[186] Ugyanott, 198. oldal
[187] Ugyanott, 199. oldal
[188] Ugyanott, 199-200. oldalak
[189] Ugyanott, 200. oldal
[190] Ugyanott.
[191] Ugyanott, 205. oldal
[192] Ugyanott, 206. oldal
[193] Ugyanott, 211. oldal
[194] Ugyanott
[195] Ugyanott, 243. oldal
[196] Ugyanott, 212. oldal

Szentírástól független forrásból vett teleológia fogalmaival értelmezik a Szentírást. Következésképpen az ő ortodox hangzású szavaik a Szentírás tekintetében nem többek, mint szavak. Dacára a magasra feldicsért Szentírásnak, mint Isten Igéjének mind Róma, mind Barth a Szentírással kapcsolatos nézeteiket végső soron az emberi függetlenségre alapozzák. Világos tehát, hogy mit ért alatta Berkouwer, mikor a Szentírás református nézetének „elszigeteléséről" beszél. Ez a Szentírásnak ama nézete, mely a modern protestantizmussal és Rómával szemben ragaszkodik hozzá, hogy bármely tény minden ember által adott magyarázata annak az értelmezésnek az újraértelmezése kell legyen, amit a Szentírásban találunk.

Beszélnünk kell tehát a Szentírás református nézetéről, mint ahogyan egyidejűleg beszélnünk kell a Szentírás tartalmának református magyarázatáról is. Bármely tényre vonatkozó minden magyarázatunk, akár a tudomány és a filozófia, akár a teológia területén akkor helyes magyarázat, ha a Szentírás fényében adott magyarázat. A Szentírás, mint Krisztus szava olyan, mint a Nap fénye, mely besüt a barlang sötétségének legmélyére.

A „Református Szentírás-teonómia", mondja Berkouwer, „nem 'bizonyítható'. Ám ez az a teonómia, mely megmutatja a szubjektivizmus zsákutcájából kivezető utat".[197] Más szóval, a református nézeteket vallók semmiféle racionális követelést sem tesznek. Éppen ellenkezőleg, akik fenntartják a függetlenség elképzelését azok, akik elvetik a titokzatosság valódi természetét. A titokzatosság valódi természete lényegében az, hogy minden lehetséges, és Krisztus mindent felölelő teremtő és megváltó munkája miatt lehetséges. Ez a titok az, amit a református hívő csodál, s nem a független ember titka, akinek célja a mindentudás, s erre törekedve lerántja Istent és Krisztust maga mellé a feneketlen esetlegességbe. A református hívő nem siránkozik azon a tényen, hogy saját logikai manipulációja eszközeivel nem képes áthatolni Isten eredeti cselekedeteinek, valamint az emberek cselekedeteinek, mint Isten cselekedeteire adott válaszcselekedeteknek a viszonyát. Mégis hisz a Szentírásnak, mikor az arra tanítja őt, hogy Isten cselekedeteinek mindent felölelő pályáján belül vannak a saját cselekedeteinek jelentősége.

Miután elhitte a Szentírás megkérdőjelezhetetlen tekintélyének alapján ezt, a református teleológiában hívő „megérti" azt is, hogy a „természet" és a Szentírás tényei általa történő logikai manipulációja alá van rendelve a hitének. Az Arisztotelész – Krisztus – Kant szintézis különböző megnyilvánulásaival szembeni öntudatos ellenállással a református keresztyén elhiszi, hogy nem szabad elméleteket alkotnia a valóságról az emberi függetlenség alapján, majd hitet adnia ezekhez az elméletekhez. A katolikus – neo-ortodox nézettel a gondolkodás megpróbál törvényeket alkotni az egész valóság természete számára. Belebukva azonban még a földről való felemelkedésbe is ennek az erőfeszítésnek a keretein belül, visszaesik a tisztán irracionális hitbe. Egyedül a református hitnek van „rálátása" a gondolkodás és a hit viszonyának kérdésére, mivel csak ez kezdi a Szentírással, mint „problémamentes" fénnyel, mai bevilágítja az egész történelmet a Krisztus-központú teleológiájával.

Az egész Szentírás az, mondja Berkouwer, amit úgy kell tekinteni, hogy felette áll és ontja rá a világosságát a történelmi kutatás minden egyes morzsájára. Ebben a vonatkozásban a Szentírás református nézete egyedi és homlokegyenest szemben áll a Szentírás mindenféle misztikus lecsökkentésével, amit Rómánál, valamint a „kijelentés minden dialektikus nézeténél" látunk, melyek mialatt azzal vádolják a Szentírás ortodox ihletettség-elméletét, hogy maguk is feszültségbe hozzák a 'Lelket'

[197] Ugyanott, 247. oldal

az írott Igével”.[198] „Pontosan a Szentírás tekintélyének megvallásában rejlik a rálátás egyetlen lehetősége minden küzdelemben”. Isten népének meg kell tanulnia együtt hordozni a rájuk zúduló „megvetést” a Szentírással kapcsolatos hitvallásuk eme „elszigeteltsége” miatt. „Az egyház ereje” pontosan eben az elszigeteltségben rejlik.[199]

A Szentírás református nézetének elszigetelése című fejezetben Berkouwer rámutat a tényre, miszerint a hármas Isten szuverén kegyelme Krisztusban csak akkor érthető meg, ha elfogadjuk a Szentírás református nézetét. Isten szuverén kegyelme az ő gondviselésének összes ténye szuverén elrendezésének a megnyilvánulása. Isten szuverén módon jelentette ki Magát „a kegyelem Isteneként Jézus Krisztusban és abban a tényben, hogy oly módon jelentette ki Magát, hogy a kijelentését egy könyvben jelentette ki (*te boek stellen*) az Általa megszabott időben, s azokon a nyelveken, melyeket a saját céljai szolgálatába állított”. A kimondott tévedhetetlenség elválaszthatatlanul kapcsolódik a kijelentéshez, „amint tévedhetetlenül benne foglaltatván a Szentírás könyveiben, belép az élet teljességébe” és itt szembetalálja magát az ellenszegülés minden elképzelhető formájával.[200] Ám az ellenszegülés egyetlen formája sem képes visszatartani a református hívőt annak fenntartásától, hogy a Szentírás fénye nélkül minden sötétségbe borul.[201] A Szentírás református teleológiájával szembeni minden ellenszegülés az emberi függetlenség eszméjén alapszik. A református nézet alapja pedig az a bizonyos elképzelés, hogy az ember, minden történelem-magyarázatával egyetemben a vákuumban tevékenykedik, amíg nem az Isten mindenre kiterjedő tervén belül cselekszik.[202] Bavinck beszélt a Szentírás szolgai formájáról, de így beszélve nem állt szándékában lecsökkenteni a Szentírás abszolút tekintélyét.[203] Ugyanez igaz Kuyperre is. Az írók ihletésével a Szentlélek egyaránt használta az emberi természetet, nem mind tökéletesre teremtettet, hanem mint „a bűn következményeitől szenvedőt”, és az emberi nyelvet, ami nem képes elég jól kifejezni az isteni dolgokat, hanem mindenféle rendellenességtől zavartatott.[204]

Van azonban egy alapvető különbség Kuyper és Barth nézetei között. Kuyper nem alkot „*a priori* rendszert, melybe a kijelentést, az egész kijelentést bele kellene gyömöszölni”.[205] Mikor Barth az Ige „világiasságáról” (*Welthaftigkeit*) beszél, egészen mást ért alatti, mint Kuyper a most idézett szavakkal értett. Kuyper beszél „a valódi, szuverén kijelentésről, mely felhasználja az emberi közvetítést míg Barthnak a kijelentéssel kapcsolatos nézete a kezdetektől fogva a kijelentés jele és Isten valódi kijelentése közötti dialektikus viszony felé irányul”.[206] „Barth esetében minden a kijelentés és az elrejtettség közötti dialektikus viszonyra irányul, míg Kuyper a *pro mensura humana* kijelentésről beszél. Csak ha valaki kiemeli Kuyper egyes szavait a szövegösszefüggésből, akkor adhat nekik Barth dialektikája felé mutató magyarázatot a kijelentés ’jeleit’ illetően”.[207]

Mi tegyünk hát a Kuyperéhez és Bavinckéhoz hasonló álláspontta? Konkrétan, mit kezdjünk Kuyper ama kijelentésével, hogy bizonyos értelemben a

[198] Ugyanott, 249. oldal
[199] Ugyanott, 251. oldal
[200] Ugyanott, 300. oldal
[201] Ugyanott, 316. oldal
[202] Ugyanott, 317. oldal
[203] Ugyanott, 354. oldal
[204] Ugyanott, 357. oldal
[205] Ugyanott, 359. oldal
[206] Ugyanott, 360. oldal
[207] Ugyanott, 361. oldal

Szentírás szavait kötik „a rendellenességektől zavartatott nyelvünk” korlátai? „A kijelentés nem olyan nyelven jutott el hozzánk, amit nem tudunk megérteni.” Meg kell hagyni, konkrét időpillanatban, konkrét környezetben, konkrét nyelvezettel lépett be az emberi életbe. Ez a tény azonban csak a kijelentés „elégtelenségére” mutat, s az elégtelenségnek eme ténye nem kizárja, hanem inkább előfeltételezi a kijelentés „tisztaságát és tévedhetetlenségét”.[208] Egyszerűen nem létezhet versengés isteni és emberi között. „Az emberi nyelv eszköze gyenge és az ember nyelvezete összezavart, ezért a Szentírás nem elégséges teljességgel az isteni kijelentés reprodukálására”, de itt van annak „csodája”, hogy mindez nem zárja ki a kijelentés tisztaságát és tévedhetetlenségét.[209]

Így látja Berkouwer Isten szuverén kegyelmét a történelem tényei feletti szuverenitásával, s különösen a Szentírásban, mint könyvben világosan adatott kijelentésével egyetemben. Ez, Berkouwer szerint írói karrierjének ezen a pontján, a Szentírás református teleológiája, mely minden pontban szemtől-szemben áll Róma teleológiájával és a neo-ortodoxia teleológiájával.

(B) Hendrikus Berkhof

Szünetképpen belenézünk Dr. Hendrikus Berkhof „Berkouwer teológiájának módszere” című cikkébe. Ez a cikk az *Ex Auditu Verbi* teológiai cikkgyűjteményben jelent meg, amit Dr. Berkouwernek szenteltek abból az alkalomból, hogy 25 éve tanít az amszterdami szabadegyetemen.

Dr. Berkhof egy neo-ortodox teológus. Kezdettől fogva olvasta Berkouwer munkáit. Berkouwer gondolkodása, mondja Berkhof, természetesen fejlődésen ment keresztül. A gondolkodásában beállott változás egyes pontjain a „keresztülhaladásnak” (*verschuviving*) tulajdonítható. Ha beszélhetünk Kuypernél és Bavincknál fejlődésről és előrehaladásról, akkor Berkouwernél ez sokkal inkább fennáll. Náluknál mélyebb értelemben „van része a létezés történetiségében”.[210] Berkouwer három különböző könyvet írt a római katolikus teológiáról és két teljesen eltérő könyvet Barthról. Az ő módszere szintén elmozdul gondolkodása teológiai fejlődésének mind alapjaként, mind jeleként.[211]

Berkhof három szakaszt különböztet meg Berkouwer gondolkodásában:

(1) Az első szakasz a Szentírás abszolút tekintélyének szakasza.
(2) A második a Szentírás üdvösségtartalmának szakasza (*heilsinhoud*).
(3) A harmadik a Szentírás egzisztenciális iránya.

(a) Berkouwer első szakasza

Ebben az első szakaszban Berkouwer visszatükrözi egyházának és egyetemének gondolkodását az írásának idejéből. Minden modern teológiát kritizál a Szentírás abszolút tekintélyének szemszögéből. Ez igaz az 1932-es disszertációjára. Ebben a munkában „nem teljesen vak” az álláspontjában rejlő veszély vonatkozásában, de nem törődik ezzel a veszéllyel, mikor ragaszkodik ahhoz, hogy a Szentírás ortodox nézete nem formális *a priori*, hanem elválaszthatatlanul összefügg a Szentírás tartalmával.[212]

---

[208] Ugyanott, 381. oldal
[209] Ugyanott
[210] *De methode van Berkouwer's Theologie,* Ex Auditu Verbi (Kampen: J. H. Kok, 1965), 39. oldal
[211] Ugyanott, 40. oldal
[212] Ugyanott, 41. oldal

Az olvasó felfedezheti, hogy Berkouwernek a Szentírással kapcsolatos első könyve elemzése során rámutattunk Berkouwer ahhoz való ragaszkodásához, miszerint a forma és a tartalom elválaszthatatlanul együtt járnak. Ez a lényege Berkouwer korábbi álláspontjának ugyanúgy, mint későbbi álláspontjának is. Berkouwernek nincs igaza ebbéli ragaszkodásával abban az értelemben, hogy pusztán csak nem törődik a veszéllyel, mely öröklötten benne foglaltatik a Szentírás valóban formális nézetében, mikor azt mondja, hogy forma és tartalom együtt járnak. Természetesen a saját, neo-ortodox szempontjából nézve az ortodox nézőpont egyszerűen nem lehet más, mint a Biblia, mint könyv tekintélyének fenntartása üdvösségtartalmára való tekintet nélkül.

Innen folytatva Berkhof azt állítja, hogy mivel Berkouwer valamennyire mégiscsak elfogadja az üdvösségtartalom hozzákapcsolásának szükségességét a Szentírás tekintélyének elképzelésével, végül kénytelen mindenestül feladni a Szentírás ortodox, formális nézetét.[213] De még fontosabb Berkhof állításában az, hogy Berkouwer módszerének, a hit és a kijelentés közötti viszonylagosság módszerének végül el kellett vezetnie őt állítása feladásához, miszerint a Szentírás korlátlan (*volstrekt*) tekintéllyel rendelkezik. Berkouwer viszonylagossági módszere kizárja a Szentírás mindennemű intellektuális elfogadását.[214]

Berkouwer, mondja Berkhof, végül megváltoztatta a Szentírással kapcsolatos nézetét. Ám ez némi időt vett igénybe. *Karl Barth* című könyvében még mindig a korai intellektualista nézőpontját vallotta. Ebben a könyvben tiltakozik Barth kikötése ellen (*Vorbehalt*), melynek vonatkozásában Berkouwer biztos volt abban, hogy aláaknázott minden, a Szentírásba vetett valódi hitet.

Korábbi, Szentírással kapcsolatos munkájában, a *Het Probleem der Schriftkritiek* címűben még védi a Szentírás református nézetének „elszigeteltségét". Meg kell hagyni, van azonban egy emberi kéz alakú felhő, mely elfelé mutat a formális objektivizmustól. Ahogyan az első könyvében ragaszkodik hozzá, hogy a tartalomnak együtt kell járnia a formával, ebben a könyvben is azt állítja, hogy a Szentírásba vetett hit magában foglalja a Jézus Krisztusba vetett hitet, „Aki a Szentírásban jön el hozzánk". Felbátorodván amennyire csak lehetséges, mondja Berkhof, ebben a pillanatban Berkouwer meg van elégedve a Szentírással együtt a puszta kijelentéstől: Meg van írva.

Berkhof számára egyetlen egyszerű alternatíva létezik. Létezik az ortodox álláspont és a neo-ortodox álláspont. Az ortodox álláspont vakon tartja magát a Szentírás pusztán formális nézetéhez. Vak a történelem tényeit illetően. Rajongói olyanok, mint Platon barlanglakói. S most az egyikük, valamilyen megfoghatatlan okból meglátott valamit a történelem igazi teleológiájából. Elfogadott egy módszert, mely a történelemnek csak azzal a teleológiájával áll összhangban, ami kizárja az írott kijelentés formális tekintélyének elképzelését. Ha egy efféle valaki elkezdi meglátni elfogadott módszerének következményeit is, akkor végül kénytelen lesz csatlakozni a neo-ortodoxok táborához.

Ez a neo-ortodox álláspont szintén elkötelezett a Szentírás tekintélye iránt. Ám újragondolta és újjáépítette a bibliai tekintély természetével kapcsolatos nézetét Istennek a Krisztusban adott kegyelme üzenetének szempontjából.

Mikor Berkouwer teljességgel kidolgozta módszerének következményeit, akkor ő is nyíltan csatlakozni fog majd azok táborához, akik szabaddá tétettek Krisztus intelligens szolgálatára.

---

[213] Ugyanott
[214] Ugyanott

(b) Berkouwer második szakasza

Mikor 1949-ben Berkouwer elkezdte írni a *Dogmatikai Tanulmányok* sorozatát, kevéssé vitatkozóvá vált. Többé már nincs egyoldalú támadás a „szubjektivizmus" és Barth ellen. Most már elkezdte a saját körein belül kritizálni az intellektualizmust és a spekulációt. Írásainak hangvétele kevésbé partizán-szerű, és lágyabb. „Nagy belső szabadsággal" keresi most Berkouwer „a középutat", a látomást, amit már látott, mikor disszertációját írta 1932-ben.

Azaz, a szentek állhatatosságát már nem tekinti többé „isteni közlésnek" abból a szempontból, hogy az igazi hívő soha nem eshet ki a kegyelemből. A szentek állhatatosságát már „a megvallás dolgának" tekinti, „ami nem létezhet a hittel való kölcsönhatáson kívül". „Az, aki 'oksági elméletet' gyárt belőle, aki olyan elképzelésekkel és koncepciókkal dolgozik, melyek 'érvényesek' a hiten, mint magában megálló valóságon kívül, önmaga csinál az egészből karikatúrát".[215]

Itt mutatkozik meg, mondja Berkhof, „az új irányba fordulás a Szentírás abszolút tekintélyéhez való folyamodás mellett". Pontosabban szólva, mondja Berkhof, Berkouwer most „megpróbálja előhozni ennek a tekintélynek a természetét, mint az üdvösségtartalom tekintélyéét, amely személyes viszont teremt".[216]

Berkhof felidézi a *Dogmatikai Tanulmányok* első három kötetének megjelenését, valamint „a meglepetést és fogadtatást", mellyel a saját neo-ortodox köreiben fogadták azokat. Itt van egy ember Kuyper saját köreiből, aki nyilvánvalóan túllépett „az igazság elmélkedő és gyakran spekulatív megközelítésén, ami Kuypert jellemezte". Berkouwer „szigorúan instrumentális hit-fogalma nem hagyott helyet Kuyper újjászületés-fogalmának".[217] S most első ízben Berkouwer kifejezését adta a Barthtal való őszinte viszonya (*verwantschap*) érzéseinek".[218]

Tehát Berkouwer kölcsönhatás-motívuma, mely 1949-től fejlődött „nem cserélte le, vagy egészítette ki az ő Szentírás-motívumát, hanem új megvilágításba helyezte azt".[219] Amit korábban csak futólag fejezett ki, azt most komolyan vette, nevezetesen, hogy mikor a Szentírás tekintélyével foglalkozunk, akkor tartalmának tekintélyével foglalkozunk. „S ez a tartalom Berkouwer számára nem más, mint az üdvösség prédikálása Krisztusban, Aki meg akarja váltani és újítani a bűnöst". Azaz, a Szentírás tekintélye „csak bizonyos hermeneutikai horizonton belül képes működni".[220]

Berkouwer vitatkozásának természete is ennek megfelelően változik. Most a Szentírás ama nézete ellen irányul, mely „elmélkedő, intellektualista és spekulatív". A „Szentírás egyszerűségének" elképzelése most a Szentírás ama nézetét védők ellen irányul, akiknek nincs szemük a kölcsönhatás-motívum észrevételére. A „Szentírás egyszerűsége" most „gyakorlati értelemben, a bibliai tanúságtétel gyakorlati iránya (*strekking*)" mellett áll ki. Berkouwer most örömmel beszél a „Szentírás határairól" amiket nem szabad átlépnünk kíváncsi és spekulatív módon.[221]

Berkouwer most védi a sákramentumok református nézetét a lutheránussal szemben annak érdekében, hogy kizárjon minden szubsztancializáló és személytelenítő hajlamot. Kálvinnak a sákramentumokkal kapcsolatos nézete

[215] Ugyanott, 45. oldal
[216] Ugyanott
[217] Ugyanott
[218] Ugyanott
[219] Ugyanott
[220] Ugyanott
[221] Ugyanott, 46. oldal

védelmében Berkouwer szemlátomást tudatában van „az újszerűség elemének az ő viszonylagossági módszerében”.[222]

Számunkra különösen érdekes az, hogy Berkhof szerint ez Berkouwernek az a szakasza, melyben „világos vitatkozó-készséget” fejlesztett ki „az intellektualisták ellen a saját kálvinista hagyományában”. S bár Barth felé szintén vitára kész figyelemmel fordul mindazonáltal igaz, hogy *A kegyelem győzelme Barth Károly teológiájában* című művét joggal dicsérték, mint „a szintetikus megértés mesteri próbálkozását”. Mikor kritizálja Barthot, azt azért teszi, mert Barth egyes pontokon spekulatív rendszert próbált létrehozni.[223]

(c) Berkouwer harmadik szakasza

Gondolkodásának utolsó szakaszában Berkouwer még nagyobb következetességgel vitte keresztül viszonylagossági alapelvét, s ennek következtében egyre szigorúbban hangoztatta „a teológiai gondolkodás korlátait”.[224] Ebben az utolsó szakaszában Berkouwer a történelmi dogmatika anyagait belehelyezi a viszonylagossági alapelv hermeneutikai mintájába. Ez oda vezeti őt, hogy egyre kritikusabban áll szemben a református hagyománnyal és az általa elfogadott bibliaértelmezéssel.

Berkhof Berkouwernek a korábban tárgyalt cikkben megjelent Dordttal szembeni kritikáját hozza fel bizonyítékként utolsó állításának igazolására. Dordt szavaiban a doxológia Isten kiválasztó kegyelme dicséretében gyakorta elvész „egy objektivizált kijelentésben az emberek két csoportjáról, a választottakról és az elveszettekről, amit okságilag viszonyítanak az Isten tanácsvégzésében megjelenő kettős döntéshez”. Ennek Berkouwer szerint „a kisiklást kell jeleznie, mivel a kérügmatikus-egzisztenciális viszonylagossági helyzetet cserbenhagyták az elmélkedés magatartása javára”.[225] Ugyanaz a motívum, ami ebben a cikkben kifejeződésre jut 1965-ben, már uralkodó volt Berkouwer *Kiválasztás* című könyvében (1958), de abban a könyvben a kritikája néhány Kálvin által tett szélsőséges kijelentésre korlátozódott.[226] Berkouwernek a kiválasztással kapcsolatos könyve „az aszimmetrikus megvallásra épül, amit ’a Szentírás korlátai’” ihletnek, nevezetesen, hogy Isten azokat választja, akiket akar, és azokat veti el, akik Őt elutasítják”.[227]

Berkouwer szerint „atyáink” nem értették meg ezt a dolgot elég világosan. Ám „a reformációs látomás a Szentírással és megvallással kapcsolatosan… készen állt a helyesbítésre mindenhol, ahol fellépett a doxológiától való eltávolodás veszélye”.[228]

Berkhof látja, amint Berkouwer hatalmas nehézségekkel kerül szembe, mikor viszonylagossági módszerét a saját hitvallására próbálja alkalmazni. Korábban láttuk, hogy Berkouwer azt állítja, ő jobban előhozza Dordt igazi szándékait, mint a dordrechti egyházatyák, akik az okozati mintát használták. Ő nem gondolkodik Dordt elvetéséről. Ő csak újraértelmezi Dordtot.

Mi a helyzet a Szentírással? Berkouwer soha nem hagyta cserben „a Szentírás abszolút tekintélyével” kapcsolatos meggyőződését. Következésképpen Berkouwer szerint találhatunk elhajlásokat az igazi teológiai magatartástól a Hitvallásokban, de Pálnál soha. Pál egyszerűen képtelen oksági vonalak mentén

[222] Ugyanott
[223] Ugyanott, 47. oldal
[224] Ugyanott, 48. oldal
[225] Ugyanott, 49. oldal
[226] Ugyanott
[227] Ugyanott
[228] Ugyanott, 50. oldal

gondolkodni. Még a Róma 5:12-21-ben Pál minden lehetséges hangsúlyt „a kegyelem győzelmes és bőséges jellegére” fektet. Ez kitörli a fatalizmus minden nyomát az öröklött bűn tantételéből. A bűn helyes elképzelése egyszerűen nem fejezhető ki okozati nyelvezettel. Egyszerűen elképzelhetetlen, hogy Pál ne egzisztenciálisan gondolkodna.[229]

Amit Berkouwer az eszkatológiáról mond, az, ha lehetséges, még világosabb jele viszonylagossági módszere radikális természetének. Berkouwer szerint, amit a Biblia mond „az Antikrisztusról, a millenniumról és Izrael jövőjéről, annak semmi köze sincs a távolabbi, vagy közelebbi végidőkhöz és úgy kell olvasni, mint figyelmeztető és buzdító felszólítást a hit ’itt – és – most’-ja számára”.[230]

Természetesen, mondja Berkhof, minden módszer, beleértve a viszonylagosságit is, korlátozott. „Minden módszerünk együttesen nem alkotják ’a módszert’”.[231] Mindenesetre hálásak vagyunk, hogy Berkouwer a módszerével többet tett, mint bárki más annak érdekében, „hogy elvonja az ortodox protestantizmust a skolasztikus gondolkodás mélységétől”.[232]

Összefoglalván Berkhof cikkének jelentőségét, elmondhatjuk:

1. Berkhof feltételezi, hogy a Szentírás „abszolút” tekintélyébe vetett hit megfelel annak, hogy valaki becsukja a szemét a Szentírás tartalma és a történelem tényei előtt. Ennek reménytelenül skolasztikusnak kell lennie. Egyidejűleg azonban azt is jelenti, hogy az illető nem látja a Krisztusban hívő valódi személy-személy viszonyát.

2. Berkhof örvendezik afelett a tény felett, hogy Berkouwer elvezette korának kálvinistáit a Szentírás intellektualista, objektivista megközelítésétől az egzisztenciális nézet felé.

3. Berkhof mondhatni sürgeti Berkouwert, hogy járja csak végig az utat, amin elindult. Csak ha végigmegy rajta, akkor várhatja, hogy szabadulást nyer a pillanatnyi álláspontja által kiváltott feszültségből. Berkouwer még mindig tartja magát a „Meg van írva” féle *a priori* ragaszkodásához, míg módszerének, a viszonylagossági módszernek, ha következetesen tartaná magát hozzá, meg kellene győznie őt, hogy utasítsa el.

4. Végül, Berkhof azt mondja, hogy Berkouwer túl sokat vár a módszerétől. Neki meg kellene értenie, hogy senki sem rendelkezik „a módszerrel”. A valóság túl nagy ahhoz, hogy egyetlen módszer képes legyen befogni.

Reflektálva minderre, elmondhatjuk:

1. Hogy Berkhof meglehetősen igaztalanul vádolja Berkouwert azzal, hogy valaha is a Szentírás pusztán formális, intellektuális nézetét vallotta. Berkouwer mindig is hitt a Szentírás ortodox teleológiájában és továbbra is abban hisz. Miképpen hihetne bárki egy könyv tévedhetetlenségében, ha csak a fedőlapjának színét nézte meg? Meglehetősen értelmetlen dolog a formáról beszélni a tartalom nélkül.

2. Hogy a Szentírás neo-ortodox egzisztencialista nézetével játszadozva Berkouwer kockára teszi a Hitvallások és a Szentírás ortodox teleológiáját. Berkouwer egy szalmabábot állít fel, mikor későbbi írásaiban az ortodox nézetet vallók közül sokakat úgy fest le, mint akik a Szentírás pusztán formális nézetét vallják. Az ortodox írók között nagyon sok hibás kijelentést hallunk a saját, Szentírással kapcsolatos nézetüket illetően. De vajon Berkouwer tényleg azt

[229] Ugyanott, 51. oldal
[230] Ugyanott
[231] Ugyanott, 55. oldal
[232] Ugyanott, 54. oldal

gondolja, hogy olyan emberek, mint a késői B. B. Warfield, vagy akár a fundamentalisták dicsérnének egy könyvet függetlenül attól, hogy az mit tanít?

3. Berkouwer nyilvánvalóan nem képes meglátni, hová vezeti a neo-ortodox teleológia. Ha valóban és következetesen el akarná fogadni, kénytelen lenne elvetni a haragból a kegyelembe való átmenetbe vetett hitét a történelemben azon hívők számára, akik hisznek Benne, Aki *Vere Deus et vere homo*-ként meghalt és feltámadt a történelemben. Ő Berkhoffal együtt belezuhanna az új „skolasztika", Kant és követői „skolasztikájának" mélységébe. Berkhoffal együtt végül arra kényszerülne, hogy meglássa: ez a modern szkepticizmus, mely alapját képezi a neo-ortodoxia egzisztencialista kategóriáinak.

(3) A késői Berkouwer a Szentírásról

Végezetül megnézzük Berkouwer utóbbi, *A Szentírás* című munkáját. Ennek olvasása közben lenyűgöző annak a küzdelemnek a megjelenése, amit azért vív, hogy hű maradhasson az ortodox teleológiához a neo-ortodoxia szavaival kifejezve.

Ahogyan Berkouwer azzal próbálta meg kifejezni Dordt valódi szándékát, hogy lenyesegette okozati kategóriáit és neo-ortodox kategóriákkal helyettesítette azokat, így most úgy próbálja meg a Szentírás református nézetének valódi szándékát kifejezni, hogy kategóriáit felcseréli az új n-edik dimenzióval. Mindkét esetben az „atyák" azért voltak képesek jól kifejezni saját nézeteiket, mert a modern teológia egzisztencialista kategóriáit még nem fedezték fel. A visszafejlődés bizonyítéka lenne, ha ökrökkel, vagy lovakkal szántanánk manapság traktorok helyett, s ha nem az egzisztencializmus nyelvén fejeznénk ki atyáink hitét.

(a) De Heilige Schrift, 1. kötet, a Szentírás tekintélye és kánonja

Manapság nem szabad úgy beszélnünk a Szentírás tekintélyének kérdéséről, mintha az az „időtlen elmélkedés" dolga lenne. Inkább azt kell tennünk, mint azoknak, akik készen állnak, hogy választ adjanak mindazoknak, akik választ várnak arra, hogy miért hisznek úgy, ahogy. Efféle választ jó lelkiismerettel kell megadni minden kérdésre, ami napjainkban bukkant fel.[233] Manapság nemcsak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy a Szentírás ihletett, hanem, képeseknek kell lennünk számot adni az ihletettség természetről is.[234] Nem szabad félretennünk minden „történelmi bepillantást" „a Szentírás és a hit közötti időtlen kölcsönhatás" szempontjából.[235] Nem szabad minimalizálnunk a Szentírás „emberi tényezőjét" az „isteni tényező" megfelelő helyének fenntartása végett.[236] A fundamentalizmus figyelmeztető jelként szolgálhat ebben a dologban.[237] A fundamentalizmus „homályba burkolta a szövegösszefüggéseket, melyekben Maga Isten adta nekünk a Szentírást".[238] Ennek eredménye lett a pusztán „negatív apologetika". Bavinck már figyelmeztetett minket arra, hogy ne úgy gondoljuk a Szentírásra, mind egy „cikkgyűjtemény kód-könyvére".[239]

Nyilvánvaló, hogy Berkouwer egész idő alatt tisztában van az ihletettség (*Inspiriertheit*) vádjával, amit a neo-ortodoxia hangoztat a Szentírás ortodox

[233] *De Heilige Schrift*, 1. kötet, 6. oldal
[234] Ugyanott, 7. oldal
[235] Ugyanott, 15. oldal
[236] Ugyanott, 19. oldal
[237] Ugyanott, 21. oldal
[238] Ugyanott, 25. oldal
[239] Ugyanott, 26. oldal

nézetével szemben. Legjobb teológusaink, például Bavinck, nem vallották a Szentírás formális nézetét. Nekik volt szemük a tényre, hogy a Szentírás ihletettségét eszközként kell tekintenünk, mely által a Szentírás Krisztusához kötődünk.[240] Az ihletettség semmiféle „elmélete", semmiféle *a priori* sem fog segíteni, amíg a Szentírásra figyelve nem Krisztusra figyelünk.[241] Krisztus a nagy Tanúbizonyság.

A Szentírásba vetett hit nem lehet sem irracionalista, sem racionalista.[242] A Szentírásba vetett hit magában foglalja annak üdvösség-tartalmába vetett hitet.[243] Kálvin tudta ezt. A Szentírással összefüggő küzdelem magában foglalja a Krisztussal összefüggő küzdelmet.[244] Csak a Léleknek arra vonatkozó tanúbizonyságával együtt, miszerint Isten gyermekei vagyunk, érthetjük meg helyesen a Bibliára vonatkozó református meggyőződést. Ugyanolyan biztosak vagyunk a Szentírás tekintélyében, mint amilyen biztosak vagyunk a Lélek bizonyságtételében, a szívünkben.

Berkouwer állítása a Szentírás kánonjának általunk történő elfogadásával kapcsolatosan hasonló az annak tekintélyével kapcsolatos állításához. A Szentírás formális nézetével, valamint Isten az egyháznak a Szentírás kánonja elfogadását felügyelő gondviselésének formális nézetével munkálkodni haszontalan lenne manapság.[245] A Szentírás nem röpködhet a történelem felett.

Az egyetlen módja Róma álláspontja elkerülésének a kánon vonatkozásában, ha a kezdetektől fogva figyelembe vesszük annak tartalmát.[246]

Ahelyett, hogy „a kánon formalista elképzelését fogadnánk el, a megváltó történetét kell elfogadnunk" (*heilshistorisch*).[247] A megoldást „a kérügma módjában" kell keresnünk. „Ez a kérügma nem szándékozik a tudásunk mértékét növelni". Nem próbálja meg bizonyítani a kánonszerűséget, de jelzi a kapcsolatokat, melyek lehetetlenné teszik, hogy elválasszuk a kánont Krisztustól a „formalista kánon-elképzelés" eszközeivel.[248]

Mint doktori disszertációjában és a Szentírással kapcsolatos első könyvében, úgy jelen munkájában is, Berkouwer folytatja önmaga elfoglalását a szubjektivizmus problémájával. Ám most a dolgok bonyolultabbak, mint a harmincas években voltak. Most a modern hermeneutikai kérdésekkel kell foglalkoznunk, mert ezek a modern egzisztencialista gondolkodás kifejeződései.

Formális Szentírás-elképzeléssel aligha várhatjuk, hogy szembeszállhatunk a szubjektivizmus különböző formáival manapság. A Szentírás bármely része valódi magyarázatának annak elismerésén kell alapulnia, hogy Krisztus munkája a Szentírás központi üzenete. Ha túl sok hamis magyarázata vesz körül minket a Szentírásnak, nem szabad „válaszképpen" visszatérnünk a Szentírás formális nézetéhez. A Szentírás „területének" valamennyi hamis nézetével a Szentírás területének igazi nézetét kell szembeállítanunk.[249] Csak ha felfogjuk a Szentírás valódi területét, akkor használhatjuk megfelelően azt az új fényt, amit a modern tudás bocsátott a rendelkezésünkre a Szentírás megértéséhez.[250]

---

[240] Ugyanott, 36. oldal
[241] Ugyanott, 37. oldal
[242] Ugyanott, 41. oldal
[243] Ugyanott, 50. oldal
[244] Ugyanott, 58. oldal
[245] Ugyanott, 95. oldal
[246] Ugyanott, 99. oldal
[247] Ugyanott, 108. oldal
[248] Ugyanott
[249] Ugyanott, 175. és azt követő oldalak
[250] Ugyanott, 190. oldal

(B) De Heilige Schrift, 2. kötet

Mikor az egyház azt állítja, hogy a Biblia Isten Igéje, ez nem azt jelenti, hogy „tisztelni akar egy könyvet, amit mellé lehet állítani a többi könyv-vallásnak”.[251] Ez inkább azt jelenti, hogy a Szentírás szavai tanúbizonyságot adnak Krisztussal kapcsolatosan.[252] Mikor azt mondjuk, hogy az emberek által írott Szentírás Isten szava, az eset természeténél fogva könnyen beleesünk a formalizmusba.[253] Ám az egyház nem a Szentírásba vetett formális hitét akarta megvallani. Nem szabad azt mondai, hogy a hite az „ihletettség elméletén” alapszik.[254] Bavinck kihangsúlyozta ezt a pontot.[255]

Hogy elkerülje az ihletettség mechanikus nézetének vádját, Bavinck azt mondja, hogy a Biblia maga is azt akarja, hogy az ihletettséget szervesen értsük. XII. Pius ugyanezt a dolgot hangsúlyozta. Csak ezt cselekedve kerülhetjük el az Isten Igéje és az emberek szavai közötti versengést a Bibliában.[256] Természetesen még az ihletettség szerves természetéhez való ragaszkodással is sok probléma marad meg.[257] Az ihletettség természetét az emberi személyeken, mint eszközökön keresztül gondosabban kell tanulmányozni.[258] A kérdés „Isten Igéjének átjutása azon az úton, ami emberi”.[259]

Megtarthatjuk a „verbális ihletettség” kifejezést annak érdekében, hogy őrködjünk az ihletettség szubjektivista „megszemélyesítésével” szemben,[260] de ha ezt tesszük, nem szabad veszélybe sodornunk „az emberi szervezet valódi működését”.[261]

Különösen óvatosnak kell lennünk, mikor azt mondjuk, hogy Isten a valódi szerzője a Szentírásnak. Vajon az emberi szerzők nem valóságosak? Akkor azonnal beleesünk egy „metafizikai probléma” megoldásába, „és megpróbálunk választ találni a kérdésre, hogy miképpen lehetséges azt mondani, hogy a Szentírás Isten Igéje, de egyúttal emberek szava is”.[262] Bárki sok értekezést olvashat az emberek eszközként való felhasználásáról, a Szentírás ihletettségével kapcsolatosan, ami „szigorúan formális jelleget hordoz, ami kapcsolódik a Szentírás okozati megközelítéséhez”.[263]

Az olvasó észre fogja venni, hogy „a Szentírás okozati megközelítésére” vonatkozó kritika hasonlít Berkouwernek Dordtnak a kiválasztás okozati sematizmusára vonatkozó kritikájához, illetve az Isten gondviselésével kapcsolatos okozati nézetre vonatkozó kritikájához. Berkouwer új látomása az erkölcsi és vallási dimenziókról, mind dimenzióról, melyben az ember beszél az emberhez kényszeríti őt arra, hogy úgy beszéljen az „okozati” dimenzióról, mintha az a puszta elmélet dimenziója lenne, a pusztán formális és logikai összefüggéseké, melyen keresztül Isten kijelentése nem volna képes működni.

Amíg a református teológusok meg nem tanulják elkerülni az okozati dimenziót, mikor Istennek az ember felé irányuló kijelentő tevékenységéről

[251] Ugyanott, 2. kötet, 17. oldal
[252] Ugyanott
[253] Ugyanott, 19. oldal
[254] Ugyanott, 20. oldal
[255] Ugyanott, 22. oldal, megjegyzés
[256] Ugyanott, 36. oldal
[257] Ugyanott, 37. oldal
[258] Ugyanott, 38. oldal
[259] Ugyanott, 41. oldal
[260] Ugyanott, 44. oldal
[261] Ugyanott, 46. oldal
[262] Ugyanott, 46-47. oldal
[263] Ugyanott, 47. oldal

beszélnek, a „metafizikai problematika” foglyai maradnak.[264] „A fogalmi eszközt kitöltő anyag nélkül minden elmélkedés fogva marad az elméleti problematikában, ami teljességgel idegen a Szentírástól. Ugyanez igaz az ihletettségbe való okozati behatolás esetén is”. Valaki gondolhatja jól, de, amint erről a történelem is tanúskodik, létezik „valami felséges, mely által az illető az ihletettséget okozati keretben írja le anélkül, hogy a kezdetektől figyelembe venné az ihletettség viszonyait. Az illető ekkor a cselekvés isteni és emberi tényezője „egységének” problémájával foglalja el magát az ihletettségben, ami az egyikévé válik Isten általános, az emberek felé irányuló cselekedete szemléltetésének”. Az illető ekkor belebonyolódik a „versengés problematikájába”, s azt a benyomást kelti, mintha megpróbálna behatolni Isten és ember viszonyába. Az illető itt nem jut tovább, mint ameddig Aquinói Tamás jutott, mikor azt az általános problémát tárgyalta, hogy isteni és emberi tevékenység miképpen haladhatnak együtt.[265]

Még a „szerves kijelentés” kifejezésének használata sem jelent *ipso facto* megmenekülést a tamási problematikától. Ha valaki ezt használja, még mindig belebonyolódhat „az ihletettség metafizikai magyarázatába”. Valaki így nem képes elkerülni a vádat, hogy az emberi egyedek *amanuenses*[266] voltak az isteni író kezében. Mindaddig, amíg az emberek eszközként való használatának elképzelését „formálisan” kezelik és valaki „az elsődleges és másodlagos ok” fogalmát használja annak érdekében, hogy megmagyarázza, a Szentírás isteni Szerzője miképpen állítja szolgálatába az emberi szerzőket, az illető soha nem fog rendelkezni az ihletettség igazán biblikus nézetével.

(a) A Szentírás, mint tanúbizonyság

A bibliai rálátás nem okozati, hanem a „tanúbizonysági”.[267]

Berkouwer megjegyzi, hogy a római katolikus és protestáns teológusok egyaránt elkezdik látni az ihletettség és a tanúbizonyság viszonyát.[268] Az ihletettség természete meglátásának nyilvánvaló szükségessége a tanúbizonysága szempontjából, azaz, a tartalma szempontjából, a teleológiája szempontjából megláthető, mondja Berkouwer, abból a reakciós kritikából, amit E. P. Clowney fogalmazott meg az 1967-es Hitvallással szemben. A Hitvallás egyértelműen látta az egyház ihletettségbe vetett hite kifejezésének szükségességét inkább a tanúbizonyság, semmint az elsődleges és másodlagos okok skolasztikus mintájának szemszögéből. A tanúbizonyság fogalmaival gondolkodva az okság fogalmai helyett a Hitvallás a legtermészetesebb módon képes kimondani, hogy „a Szentírás szavai emberek szavai”, és ki is mondja azt. Mivel az Isten és ember közötti viszonyról erkölcsi, vagy személy-személy vonatkozásban gondolkodnak, ezért az efféle szavakat feszültségkeltés nélkül használhatjuk. Mr. Clowney azonban, még mindig a gondolkodás formális-okozati mintájának rabjaként, úgy kritizálja a Hitvallás eme szavait, mintha azok magukban foglalnának egy radikális, Krisztus iránti hűtlenséget.

Clowney a kérdés olyan formáját használja, mely nem létező ellentétet sejtet és relativizálja a Szentírás bizonyságtevő jellegét (mint emberi tanúbizonyságét) a formális kijelentettség (*geopenbaard-zyn*) szemszögéből, ami beárnyékolja a Szentírás önmagáról szóló materiális tanúságát.[269]

---

[264] Ugyanott, 48. oldal
[265] Ugyanott
[266] Írnok, másoló – *a ford.*
[267] Ugyanott, 49. oldal
[268] Ugyanott, 49. oldal, jegyzet
[269] Ugyanott, 53. oldal

Ennek az utalásnak a jelentősége az 1967-es Hitvallásra különösen fontos. Ezt a Hitvallást nagymértékben, ha ugyan nem teljes egészében a neo-ortodox teológusok alkották meg. Olyan emberek írták, mint George Hendry és mások, akik úgy gondolkodnak a Szentírás ortodox nézetéről, mint divatjamúltról és tarthatatlanról a modern tudomány és filozófia fényére való tekintettel.[270] Ennek a Hitvallásnak a teológiája ugyanúgy aktivista, mint Barth Károly teológiája.

A Szentírásról szóló korábbi könyvében Berkouwer megjegyzi, hogy Barth akár még azt is mondhatja, hogy a Szentírás Isten Igéje, de ez sem jelenti azt, hogy a Szentírás református nézetét vallaná. Ebben a korábbi munkájában Berkouwer külön felhívja a figyelmet a tényre, hogy Barthot „egész aktivista teológiájával való összefüggésben kell szemlélni, ami romboló hatású a Szentírás református nézetére. A Szentírással kapcsolatos későbbi könyvében Berkouwer védi a Szentírás hasonlóan aktivista nézetét, mint az igazit, és azt mondja, hogy az Isten Igéje titokzatossága számára reakciós és romboló nem ezt az aktivista nézetet vallani.

Berkhof 1965-ben írt próféciája, miszerint Berkouwer nem lesz képes tartani magát a „Meg van írva" kifejezés korábbi jelentéséhez, ha következetesen végigviszi a Szentírás elemzését az ő viszonossági módszerének fogalmaival, igazzá vált.

Berkouwer továbbra is használja a korábbi „Meg van írva" kifejezést. Ám időközben megtanulta, hogy ennek a kifejezésnek a valódi szándékát nem lehet kifejezni mindaddig, amíg valaki el nem veti az ortodox gondolkodás formális, elméleti, oksági keretét.

Berkhof nem tévedett, mikor kimondta, hogy amint az új teleológia látomása megragadta Berkouwert, el fogja kezdeni annak eszközeivel átértékelni a hit tantételét. Az eredetek és az eszkatológia kérdését, valamint mindenét a kettő között, mondja Berkhof, a kölcsönhatási minta mindent megszínező fényszórójával látja. Bőséges bizonyítékát adtuk annak bemutatására, hogy Berkouwer Dordttal kapcsolatos kritikája, új nyelvészeti problematikája a Kalcedoni Hitvallást illetően, Isten egyetemes gondviselésével kapcsolatos elemzése az emberi akarat vonatkozásában, és különösen az emberi bűn vonatkozásában, s most a megoldása az isteni és emberi tényezők viszonyára a Szentírásban mind abból a megkülönböztetésből fakadnak, amit az „oksági" dimenzió és a vallás és erkölcs dimenziója között tesz.

Valakinek az a benyomása támadhat, hogy Berkouwer most teljes mértékben valami alternatívának a fogalmaiban gondolkodik az ortodox, mint formális, elméleti és oksági, valamint a teleológiai, mint egzisztenciális és etikai nézetek között. Most látszólag a Szentírás neo-ortodox nézetét kell védeni és eme nézet ortodox kritikáját kell reakciósnak nevezni. A római katolikus teológusoknak most ugyanazok lettek a problémái, mint a református teológusoknak. Hosszú utat jártunk be azóta, hogy a neo-ortodoxiát neveztük szubjektívnek, a római katolicizmust tekintettük hibásnak és mikor Dordtról mondtuk kikötések nélkül, hogy Isten szuverén kegyelmét védi.

Most hát előttünk vannak Berkouwer újabb teológiai nézetének minden összetevője. Sok hosszú és nagy tudásra valló elemzést olvashatunk a tárgyalt könyv hátralevő részében, ám a megközelítés mindig ugyanaz. Csak néhány pontot kell megemlítenünk.

Berkouwer egy egész fejezetet szentel az ihletettségnek és az emberrel való kapcsolódási pontjainak. Ebben a fejezetben részletesen tárgyalja az ember eszközként való felhasználását, melyen keresztül Isten Igéje szól az emberhez. Hogyan adhatnánk igazat az embernek anélkül, hogy ezzel igazságtalanok lennénk

[270] V. ö. A jelen szerző *Az 1967-es hitvallás* című művével (Presbyterian an Reformed Pub. Co. 1967) ennek alátámasztására

Istennel? Hogyan leszünk képesek elkerülni a szinergizmust a teológiában? Az emberhez eljutó Isten Igéje miképpen „tartja meg szuverén *a priori* jellegét, és hogy nem veszíti bele magát az emberibe, a mulandóba és a történetiben azok minden jellemző relativitásával?”[271]

No, erre két válasz adható. Vannak egyrészt azok, akik Isten dicsőségéről téves fogalmakkal rendelkeznek. Mikor az ihletettségről gondolkodnak, azt *a priori* módon képzelik el. „Elvontan” gondolkodnak a természetfeletti vonalak mentén. Számukra az ihletettség „csodálatos”.[272]

Másrészt vannak, mint például Bavinck, akik nem akarják, hogy az ihletettség felettük „lebegjen”. Azt akarják, hogy az ihletettség „az élő embert” a szolgálatába állítsa.[273] Nekünk ezt a második csoportot kell követnünk. Ezek az emberek Bavinckkal egyetemben elhagyták a Szentírás formális nézetét. Bavinck számára ez nem a Szentírás formális hitelességének kérdése. Bavinck önmagában nem gondolkodik a Szentírásról, „hanem csak a Krisztusról szóló tanúbizonyságával együtt”.[274]

Az olvasó észre fogja venni, hogy gondolkodásának ebben a szakaszában Berkouwer védi az 1967-es Hitvallás neo-ortodox teleológiáját, de egyidejűleg dicséri Bavinck ortodox teleológiáját is. Berkouwer gondolkodása ide-oda ugrál eközött a két egymást kölcsönösen kizáró teleológia között, mintha azok barátok lennének, akik együtt ellenzik a fundamentalizmus bizonyos reakciós formájának formális nézetét. Bárki, aki azt mondja, hogy a Szentírást Krisztusra kell vonatkoztatni, az igazat látszik mondani, legyen ez a Krisztus akár a Szentírás Krisztusa, akit Bavinck szolgál, vagy Barth Krisztus-eseménye, amit a neo-ortodox teológusok szolgálnak.

Egyre világosabbá válik azonban, hogy Berkouwer, bár keresi a folytonosságot Bavinckkal és Kálvinnak, a gyakorlatban a neo-ortodoxia teleológiáját alkalmazza annak érdekében, hogy elkerülje a szinergizmus teológiát és a formalizmust a Szentírás vonatkozásában. Berkouwer számára minden a Szentírás kijelentésének „céljától”, szándékától függ. Mivel azonban ez a cél Krisztus kijelentése, a Szentírás ihletettsége a legsekélyebb mértékben sem ad további tudást és így „nem növeli az emberi bölcsességet”. Éppen ellenkezőleg, célja az, hogy „hordozza az Istennek a hit által történő üdvözítése tanúságát”.[275]

Valaki azt hihetné, hogy Berkhof aligha akarhat többet. Berkouwer Kant filozófiájának mintájára szembeállítja egymással a tudás és a hit birodalmát. Itt a fenoména világa, az oksági viszonyok világa, az elméleti tudás világa. Ez a birodalom azért az, ami, mert az úgynevezett független ember tette azzá, ami, azáltal, hogy rányomta az esetlegesség tisztán véletlenszerű óceánjára logikai magyarázatának kategóriáit minden létezésnek a logikai gondolkodáshoz viszonyított teljes összhangjának ideáljával.

Efelett a birodalom felett áll a noména birodalma. Itt szabadság van. Itt az ember és az ő kivetített Istene személy-személy kapcsolatban élnek. Az ember semmit sem tudhat erről a birodalomról. Bármilyen „kijelentés”, ami ebből a birodalomból érkezik a fenoména birodalmába, nem állítja, hogy „információt” is ad. Mikor Pál azt mondja, hogy az, amit ember soha nem hallott és ember szívébe soha be nem lépett, nevezetesen Isten kegyelme Krisztusban, most ismertté vált az ember számára, azt nem úgy kell érteni, mint tudást, mert fellépne a versengés veszélye.

---

[271] *De Heilige Schrift*, 2. kötet, 62. oldal
[272] Ugyanott
[273] Ugyanott, 64. oldal
[274] Ugyanott, 67. oldal
[275] Ugyanott, 86. oldal

Valaki akkor feltehetné a kérdést, hogy a Szentírás melyik része Isten Igéje, és melyik része ember szava.[276]

Hogy megoldja az isteni és emberi „tényezők” viszonyának problémáját a Szentírásban, Berkouwer ugyanazt teszi, mint amit tesz, mikor meg akarja oldani a végső és származtatott ok problémáját az emberi cselekedetben. Mindkét esetben azt mondja, hogy a probléma hamis problematikán alapszik. Az isteni és emberi akarat problémája csak akkor oldható meg, ha meglátjuk, hogy ezek egyáltalán nem a tudás területének problémái. Ezek a „problémák” az erkölcs és a vallás területén lépnek fel. S ezen a területen valaki nyugodtan mondhatja, hogy egy cselekedete egyaránt Istené és emberé, s hogy a Szentírás szavai egyaránt Isten szavai és ember szavai azon a módon, ahogyan ezt az 1967-es Hitvallás is kimondja, mivel most abban a dimenzióban tevékenykedünk, mely felette áll minden tudásnak.

Természetesen beszélhetünk tudásról ennek a világnak a vonatkozásában. A hit nem választható el a tudástól. Ez a „tudás” azonban „a hit tudása”.[277] A hitnek ez a tudása az „örök élet”, melyre a Szentírás „graphe-je hibátlanul irányul”.[278]

Valaki ezen a ponton azt hihetné, hogy Kant tényleg a protestantizmus filozófusa. Berkouwer nem nagyon foglalkozik a ténnyel, hogy a gondolkodási rendszer, melyet annak érdekében alkalmaz, hogy megoldást találjon a Dordt követőivel szemben megfogalmazott determinizmus és ellentmondás vádjára, a független ember elképzelésén alapszik és előfeltételezi azt, s ezért az egységről alkotott alapelveként a létezés és a tudás teljes azonosságának parmenideszi ideáljával, illetve a különbözőségről alkotott alapelveként a teljes esetlegesség elképzelésével, működik. S ez a rendszer minden beszédet leegyszerűsít akár a „fenomenális”, akár a „nomenális” birodalmának vonatkozásában a végső értelmetlenségre. Vajon Berkouwer Isten kegyelmének szuverenitását egy olyan rendszer eszközeivel kívánja védeni, mely az ember szuverenitásán alapszik? Vajon az esetlegesség ama alapelvének eszközeivel akarja legyőzni az ortodox teológia „dualizmusát” és elérni „a Szentírás egységét”, amely még a Teremtő és teremtmény közötti különbségtételt is kizárja? Vajon az Istennek az ember feletti transzcendenciáját a nagy Névtelen, a teljesen Más, a modern egzisztencializmus eszközeivel kívánja fenntartani? Korábbi munkáiban Berkouwer figyelmeztetett minket a neo-ortodoxia szubjektivizmusára. No, ez ugyanaz a szubjektivizmus, amire úgy tekint, hogy az hozza létre Isten kiválasztó kegyelme szuverenitásának és a Szentírás isteni tekintélyének valódi teleológiai elképzelését.[279]

A Szentírás tévedhetetlenségének elképzelése ugyanabban a bánásmódban részesül, mint az ihletettség elképzelése. Egyesek részéről létezik, mondja Berkouwer, a „tévedésnélküliség” formális elképzelésének merő ismételgetése.[280] Az efféle formalizmus hátráltatja az igazi fejlődést a Szentírás és a tudományos ismeretek viszonyának megértésében.[281] Mindenféle feszültség keletkezik. De vegyük csak figyelembe a Szentírás valódi szándékát, és minden feszültség feloldódik. Ekkor bárki világosan megszabadul annak szükségességétől, hogy „bebizonyítsa a Szentírás összes történetének teljes pontosságát”.[282] Tisztelhetjük a „komolyságot”, mellyel a formális tévedhetetlenség eszméje által megkötött emberek örvendeznek, mikor szerintük a Szentírás előre látott valamiféle tudományos

[276] Ugyanott
[277] Ugyanott
[278] Ugyanott
[279] Ugyanott, 87. oldal
[280] Ugyanott, 91. oldal
[281] Ugyanott
[282] Ugyanott, 93. oldal

ismeretet.[283] Vagy az emberek aggódhatnak, nehogy a tudomány megcáfoljon valami, a Szentírásban szereplő állítást. Bernard Rammnak tehát nagyon is igaza volt, mikor a Szentírás teleológiájának érdekében azt mondta, hogy minden efféle aggodalom „az ihletettség természetének félreértésén alapszik", valamint annak meg nem értésén, hogy a Szentírás „annak a kultúrának a fogalmaiban jut el hozzánk, melyben az írói írták".[284] Csak amennyiben így használjuk a Szentírás „szándékának", vagy céljának a fogalmát, akkor tudjuk kidolgozni az ihletettség szerves természetének elképzelését a további részletek vonatkozásában".[285]

Az egyház mindig is burkoltan célozgatott a *scopus* elképzelés használatának szükségességére. Valaki mondhatja, hogy ez magában a Szentírásban található. Isten igéjének formája (*Gestalte*) a humán-verbális. Ez másként nem lehet megérteni, csak irányultságának és szándékának a figyelembe vételével.[286] Kuyper és Bavinck állandóan úgy beszéltek Isten Igéjéről, mint ami emberi szavak formájában jut el hozzánk.[287] „Ez az, amit Barth a kijelentés világiasságának (*Welthaftigkeit*) nevez..."[288]

A Szentírás fordításának és történelmi hitelességének kérdésében Berkouwer szerint ugyanaz a helyzet az elvontan formális és helyesen teleológiai nézetek között.[289] Az előző nézet valójában eltörli az emberi és a történelmi jelentőségét a Szentlélek munkájára való közvetlen hivatkozással.[290] A későbbi nézet nem izgul az emberi és a történelmi miatt, mert mindig a Krisztusban való üdvösség üzenetének valódiságára és központi mivoltára néz.[291]

Ezzel a nézettel a történelemnek „a pontos leírás" történetének kellene lennie. Adható valamikor is efféle pontos leírás? Adható például Krisztus feltámadását illetően? Az efféle ideálokat dédelgető emberek félhetnek attól, hogy amennyiben egy efféle leírás nem áll hamarosan rendelkezésre, minden elvész.[292] Érzik, hogy „Isten szavát" szükségszerűen minden történelmi hitelesség fölé kell emelni.[293] Gyakran az evangélium kritikusai és pártolói „a precizitás és pontosság" ugyanazon ismérveit használják.[294]

Mások felfogják, hogy az apostolok tanúbizonysága nem hordoz „elvont örökkévalósító jelleget", hanem a történelemre vonatkoznak.[295] Számukra a *kérügma* lehetősége meghatározza a gondolat lehetőségét.[296] Határtalan bizalommal viszonyulnak az evangélium tanúbizonyságának szavahihetőségéhez.[297] Számukra az evangélium tanúbizonyságába vetett bizalom nem foglalja magában a „*sacrificium intellectus*"-t. Ők megértik, hogy az igazi engedelmesség a hitnek pont az ellenkezője a „kikényszerített és csendes (*starre*) alávetettségnek".[298]

---

[283] Ugyanott, 94. oldal
[284] Ugyanott
[285] Ugyanott
[286] Ugyanott 95. oldal
[287] Ugyanott, 122. oldal
[288] Ugyanott, 123. oldal
[289] Ugyanott, 165. oldal
[290] Ugyanott
[291] Ugyanott, 176. oldal
[292] Ugyanott, 211. oldal
[293] Ugyanott, 212. oldal
[294] Ugyanott, 219. oldal
[295] Ugyanott, 255. oldal
[296] Ugyanott, 237. oldal
[297] Ugyanott, 245. oldal
[298] Ugyanott, 246. oldal

Ugyanez a pont, mondja Berkouwer hasonló különbségekhez vezet a Szentírás világosságának dolgában.

Vannak megint olyanok, akik a Szentírás megérthetőségét, vagy világosságát a Szentírás „objektív 'minőségének' tartják". Ezek az emberek ismét nem látják a tényt, hogy a Szentírás természetének az emberi nyelven való megjelenésében történelemfüggőnek kell lennie.[299] Így aztán el is jutottunk a dolog végére.

Vannak aztán mások, akik látják, hogy a Szentírás megérthetőségének elképzelése egyáltalán nem világos. A világosság kérdése nem vehető önmagában. Viszonya a rá vonatkozó magyarázattal mindennél fontosabb. A Szentírás világossága magában foglalja, hogy az evangélium világossága, amit hordoz, ténylegesen behatol az emberek szívébe. Ebben látták a reformátorok a Szentírás célját.[300] Nem pusztán az antropológiai, vagy ismeretelméleti kérdés foglalkoztatta őket, hanem inkább a hit megvallása, amely megpróbálta igazolni az Igét az Ő tisztaságában és hatalmában.[301] A gyülekezetet nem a „misztikus túlfűtöttség vallásos és tagolatlan nyelvén át" kell felépíteni, „hanem a konkrét üzenet titokzatosságán át, mely kimutatja elhívását a világban, s melyben az ablakok minden irányban nyitva vannak".[302]

Tehát, akik meglátták a bibliai megérthetőség elképzelését, azok nem választják el a Szentírást üzenetének megértésétől. Nem szubjektivizálják a megérthetőség elképzelését, mert az ő „*perspicere*"-jük a Szentírás felé irányul.[303]

Ez a második csoport megérti, hogy az eretnekség afféle kérdéseiben, mint például Dordt esetében nem a „logikai gondolkodás" kérdése dönti el a dolgot.[304] Nem is a valamilyen fő tételből levonandó „jó és szükséges következmények" kérdése.[305] A döntő kérdés a Szentírás központi üzenetének megérthetősége.[306]

Ez a második csoport az, melynek nincs *a priori* ellenvetése a Szentírás tartalmának új magyarázata ellen.

Még egyszer, a két nézet egymással szemben állónak mondott a Szentírás megbízhatóságát illetően. A Szentírás történelmileg közvetíttetett. Vannak, akik aggódnak emiatt a tény miatt, mivel úgy vélik, hogy a kijelentésnek „tökéletes pontossággal" kell érkeznie ahhoz, hogy kizárhassa „a magyarázó szubjektivitást".[307]

Berkouwer ebben a megérthetőséggel kapcsolatos fejezetben említést tesz a holland református egyház asseni zsinatáról, valamint annak a Szentírás abszolút megérthetősége mellett való hűséges megmaradás szükségességével kapcsolatos nyilatkozatáról. A zsinat 1926-ban ült össze. Elítélte Dr. Geelkerkent azon az alapon, hogy ő elvetette a Genezis eredetekről szóló beszámolójának történelmi jellegét.[308]

Berkouwer tanúbizonyságként alkalmazza a Szentírásról alkotott fogalmát a Krisztuson keresztüli üdvösség központi üzenetére annak érdekében, hogy rávilágítson az eredetek problémája magyarázatára.

Korábban hallottuk, mikor kijelentette, hogy a Szentírás nem ad az embernek olyan tudást, mely versengene a tudomány művelése által megszerzett tudásával. Amikor a Szentírás a tudás átadásáról beszél, ez „hit-tudást" jelent. Rammnak igaza

[299] Ugyanott, 249. oldal
[300] Ugyanott, 256. oldal
[301] Ugyanott, 258. oldal
[302] Ugyanott, 259. oldal
[303] Ugyanott, 260. oldal
[304] Ugyanott, 284. oldal
[305] Ugyanott, 282. oldal
[306] Ugyanott, 287. oldal
[307] Ugyanott, 279. oldal
[308] Miután Berkouwer Szentírással kapcsolatos munkája megjelent, a holland református egyházak visszavonták a Genezis első fejezetével kapcsolatos asseni nyilatkozatot.

van teleológiai, a tudományossal szembeállított megközelítésével. A megérthetőség nem a Szentírás „minősége”.

Összhangban ezzel a kijelentésével Berkouwer most ismét ragaszkodik ahhoz, hogy a probléma a Szentírás „történelmi” történetei „céljának” kiderítésében rejlik.[309]

A Genezis története önmagában is eléggé világos. Üzenete tiszta. Ám üzenetének érthetősége nem foglalja magában, *per se*, a történelmi jellegét.[310] Ez a Szentírás értelmezésének kérdése.[311] Az értelmezés összes szabadsága előre eltapostatna, ha valaki a Szentírás érthetőségének olyan nézetével tevékenykedne, melyet nem magával ezzel a szabadsággal alakítana ki.[312] Mindig rendelkeznünk kell a Szentírás megérthetősége természetének megújított megfontolásával azért, hogy elkerülhessünk mindenféle zsarnoki álláspontot.

A Szentírás megérthetősége természetének eme megújított megfontolását, mondja Berkouwer, a napjainkban felmerült mindenféle probléma kényszeríti ránk.[313]

Szentírással kapcsolatos korábbi munkájában Berkouwer valójában azt mondta ki, hogy a tapasztalat, vagy történelem egyetlen olyan ténye sem bukkanhat fel, mely rávehetne minket alapvető előfeltevésünk megváltoztatására, miszerint csakis a Szentírás fényében láthatunk bármely tényt annak, ami valójában. Manapság ez az általa korábban fenntartott álláspont számára formálisnak és elvontnak tűnik.

Valaki csodálkozhat, hogy miért gondolja Berkouwer helyesnek, hogy az objektív, elméleti tudás birodalmához tartozó új problémákról beszéljen. Vajon valójában nem azt bizonygatta nekünk, hogy a Szentírás kijelentése egy *sturmfreies Gebiet*-ben működik a puszta fenoména birodalma felett? Egyáltalában miért akarja Berkouwer elvetni azok álláspontját, akik az információ „precizitását” és „pontosságát” keresik a Szentírásban, mikor az egész kérdés egyáltalán nem az új információk kérdése? Természetesen még a neo-ortodox teológus is kénytelen valamilyen módon viszonyítani a „hit-tudását” a közönséges tudáshoz. Ez az, amit Berkouwer tesz most? Vagy ortodox ösztönös megérzése és meggyőződése az, ami visszatartja attól, hogy egzisztenciális teleológiáját határozottan alkalmazza a Szentírásra?

Annyi legalábbis világos, hogy Berkouwer még mindig küzd azok ellen, akik az oksági elképzeléssel tevékenykednek. Mikor a Biblia azt mondja nekünk, hogy Isten kezdetben megteremtette az eget és a földet, nem szabad azt hinnünk, hogy nekünk ezt akképpen kell érteni, mintha Isten lenne a világnak és az emberi életnek a *prima causa*-ja.[314] S a bukás történetében sem kapunk választ arra, hogy honnét jött a gonosz (*unde malum*). „A válasz az *unde malum* kérdésre inkább az üzenet formájában, a vádban és az ítéletben található”. Ezen a ponton nem gondolkodhatunk a múlt és a jelen fogalmaival. A Bibliában a jelen „az eredet fényében látszik”, ám ezt az eredetet nem értelmezhetjük az oksági viszony (akciológia) önkényes kérdéseként, hanem inkább „mint tanúbizonyságot és vádat”.[315] Ezt figyelembe véve, mondja Berkouwer, világos, hogy azt, aki elveti a Genezis hagyományos exegézisét, nem tekinthetjük hűtlennek a Szentírás megérthetőségéhez.

---

[309] Ugyanott, 307. oldal
[310] Ugyanott, 308. oldal
[311] Ugyanott, 309. oldal
[312] Ugyanott
[313] Ugyanott, 312. oldal
[314] Ugyanott, 315. oldal
[315] Ugyanott, 316. oldal

Az olvasó észre fogja venni, hogy az erkölcsi birodalomnak ezen a pontján, a felelősség birodalma ismét éles ellentétbe kerül az oksági viszony birodalmával. Ennek a megkülönböztetésnek az eszközeivel fejleszti ki Berkouwer a Szentírás teleológiájáról alkotott tantételét. Ennek a megkülönböztetésnek az eszközeivel találja lehetségesnek, hogy hűséges maradjon Dordt valódi szándékához és a Szentírás református dogmájához, mely azt alátámasztja. Berkouwer úgy találja, hogy ezzel a megkülönböztetéssel jobban képes előhozni a szuverén kegyelem természetét, mint amennyire a dordtiak képesek voltak erre. Hasonlóképpen, azt is hiszi, hogy jobban képes előhozni azt a református tantételt, miszerint a Szentírásnak önmagát kell magyaráznia, mint amennyire erre a reformátorok képesek voltak. Ennek a megkülönböztetésnek az eszközeivel ugyanúgy talált egységet az Isten cselekedetei és az ember cselekedetei között, mint ahogyan egységet talált Isten Igéje és az emberek szavai között is. Meg kell hagyni, ami a reformátorokat és a dordtiakat illeti, velük ellentétben az ő legmélyebb meggyőződésüket az oksági dimenzió felett álló erkölcsi dimenzió forgalmaival kell kifejeznünk.

Végül mondanunk kell néhány szót a Szentírás elégségességéről. Vannak, akik úgy gondolkodnak a Szentírás elégségességéről, mint „élettelen absztrakcióról", amiképpen a megérthetőséget is a Szentírás egyik „jellemzőjeként" képzelik el.[316]

Vannak aztán mások, akik a reformátorokkal együtt a „*sola Scriptura*" kifejezésben a Szentírással való állandó kommunikáció eszméjét látták, valamint az üdvösség evangéliuma felé való kinyúlást, mint annak üzenetét.[317]

Az előző csoport a *sola*-val, mint „egyetemes alapelvvel" kezdi, míg a második csoport a *Scriptura*-val kezdi „annak érdekében, hogy jelezze a '*sola*' fontosságát és súlyát".[318]

Úgy tűnik tehát, hogy Berkouwer szerint akkor vagyunk a reformátorok, Kálvin, a dordtiak, Kuyper, és különösen Bavinck hű követői, ha hűségünket a református alapelvek és a Szentírás iránt a teleológia elsőségének fogalmaival fejezzük ki, azaz legalábbis a terminológiát illetően, a neo-ortodoxia teleológiája terminológiájához hasonlóval. Ha ezt megtesszük, akkor és csakis akkor prédikálhatjuk és védhetjük Istennek az emberek felé megnyilvánuló szuverén kegyelmét napjainkban.

G. Berkouwer végső kritikája

Berkouwernek Dordrecht „valódi szándékának" a gondolkodás modern aktivista keretének alkalmazásával történő kiemelésére irányuló erőfeszítésével foglalkozva rákényszerültünk, hogy Berkouwer egész gondolkodása megváltozásának fényében vizsgáljuk azt.

Ennek a változásnak a számításai szerint a történelmi református módszertan két alapvető hiányosságán kellett volna túllépnie. Ezek a hiányosságok valakinek a „valósággal" kapcsolatos nézetére, valamint egyidejűleg az illető valóság-ismeretére vonatkoznak. Apáink Isten akaratának és az ember akaratának viszonyát oksági kategóriákban jelentették ki és védték. Azaz, ők maguk keverték bele magukat a metafizika megoldhatatlan problémáiba. Isten szuverén kegyelmének védelme érdekében Istent tették meg a minden ember akaratának a hátterében álló mindent

[316] Ugyanott, 355. oldal
[317] Ugyanott, 357. oldal
[318] Ugyanott

eldöntő oknak, kiválasztottak és elvetettek esetében egyaránt. Ha Dordt ki is iktatta egyes szupralapszariánus tagjainak „phrases duriores”-eit, még mindig joggal vádolják őket az ellentmondás és determinizmus vádjaival.

Röviden, az időszakos feltételek miatt a dordti egyházatyák olyan metafizikai mintázatú nyelvezetet használtak, mely teljesen idegen a Bibliától.

Másodszor, ebben a hamis metafizikában benne foglaltatik a tudás hamis nézete is, azzal együtt pedig a nyelvezet hamis nézete is. A valóság oksági, determinista nézetének megfelelően együtt jár az elmélkedő, statikus tudás. Atyáink úgy gondolták, hogy hitvallásaikban rendelkeznek a Szentírás igazságtartalmának elméleti, fogalmi reprodukciójával. Még ha soha nem is tartották úgy, hogy hitvallásaik a Szentírás elegendő, azaz átfogó fogalmi jelentését adják vissza, mindazonáltal törekedtek erre az ideálra. Azaz, joggal vádolták őket ellentmondással és determinizmussal a „metafizikájukban”, valamint joggal vádolták őket racionalizmussal és formalizmussal az „ismeretelméletükben”.

Sőt, s ez alapvető, hogy eljusson a probléma gyökeréhez, Berkouwer azt állítja, hogy valóban ismerjük el, hogy nemcsak a hitvallások, hanem a hitvallások mögött álló Szentírás is egy adott pillanatban és adott helyszínen léptek be a történelembe, ezért egy adott kultúra nyelvén beszélnek.

Mivelhogy fel kell adnunk Isten kegyelme szuverenitásának a determinista oksági kategóriákban történő védelmét, mely az embert passzív ügynökké egyszerűsíti le, így fel kell adnunk a Szentírás tekintélyének, megérthetőségének, elégségességének és tévedhetetlenségének védelmét is, mintha a „magyarázó alany” végső soron nem lenne több, mint passzív ügynök. Miképpen kell erre nekünk reagálnunk?

A református egyházak előtt ma ugyanaz a kérdés áll, mint Dordt idejében. Hogyan lehet fenntartani a maga tisztaságában Isten szabad, szuverén kegyelmének evangéliuma üzenetét az egyházban?

Dordt napjaiban a remonstránsok voltak azok, akik árulást szítottak az egyházon belül. Napjainkban a neo-ortodoxia az, amelyik nemcsak hogy árulást szít az egyházon belül, de nagy fokban át is veszi az egyház irányítását.

Ebben a döntő órában a református egyházakat tényleg felszólítjuk arra, hogy gyűjtsenek össze minden Isten kegyelmében hívőt a Szentírás Krisztusának zászlaja alatt. Teljes alázattal és annak mély tudatában, hogy minden hitvallás hibás, a református egyházaknak legalábbis meg kell próbálniuk mindazonáltal fenntartani, hogy azok a Szentírás alapigazságait adják át.

Minden modern tudományos és minden modern filozófiai gondolkodás feltételezi, hogy létezik, és nem létezhet „abszolút igazság” a történelemben. A neo-ortodox teológia, konkrétan Barthé, ezzel teljes egyetértésben áll. Barth *béte noiré*-je, azaz az *Offenbartheit*, az adott profán („*das profane es gibt*”). Végső szembeszegülése nem Róma természeti teológiája ellen irányul, hanem Istennek a Krisztusban és a Szentírásban, a történelemben adott befejezett kijelentése ellen.

Istennek ez a befejezett kijelentése a történelemben, Krisztusban és az Ő Igéjében alkotja a református hit gerincét. Az önrendelkező Isten nélkül, aki a tanácsvégzésével teremti a világot, irányítja a történelmet és vezeti el azt a végkifejletéig az Ő tervének megfelelően, egyáltalán nem is létezik Istennek semmiféle kijelentése a történelemben.

Berkouwer tehát továbbvezetett minket, mikor korábbi munkájában állandóan azt mutatta ki, hogy a Szentírás református dogmája és a kegyelem általi üdvösség református dogmája egyedül azok, melyek egymásban foglaltatva megállják a

helyüket a végső küzdelemben azokkal szemben, akik úgy indulnak el az emberi alanytól, mintha az független lenne.

Későbbi munkáiban azonban Berkouwer szövetséget köt azokkal, akiknek teológiája végső soron az emberi függetlenség feltételezésén alapszik. Elismervén, hogy Barth „átértékelt szupralapszariánizmusa gátként áll annak útjában, hogy a történelemnek döntő jelentőséget tulajdonítsunk",[319] Berkouwer mégis ragaszkodik ahhoz, hogy „az Istennek a Jézus Krisztusban adott, mindent legyőző kegyelméről való beszéd a fő gondja".[320] Barth tagadja azt, mint a szabad kegyelem evangéliumát alapvetően romboló dolgot, amit Berkouwer a korábbi munkájában minden valódi teológia számára alapvetőnek kiáltott ki, nevezetesen Isten közvetlen kijelentését a történelemben a Szentíráson keresztül, valamint az Ő lépésről lépésre megvalósuló üdvözítő munkáját a Krisztusban a történelem menetében. Mégis, most Berkouwer úgy tekint Barthra, mint a társra a kegyelem védelmében.

S ez még nem minden. Berkouwer most a Barthéhoz és a neo-ortodoxiáéhoz hasonló alapelveket támogat úgy, mintha valaki csak ezeken keresztül védhetné meg az ingyenes kegyelem tanítását.

Berkouwer azonban mégsem látszik annyira biztosnak önmagában a neo-ortodox gondolkodási minta, mint új és jobb mód támogatását illetően. A történelemben a Krisztus munkáján keresztül megvalósuló üdvösség történelmi keresztyén álláspontja iránt elkötelezetten megáll és tiltakozik, mikor Barth túl messzire megy annak tagadásában.

Mikor a református keresztyének ma Berkouwert olvassák, meg kell érteniük, hogy teológiájában két egymást kölcsönösen megsemmisítő alapelv működik. Ott van a református hit álláspontja, valamint a másik álláspont, mely a modern egzisztencialista gondolkodás mintájának eszközeivel lép túl az elsőn. Az első álláspontot most lassan belepi a hó. Mostanra formálisnak és deterministának kiáltja azt ki.

Az első álláspontot most úgy tünteti fel, mintha az, aki ahhoz tartja magát, a görögökhöz hasonló metafizikával és ismeretelmélettel rendelkezne. Berkouwer nem nagyon fogja fel, hogy mikor a hagyományos álláspont „oksági" terminológiát használ, akkor ezt pusztán eszközként használja annak érdekében, hogy továbbadja a teremtés és megváltás bibliai tartalmát. Az oksági kategóriák használatával kapcsolatban „császári tendenciáról" beszél. Létezik olyasmi, amit „császári tendenciának" nevezünk. Annak veszélye óriási, hogy ennek használatával a görög, s különösen a parmenideszi racionalizmus és determinizmus bekerülhet a keresztyén teológiába. Van azonban egy még erősebb és még burkoltabb imperializmus az aktivista kategóriákban, melyek használatáért most Berkouwer síkra száll. Ez nyilvánvaló a tényből, hogy Berkouwer maga is valójában azt gondolja, hogy a kegyelem általi üdvösség üzenetet ennek eszközeivel adható tovább manapság a legjobban.

A Berkouwer által mostanság támogatott módszerben benne foglaltatnak még a tiszta emberi függetlenség eszméje, a folytonosság alapelvének eszméje, mely felette áll a Szentírás Teremtő-teremtmény megkülönböztetésének, valamint a szakaszosság alapelve, mely Istent és embert egyaránt belecsomagolja a végtelen Káoszba.

A neo-ortodox módszertan eme végletekig romboló természete a legvilágosabban abból látható meg, amit a tér-idő világgal, a közönséges történelem világával tesz. A Neo-ortodoxia lényegében ugyanazokat a nézeteket vallja a

[319] *A kegyelem győzelme*, 256. oldal
[320] Ugyanott, 392. oldal

történelemnek erről a világáról, mint a modern egzisztencialista filozófusok. Az egzisztencialista filozófia szerint a tér-idő világ (Kant filozófiájában a „fenomenális" világ) a másodlagos valóság világa. Következésképpen semmi nem történhet meg benne, ami végsőleg meghatározó volna. Következésképpen az ortodoxia állításai Krisztus halálának és feltámadásának döntő jelentőségét illetően egyszerűen nem lehetnek igazak.

Hogyan gondolhatnánk hát, hogy egy Barthhoz hasonló valaki, aki a fenomenális világ efféle nézetét vallja, velünk együtt odaszánná magát a Krisztusnak a történelemben elvégzett döntő munkáján keresztüli megváltás evangéliumának hirdetésére?

A történelem eme végletekig terjedő relativizmusa filozófiájának hátterében az úgynevezett független ember modern nézete áll. Ez az ember Kant nomenális világában él és mozog, és ott bírja a létezését. Az egzisztencialista filozófusok és teológiai követőik manapság gyakran úgy beszélnek erről a birodalomról, mint a *Geschichte* birodalmáról. Kant fenomenális világát pedig gyakorta a *Historie* birodalmának nevezik. Hogy elkerülje az ellentmondás és a determinizmus vádjait, az ember most azt mondja, hogy a determinizmus és indeterminizmus közötti különbségtétel nem érdekli őt. Most egy szabad világban él, a személy-személy szembesítés világában. Most nincs valóság-elmélete, isten- és emberfogalma, és nincs metafizikája. Most az erkölcsi kapcsolatok birodalmában van.

Természetesen ez a „nomenális ember", ez a szabad, ez az erkölcsileg független ember még mindig testben él. Mikor másokkal, ugyanúgy szabadokkal kommunikál, vagy mikor Istenével kommunikál, Aki hozzá hasonlóan szintén szabad, neki és nekik ezt a fenomenális világon kívül kell lebonyolítani. Mikor tehát Isten akar kommunikálni az emberrel, az ember felé irányuló szavait befolyásolja majd az a statika, amit az oksági viszonyok és fogalmak világa képes produkálni. S mikor az ember akar kommunikálni Istennel erre a megcsonkított kijelentésre adott válaszképpen, ezt annak újra leszögezésével fogja megtenni, hogy a kijelentés még több saját statikát produkál.

Mi hát erre a válasz?

Azt állítják, hogy az embernek, aki abban a világban él, melyben vulgáris időbeni megkülönböztetések nem uralkodnak, tehát a tiszta jelenlét világában élve meg kell próbálnia saját tapasztalatába olvasztania az istenek, vagy emberek tapasztalatát, amiképpen ezt vele közlik a n-edik dimenzió nyelvezetén keresztül.

De mit fog ez az ember kezdeni a keresztyén hitvallások Jézusával, az Isten Fiával és az Emberfiával? R. G. Collinwood valójában azt mondja, hogy Krisztusnak, mint Istent a történelemben közvetlenül kijelentőnek a hagyományos nézete nem lehet igaz. *Hinaus*! a régi metafizikával!

Aztán az evangéliumot olvasó modern történész, aki mélyen a tudatában van a ténynek, miszerint a „történelmi tudat" az egyetlen rendelkezésre álló mérce annak eldöntésére, hogy mi az „igaz", nem fenyegeti a Szentírás kijelentéseit, mint kijelentéseket, „hanem mint bizonyítékokat: nem mint igaz, vagy hamis beszámolókat a tényekről, melyeket történetekként adnak elő, hanem mint más tényeket, melyekkel kapcsolatosan ha ismeri a róluk felteendő helyes kérdést, az némi világosságot vethet rájuk".[321]

Ez a neo-ortodoxia zsákutcájának vége. A tisztán autonóm ember öntudatosan magához ragadta Isten helyét. A történelem tényei azok, amiknek ez az autonóm ember tartani fogja őket. Most már az önazonosító ember a tények és a logika összes különbségtételének forrása.

[321] R. G. Collingwood, *A történelem eszméje* (Oxford: Claredon Press, 1948.), 275. oldal

Ha a református teológiának át kell vennie azt az aktivista módszert, amit most Berkouwer próbál meg rátukmálni, akkor csak a boldog következetlenség mentheti meg attól, hogy eljusson az utcának arra a végére, ahol Mr. Collingwood lakik.

Berkouwer korábban figyelmeztetett minket arra, hogy ne képzeljük, bárki örökbe fogadhatja a magasabbrendű bibliakritika alapelveit úgy, hogy közben ne indulna el lefelé a szubjektivizmusba vezető úton.

Most, későbbi írásaiban Berkouwer a kereszteződésben áll. Berkouwer valódi szándékát a feltételezésünk szerint még mindig a Dordrechti Kánonok cikkelyei fejezik ki. Azokban nincsen erkölcsi dualizmus, ami által az emberek felemeltetnek a tiszta individualizmusba és miszticizmusba. Bennünk nincs erkölcsi monizmus, ami visszavezetnek a *Geschichte* miszticizmusától a *Historie* relativizmusához. Bennünk valódi doxológiát találunk, Felé irányuló doxológiát, egyedül Akin keresztül van értelme minden emberi cselekedetnek és magyarázatnak.

Melléklet: Historie és Geschichte

A *Historie* és a *Geschichte* viszonyának kérdése Barth Károly teológiájában Krisztus megtestesülésének és feltámadásának tényei körül forog.[322] Ha nem értjük meg azt a nézetet, amit Barth a *Historie* és *Geschichte* szavak használatával igyekszik kialakítani, oda vezet majd, hogy alapjában véve félreértjük majd *Dogmatikájának* egész gondolkodását. Berkouwer gyengesége pontosan ezen a ponton sugallta ennek a mellékletnek a megírását.

Mikor Barth először foglalkozott ezekkel a tényekkel, elmondja, hogy Sören Kierkegaard filozófiájának segítségével értelmezte azokat.

Kierkegaard azt állítja, hogy az ember létezése nem esszenciaként, hanem valamivé válásként minősítendő.[323] Az ember az örökkévalóság és az idő határvonalán létezik. Mulandóságának elveszítésével és vég nélküliségének felállításával kell megvalósítania önmagát.[324] Ez az önmegvalósítási folyamat teljességgel felette áll bármiféle rendszeres leírásnak. Erről emberek között közvetlen eszmecsere nem lehetséges.[325] Ez nem az időben zajlik. Ez a pillanatnyiban, a jelenben zajlik. S az időben nincs jelen.

S. V. Zuidema úgy beszél Kierkegaardnak a pillanatnyival kapcsolatos elképzeléséről, mint „történelem-ellenes historicizmusról".[326] Csak a történelemnek van jelentősége, de nem a történelemnek *per se*. A történelemnek csak a szabad választás pillanatában van jelentősége. S a szabad választásnak eme pillanata nem található meg az időben.

---

[322] Egyes barátaim és kritikusam azt mondják, hogy Barth Károly számomra a *béte noiré*. Ez a következő értelemben igaz: számomra úgy tűnik, hogy a református keresztyén álláspont és a modern teológia szembeállításának leghatékonyabb módja az, ha előbbit szembeállítjuk azzal, aki a legközelebbinek tűnik a református hithez. Barthot rendszerint a „legkonzervatívabbnak" tekintik a neo-ortodox teológusok közül, ezért gondolkodása különleges figyelmet igényel. Senki ne nézze hát Barthnak ezt a kritikáját különállóan a modern teológia többi részétől. Megmutatván az Isten természetére és a történelemre vonatkozó nem biblikus, filozófiai feltevéseit, melyek átjárják a gondolkodását, az egész modern teológia elégtelensége, mely még inkább ezekre a feltevésekre hagyatkozik, kiderül. Berkouwer abbéli mulasztása, hogy nem állította szembe a saját, Szentírásra vonatkozó nézetét Barthéval, vezetett minket ennek a munkának a megírására, hogy felszólítsuk, igenis tegye meg. Ezzel kapcsolatban felhívhatom az olvasók figyelmét három másik, mostanában megjelent munkára, melyek kifejezik a hatalmas nehézségeket Barth konstrukciójával kapcsolatosan, és túl akarnak lépni Barthon, de maguk és képtelenek ezt megtenni a Kant utáni gondolkodáshoz való hűségük következtében. Ezek: A. Richardson, *A történelem - szent és közönséges*, W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, valamint J. Moltmann, *A reménység teológiája*. Mindhárom elveti, hogy Krisztus feltámadását a názáreti Jézus testének a fizikai meglététől, vagy hiányától a sírban tegye függővé. A feltámadás, mint Esemény nem szükségszerűen kapcsolódik Jézus sírjához, de véletlenszerűen lehet hozzá köze.

Két további munkára hívnám fel az érdeklődő olvasók figyelmét: Karl Michalson, *Világi teológia* (New York, Scribner's Sons, 1967) és Calvin O. Schrag, *Létezés és szabadság* (Evanston: Northwestern University Press, 1961) műveire. Előbbi sok különböző módon végigköveti a történelem minden modern teológia számára közös alapvető nézetét és jelzi, hogy ez a radikális „historicizmus" milyen mértékben befolyásolta a teológusokat Barthtól Ogdenig és Hartshorne-ig. Utóbbi Sören Kierkegaard hatását követi végig a modern teológiában, különösen Paul Tillich és Martin Heidegger munkáiban.

[323] S. V. Zuidema, „Kierkegaard", *Denkers Van Deze Tijd*, 1. kötet (Franeker: T. Wever, 1954.), 19. oldal. Ez a rendkívül értékes fejezet angol fordításban is hozzáférhető, *Kierkegaard* („Modern gondolkodók sorozat", Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co. 1960)

[324] Ugyanott, 21. oldal

[325] Ugyanott, 25. oldal

[326] Ugyanott, 31. oldal

Senkinek sem szabad azt mondani, hogy bármi, ami az ember üdvösségére vonatkozik, a múltban történt.[327] Az egyetlen valódi találkozása Istennek az emberrel és az embernek az Istennel a jelenben zajlik. S a történelemnek nincs valódi jelene.

Beszélni tehát Isten az embernek adott kijelentése tényéről paradoxon. Semmit sem lehet mondani róla a történelem közönséges nyelvén. S nem mondható róla semmi a logika nyelvén sem. Mégsincs azonban más nyelv, mint a történelem nyelve és a logika nyelve, melyekkel beszélnünk kell Isten az embernek adott kijelentéséről.

Kierkegaard egyetemes elveinek megfelelően munkálkodva Barth Károly kifejlesztette az *Urgeschichte* alapelvét. Eszerint az alapelv szerint Krisztus feltámadása nem azonosítható a történelem egyik tényeként. S ez azért igaz, mert Isten kijelentése egyetlen ponton sem azonosítható semmiféle történelmivel. Minden történelmi viszonylagos. Barth szerint „a történelmen belül Jézus, mint Krisztus csak problémaként, vagy mítoszként érthető".[328] Azonban pontosan a történelem értelmetlensége[329] alkotja a jelentőségét. A történelem ellentmondó és kétértelmű jellege hajtja az embert a kétségbeesésbe. S pontosan a kétségbeesésbe kerülve látja meg a kijáratot. Lelke Istenhez kiált, aki „a tagadás tagadása, melyben a másvilág ellentmond ennek a világnak és ez a világ a másvilágnak". Ez az Isten „a mi halálunk halála, és nemlétezésünk nemlétezése".[330] „Ennek a világnak az egész menete részt vesz a valódi létezésben, mikor felfogja nemlétezését".[331] Mikor tehát kihangsúlyoztuk a történelem értelmetlenségét, megértjük, hogy „az Isten és ember közötti pozitív viszony, ami abszolút paradoxon, csakugyan létezik" és számunkra ez válik „az evangélium témájává… amit félelemmel és reszketve hirdetnek, de annak a szükségességnek a nyomása alatt, ami elől nem lehet elmenekülni. Eseményként hirdeti az örökkévalóságot".[332] „A feltámadás tehát egy történelmi esemény, mely Jeruzsálem kapuin kívül zajlott i. sz. 30-ban, s minthogy 'meg kellett lennie', felfedezték és elismerték. Mivel azonban eseményként a feltámadástól függött, amennyiben nem a 'meg kell lennie', vagy a felfedezés, vagy az elismerés volt, ami a szükségességének, a bekövetkeztének és kijelentésének feltétele, a feltámadás egyáltalán nem is történelmi esemény".[333]

Azaz, Krisztus, mint a hitünk egyik objektuma kívül kerül a történelmen. S hitnek ahhoz, hogy valódi hit lehessen, Barth szerint osztoznia kell ebben az idő-feletti jellegben. Berkouwer mondja: „A hit-tudás tárgya teljes mértékben az empirikus szubjektum felett áll. Maga a Szentlélek az, Aki beszél és hall. A kör bezárult. Istent csak Isten ismerheti".[334]

Lehetetlen követni Barthnak a kijelentés és a történelem viszonyával kapcsolatos nézete fejlődését annak részleteiben egészen napjainkig. Közismert, hogy *Kirchliche Dogmatik* című könyvében Barth követi, amit alapvetően krisztológiai megközelítésnek nevez. Ezt cselekedve azt hitte, egyszer s mindenkorra elvágja magát az *Existenz* filozófiától való mindenféle függőségtől. A teológiának egyedül Isten Krisztusban adott kijelentésének fénye által kell élnie!

---

[327] Ugyanott
[328] Barth Károly, *A Rómabeliekhez írott levél*, ford. E. C. Hoskyns (London: Oxfor University Press, 1933), 30. oldal
[329] Itt céltalanságról van szó, nem pedig meg nem érthetőségről – *a ford.*
[330] Ugyanott, 142. oldal
[331] Ugyanott, 94. oldal
[332] Ugyanott
[333] Ugyanott, 30. oldal
[334] G. C. Berkouwer, *Barth Károly*, (Kampen: J. H. Kok, 1936), 221. oldal

Természetesen ez a ragaszkodás a krisztológiai megközelítéshez még élesebb reflektorfénybe állítja a kijelentés és a történelem viszonyának kérdését. Vajon a *Kirchliche Dogmatik* kifejez bármiféle arra irányuló hajlamot Barth részéről, hogy teológiáját kizárólag a Szentírás Krisztusának szempontjából dolgozza ki? Vajon ő most az eddigieknél jobban hajlandó a kijelentést a történelem valamely tényével azonosítani?

Dr. Berkouwer egészen 1947-ig erre a kérdésre nemleges választ adott. Berkouwer mondja: „Barth 'pán-krisztizmusa' nem más, mint hatalmas próbálkozás a teodicea megadására nem racionális formában, hanem többé-kevésbé oly módon, mely nem veszi figyelembe a történelmi Paradicsomot és a történelmi bűnesetet: ez a teodicea a világnak abban az elképzelésében éri el a csúcspontját, ami most 'jó' – Krisztusban – és ezzel együtt mindenestől ejti a teremtés – paradicsom – bűnbeesés és megváltás történelmi összetevőjét".[335] S ez az a kritikus pont, „melytől minden függ".[336] Azaz, Barth történelem-felfogása „mely publikációinak kezdetétől fogva olyan rendkívül fontos volt számára, nem különült el az idő és az örökkévalóság viszonyára vonatkozó idealista látomásától. Barth krisztológiai teodiceájában ez a tény rendkívül világosan megnyilvánul".[337] Barth gondolkodásának szerkezete, mondja Berkouwer, teljesen elidegenedett a reformátusétól.

Most azonban rá kell térnünk Barthnak az engeszteléssel kapcsolatos elemzésére. Ebben a *Geschichte* helye hatalmas szerepet játszik. A Historie jelentése a *Geschichte* jelentése változásának megfelelően változik. Ám a változások annak az elvnek a keretein belül zajlanak, hogy Isten mindig teljes mértékben kijelentett, de egyidejűleg teljes mértékben el is van rejtve.

Hűen ehhez az alapelvhez, Barth továbbra is azt tanítja, hogy a kijelentés semmivel sem azonosítható a *Historie*-n belül.

Meg kell hagyni, a *Kirchliche Dogmatik* 1:2-ben (1938) Barth azt mondja nekünk, hogy az örökkévalóság belép az időbe.[338] Még azt is mondja, hogy Isten lép be teljesen az időbe. Isten az Önmagától való teljes elidegenülésbe lép bele. Ez az Ő természete, hogy megteszi. Egységét az a tény fejezi ki, hogy öröklötten ugyanúgy együttlétező, mint ahogyan létező.[339] Miért ne lehetne Isten véges is ugyanúgy, mint ahogyan végtelen az Ő tökéletességében?[340] Isten örökkévalósága vajon csak puszta folytatólagosság?[341] S a puszta folytatólagosság alkotja az istenséget.[342] Egy efféle Isten nincs alávetve egy olyan létezésnek, melynek van kezdete, folyamata és vége.[343] Éppen ellenkezőleg, mint szuverén Isten, mint tiszta folytatólagosság, rendelkezik kezdettel, folyamattal és véggel. Isten tiszta folytatólagossága elkezdődik minden egyes kezdetben, tart minden egyes folyamatban és véget ér minden egyes végben.[344] „Isten örökkévalósága önmagában a kezdet, a folyamat és a vég".[345] „Krisztusban Istennek van ideje ránk. Krisztusban Isten az idő a számunkra".[346]

---

[335] G. C. Berkouwer, *Karl Barth en De Kinderdoop* (Kampen: J. H. Kok, 1947), 128. oldal
[336] Ugyanott, 89. oldal
[337] Ugyanott, 128. oldal
[338] 1/2, p. 55. "*Sie Bleibt der Zeit nicht transcendent, sie tangiert sie nicht bloss, sondern sie geht in die Zeit ein, nein: sie nimmt Zeit an, nien: sie schafft sich Zeit*."
[339] 2/1, 521. oldal
[340] Ugyanott, 526. oldal
[341] Ugyanott, 685. oldal
[342] Ugyanott, 687. oldal
[343] Ugyanott, 688. oldal
[344] Ugyanott
[345] Ugyanott, 689. oldal
[346] Ugyanott, 690. oldal

Egész hitünk attól függ, hogy az idő nem kizárul Isten folytatólagosságából, hanem benne foglaltatik abban. Csak ha a mi időnk benne foglaltatik Isten folytatólagosságában, akkor merjük felfogni Isten idejét a mi időnkben.[347]

A hármas Isten Maga is „az abszolút valóságos idő" (*absolut wirkliche Zeit*).[348] S mint ilyen, beburkolja a mi időnket. A megtestesülésben Isten aláveti Magát a mi időnknek.[349] A valódi örökkévalóság magában foglalja az idő lehetségességét önmagában (*Potentialität zur Zeit*).[350] S ennek megfelelően a hit minden egyes cselekedete Krisztusban osztozik az örökkévalóság természetében.[351]

Ily módon beszélhetünk tehát „az örökkévalóság mulandóságáról" (*Zeitlichkeit der Ewigkeit*).[352] Azaz, az örökkévalóság mulandóságát úgy kell leírni, mint *„Vorzeitlichkeitet, Überzeitlichkeitet* és *Nachzeitlichkeitet*".[353] S az evangélium egész igazsága a tiszta folytatólagosság eme Istenétől függ.[354] Mert azzal, hogy időt ad nekünk, Isten egyúttal örökkévalóságot is ad nekünk.[355] Isten „*Sorget nicht*"-et mond nekünk, mivel az idő minden egyes pillanata bele van csomagolva az ő tiszta folytatólagosságába.[356]

Mikor Barth közvetlenül az engesztelés kérdésével foglalkozik, azt mondja nekünk, hogy aktualizálta a megtestesülés tantételét.[357] Krisztus *exinanitio*-ja és exaltatio-ja teljességgel a mozgás, a Geschichte fogalmaival értelmezendő.[358] „Jézus Krisztus a szubjektuma ennek a *Geschichte*-nek".[359] Ez a *Geschichte* a jelen.[360] Benne a megaláztatás egyúttal felmagasztalás is.

Jézus Krisztusnak két összetevője van a *Geschichte*-ben. Első az Isten részvétele az ember állapotában és sorsában Krisztuson keresztül. A második az ember részvétele Isten lényében Krisztuson keresztül.[361] „Isten elidegenedésbe ment át és az ember hazaért".[362] Ez a két összetevő egyetlen cselekedetet alkot.[363]

Ez a cselekedet Jézus Krisztus. S ez a cselekedet a jelen.

A *Geschichte* és a *Historie* viszonya Barthnál tehát megkülönböztethetetlen marad számunkra, míg figyelembe nem vesszük, hogy Isten azonos az Ő Krisztusban adott kijelentésével. Isten természete megtestesülni Krisztusban. Azaz, Isten, mint szubjektum, objektummá válik. Teljes mértékben kijelentetté válik az ember számára. Teljesen azonossá válik az emberrel – az ember Jézus.

Istennek eme megaláztatásával összhangban van és együtt lép fel az ember felmagasztalása. Az ember az, ami a Krisztusban megjelent Istenhez viszonyítva. Az ember ember-mivolta az egyetlen igaz és valódi ember Jézus Krisztusban való részvételéből áll. Jézus Krisztusban az ember azonos Istennel. Az embernek ez a visszatérése Istenhez Krisztus felmagasztalása. Az ember megvalósítása Krisztus felmagasztaltatásán keresztül és abban zajlik.

---

[347] Ugyanott
[348] Ugyanott, 694. oldal
[349] Ugyanott
[350] Ugyanott, 696. oldal
[351] Ugyanott
[352] Ugyanott, 698. oldal
[353] Ugyanott
[354] Ugyanott, 699. oldal
[355] Ugyanott, 704. oldal
[356] Ugyanott
[357] 4/2, 116-117. oldalak
[358] Ugyanott, 118. oldal
[359] Ugyanott
[360] Ugyanott, 119. oldal, „*Geschichte ist Gegenwart*".
[361] 4/1, 13. oldal
[362] 4/2, 21. oldal
[363] Ugyanott, 127. oldal

Az eset természeténél fogva Krisztusnak eme felmagasztaltatása magában foglalja az egész emberiség megvalósítását. Isten az Ő kijelentése Krisztusban. A kijelentés az engesztelés és az engesztelés öröklötten egyetemes engesztelés. Isten Krisztusban az a cselekedet, mely által az egész emberiség üdvözül. Az emberiség az örökkévalóságtól fogva üdvözült Krisztusban. Mindaddig, amíg az emberek lázadnak létezésük elsődleges törvénye ellen, ami az üdvösség Krisztusban, valójában nem, illetve nem teljesen léteznek.

A *Geschichte* tehát Krisztus, mint Isten minden embert üdvözítő cselekedete. A *Historie* bele van burkolva ebben a *Geschichte*-be. Isten belép a *Historie*-be, bár meg kell hagyni, hogy mivel teljességgel belép abba, így egyidejűleg teljességgel rejtve marad benne. Ennek következtében Isten jelenléte a *Historie*-ben soha nem jelezhető egy ponton a többi kizárásával.

Ha lenne egy pont, ahol Istennek a *Historie*-ben való jelenléte világosan azonosítható lenne, akkor már nem Isten lenne az, Aki ott jelen van. Így a Krisztus feltámadását egy ténnyel kell azonosítani a többi tény kizárásával a *Historie*-ben, akkor ez a feltámadás minden egyediségét, ezzel együtt megváltói jelentőségét elveszítené.

Hogy a szó helyes értelmében feltámadás lehessen, olyan ténynek kell lennie, mely az összes többi tényt megvilágítja. Ám ha a feltámadást közvetlenül azonosítanánk egy ténnyel a *Historie*-ben, akkor csak egy tény lenne a sok között és neki magának is meg kellene világíttatnia egy magasabb rendű feltámadással.

Aztán ebben az esetben nem is lehetne Krisztusnak, mint az emberiség Megváltójának a feltámadása. Legfeljebb egy Krisztus feltámadása lehetne, Aki néhány embert mentene meg csupán azok közül, akik hallották Őt a történelemben. Ebben az esetben a kegyelem már nem lenne többé kegyelem. Mert a kegyelem csakis akkor kegyelem, ha minden emberre vonatkozik.

Dacára azonban teológiája alapelveinek, ténykérdés, hogy Barth ragaszkodik ahhoz, hogy Krisztus feltámadását azonosítanunk kell a *Historie* egyik tényével. Mit mondjunk erre?

Örvendeznünk kell, hogy a Szentírás legyőzte őt ezen a ponton. Lássuk, hogy képesek vagyunk-e értelmezni őt ebben a dologban.

Barth sok helyen beszél a feltámadásról, de sehol nem akkora teljességgel, mint a *Kirchliche Dogmatik* első kötetében. Ezt 1953-ban írta.

Összefoglalván, amit el kell mondani a feltámadásról, Barth az alábbi pontokba szedi a mondanivalóját:

1. A feltámadás kizárólagosan Isten munkája. Ebből azonnal következik, hogy nem azonosíthatjuk azt be a történelemben.[364]

Kizárólagosan az Isten munkájaként beszélve róla láthatjuk a feltámadásban Isten kijelentésében eredeti és példaszerű kijelentését. Rajta keresztül a tanítványok bizonyosságot nyertek Isten közvetlen jelenlétéről.[365] Ennek a jelenlétnek e fényében Isten cselekedete Jézus életében megkülönböztethető.

2. Másodszor, a feltámadás Isten új cselekedete, új pedig a keresztre feszítéshez viszonyítva. Halálában Jézus átadta Magát és Önmagával együtt az egész emberiséget a *das Nichtige*-be.[366] Isten joggal adta át az emberiségnek a *das*

---

[364] 4/1 331. oldal *„Es geschieht also, ohne dass es von daher verstanden bzw. missverstanden, gedeutet, bzw. missgedeutet werden könnte. Es geschieht aber es geschieht offenkundig, ohne dass man es in jenem Zusammenhang sehen, ihm also auch einen 'historischen' Charakter zuschreiben könnte. Es gescheiht—darin der Schöpfung vergleichbar—als souveräne Gottestat und nur so."*

[365] Ugyanott, 133. oldal

[366] Ugyanott, 337. oldal

Nichtige fenyegetését[367], ám ezáltal Isten birtokolná a teremtmény jóságát és ezáltal Önmaga is a teljes rejtettségben maradna. Isten azonban fenntartja kegyelmét, győzelmét a *das Nichtige* felett.[368] Fenntartja eredeti Igenjét, melyet a teremtésével kapcsolatosan mondott ki.[369] Ezért úgy jelenik meg a tanítványainak, mint valami „látható, érinthető és hallható" (*sichtbares, hörbares, greifbares*).[370] Azaz, Isten a saját örökkévaló dicsőségét akarta kifejeződésre juttatni a teremtmény számára elérhető módon. Teret és időt akart adni a saját örökéletének.[371]

Ez a második pont világossá teszi, hogy Barth szerint Isten belépett a történelembe, a térbe és az időbe. Láthatóvá válik benne, hallható és megérinthető. Vajon ez nem elég bizonyíték arra, hogy Barth valódi történelmi ténynek tekinti a feltámadást? S nem elegendő bizonyítéka ez annak, hogy Bultmannal szemben Barth a keresztyén hit tényszerű történelmi alapjához tartja magát?

Végső válaszunkat azután kell megadnunk, hogy megvizsgáljuk a Barth által említett többi dolgot. Az már most világos, hogy ha csak az lenne a kérdés, hogy vajon Barth nézetei alapján Isten ténylegesen megtestesül-e a történelemben, térben és időben, a válasznak határozottan igenlőnek kellene lennie. Manapság ezt a tényt senki sem vitatja.

A kérdés inkább az, hogy vajon Isten kijelentetett-e közvetlenül a történelemben, s különösen az, hogy a feltámadásban vajon közvetlenül biztosra vehető-e, hogy Isten Fia támadt fel? Erre Barth válasza tagadó. Az első, már említett pontot illetően ez nyilvánvaló. Itt egyetemes alapelveit alkalmazza, melyek szerint a kijelentés történelmi, de a történelem nem kijelentésszerű a feltámadást illetően. Mivel a feltámadás Isten munkája, így nem lehet jelen a történelemben, de nem is lehet teljességgel elrejtve a történelemben. Ha a feltámadást közvetlenül és kizárólagosan egy eseménnyel kellene azonosítani, amelyik egy adott naptári napon történt, úgy az a tény a múltban lenne. Valami olyasmi lenne, ami egykor történt. Nem lenne a valódi jelen ténye.

3. Térjünk rá azonban a harmadik és Barth által a legfontosabbnak nevezett pontra. Ez a pont a mi Krisztussal együtt történő feltámadásunk, tehát a Vele együtt való megigazulásunk. Ez a *Heilsgeschichte* problémája a *Weltgeschichte* vonatkozásában.

Halálában és feltámadásában azonban, mondja Barth, Krisztus a mi helyettesítőnk. Ezek együttesen az egyetlen „*Geschichte Gottes mit der sündigen und verkehrten Welt* …" összetevői.[372] Ezek együtt alkotják Isten „*Geschichte mit uns*"-át.

A feltámadás követi Krisztus halálát ám ezek mégis együtt vannak. Barth úgy beszél róluk, mint „*mit und nacheinander*"-ről.[373] Együtt és egymást követve váltják ki Istennek a világgal való kiengesztelését.[374] Mint Isten kegyelmének első átvevője, Jézus Krisztus minden ember számára kegyelmet kap.[375]

A világnak erre az Istennel való a ténylegesen objektív alapokon álló halálon és feltámadáson keresztüli kibékülésére nem szabad úgy gondolnunk, mint időbeli

[367] Ugyanott, 338. oldal
[368] Ugyanott
[369] Ugyanott, 339. oldal
[370] Ugyanott
[371] Ugyanott
[372] Ugyanott, 341. oldal
[373] Ugyanott
[374] Ugyanott
[375] Ugyanott, „… *als erster Empfänger der Gnade Gottes des Vaters* …."

eseményekre. Az időbeni együttességükről és egymást követőségükről kell beszélnünk.[376]

Ezen a ponton Barth elmondja nekünk, mit ért Krisztus halálának és feltámadásának időbeni együttességén és egymást követőségén.[377] S ezzel a feltámadás jelentősége teljes nyilvánosságra kerül. Benne ugyanis Krisztus az egész idő Uraként jelenik meg. Mint ilyen, minden időpillanatban jelen van. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy utazása a Jordántól a Golgotáig és a szenvedése mind Isten örökkévaló létezéséhez, mind a mi időnk létezéséhez nap, mint nap hozzátartozik. A halála utáni harmadik napon nem történt más, minthogy az összes előzőleg lezajlott eseményt felemelte ennek az eseménynek az egyszer – s – mindenkoriságába. Azaz, ami megtörtént, az nem valami múltban történt dolog, melynek hozzánk az emlékezés, a hagyomány és az igehirdetés útján kell eljutnia.[378] A Krisztus halála és feltámadása közötti pozitív viszony, ahogyan időbeli együttességükben kifejeződik, Barth számára az ember és Isten közvetlen együttességének eszméje, olyan együttesség, mely nem a közönséges történelem sugárútjain keresztül közvetíttetik. Ez az együttesség magában foglalja, vagy beburkolja a *Historie*-t, de pontosan ezen okból nem fejezhető ki annak fogalmaival. Jézus nem egykoron járta végig a Jordántól a Golgotáig vezető utat. Azt az utat most járja újra és újra. [379] Azaz, a *Geschichte* nem vált történelmivé (*Seine Geschichte wurde nicht Historie* …) Az emlékezés, a hagyomány és az igehirdetés sokfélesége csak Epifenoménának tekinthető a *Gottesgeschichte*-vel való viszonyában.[380] Jézus Krisztus örökkévaló cselekedete az, ami hidat ver Közé az Ő korában és közénk a mi korunkban.

Most azonban, mondja Barth, rá kell térnünk az időbeni egymásutániságra, és annak jelentésére Krisztus halálával és feltámadásával kapcsolatosan. Halála után következnek az ő 40 napos feltámadási megjelenései.[381] Ezek Krisztusnak a mennyekbe való felemeltetésével érnek véget.[382] Ezután következik az egyház korszaka.[383] Végül majd Krisztus visszatérése.

Van tehát egy határozott időbeni egymásutániság. A feltámadás követi Krisztus halálát. Azután következik Krisztus felvitetése és visszatérése. Mindez látszólag világos választ ad arra a kérdésre, hogy hisz-e Barth a történelmi keresztyénségben. Vajon nem mondja meg nekünk világosan Barth, hogy a feltámadás és a mennybemenetel az időben lezajlott események?

Mielőtt erre a következtetésre jutnánk, meg kell jegyezni, hogy mindezek a dolgok időbeni egymásutániságban Barth szerint Krisztus korának a mi korunkkal való együttességén belül zajlanak. Koruknak a Krisztus korával való együttessége miatt kell a követőinek keresniük ennek az együttességnek az új formáit.[384] Krisztus

---

[376] Ugyanott, 344. oldal „*Es handelt sich um den Charakter dieser beiden, jene Veränderung begründenden Ereignisse als zeitlicher Ereignisse: um ihr Verhältnis in ihrem zeitlichen Miteinander und Nacheinander*."

[377] Ugyanott, 345. oldal „*Wir werden, um weiter zu verstehen, davon ausgehen müssen, dass es hier zweifellos auch ein zeitliches Miteinander gibt*."

[378] Ugyanott, „*Es ist in der Kraft des Eriegnisses dieses dritten Tages gerade das Ereignis das ersten—als damals und dort geschehenes—kein vergangenes, kein erst durch Erinnerung, †berlieferung, Verkündigung zu vergegenwärtigendes—sondern als solches ein gegenwärtiges, ja das alle Gegenwart erfüllende und bestimmende Ereignis*."

[379] Ugyanott, 345-346. oldalak „*Er ging also nicht nur den Weg vom Jordan nach Golgotha, sondern er geht ihn noch und weider und weider.*"

[380] Ugyanott, 347. oldal

[381] Ugyanott, 350. oldal

[382] Ugyanott, 351. oldal

[383] Ugyanott, 352. oldal

[384] Ugyanott, 356. oldal

követőinek egymást követő korai tehát Krisztus és az Ő kora jelenlétének fázisai az ő korukon belül.

Krisztusnak ez a korukon belüli jelenléte beburkolja még Jézusnak az Ő feltámadása előtti idejét is. Az aki meghalt és az aki feltámadt, egy és ugyanaz. Benne Isten van jelen az emberiség számára. Benne Isten a teremtés kezdete óta van jelen az emberiség számára. A feltámadás Isten egyik cselekedete és Isten egyik új cselekedeteként tehát a kegyelem korszakán belül van, ami Istennek az emberiséggel való elsődleges viszonya. Csak így láthatjuk meg, hogy még Krisztus halála is egy új kezdetet jelez, az emberek Istenhez való viszonya radikális megváltozásának kezdetét. Ez a helyzetváltozás konkrétan a feltámadásban valósult meg. Ám visszatekintve láthatjuk, hogy Krisztus halála a legalsó fázisát jelentette Annak, Aki eljött az emberiség üdvösségéért, és Aki elérte és kimutatta ezt az üdvösséget a feltámadásában.

4. Ez a feltámadás, mondja Barth, ténylegesen megtörtént. Mint Krisztus halálának esetében is a feltámadás az emberi tér és idő egyik eseményeként következett be. Itt azonban úgy ment végbe, mint *eine Besondere Geschichte in der algemeinen menschlichen Geschichte*.[385] Mikor az evangéliumok rátérnek a oassió történetéről a feltámadás eseményére, belevezetnek minket „*einen geschichtsberceich anderer, eigener Art*“.[386] A feltámadás esetében történetrészletek is ismertek. Hallunk angyali megjelenésekről. Semmi sincs, csak *Hinweis* az üres sírral kapcsolatban. A bizonyságtételekben és Krisztus megjelenéseiben a negyven nap során az Ő feltámadásán egyszerűen csak feltételezett. A történészek semmit sem tudnak megjelölni ennek a speciális történetnek a kezdeteként. Itt ugyanis a *Geschichte*-vel van dolgunk. Ez a *gegenwartige Geschichte* megtörtént, de nem a múltban. Ez *wohl geschehene, aber darum nicht vergangene, sondern gegenwartige Geshichte*.[387] Isten cselekedeteként a feltámadás tehát nem írható le, és nem mondták el (*nicht zu beschreibenden und darum auch nicht erzählten Tat Gottes*).[388] S az üres sír „legendája” egy „*Nebenbestimmung*” a feltámadás cselekedetének tanúi részéről, és nem „ellenőrizhetők történelmileg” jobban, mint amennyire ők maguk képesek voltak rá.[389] Ami az evangéliumban szerepel a feltámadásról, az nem ad nekünk összefüggő képet. Tele van homállyal és ellentmondással. A kánon kialakításának idején ez senkit sem bántott.[390] Pál apostol a történtek más változatát előfeltételezi, mint ami az evangéliumokban szerepel. Az Apostolok cselekedeteiben Pál apostol damaszkuszi tapasztalatai a negyven nap eseményeivel egy szintre kerültek. Végül Krisztus csak azoknak jelenik meg, aki hisznek Benne.[391]

Mindenesetre, mondja Barth, az Újszövetség nem tervezi a feltámadás „objektív” meséjének átadását nekünk, ha az objektív alatt azt értjük, ami követőinek hitétől függetlenül zajlott le. „*Als ‘Historie’ kann allenfalls der Tod, als ‘Historie’ kan*

[385] Ugyanott, 368. oldal
[386] Ugyanott, 369. oldal
[387] Ugyanott, 353. oldal
[388] Ugyanott, 369. oldal
[389] Ugyanott, 376. oldal
[390] Ugyanott
[391] Ugyanott, 370. oldal, „*Es ist nicht zu verkennen, dass das Neue Testament selbst die Eigenart—die alle allgemeinen Vorstellungen von einer im Raum und in der Zeit geschehenen und als geschehen feststellbaren Geschichte sprengende Eigenart—dieser Geschichte nicht zu verhüllen wusste und offenbar auch nicht verhüllen wollte. Ein (im Sinne heutiger historischer Wissenschaff so zu nennender) Beweis für das Geschehensein dieser Geschichte wird nicht geführt, konnte und sollte offenbar nicht geführt werden*“.

aber die Auferstehung Jesu Christie nicht erfasst werden".[392] Mint a teremtéstörténet meséje esetében is, a feltámadás a monda és a legenda fogalmaival veendő át.[393]

Vigyázzunk azonban, mondja Barth, hogy ezen a ponton nehogy kapitális hibát kövessünk el. A tény, hogy a halálban a feltámadással nem „*historischen Boten*"-en állunk, ennek nem szabd arra a gondolatra ösztönözni minket, hogy nem is történt meg. Konkrétan nem szabad arra a következtetésre jutnunk, hogy nem történt meg térben és időben úgy, mint Krisztus halála. A monda és legenda fogalmak használata nem jogosít fel minket arra, hogy azt gondoljuk, a feltámadás meg sem történt.[394] A monda és legenda fogalmát gondosan el kell különíteni a *Mythus* fogalmától. Barth itt nyilvánvalóan Bultmannra gondol. Valójában egész feltámadással kapcsolatos elemzésében keres egy objektív és tényleges feltámadási eseményt, melynek a hit elképzelésével szemben az egyház alapját kell megformálnia. Barth azt mondja, nem akarja a hit parthenogenezisét.

Ám ha a valódi húsvéti eseménynek kell képezni a hit alapját, akkor világos, hogy a húsvéti esemény nem azonosítható közvetlenül egy eseménnyel a *Historie*-ben. Barth azt mondja, hogy talán nevezhetünk egy efféle történést ami „térben és időben objektív", de mégsem manipulálható, mint *Historie*, „*prähistorisch*"-nak. A fontos itt az, hogy ez egy esemény, mely az apostolok hitének alapját képezi, s nem az apostolok hite az, ami az esemény alapját formálja.[395]

Az „apostoli üzenet alapja" ez a húsvéti esemény, melynek, mint ténynek a szempontjából a világ üdvössége beteljesül Krisztusban.[396]

Következésképpen az isteni Igen az, ami csúcsponti kifejeződésre jut a feltámadásban. Megvilágítja a tényt, hogy az isteni Nem Krisztus halálában jutott kifejeződésre.[397] A keresztre feszítés és a feltámadás egységet képeznek.[398] Jézus él! Jézus értünk él. Jézus az emberiségért él. (*Es ist sein Ja zum Menschen und zur Welt: auch in dem Nein des Kreuzes, das es in sich schliesst.*[399])

---

[392] Ugyanott

[393] Ugyanott, „*Es hätte keinen Sinn das zu bedauern: nach Allem, was wir von dem Wesen, dem Charakter, der Funktion der Auferstehung Jesu Christi als Begründung und im Zusammenhang der neutestamentlichen Botschaft gehört haben, kann es gar nicht anders sein, als dass wir mit dem 'historischen' Begriff von Geshichte hier nicht durchkommen.*"

[394] Ugyanott, 371. oldal

[395] Ugyanott, 370-371. oldalak „*Nur damit würde man sich nun allerdings eines fundamentalen Missverständnisses der ganzen neutestamentlichen Botschaft schuldig nachen, wenn man die Auferstehungsgeschichte darum, weil sie als 'Historie' offenbar nicht fassbar ist, entweder überhaupt als nicht geschehen oder als nicht in gleicher Weise wie der Tod Jesu Christi im Raum und in der Zeit geschehen, oder schliessen als nur im Glauben oder nur in Form von dessen Begründung und Entstehung geschehen interpretieren wollte. Auch die Anwedung der Begriffe 'Sage' oder 'Legende' nötigt an sich nicht zu dieser Interpretation … Von einem in Raum und in der Zeit gegenständlichen, nur eben 'historich' nicht fassbaren, aber wirklichen Geschehen kann ja auch in solchen Berichten die Rede sein, die gemessen an den Massstäben heutiger Wissenschaft, wiel ihr Inhalt historisch nicht fassbar ist, als Sagen—oder legendenhalft und also als 'unhistorisch' zu beurteilen sind. Besser würde man freilich dann, wenn man Anlass hat, mit einem in solchen Berichten dargestellen, wie historisch unfassbar immer, so doch wirklich geschehenen Ereignis zu rechnen, von einem 'prähistorischen' Geschehen reden. Aber welche Begriffe man zur Charakterisierung der neutestamentlichen Auferstehungsberichte und ihres Ihalts wähle, das ist sicher, dass man sie nicht interpretiert d.h. dass man sie nich sagen lässt, was sie sagen wollen, wenn man die in ihnen berichtete Geschichte als solche —und zwar als im Raum und in der Zeit, und zwar nicht nur im Wandel einer Konzeption der Jünger, sondern als die diesen Wandel begründende gegenständlich geschehene Geschichte weginterpretiert.*"

[396] Ugyanott, 376. oldal

[397] Ugyanott, 378. oldal

[398] Ugyanott, 380. oldal

[399] Ugyanott, 383. oldal

Jézus kortársai vagyunk, de mégsem halunk meg.[400] Együtt élünk Krisztussal. Mi vagyunk a „*seine Mitmenschen*”.

Barth állítása valójában nem más, mint hogy mi nem találkozhatunk Krisztussal, ha a feltámadás egyenlő egy ténnyel a történelemben. Hogy találkozhassunk Krisztussal, hogy ismerhessük őt, hogy érezhessük bűneink bocsánatát Rajta keresztül, a kortársainak kell lennünk. Mikor Barth azt állítja, hogy nekünk kell, úgy érti, hogy az emberiségnek kell. Barth szerint nem jönne létre minden ember találkozása Krisztussal, ha a feltámadás, mint olyan, a történelem egyik ténye lenne. A kegyelem, mint kegyelem, öröklötten egyetemes. Minden ember Krisztusban van. Az örökkévalóságtól fogva valamennyien Krisztusban voltak. Ők „*Mitmenschen Jesu*”. Minden ember elsődleges viszonya Istennel a kegyelem. Isten Igenje a végső, a Nemje nem több, mint utolsó előtti szava az emberhez. Ezen okból az engesztelésnek elsősorban a *Geschichte*, semmint a *Historie* dolgának kell lennie.

[400] Ugyanott, 385. oldal