

TANULMÁNYOK

ANDRÉ GOUNELLE

HITLERREL VAGY ELLENE? HIRSCH ÉS TILLICH VITÁJA 1934-BEN*

1934-ben heves vita robbant ki a náciellenes P. Tillich és barátja, E. Hirsch, Hitler híve között. Életpályájuk bemutatása után jelen írásunk vitájuk két fontos témáját elemzi: Istenország és a hatalom kérdéseit.

Hogyan lehet valaki náciává? Hatvan évvel Hitler hatalomra jutása után sem tudjuk megérteni, hogyan csatlakozhattak ügyéhez olyan emberek, akik távol állottak minden szörnyűségestől s nem voltak híjával sem a kultúrának, sem az értelmességnek, sem az erkölcsi érzékenységnek.

Egy nyugtalanítóan aktuális, izgalmas "értelmiségi" titok rejtőzik e kérdésben, főleg abban az esetben, ha mi magunk hozunk politikai döntéseket. Vajon fel vagyunk-e vértézve hasonló tévelygés ellen?

A két német lutheránus teológus, Hirsch és Tillich vitája¹, melynek folyamán radikálisan ellentétes döntésre jutottak, ha nem is ad választ erre a kérdésre, hozzásegíthet annak jobb megértéséhez. Ugyanakkor megvilágíthatja azokat a támpontokat, amelyek az alapvető kérdésfeltevéshez szükségesek, és azt a módot, mely által az elméleti állásfoglalás gyakorlati valósággá válik.

1. Párhuzamosságok és ellentétességek; életútjuk és szellemi formáltatásuk.

Paul Tillich 1886-ban, Emanuel Hirsch 1888-ban született, tehát ugyanahhoz a nemzedékhez tartoznak. 1914-ig életútjuk is hasonlóan alakult. Mindketten lutheránus lelkipásztorok gyermekei, nagyon kegyesek, politikailag és teológiailag konzervatívak, de ugyanakkor nyitottak az új keresésére és mindennemű értelmiségi párbeszéd folytatására. Mindkettőjük gondolkodására a német idealista filozófia volt hatással, Hirschet inkább Fichte, Tillichet Schelling befolyásolta döntően. Apáik neheztelése ellenére mindketten liberális teológiai fakultásokon folytatták tanulmányaikat, ahol megismerkedtek a bibliai szövegkritikával és az egyházi dogmák felülvizsgálatától sem riadtak vissza. Ugyanannak a diákszövetségnek, a Wingolf Baráti Társaságnak voltak tagjai, ahol 1907-ben vagy 1908-ban személyesen is megismerkedtek. Barátságot kö-

* Megjelent a *Revue Histoire et de Philosophie Religieuses* Strasbourg c. folyóirat 1994. október-decemberi számában. (74 évf. 411-429. l.) Fordította Szász Ferenc brassói lelkész.

töttek, együtt dolgoztak, meghitt kapcsolat alakult ki közöttük. Hirsch majdnem feleségül vette Tillich nővérét, aki azonban baráti társaságuk egy másik tagját (szintén lelképásztor) választotta. Mindketten gyakorlati lelkeszi munkát is végeztek, miközben felsőbb tanulmányaik folytatására készültek. Érdeklődési körük, amelyben sok teológus nemzedéktársuk osztozott, szintén azonos-ságot mutat: hogyan lehetne úgy aktualizálni a hagyományos vallási értékeket, hogy azok továbbra is kultúra- és társadalomformáló tényezők maradjanak? A hagyományt nem akarták sem elvetni, sem folytatni, csupán aktualizálni. Közzelebbről: Isten és az emberi történelem kapcsolata, a kereszténynek a kultúrával, társadalommal és politikával szembeni állásfoglalása érdekelte őket. Sok mindenben hasonlítottak egymásra. Intellektuális és lelki szempontból egyetű ikreknek is tekinthetjük őket.²

A háború. 1914-1918

Az 1914-es háború hadüzenete választja el egymástól útjaikat és képezi eltávolodásuk kiindulópontját.

Első reaklásuk azonos. Nemzeti lelkesedésüktől vezérelve önkéntesen bevonulnak tábori lelkésznek. Hirschet azonban gyenge egészségi állapotára való tekintettel leszerelik, míg Tillich a francia hadszínterre kerül, ahol négy évet tölt. A háborús tapasztalat annyira megviselte, hogy gyökeresen szakít nacionalista elveivel és a protestáns német polgárság értékrendszerével. Elveszti a hadseregbe és a politikai vezetőkbe vetett bizalmát. Nagyon keményen ítéli el az Egyház és az Állam által kötött kompromisszumot.

Időközben Hirsch, a háterszágban lapulók rossz lelkiismeretétől vezérelve³, cikkeiben a pacifizmus ellen emel szót és megpróbálja igazolni teológailag a németység szent jogát ehhez a háborúhoz. Célja eléréséhez feleleveníti Luther a kereszténynek az állam és nemzet iránti kötelezettségeire vonatkozó tanításait.

A weimari köztársaság

A kettőjük közti szakadék tovább mélyül a weimari köztársaság létrejöttével.⁴ Tillich kedvezően fogadja megalakulását.⁵ Bírálja ugyan a társadalmi élet területén megmutatkozó gyengéit és konzervativizmusát, de úgy vélekedik, hogy megalakulása Németország számára a megmaradás esélyét és a lehetséges fejlődés útját jelenti.⁷ Számára a törékeny és reális fenyegetettségű, de a mindig újra és jobbra vezető reményt jelenti.⁸

Ezzel az állásponttal ellentétben Hirsch szigorú ítéletet mond fölötte: "nyomorúságosnak" minősíti, "nemzeti szégyennek tartja".⁹ Véleménye szerint egy igazságtalan döntés, a Versailles-i szerződés terméke, amelyet csak a gyávaság fogadtatott el népével. Következménye a német identitás szétmállása, a káosz. Csak rombolni fog, építeni nem. Nem töltheti be azt a szerepet, amelyet a lutheránus teológia az államtól elvár. A keresztények nem láthatnak benne mást, csak a törvényes tekintély bitorlóját. Tillich, aki a háború és az elhibázott 1918-as novemberi forradalom alatt ráébred a proletáriátus társadalmi helyzetének fontosságára, baloldali körökkel kerül kapcsolatba és aktívan részt vesz a vallásos alapon álló szocialista csoportok munkájában. 1929-ben a Demok-

ratikus Szocialista Párthoz csatlakozik.¹⁰ Szoros kapcsolatot tart fenn a frankfurti iskola heterodox marxistáival.¹¹

Ezzel ellentétben Hirsch a jobboldali körök felé orientálódik, a Német Nemzeti Párttal rokonszenvezik. Hosszas megfontolás után 1932-ben úgy dönt, hogy Hitlerre szavaz, mint a klasszikus jobboldal jelöltjére. 1933-ban a "német keresztényeket" támogatja, akik hajlamosak a nációkkal való egyezkedésre. Ugyanakkor, bárcsak rövid ideig, tagja egyik csoportjuknak.¹² A Reich lelkipásztorának, a pronáci Ludwig Müllernek a tanácsadója és szembeszáll a "hitvalló egyház"-mozgalommal. Úgy ítéli meg, hogy ez a náciellenes mozgalom nem vesz figyelembe egy fontos történelmi lehetőséget, és a két birodalom közti klasszikus különbségtételt egy olyan egyoldalú állásfoglalással helyettesíti be, amely az egyház és társadalom végzetes marginalizációjának kockázatát hordozza.¹³ Hirsch, fenntartásai és kritikai hozzáállása ellenére, amelyeket egy pillanatig sem rejtett véka alá¹⁴, a náci mozgalmat globális mi-voltában pozitíven értékelte. Elhatárolta magát a túlzásoktól, de felmentette és kimagyarázta ezeket, arra hivatkozva, hogy a szorongató szükséghelyzet gyors és kényszerű megoldást kíván. Individualizmusa hosszú ideig visszatartotta attól, hogy belépjen a pártba; csak 1937-ben szánta rá magát.¹⁵

A szakítás. 1934

A felfogásbeli különbségek ellenére Tillich és Hirsch viszonya 1934-ig szoros maradt. Levélváltásukban, a személyes életüket érintő kérdések mellett, teológiai, bölcseleti és politikai témák is felbukkannak. Hirsch levelei nagyobb számban maradtak ránk, mint a Tillichéi.¹⁶ Hirsch többször is kifejezésre juttatta a Tillich állásfoglalásával kapcsolatos kritikai észrevételeit, sőt, megkísérelte azt is, hogy a maga oldalára állítsa. Nyomást gyakorolt rá, hogy vegyen részt abban, amit ő "német újjászületésnek" nevezett, s amelyben Tillichnek - megítélése szerint - jó fogadtatásra számító közreműködésre nyílna lehetősége.¹⁷ Talán személyes kapcsolatuk hordozza annak a különös ténynek a magyarázatát, hogy Tillich sohasem idézi munkáiban Hirschet, annak ellenére, hogy mivel sohasem cáfolja azokat, azt a benyomást kelti, hogy elfogadja őket.

1933 novemberében Tillich, a náci kormány kegyvesztettjeként, a száműzetést választja és az Egyesült Államokban telepszik meg. 1934 januárjában Hitlernek kancellárrá való kinevezése után Hirsch megjelentet egy munkát¹⁹, amelyben üdvözli a német "ébredést", s azt bölcseletileg és teológiailag alátámasztva, azt kéri az egyháztól, hogy teljes mértékben támogassa azt és vegyen részt benne.

Tillich nyílt levélben replikázik, amely Németországban jelenik meg s egyáltalán nem kíméli Hirschet. Plagizálással vádolja (eltérítette a náciizmus javára a vallásos szocializmus azon fogalmait, amelyek fölött addig pálcát tört). Felrója Hirschnek, hogy isteníti Hitlert és rendszerét. Jó adag túlzást és igazságtalanságot tartalmaz ez az állásfoglalás, de a körülmények egyáltalán nem kedveznek a békülékenységnek, az árnyalati megkülönböztetéseknek és mértéktartásnak. Sértve érezve magát, Hirsch egy könyv megjelentetésével válaszol, azonban "*A keresztény szabadság és politikai elkötelezettség*" c. művére Tillich alig reflektál. Ez a "jegyzékcsere" maga után vonja vagy véglegessé teszi

a szakítást, amely a korábbi megpróbáltatások ellenére sem következett be mindezidáig.

Hirsch továbbra is fontos egyetemi tisztségeket tölt be és haláláig hűségesen kiszolgálja a nácizmust.²⁰ Azon teológusok és lelképásztorok többségétől eltérően, akik Hitler mellett álltak 1930 és 1935 között, Hirsch sohasem tagadja meg őt nyilvánosan és nem gyakorol látványos bünbánatot. 1945-ben, hogy a politikai állásfoglalásért járó hivatalos számonkérést elkerülje, egészségügyi okokra hivatkozva lemond a göttingeni egyetem professzori tisztségéről.²¹

Jelentős életműve ellenére hamar "csend lesz" körülötte és rövidesen elfelejtik.²²

Kétszer fog még Tillichel találkozni s egyszer telefonon is "szóba állnak". Hogy ez a "sovány" személyes kapcsolat még megmaradt, illetve kiújult köztük, az már semmilyen teológiai vagy politikai jelentőséggel sem bír.

Kételyek, döbbenetek

Még akkor is, ha a végső számvetéskor álláspontjuk végletesen elvált egymástól, 1930 és 1933 között nézőpontjuk nagyon összetett, gyakran bizonytalan, néha azonos. Még keresgéltek: érzékelték a helyzet és magatartásuk kettősségét. A nácizmus és szocializmus közelieknek látszottak. Tanácstalanok voltak. Ugyanazon közös ellenfél ellen küzdöttek: a polgári társadalom és szellemi felépítménye ellen.²³ (Ezalatt egy olyan társadalmat kell értenünk, amelyben a bölcsélet és a technokratikus értékek mérvadóak.) Tillich látta azokat a veszélyeket, amelyek a szocializmust fenyegették, a totalitarizmus felé való sodródást, amely a "dogmatikus marxizmusban" jelentkezett.²⁴ Másrészt, 1932 végétől, a nácizmus ellen táplált ellenségessége és kritikai állásfoglalása ellenére azon töprengett, hogy a "szocialista" vajon nem fog-e a "nacionalista" fölé kerekedni²⁶, ami a mozgalomnak egy teljesen új irányt szabhatott volna. Mi több, Primo de Rivera spanyolországi rendszerére és a korai olasz fasizmusra hivatkozva, Tillich a diktatúrában "tipikus átmeneti formát" látott a királyság mítikus világa és a demokrácia ésszerűsége között.²⁷ Az átmenet két irányú lehet: a diktatúra vagy az új felé való előrehaladást, vagy az archaikus formák felé való visszafejlődést jelentheti. Ambiguitása nyilvánvaló, nem szükségszerűen és nem teljességében negatív.²⁸

Másrészt Hirsch is tudatában volt annak, hogy a nácizmus melletti elkötelezettsége jelentős kockázattal jár.²⁹ Sokat vívódott döntése előtt. Az állásfoglalásban egy olyan veszélyes fogadást látott, amely ez esetben nagyon könnyen rosszul végződhet. Kételyeik ellenére már most jelentkezik egy meghatározó különbség állásfoglalásukban. Hirsch nagyfokú bizalmatlanságot táplál a nációkkal szemben, de teljesen megbízik Hitlerben.³⁰ Tillich 1933 előtt nem tartja teljesen reménytelennek a náci ügyet, de egyáltalán nem bízik Hitlerben: az első pillanattól "ördögi" személyiségnek tartja.³¹

Hirsch és Tillich között egy időben áll fenn egy bizonyos véleményazonosság³², és lényeges különbözőség. Két, egymáshoz szorosan kapcsolódó kérdéskör jogosít fel arra, hogy ezeket az azonosságokat és különbözőségeket vizsgálat tárgyává tegyük: előbb a két birodalom (ország), majd a hatalom és az erő tana.

2. Istenországa és a két birodalom

A két birodalom tana Hirsch szerint

Hirsch teológiai-politikai felfogása Luthernek a két birodalomról szóló tanításán alapszik³³, amelyet a maga sajátos módján újít fel és értelmez (ezt a tanítást nem minden lutheránus fogja fel hasonló módon, s a belőle leszűrt következtetések is eltérnek egymástól³⁴).

E tan szerint nagyon határozottan meg kell különböztetni és el kell különíteni egymástól a földi birodalmat, királyságot, országot, amelyet a törvény, és az evangélium szellemi birodalmát, királyságát, országát, amelyet a kegyelem ural. Mindkettő Istentől függ; ennek ellenére más-más perspektívákat és finalitást hordoznak.

Az első, a világ és a törvény országa a teremtéstől függ.³⁵ A közösségi létre vonatkozik. A születés által leszünk tagjai: emberi mivoltunk által tartozunk hozzá. Kormányzó a természeti vagy társadalmi törvények. A bűn és az emberi gonoszság miatt ezeket a törvényeket erőszakkal kell tiszteletben tartani. Isten a politikai hatóságokra bízta fenntartásukat; ezeknek kényszer által kell fenntartaniuk azt a rendet, amely nélkül az élet lehetlenné válik.

A második, az evangélium és a kegyelem országa az üdvösségből és a megváltásból következik. Az egyéni tudatra vonatkozik. A hit által közelíthető meg; csak a hívők részesei. Kormányzó ereje az Isten és felebarát iránti szeretet. A megszentelődést, az emberi lény belső átalakulását tűzi ki céljául. Nem veszi igénybe a kényszert, hanem a prédikáció és a szentségek által felébreszti és megerősíti a szabadakaratot. Itt Isten nem veszi igénybe az államot és a jogot, az egyházra és a kegyelemre tekint. A keresztyén egy időben tartozik e két országhoz, ennek ellenére nem szabad egybemosnia őket. Belső életében, a magánszférához tartozó kapcsolataiban egyedül a szeretet vezérli: önmagáról is lemond, felebarátjéért önmagáról is elfeledkezik, úgy, ahogy azt tőle az evangélium kéri. Külső, nyilvános életében, szakmai, mi több, családi kapcsolataiban azonban Isten akaratából következően be kell tartania a világi törvényeket, alá kell vetnie magát a család, az iskola, a hadsereg, a kormány stb. intézményeinek. Ezekben a "teremtés parancsolatait" kell látnia, amelyeket Isten az emberi létezés fenntartására rendelt a bűnből következően megromlott rossz létfeltételek közepette. Ha magánéletében gyakorolja is a bűnbocsánatot, ezt nem emelheti az állami törvény érvényességére, mint ahogy nem erőszakolhat a nem-hívőkre olyan magatartásformákat, amelyek a hitből és jellemzőiből következnek. A keresztyén tanár nem engedheti meg magának, hogy a tanulók osztályozásában az evangéliumi szeretet vezérelje, mint ahogy a keresztyén bíró sem eszerint ítéli el a bűnözőket. Mint keresztyén szereti, sajnálja őket, szívében együtt érez, együtt szenved velük, de mint nevelő vagy bíró, szigorúan alkalmazza a törvényt.

Hirsch felfogásában az evangéliumnak nem szabad beleavatkoznia társadalmi vagy politikai kérdésekbe, amelyek más, az óvétől eltérő logika szerint működnek. A hit, amely a megtérést és az egyéni megszentelődést jelenti, a láthatatlan egyház titkos, rejtett közösségét hozza létre és nem egy társadalmi szervezetet. Hirsch - Kierkegaard hatására - felrója a középkori katolicizmus-

nak és a XVI-ik századi anabaptizmusnak, hogy itt, a földi életben akarták megvalósítani Istenországát, bár ez magával Istenországa lényegével ellenkezik; Istenországa meghitt, személyes, szubjektív valóság, ezért földi megvalósításának kísérlete idealisztikus és utópisztikus magatartásra vezet, gyakran katasztrófális végeredményre.

A világi hatalom, akár tudomásul vesszük ezt, akár nem, rendelkezik azzal az isteni jóváhagyással, amely nemcsak egy jobb világ, egy ideális társadalom megvalósításával bízta meg, hanem azzal is, hogy biztosítsa polgárainak a megfelelő anyagi javakat és megvédje őket mindattól, ami létükben fenyegeti és megsemmisítheti őket. Azok közül a dolgok közül, amelyeket az államnak védenie kell, Hirsch a kultúrára és nemzeti identitásra való felvigyázást lényegesnek tartja; ezek tesznek azzá, amik vagyunk, és pusztulni hagyva őket, nem teszünk mást, csak beleegyezőnk saját megsemmisítésünkbe. Ebből következik, hogy a kormánynak megvan az a joga és kötelessége, hogy megtiltsa az idegeneknek fontos tisztségek betöltését (lásd nevelés), meggátolva azt, hogy a külső hatások meggyengítsék a nemzeti tudatot vagy elcsángósítsák a népet a vegyesházasságok által. Nem azért van ez, mert az idegenek megvetésre méltóak vagy alacsonyabbrendűek lennének, nem: ők csupán mások. A teremtés rendjében vannak olyan etnikai határok, amelyeket tiszteletben kell tartani.³⁸ Megfelelően kell kezelni a bevándoroltakat, de olyan státust kell megállapítani számukra, amely körülhatárolja helyüket és szerepüket. Az állam felelősségéhez tartozik a vérség, a kulturális gyökerek fölötti őrkdés, úgy ahogy az állam köteles állampolgárai ruházkodási, táplálkozási, lakhatási és munkavállalási lehetőségeiről, egyszóval honosságukról is gondoskodni. Hirsch e véleménynyilvánítása által csatlakozik a náciizmus bizonyos tételeihez.

Istenországa Tillich szerint

Emanuel Hirschel ellentétben az első világháború előestéjén Paul Tillich eltávolodik a két ország tanától.³⁹ Úgy teszi ezt, hogy közben az "utópisztikus idealizmushoz" sem csatlakozik, amely Istenországa törvényszerűségeit az állam, a világ törvényeiből vezette le.⁴⁰ Akár ontológiájában, politikai és teológiai felfogásában is, Tillich egy időben különböztet meg és egyesít. Számára az örökkévaló és az időleges, a kegyelem és a törvény, az evangélium és a társadalom, az egyház és az állam olyan pólusok, amelyeket nem szabad se egybemosni, se elkülöníteni. Köztük egy aktív és dinamikus kölcsönhatás áll fenn. Az isteni mindig időleges valóságokban mutatkozik meg, enélkül csak egy üres és hiábavaló fogalom lenne, erő és hatékonyság nélkül. Ugyanakkor ez az időleges valóság nem azonosítható az istenivel, mivel Isten ez esetben elveszteni transzcendens jellegét és romboló bálványá válna.⁴¹

Az időbeni valóságokra, mint család, állam, nemzet egy időben kell "igent" és "nemet" mondanunk: "igent", mert bennük vagy általuk Isten nyilatkozik meg, és "nemet", mert nem végső valóságok, Isten mindig rajtuk kívülálló marad.⁴²

Ezek az időbeni létezők ördögivé válhatnak, amikor az "igent" nem követi a "nemet", amikor a jóváhagyás vagy elfogadás mellőz mindennemű fenn-

tartást és bírálatot.⁴³ Egy bizonyos társadalom, államforma, politikai rendszer sem igényelheti soha a maga számára, hogy ő Istenországát testesíti meg vagy vele azonos.⁴⁴ Ebben az értelmezésben a két országról szóló tan érvényes. Ugyanakkor abba a tévedésbe eshetik, hogy szem elől téveszti: a keresztyén ember számára az evangélium egy időben jelenti a fennálló rend bírálatának elvét és a változtatásra ösztökélő erőt.⁴⁵ Tillich e tekintetben sokkal közelebb érzi magát a reformátusokhoz, mint a lutheránusokhoz.⁴⁶ A náciizmus ellen írt 1932-es téziseiben Tillich így vélekedik: "A lutheránusokból hiányzik az akarat, hogy a valóságot Istenországa hasonlatosságára formálják"⁴⁷, bár ő magától értetődőnek tartja azt, hogy ez a "vállalkozás" sohasem fejeződik be, mindig újrakezdendő.⁴⁸

Tillich számára a politikum terén Istenországa⁴⁹ kettős prófétai szerepet tölt be: egyrészt inspirálja azt a kritikát, amely felfedi a tökéletlenségeket és hibákat, tisztánlátást és erőt ad a rossz néven nevezéséhez; másrészt teremtő lendületet gerjeszt a más felé való irányulásban és megerősít a létező átalakításában. Istenországa "munkába veszi" az adottat (a rombolás és építés kovásza), de sohase ölt formát egyetlen adottságban sem. Megőrizve a jelen eszkatológikus nyitottságát, visszautasítva a létező valóság mindennemű statikus, konzervatív vagy szakramentális értelmezését, megtölti a túlvilágiba, a másságba vagy a jövőbelibe való menekülést.

Hirsch a két ország közt egy paradoxális diszkontinuitást feltételez, amely alatt két különböző logika egymásmellettségét vagy egymásfölöttségét kell értenünk; ezek ugyanabban a valóságban működnek, de interferencia nélkül és különböző szinteken, annak ellenére, hogy vannak érintkezési pontjaik. A két ország tanát ekként értelmezve Hirsch a politikai autoritást kizárja az evangélium hatásköréből, elismeri ez előbbi autonóm logikáját. Ezért nem vonja kétségbe ezt az autoritást, - Tillich véleménye szerint - martalékul veti az azt uraló rossz "ördögeinek".⁵⁰ Hirsch felfogása látszólag szekularizálja az államot, végső következtetésében abszolutizálja azt (önmagára bízva, függetlenné teszi), miközben abszolutizálja azokat a teokratikus fogalmakat is, amelyek az államnak isteni jogot biztosítanak (megengedi, hogy behatoljon a végső valóság területére).

Tillich szintén paradoxonról beszél, de teljesen más értelemben.⁵¹ Szerinte a paradoxon nem arra szolgál, hogy elhatároljon egymástól két különböző területet vagy szintet. Ezek között Tillich inkább egy dialektikus természetű kapcsolatot feltételez.⁵² Anélkül, hogy "befagyasztaná" a dolgokat, mint azt Hirsch teszi, az országok dualitásában mozgást, dinamizmust lát.⁵³ A keresztyén ember számára ezért Istenországa egy időben adottság és igény. Kettős természete által Istenországa mozgosítja és irányítja a földi valóságot, pozitív vagy negatív módon, aszerint, hogy ez befogadja vagy visszautasítja Őt.⁵⁴

Az árja törvény

Kettőjük véleménykülönbsége az 1933. április 7-iki árja törvény kapcsán nyer gyakorlati fontosságot. Ez a törvény még nem tartalmazott a zsidók számára bebörtönzésükre vagy kiirtásukra vonatkozó cikkelyeket (ezek később jelennek meg), de eltiltja őket bizonyos tevékenységek gyakorlásától. Hirsch

úgy látta, hogy a kormánynak joga és kötelessége olyan rendeleteket hozni, amelyek az általuk fenyegetett német nemzeti identitást védelmébe veszik. A zsidók nem rosszabbak, mint a németek, de egy teljesen más kultúrához tartoznak; szerinte meg kell menteni az általuk már megfertőzött etnikumot. Annál sürgősebbnek látta ezt, mert teljes összeférhetelenséget állapított meg a judaizmus történelmi identitása (a kereszténység tagadásán alapszik) és a német identitás között (a kereszténység alakította ki).⁵⁵

Jónak találta tehát ezt az időleges törvényt, amely a teremtés rendjének fenntartására irányul,⁵⁶ a zsidók számára az idegen rezidens státusát állapítva meg. Ugyanakkor Hirsch kijelentette, hogy a szellemi szintjén tökéletesen osztja Pál apostol nézetét, mely szerint "nincs többé se zsidó, se görög", hogy teljes közösséget vállal a zsidó fajú keresztényekkel, s hogy úgy véli, Krisztus előtt nincs semmiféle különbség zsidó és keresztény között. Tiltakozott, ha megakadályozták, hogy együtt éljenek úrvacsorával, de jóváhagyta, hogy eltiltották őket a nyilvános tisztségviseléstől; többek közt a lelkipásztori tisztség betöltésétől is.⁵⁷

Tillich állásfoglalása a zsidókkal kapcsolatosan teljesen más.⁵⁸ Vallja, hogy az "emberiség egységének" alapja Isten transzcendenciája⁵⁹ (és ezt szembeállítja a "népiség mítoszával").⁶⁰ Isten "Úr"-volta és feltétlen hatalma előtt az emberi lények, bárkik legyenek, hasonlóságai és különbözőségei mellett vagy ezek ellenére, azonos szinten helyezkednek el, s ez tagad és cáfol mindennemű felsőbbrendűséget (a férfinak a nő, a szülőnek a gyermek, a nemesnek a polgár, a zseninek a közember fölött való állását). A zsidó profetizmus - a földi valóság szakralizációja ellen tiltakozva - jól juttatta kifejezésre ezt, s ebben judaizmus, protestantizmus és szocializmus egyetértének.⁶¹ Ebből következően a keresztény embernek figyelmeztetnie kell a nemzetet, amely megveti és megalázza a másság képviselőit, és kétségbe kell vonnia a társadalmat, amely intézményesíti a faji megkülönböztetést: ezt téve önmagát kergeti romlásba.⁶² A szellemi testvériség nem tévesztendő össze a földi egyenlőséggel, de erre hív, megköveteli azt, mozgósít annak érdekében. Akkor is, ha magasan az időleges fölött áll, Istenországának ki kell váltania és irányítania kell az időbeniben a keresztény cselekedetet.

3. Erő és hatalom

A hatalom fogyatékosága

A klasszikus német lutheranizmus felfogásában Isten a politikai hatalmat a fejedelemre ruházta át. Ő hordozza tehát azt a jogos politikai autoritást, amelynek hosszú ideje elfogadott jogszerűségét senki sem vonhatja kétségbe.⁶³

A császár lemondása és a monarchia eltörlése 1918-ban egy új és bonyolult kérdést vetett fel. A hagyományos uralkodó eltűnt. Restaurálását elképzelni is nehéz, s ezt Hirsch sajnálkozva veszi tudomásul, mert a monarchiát nagyon közelinek érezte Németországhoz.⁶⁴ Ilyen körülmények között melyik lehetne az az autoritás, amely felé tájékozódni lehetne? A weimari köztársaságot Hirsch nemcsak létrejöttének körülményei miatt nem tudja elfogadni,

de annak demokratikus jellege is megakadályozza ebben. A demokratikus rendszer - véleménye szerint - ellentmond az igazi állam természetének. Hogyan lehetne tekintélye a kormányzatnak állampolgárai előtt, hogyan bírhatná rá őket a törvények betartására, ha a polgárok szavazatától függ, ha akaratuk szerint kénytelen gondolkodni, ha tőlük nyeri mandátumát? Mi több, a demokrácia képtelen védekezni a bomlasztására törő gazdasági erőtevényezők ellen is. Ahelyett, hogy védelmezze és egyesítse polgárait, egy ilyen állam megosztja és martalékul dobja őket a kapitalizmus mechanizmusainak.⁶⁵

A háború másnapján - Hirsch szerint - Németország olyan rendhagyó helyzetbe került, amelyet a legális hatalom hiánya és az igazi tekintély válsága határoz meg. Németország veresége az előző uralom struktúráinak összeomlásához vezetett, a káosz jutott uralomra.

Tillich egyáltalán nem fogadta el azt az apokaliptikus helyzetelemzést, amelyet Hirsch és néhány társa a weimari köztársaság kapcsán a magáénak vallott, bár elismerte annak gyengeségeit és hibáit. A hagyományos hatalom összeroskadt anélkül, hogy egy új lépett volna a helyébe. A hatalmi úr valóban nyugtalanító.

Ez a helyzetfelismerés mindkettőjüket arra készíti, hogy Isten akaratát keressék nemcsak az intézményekben, a hatalmi berendezkedésben, hanem az isteni erőt kinyilvánító eseményekben is.⁶⁷

A "kegyelmi idő" és a német "pillanat"

Ebben az összefüggésrendszerben Tillich egy új fogalmat teremt, amely alapvető szerepet játszik teológiai és politikai gondolkodásában, a "kairos" fogalmát.⁶⁸ A "kairos" fogalmát az Újszövetségből kölcsönzi, ahol görögül kedvező időt, alkalmat jelent. Tillich felfogásában a "kairos" akkor jelenik meg, amikor Isten szentelke az emberiségre hatva valami újat fakaszt fel, amikor Istenországa idealitása és az emberi megvalósítás közel kerül egymáshoz. Aközött, amit Isten akar és amit mi teszünk, mindig fennáll egy bizonyos távolság és különbözőség, de bizonyos pillanatokban Istenországa olyan hatást fejt ki ránk, hogy ez, érvényesülése esetén, egy magasabb - anyagi és szellemi - fejlődési fokra vezet. Tillich úgy vélekedik, hogy 1918 után a szocializmus egy ilyen kegyelmi időnek a jele; később azt vallja, hogy ez a kegyelmi pillanat többé-kevésbé célt tévesztett és elvetélt.⁶⁹

A háború befejeztével Hirsch tudomásul veszi az állam gyengeségét és hibáit. Azt tervezi, hogy visszavonul és az egyéni szférában, a "második országban" keres menedéket.⁷⁰ Hitler előretörésével azonban visszanyeri reményét és az 1933-as esztendőt úgy üdvözli, mint a "német esély pillanatát", a "történelmi pillanatot", a "történelem Urának pillanatát". A nemzet dezintegrációjában és a fennálló hatalmi űrben, a néplélek mélységében (Volk⁷¹) íme, végbemegy a nemzeti érzés nem remélt megújulása, amely egy olyan Vezérben ölt testet, aki magát Isten küldöttjének vallja (ismeretes, hogy Hitler a "gondviselés eszközének" jelentette ki önmagát)!⁷² A nép-nemzet és a Vezér közt egy olyan misztikus kapcsolat jön létre⁷³, amely a fejedelemmel fennálló kapcsolat analógiája.⁷⁴

Az evilági ország struktúráinak összeomlásakor Isten, a történelem Ura, egy új legitimitást hoz létre, amely visszaállítja ezeket. Isten úgy jelenik meg, mint aki a történelmi eseményt új életre kelti, feltámasztja. A hatalom hiányában erejét a nemzet (Volk) bensőjéből nyilvánítja ki, onnan, ahol székhelye van és ahol "rejtett szuverenitását"⁷⁵ gyakorolja.

Hirsch a demokratáknak a nemzetről alkotott technokrata felfogásukat rója fel. A nemzet nem határozható meg a szavazás útján kinyilvánított matematikai többség által, a lelkület, a szellemiség határozza meg, amely az ezt kifejező személyben inkarnálódik (jelen esetben Hitlerben).

A "kairos" fogalma és a történelmi pillanat közt kétségtelenül fennáll bizonyos hasonlóság - innen ered Tillichnek az a vádja, hogy Hirsch "plagizált" és "félreértelmezett". Mindazáltal lényeges és alapvető különbségek választják el a fogalmakat.

Hirsch számára a "német pillanat" a régi értékek új formában való restaurációját vagy újjászületését jelenti, amelyeket (vér, talaj, kultúra) a technokrata demokratizmus megtagadott. Erről az álláspontonról mondja Tillich, hogy Hirsch a kezdeti hatalommal kapcsolatosan romantikus felfogást vall.⁷⁶ Ez az időlegesen kétségbevonott és elhomályosult hatalom tér erőteljesen vissza a "német pillanatban". Ezzel szemben a "kairos" az új értékekből fakad; nem egy elvesztett valóság felé való visszatérést jelent, hanem a még nem tapasztalt felé való előrehaladást, még akkor is, ha egyes elemei szorosan tapadnak ahhoz, amik vagyunk (megfelelnek lényegi lényünknek).⁷⁷ Tillich olyan eszkatologikus álláspontra helyezkedik, amely nemcsak az eredendő hatalmat veszi figyelembe, az ősiséget és a gyökereket, hanem a cél vonzerejét, az eljövendő világot és a finalitást is, nem tévesztve egy pillanattig sem szem elől, hogy a beteljesült cél a kezdetből táplálkozik ugyan, de ugyanakkor meg is haladja, transzcendálja azt.

A történelmi pillanat fogalma arra készíti Hirschet, hogy szakralizálja azt az eseményt, amelyet vele azonosít. A "kairos" fogalma, eszkatologikus távlatosságában megtiltja, hogy egy eseményt - bármilyen is legyen az - szentnek tekintsünk.⁷⁹ Akkor beszélhetünk "kegyelmi időről (kairos-ról)", amikor elmondhatjuk, mint Jézus tette Márk evangéliuma szerint, hogy "egészen közel van már az Isten országa".⁸⁰ Közeledni egy időben jelent ittlétet és hiányt; ez az ige egyaránt hordozza a jelenlétet és távolságot, az adottságot és az igényt, az immanenciát és transzcendenciát.⁸¹ Az eseményben Istenországát nyilatkozik meg, de az esemény nem tévesztendő össze Istenországával.

A határ

A Tillich és Hirsch közötti különbség világosan megmutatkozik abban, ahogy a határok jelentőségét és jelképiségét értelmezik. Hirsch számára a határok azokat a végességeket és különbségeket jelentik, amelyeket nem szabad átlépni.⁸² A végességet nem kell negatívnak vagy elidegenítőnek felfogni, ellenkezőleg: a végesség feltételezi, hordozza az életet, formával és tartalommal ruházva fel azt.⁸³ A végesség hiánya katasztrófális lenne, mert ő biztosítja minden nép számára a "nomos"-t, személyiségének alapját, és határozza meg a "logos"-t, vagyis értékeit és értelmezési képességét.⁸⁴ Az a törté-

nelmi pillanat, amely a német esélyt jelenti, azáltal jellemezhető, hogy elkülöníti, partikularizálja a nemzetet és visszaállítja azokat a különbözőségeket, amelyeket egy romboló univerzalizmus megpróbált eltörölni. Következésképpen Hirsch elutasító álláspontra helyezkedik a nemzetközi politikai intézményekkel szemben, mint az Egyesült Nemzetek Szövetsége és elveti az ökumenikus egyházi szervezeteket is, amelyekből 1947-ben az Egyházak Ökumenikus Tanácsa létrejött.⁸⁶ Számára kétségtelenül létezik az egyetemes keresztény testvériség, amely átlép a határokon, de ez a szellemi szférájában áll fenn.

Az időlegesben a keresztényeknek tiszteletben kell tartaniuk, beleértve az egyházi kereteket is,⁸⁷ azokat a határokat, amelyek biztosítják a világ rendjét és lehetővé teszik az életet. Hirsch szinte lehetetlennek tartja a nemzetiség megváltoztatását; szerinte a személyiség egy ilyen mutációja csak egy hosszadalmas és "borzalmas" folyamat során mehet végbe, s ennek "árnya" több nemzedék életére is rávetül.⁸⁸ Elmondhatjuk tehát, hogy Hirschnek a határokról vallott statikus felfogását az eredendő hatalomról vallott nézetei határozzák meg.

Vele ellentétben Tillich a határban a találkozás és csere, a dialógus lehetőségét látja.⁸⁹ A határ egymástól különböző régiókat és kultúrákat kapcsol egybe, nyitottá teszi őket egymás iránt. A határok arra biztatnak, hogy túllépünk "provincializmusunkon", transzcendáljuk partikularitásainkat s anélkül, hogy lemondanánk ezekről, besoroljuk őket egy tágabb perspektívába.⁹⁰ A "kairos" egy olyan egyetemes dimenziót hordoz, amely az egész emberiséget érinti.⁹¹ Ezért Tillich kedvezően ítéli meg a nemzetközi szervezeteket, amelyek egybekötik a nemzeteket anélkül, hogy elnyomnák őket. Lelkes résztvevője az 1937-es oxfordi ökumenikus konferenciának.⁹³ Kivándorlásában - ha nem is közvetlenül bekövetkezte után - egy szerencsés eseményt vélt felfedezni. 1941-ben amerikai állampolgárként honosította magát⁹⁴, anélkül, hogy úgy érezte volna, hogy megtagadta kultúráját vagy felcserélte volna személyiségét. A határról vallott felfogása dinamikus; nézete szerint benne az az eszkatologikus erő nyilvánul meg, amely megengedi átlépését és az előrehaladást.

Következtetés

Hirsch és Tillich vitája meglepő következtetésekre vezet. Mindketten arra törekcsenek, hogy egy időben egyeztessék és megkülönböztessék egymástól a két országot. Hirsch, aki nagyobb figyelmet szentel a különbözőségeknél, végül szakralizálni fog egy evilági valóságot; eközben Tillich, akit az a törekvése, hogy összekösse Istent és a világot, látszólag jobban kiszolgáltatta ennek a veszélynek, mindvégig ellentmond neki. Hirsch, aki jobban ragaszkodik az egyéni lelkiismeret és értékítélet jogához, egy egyén ellenes és populista mozgalom sodrásába kerül, míg Tillich, aki mindvégig a közösségre tekint, jobban megőrzi kritikai állásfoglalását a kollektív lelkesedéssel és annak csábításaival szemben. Az erkölcsire nagyobb hangsúlyt fektető Hirsch (néha Tillich szemére veti az erkölcsi rigorizmus hiányát) a történelem egyik legpusztítóbb mozgalmanak híve lesz.

Hirsch nem vegyiszta reakciós. Bár gyakran keményen bírálja a felvilágosodást, többé-kevésbé elfogadja örökségét. Nem tud elképzelni se egy olyan múltbafordulást, amely nincs tekintettel a technikai gondolkodás vívmányaira. A "romantikus forradalmár" jelző, amelyet Tillich "A szocialista döntés" c. munkájában használ vele kapcsolatban, tökéletesen ráillik. Nem egy régi államforma restaurációját kívánja, hanem egy új rend bevezetését. Jól tudja, hogy a világ strukturái kifejlődnek és elmúlnak. Mindazáltal Istenben látja az új struktúrák forrását és kikristályosítóját. Isten ereje az, amely biztosan elindíthat egy mozgalmat, de e mozgalom finalitása a helyébe lépő intézményekben áll. Ez a mozgalom többet épít mint rombol, és ebből a szempontból a kezdeti, eredeti hatalomról kell beszélnünk.

Tillich sem nevezhető vegyiszta forradalmárnak. A múlt fele fordul és képzeletében sem fordul meg az a gondolat, hogy a múlt örökségével való számvetés nélkül az ember és a társadalom újramodellálható. Nem azt javasolja, hogy minden létezőt eltörölve, a nullpontról kell újratekinteni mindent.⁹⁵ Mindazáltal számára Isten ereje elsősorban eszkatologikus természetű, olyan dinamizmust hoz létre, amely minden létező rendet megmozgat és valami más felé vezet. Nem alapoz meg semmit, vagy nem egyedül önmaga, csupán generál egy mozgást. Megakadályoz abban, hogy pillanatnyilag is szakralizáljuk a létező valóságot. Isten mássága minden önmagát végsőnek és abszolútnak állító indetítást megkérdőjelez és válságba sodor. Isten közelsége eredményezi azt, hogy ez mégse vezet a múltba való meneküléshez, hanem a konkrét létezővel szembeni állásfoglalást eredményez.

Hirsch számára a kritika csak átmeneti lehet, és az elfogadáshoz kell vezetnie, amelyben eltűnik vagy transzcendálódik. Tillich szerint nincs elfogadás kritika nélkül, mert a kritika fejezi ki végsőségességét.

Magától értetődik, hogy teológiai felfogása nem elegendő annak megértéséhez, hogy miért csatlakozott Hirsch a náciizmushoz. Ez elsősorban a tisztánlátás hiányára, arra a zavaros értékítéletre tartozik, amely megdöbbentő az értelmiségi fejlettség és lelkiismeretesség ilyen fokán. Ezért a bevezetésben feltett kérdés továbbra is fennáll: hogyan tudott ennyire eltévelyedni Hirsch és ilyen illúziókat táplálni Hitlerrel szemben?

Számunkra nem marad más magyarázat, csak az, hogy teológiai felfogása hozzájárult politikai tévedéseikhez, míg Tillich esetében ennek az ellenkezője történt.

JEGYZETEK

¹ Les principaux textes de ce débat viennent de paraître en traduction française dans P. Tillich *Écrits contre les nazis* (1932-1935). Cerf. Labor et Fides, Presses de l'Université de Laval, 1994. Signalons l'étude de A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*. The Edwin Mellen Press, 1989. Le présent article doit beaucoup aux études et discussions des séminaires d'été organisés en 1990 et 1992 à l'Université Laval de Québec par le Pr Jean Richard (à qui j'exprime ici ma très grande gratitude et à qui cet article doit beaucoup) dans le cadre du projet de recherche "Paul Tillich".

² Cf. W. and M. Pauck, *Paul Tillich*. vol. I. *Life*, Harper and Row. 1972. p. 30.

³ Cf. R. P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, Yale University Press, 1985. p. 127.; B. Reymond, *Une Église à croix gammée? L'Âge d'homme*, 1980. p. 74-75.; A. J. Reimer. *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 18.

⁴ Hirsch date leur "rupture politique" de 1918. "Lettre d'E. Hirsch au Dr. Stapel" in *Ecrits contre les nazis*, p. 294.

⁵ Voir J. Richard "Introduction au Tillich socialiste" in P. Tillich, *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*. p. XV. Cerf. Labor et Fides, Presses de l'Université de Laval, 1992.

⁶ Tillich note par exemple: que ce qui a été créé après la guerre ressemble beaucoup à ce qui avait été détruit ("La situation spirituelle du temps présent", 1930 date conjecturale, in *Christianisme et socialisme*, p. 333); que l'Etat démocratique "a largement hérité de l'Etat absolu" une notion fautive de l'Etat ("L'homme et l'Etat", 1931, in *Christianisme et socialisme*, p. 469); que la République de Weimar a rendu impossible l'exercice du pouvoir (*Aux confins*, 1936, Planète, 1971, p. 53). Cf. également cette appréciation sur Troeltsch: "il ne peut s'empêcher de voir que l'attitude démocratique débouche sur un certain vide formel" (Ernst Troeltsch, "1924, in *Christianisme et socialisme*, p. 221).

⁷ Cf. *The Protestant Era*, p. 56.

⁸ Tillich qualifie les années d'après-guerre de "chaos créateur" ("Autobiographical Reflections", 1952 in C. W. Kegley et R. W. Bretall (ed.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, 1964, p. 13), alors que Hirsch parle d'un "chaos désintégréateur" (cf. R. P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, p. 158) qu'il décrit volontiers en termes apocalyptiques. Dans "La situation spirituelle du temps présent" (1930?) Tillich compare "la maison spirituelle" d'après guerre à "une chaumière... un abri de fortune" (in *Christianisme et socialisme*, p. 326).

⁹ "Lettre d'E. Hirsch au Dr. Stapel", in *Ecrits contre les nazis*, p. 264, 270.

¹⁰ W. and M. Pauck, *Paul Tillich*, vol. I. *Life*, p. 124. Cf. J. Richard, "Introduction au Tillich socialiste", in P. Tillich, *Christianisme et socialisme*, p. XVII à XXII.

¹¹ Il fit des séminaires en commun avec Horkheimer, dirigea la thèse d'Adorno et contribua à la reconnaissance universitaire de l'*Institut de recherches sociales*.

¹² A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 83, 219 note.

¹³ *Ibid.*, p. 59, 81-82.

¹⁴ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, The Edwin Mellen Press, 1990, p. 297.

¹⁵ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶ Voir la liste dans A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. 106, 304: "Lettre d'E. Hirsch au Dr. Stapel" in *Ecrits contre les nazis*, p. 276. Cf. B. Reymond, *Une Église à croix gammée?*, p. 72-73. Allusion

probable dans la "lettre ouverte" de Tillich à Hirsch, in *Écrits contre les nazis*, p. 253.

¹⁸ Il publie cependant quelques comptes rendus des ouvrages de son ami.

¹⁹ *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahre 1933.* Vanndebroek und Ruprecht, 1934. Ce livre publie une série de conférences données en 1933.

²⁰ La manière dont Hirsch a exercé ses fonctions de Doyen sous le régime nazi est loin d'être irréprochable, et a donné lieu en quelques occasions à des graves soupçons. Voir R. P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, p. 167-175 ; F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 305; A. J. Reimer - *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 92-93.

²¹ Voir R. P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, p. 123.

²² Hirsch a écrit des ouvrages importants sur Luther, Osiander, Kierkegaard, Fichte.

²³ "La situation spirituelle du temps présent" (1930?), in *Christianisme et socialisme*, p. 331. Cf. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 112; Tillich reconnaît cette relative proximité dans "Our Disintegrating Word" (1941), in *Main Works - Hauptwerke*, v. 2, p. 160. Voir aussi A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 108-109, 248-249. J. Richard, au séminaire de Québec en 1992, a remarquablement mis en valeur la proximité des critiques que Tillich et Hirsch adressent à la société bourgeoise.

²⁴ *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 135-137; Lettre du 20 janvier 1934. in W. et M. Pauck, *Paul Tillich. His Life and Thought*, vol. I, p. 149; "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934) in *Écrits contre le nazis*, p. 232.

²⁵ "Christianisme, socialisme et nationalisme" (1924), in *Christianisme et socialisme*, p. 231; *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 20, 25. Cf. J. Richard, "Introduction au Tillich socialiste", in P. Tillich, *Christianisme et socialisme*, p. XVI.

²⁶ *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 59 (note 35), 67 (note 42). Le parti nazi avait une aile socialisante, dont les représentants les plus connus sont les frères Strasser. Otto rompit avec Hitler en 1930, et s'exila en 1933 ; Gregor fut exécuté en 1934 (voir A. Bullock, *Adolf Hitler*, Marabout, 1962, v. 1. p. 146-148, 228-231, 290, 296; P. Moreau, "Socialisme national contre hitlérisme. Le cas Otto Strasser", dans L. Dupeux, *La révolution conservatrice dans l'Allemagne de Weimar*, Kime. 1992). Le programme du parti, formulé en 1920. déclaré "inaltérable" en 1926. mais jamais appliqué, attaque violemment le capitalisme et prévoit des mesures de type socialiste (nationalisations d'industries, expropriation des gros propriétaires terriens, suppression des revenus autres que ceux du travail). Des "socialistes religieux", tels G. Wunsch (cité dans *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 24. note 6). appartenant à l' "Alliance pour le socialisme religieux" (à un autre groupe que celui de Tillich) ont longtemps espéré en l'aile gauche

du parti nazi: voir F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 173. De nombreux nazis "de gauche" auraient quitté le parti en 1934, déçus de l'orientation qu'il prenait (voir H. Burgelin, "Qui était nazi?", *Les années trente*, Points-histoire, 1990, p. 18). A mon sens, il n'y a pas d'ambiguïté de l'attitude de Tillich, comme l'affirme Feige (ibid., p. 419), mais d'ambiguïté du nazisme lui-même, une ambiguïté qui se dissipa vite.

²⁷ Les chefs de gouvernement de la République de Weimar ont fait plusieurs fois appel à l'article 48 de la Constitution qui leur permettait d'exercer de manière exceptionnelle des pouvoirs quasi-dictatoriaux. De même Carl Schmitt, un juriste et philosophe du droit contemporain de Tillich, écrit: "la dictature n'est pas... l'opposition décisive à la démocratie" (citation que je dois à L. Pelletier qui l'a donnée dans une communication au séminaire de Québec en 1990).

²⁸ "L'homme et l'Etat" (1931), in *Christianisme et socialisme*, p. 476. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 81.

²⁹ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany: Five Theopolitical Positions*, p. 297, 306 ; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. XII, 9, 56, 74, 205, 209, 214, 249, 300.

³⁰ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 302 ; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 65.

³¹ Voir H. Tillich, *From Time to Time*, Stein and Day, 1974 (paperback edition), p. 149 ; W. et M. Pauck, *Paul Tillich*, vol. 1 *Life*, p. 127-128. Cf. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 93, p. 139.

³² Tillich les souligne dans sa "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 220-228 ; il s'appuie sur elles pour accuser Hirsch de plagiat; ensuite il reproche à Hirsch d'avoir vidé ou déformé les thèmes qu'il a empruntés. En fait, beaucoup de ces proximités sont des refus communs.

³³ Lettre d'E. Hirsch au Dr. Stapel, in "Écrits contre les nazis", p. 286-289, 293. Cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 319-320; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 59-60, 125, 150-154, 185, 319-320. Pour une présentation des grandes lignes de la doctrine des deux règnes, voir G. Ebeling, *Luther*, Labor et Fides, 1983, p. 149-175; M. Lienhard, *Martin Luther, un temps une vie et un message*, Le Centurion et Labor et Fides, 1983, p. 221-225 et P. Tillich "La situation religieuse actuelle en Allemagne (1934)", *Écrits contre les nazis*, p. 173-176.

³⁴ Tillich le souligne dans "Love's Strange Work", *The Protestant*, décembre 1941 - janvier 1942, p. 74-75: c'est "une grotesque exagération, écrit-il, de faire dériver toute l'histoire allemande, y compris le militarisme et le nazisme de la doctrine luthérienne de l'Etat", tout en notant que la séparation des deux règnes (qui fait que l'éthique du royaume n'a rien à voir avec celle du monde), compréhensible pour des raisons historiques, constitue une faiblesse de l'éthique luthérienne.

³⁵ Hirsch souligne l'importance pour lui "de la foi luthérienne au Créateur", "Lettre au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, p. 271.

³⁶ Cf. E. Hirsch, "Lettre au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, p. 279; sur cette notion, voir B. Reymond, *Une Église à croix gammée?* p. 68-69.

³⁷ Tillich qualifie de "piétiste" cette conception du Royaume qui lui enlève toute dimension sociale ("Principe protestant et situation prolétarienne", 1931, in *Christianisme et socialisme*, p. 442; cf. *La Décision socialiste*, 1933, in *Écrits contre les nazis*, p. 116); il la juge intenable, car on ne peut séparer le personnel de l'historique ("History as the Problem of our Period", *Review of Religion*, 1939, nr. 3. p. 262).

³⁸ Cf. le texte cité sous le nr 2 dans "Lettre d'E. Hirsch au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, p. 261, voir aussi p. 263-264. De manière analogue, en Afrique du Sud, l'idéologie de l'*Apartheid*, n'affirmait pas la supériorité des blancs, mais posait entre les différentes populations des différences fondamentales qui exigent des développements séparés.

³⁹ Critique implicite de cette doctrine dans "Kairos I" (1922) in *Christianisme et socialisme*, p. 128. "L'Etat comme attente et exigence" (1930), *ibid.*, p. 409 note; "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), *ibid.*, p. 413, 443; "Dix thèses sur le national-socialisme (1932)", "La situation religieuse actuelle en Allemagne (1934)", "L'état total et les prétentions des Églises" (1934), *Écrits contre les nazis*, p. 3-4, 175, 202. Hirsch accusera Tillich de pencher du côté des anabaptistes, voir A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 40, Dans *Histoire de la pensée chrétienne*, p. 285-286, Tillich reconnaît à la position de Luther le mérite de concilier "justice" et "amour".

⁴⁰ Cf. "Love's Strange Work", *The Protestant*, décembre 1941 - janvier 1942, p. 70, où Tillich exprime un double refus: celui de "faire l'éthique du Royaume de Dieu de manière directe et légaliste l'éthiqué de l'Etat", et celui de séparer radicalement l'éthique du Royaume de celle de l'Etat.

⁴¹ "Masse et Esprit" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 94.

⁴² "Église et culture" (1924), in *La dimension religieuse de la culture*, Cerf. Labor et Fides. Presses de l'Université de Laval, 1990, p. 103, 109; "Masse et esprit" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 94; "Les principes fondamentaux du socialisme religieux" (1923), *ibid.*, p. 176-177. Hirsch estime que cette attitude en "oui" et "non" empêche tout engagement sérieux et responsable dans le domaine social et politique; dans sa "Lettre au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, il reproche à Tillich de développer une réflexion "éthérée qui a agi comme une sorte d'ange gardien du marxisme" (p. 177), qui "affecte l'attitude d'un spectateur divin qui plane au-dessus de l'existence humaine" (p. 275); il l'accuse de ne jamais s'engager (p. 278-279, p. 284, p. 292-293); voir aussi "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 221. Cf. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 171-181, 306, 310, 314, 323). Ce "oui" et ce "non" renvoient au "comme si ne pas" de 1 Cor. 7, 29-31, fortement souligné par R. Bultmann, *Foi et compréhension*, Seuil, 1969, 1970, v. 1, p. 380, 455-458, 479-480, 520, 527, 592; v. 2, p. 43, 66, 125, 152, 213.

⁴³ "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 229-231.

⁴⁴ "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 140; "L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme" (1924), *ibid.*, p. 210; "La lutte des classes et le socialisme religieux" (1930), *ibid.*, p. 386; "Le socialisme religieux II" (1931), *ibid.*, p. 460; "History as the Problem of our Period", *Review of Religion*, 1939, nr 3, p. 262-263. Cf. *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, 1970, p. 305.

⁴⁵ "Le socialisme religieux I" (1930), in *Christianisme et socialisme*, p. 360; *Aux confins*, (1936), p. 99. Cf. "Protestantism in the Present World Situation" (1937), publié dans *The Protestant Era* sous le titre "The End of the Protestant Era?", Phoenix Books, édition abrégée, p. 230,231.

⁴⁶ Cf. "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), in *Christianisme et socialisme* p. 434. Cf. *Aux confins*, (1936), p. 93, *Paul Tillich s'explique* (1965), p. 196.

⁴⁷ Voir ces thèses dans *Écrits contre les nazis*, p. 1-2; cf. P. Tillich, "Le socialisme, une question pour l'Église" (1919), in *Christianisme et socialisme*, p. 18.

⁴⁸ "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 161; "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), *ibid.*, p. 433; "Le socialisme religieux II" (1931), *ibid.*, p. 460, 464.

⁴⁹ En 1919, il ne parle pas du Royaume, mais de "l'éthique de l'amour" qui "introduit dans chaque forme sociale et économique un ferment de critique" ("Christianisme et socialisme", in *Christianisme et socialisme*, p. 4; cf. "Le socialisme, une question pour l'Église", *ibid.*, p. 14). En 1942, il parle du "message chrétien" qui constitue "pour chaque situation historique un principe critique et une exigence" ("A Basic Policy for The Protestant", *The Protestant*, avril-mai 1942, p. 17).

⁵⁰ "La lutte des classes et le socialisme religieux" (1930), in *Christianisme et socialisme*, p. 386; "Réponse à E. Hirsch" (1935) in *Écrits contre les nazis*, p. 301; cf. *La Décision socialiste* (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 141.

⁵¹ Ce terme, dont le sens évolue dans son oeuvre, désigne le plus souvent chez lui le surgissement imprévisible d'une réalité radicalement nouvelle qui transforme et bouleverse les données antérieures d'un problème ou d'une situation: le paradoxe dit à la fois "oui" et "non" à ce qui existe; il l'affirme et le nie en même temps. Cf. P. Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press. v. 2, p. 90. et "Rejoinder", in *The Journal of Religion*, janvier 1966, p. 187. Significativement, en 1948, dans la traduction anglaise de son article de 1931 "Principe protestant et situation prolétarienne", le mot "tension" remplace le mot "paradoxe" (*Christianisme et socialisme*, p. 435), ce qui indique qu'il voit bien les malentendus auxquels prête la notion de "paradoxe".

⁵² "Kairos I" souligne la proximité de la conception développée par Tillich avec "l'interprétation dialectique" (*Christianisme et socialisme*, p. 154. texte allemand de 1922 et anglais de 1948). Dans "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), in *Christianisme et socialisme*, p. 433, Tillich emploie le mot "dialectique" pour désigner cette tension du transcendant-présent. Cf. aussi "L'état total et les prétentions des Églises" (1934), "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 200 et 231 (cette lettre montre bien

la complexité de termes comme "paradox" et "dialectique"). Ericksen (*Theologians under Hitler*, p. 182) et Reimer (*The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 162, 209, note 303) qualifient également de "paradoxe" la démarche de Hirsch et de "dialectique" celle de Tillich. En fait, l'apport de Tillich réside dans l'alliance originale et féconde qu'avec la catégorie de bi-polarité, il réussit à établir entre la paradoxal et le dialectique. (Cf. A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 193). Comme "paradoxe", "dialectique" prête à malentendu, puisque ce mot désigne aussi la théologie d'inspiration barthienne "selon laquelle le sacré ne peut entretenir qu'un rapport négatif avec le profane, jamais un rapport de polarité" ("Église et culture", 1924, in *La dimension religieuse de la culture*, p. 101). A la théologie barthienne, Tillich reprochera précisément de n'être pas dialectique, mais paradoxale ("What is wrong with the 'Dialectic' Theology?", *The Journal of Religion*, 1935/2, p. 127, 144). Dans "Our Protestant Principles", *The Protestant*, août-septembre 1942, p. 8, Tillich note qu'on abuse du mot "dialectique".

⁵³ "The Kingdom of God and History" (1938). *Theology of Peace*, Westminster/John Knox, 1990 (R. H. Stone, ed.), p. 35-36; "History as the Problem of our Period", *Review of Religion*, 1939, nr 3, p. 263.

⁵⁴ "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 140-141. Ce qui n'est pas sans correspondance avec la vision socialiste (*La Décision socialiste*, 1933, in *Écrits contre les nazis*, p. 117-118).

⁵⁵ *Die gegenwärtige geistige Lage...*, p. 22-23.

⁵⁶ Dans cette perspective, on estime que ce n'est pas seulement le peuple allemand qui est préservé, mais aussi le judaïsme, voir B. Reymond, *Une Église à croix gammée?* p. 67. On se défend donc de l'accusation de racisme et d'antisémitisme, non sans une certaine inconscience.

⁵⁷ Cf. P. Tillich, "La situation religieuse actuelle en Allemagne (1934)", *Écrits contre les nazis*, p. 174. Voir aussi F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 323.

⁵⁸ Il rompt avec la Fraternité *Wingolf* (l'association d'étudiants chrétiens dont il avait fait partie) parce qu'elle n'admettait pas en son sein ceux qui étaient d'origine juive; il prend la défense à l'Université de Francfort d'étudiants juifs en butte aux tracasseries et aux mauvais traitements de leurs camarades nazis (il n'est donc pas aussi spectateur que le laisse entendre Hirsch); voir W. et M. Pauck, *Paul Tillich*, vol. I. *Life*, p. 125, 127; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 97, 101. Cf. *La Décision socialiste* (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 45-46, 54-55.

⁵⁹ "L'élaboration religieuse et philosophique de socialisme" (1924), in *Christianisme et socialisme*, p. 211; "L'homme et l'Etat" (1931). *ibid.*, p. 479; *Aux confins* (1936), p. 122; "History as the Problem of our Period", *Review of Religion*, 1939, nr 3, p. 261.

⁶⁰ "L'homme et l'Etat" (1931), in *Christianisme et socialisme*, p. 479. Cf. dans "Principe Protestant et situation prolétarienne" (1931), *ibid.*, p. 447., l'expression "mythe national"; dans *Aux confins*, p. 89, l'expression "mythe de la nation".

⁶¹ Pour Hirsch aussi, il y a convergence du judaïsme et du marxisme dans le "bolchevisme" (*Die gegenwartige geistige Lage...*, p. 19); mais cette convergence est critique, négative et destructive, alors que pour Tillich la critique, fondée sur la transcendance de Dieu, est positive car elle empêche d'idolâtrer une réalité créée.

⁶² Tillich écrit que les mesures antisémites loin de protéger l'esprit allemand le détruisent, "The Meaning of Antisemitism" (1938), in *Theology of Peace*, p. 57, 59-60.

⁶³ Cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany, Five Theopolitical Positions*, p. 308-310.

⁶⁴ A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 149, 156, 294.

⁶⁵ A. J. Reimer, *ibid.*, p. 54, 131, 141-143, 149-150, 1455, 210, 295.

⁶⁶ Cf. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 24, p. 64-65, où Tillich, s'en prend aux descriptions apocalyptiques de la situation présente, sans nommer qui que ce soit (elles n'étaient pas le fait du seul Hirsch). Cf. "Lettre ouverte à E. Hirsch", *ibid.*, p. 230.

⁶⁷ Le vocabulaire est ici le mien, pas celui de mes auteurs; par "pouvoir", j'entends l'institution qui exerce l'autorité, et par "puissance" une force ou une dynamique qui s'impose.

⁶⁸ Pour ce concept que Tillich développe, précise et utilise dans de nombreux écrits, le texte fondamental est "Kairos I" (1922) in *Christianisme et socialisme*, p. 115-161.

⁶⁹ "Beyond Religious Socialism", *The Christian Century*, 15 juin 1949, p. 732-733. Tillich a protesté contre le titre, dû à la rédaction, de cet article ("Autobiographical Reflections", 1952, in *The Theology of Paul Tillich*, p. 12-13). La vérité fondamentale du socialisme religieux demeure, même s'il a manqué une occasion favorable.

⁷⁰ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 296.

⁷¹ Sur la notion de *Volk* comme personnalité corporative et normative, voir Bernard Reymond, *Une Église à croix gammée?* p. 65-67; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 144.

⁷² F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany, Five Theopolitical Positions*, p. 302, 333; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 198-199.

⁷³ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 317.

⁷⁴ Cf. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 55, "La nostalgie du Führer charismatique est la contrepartie naturaliste de la foi religieuse en un monarque porté et élu par la grâce de Dieu".

⁷⁵ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 310-318; A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 54-56. Cf. P. Tillich, "L'état total et les prétentions des Églises" (1934), *Écrits contre les nazis*, p. 198.

⁷⁶ Cf. La Décision socialiste (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 37-42. "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), *ibid.*, p. 229, 242-244; cf. "L'homme et l'Etat" (1931), in *Christianisme et socialisme*, p. 475-476. E Hirsch parle de retrouver la force du "lien originel". Cf. *Die gegenwartige geistige Lage...*, p. 29.

⁷⁷ Cf. L. Gilkey, *Gilkey on Tillich*, Crossroad, 1990, p. 6. 10.

⁷⁸ "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 151. "Lettre ouverte à E. Hirsch" in *Écrits contre les nazis*, p. 221, 228. Il y a corrélation entre cette dimension eschatologique et le symbole socialiste de l'attente. *La Décision socialiste*, (1933), *ibid.*, p. 114-117, 170.

⁷⁹ "Kairos II" (1926), in *Christianisme et socialisme*, p. 261. Cf. *Paul Tillich s'expique* (1965), p. 185-186. Hirsch souligne que la distinction des deux règnes interdit toute sacralisation des réalités temporelles ("Lettre au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, p. 287-289); cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 321-322). Mais, selon Tillich, en séparant les deux règnes, on supprime toute possibilité d'une critique (cf. "The Kingdom of God and History" (1938), in *Theology of Peace*, p. 46.) et d'une interpellation prophétiques des pouvoirs en place, ce qui revient, en pratique, mais non en théorie, à les sacraliser. En effet, l'ordre du monde n'a rien à voir avec celui de la foi, et apparaît au croyant comme un fait à accepter au nom de l'obéissance aux autorités exigées par Dieu. Cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 329-330, et A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 314. 317. Si Hirsch ne défie pas à proprement parler l'État, il n'en fait pas moins une idole en lui donnant existentiellement une valeur quasi-ultime.

⁸⁰ Marc 1/15, texte très souvent cité par Tillich: par exemple, "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 121, 124, 152; "Les principes fondamentaux du socialisme religieux" (1923), *ibid.*, p. 174; "L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme" (1924), *ibid.*, p. 214; "La lutte des classes et le socialisme religieux", *ibid.*, p. 386; "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), *ibid.*, p. 431, où Tillich établit une relation étroite entre l'approche du Royaume et l'attente du croyant; "Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 228; "What is Wrong with 'Dialectic-Theology?'", *The Journal of Religion*, 1935/2, p. 143-144; "Our Protestant Principles", *The Protestant*, août-septembre 1942, p. 9.

⁸¹ "Principe protestant et situation prolétarienne" (1931), in *Christianisme et socialisme*, p. 430-431. Tillich écrit que "le Royaume de Dieu entre dans l'histoire, tout en restant au dessus de l'histoire" ("Lettre ouverte à E. Hirsch" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 229). En 1919, Tillich définit le christianisme et la religion comme "une expérience de Dieu dans et au-dessus de toutes choses" ("Christianisme et socialisme", 1919, in *Christianisme et socialisme*, p. 3).

⁸² Hirsch reproche à Tillich d'outrepasser "la mesure et la limite de l'homme" ("Lettre au Dr. Stapel" (1934), in *Écrits contre les nazis*, p. 279). Cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 307, 311-314, 326-331. A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 207. J. Richard rappelle à ce propos

l'affirmation de Deutéronome 32,8 (reprise dans Actes 17,26); "Dieu a fixé les limites des peuples".

⁸³ Cf. B. Reymond, *Une Église à croix gammée?*, p. 70.

⁸⁴ F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 311-313.

⁸⁵ Il dénonce chez Tillich "un faux internationalisme de la pensée et de la vie", "Lettre au Dr. Stapel", in *Écrits contre les nazis*, p. 278.

⁸⁶ Cf. A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. Five Theopolitical Positions*, p. 102-103, 299.

⁸⁷ Ainsi, dans l'affaire G. Dehn (récusé comme professeur de théologie à cause de positions jugées anti-nationales). Hirsch estime que Barth n'a pas qualité pour intervenir, parce qu'il est suisse, et de ce fait ne peut pas comprendre l'âme allemande. Cf. F. G. M. Feige, *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany. Five Theopolitical Positions*, p. 301.

⁸⁸ A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 146, 241.

⁸⁹ *Aux confins*, (1936), p. 10-11, 115-116.

⁹⁰ Cf. *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 160. Dans la même ligne, Tillich reproche à Hirsch d'interpréter les événements de 1933 uniquement dans le cadre allemand et de ne prêter aucune attention aux phénomènes analogues en Europe ou ailleurs ("Lettre ouverte à E. Hirsch", 1934, in *Écrits contre les nazis*, p. 240-241; en 1931 Tillich note avec une pointe d'ironie la contradiction que constitue le caractère international du phénomène nationaliste, "L'homme et l'Etat", 1931, in *Christianisme et socialisme*, p. 471-473). Hirsch, de son côté, accuse Tillich de tomber dans un "internationalisme cosmopolite", cf. A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 291.

⁹¹ "Kairos I" (1922), in *Christianisme et socialisme*, p. 153. Comme le souligne A. J. Reimer (*The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 169, 171), Tillich insiste sur la notion de "masse" qui a une dimension universelle, alors qu'Hirsch souligne celle de "peuple-nation" qui implique un particularisme.

⁹² P. Tillich, "Christianisme et socialisme" (1919), in *Christianisme et socialisme*, p. 8; "Le problème du pouvoir" (1931), *ibid.*, p. 494; *La Décision socialiste*, (1933), in *Écrits contre les nazis*, p. 160, avec cependant une critique non du principe de la S. D. N., mais de la manière dont elle mène son action. Cf. "Our Disintegrating Word" (1941), *Main Works- Hauptwerke*, v. 2 p. 161; "Storm of our Times" (1942-1943), *The Protestant Era*, p. 239; *Aux confins* (1936), p. 122. S'inscrit dans la même perspective la critique de la recherche d'une autarcie économique nationale, voir *La Décision socialiste*, (1933), *Écrits contre les nazis*, p. 53-54.

⁹³ A. J. Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate*, p. 103.

⁹⁴ Cf. *Aux confins*, p. 117, 118. Dans un article écrit après sa naturalisation, "I am an American", *Protestant Digest*, 1941. juin-juillet, p. 25, 26, il souligne que devenir américain signifie pour lui échapper au particularisme provincialiste de l'Europe, et s'ouvrir à l'universel. Cf. A. Gounelle "La collaboration de P. Tillich à *The Protestant*", *Études théologiques et religieuses*, 1944/2.

VALLOMÁS MAGUNKRÓL MAGUNKNAK

Az 1989-es változások után a társadalmi élet minden síkján jelentkezett az önvizsgálat, a magunkkal való szembenézés igénye, mely alapot képezhet az új jövőkép kialakításához. E gondolattal küldtem el több lelkészársamnak az alábbi kérdőívet:

"Arra gondoltam, hogy jó volna papírra vetni, magunkat megvitatni, hogy mit jelentett és jelent unitárius lelkésznek lenni. Jó volna, ha nyoma maradna a Keresztény Magvetőben, hogy hogyan is gondolkodtunk hivatásunkról, társadalmi szerepünkről a harmadik évezred küszöbén. Tisztelettel kérek, hogy amennyiben időd és lehetőséged engedi, szíveskedj felelni a következő kérdésekre:

1. Mit jelentett unitárius lelkésznek lenni 1989 előtt?
2. Hozott-e változást a '89-es fordulat a lelkészi szolgálatban, s ha igen, miben?
3. Mit kellene tenni, hol kellene javítani, változtatni, hogy lelkészi szolgálatunk hatékonyabb és eredményesebb legyen?"

Az elküldött kérdőívekre a megkérdezett lelkészek kb. fele válaszolt. Azok válaszoltak, akik úgy érezték, hogy szólhatnak és szólniuk kell életünk-ről, hivatásunkról és a jövőt illető jobbító szándékunkról. A vallomás mindig személyes, hadd szóljanak a lelkészek magukról magunknak:

Kolcsár Sándor marosvásárhelyi esperes-lelkész

"1945-ben iratkoztam be az Unitárius Teológiai Akadémiára, hivatásérzet vezetett oda. Úgy éreztem, hogy a lelkészi pályán szolgálhatom leginkább népemem. A II. világháború után voltunk. Tudtuk azt, hogy a régi világ a múlté, valami új fog kialakulni, s erre az újra kell ráállni s ebben kell megtartanunk népünket hívő közösségként. Egyfelől a féktelen nacionalizmus, másfelől az internacionalizmus vívott küzdelmet a hegemoniáért. Az Egyház s benne a lelkészek és mi lelkészjelöltek tájékozódunk, hogy tájékoztathassuk népünket a helyes úton való járásról. Hamar felismertük, hogy a mi kötelességünk a nemzeti hagyományoknak, a vallásos világképnek ápolása és tudatosítása. Mire teológiai tanulmányainkat befejeztük, a teljes szovjetizálás megvalósult. A kemény osztályharc álarca mögött a nemzeti szempontokat előtérbe helyező román államvezetés burkolt, máskor nyílt magyarellenességbe ment át. Az Egyház és a lelkész a leggyanúsabb elemmé vált, ezért különös gonddal vigyáztak ránk. Az Alkotmány és a kultusz törvény megszorította az Egyházak működési területét, korlátozta a vallásoktatást, eltiltotta az ifjúsággal való foglalkozást, annyira beavatkozott belső életünkbe, hogy még gyűléseinken is képviseltette magát hosszú esztendőknön át. Lelkészi értekezleteket hosszú időn át nem tarthattunk. A körüli közgyűléseken jelen volt a területi vallásügyi felügyelő, akinek az esperesi hivatal tartozott beadni a közgyűlés előtt a tárgy-