

Márkus Máté: Van-e fogékonyság az emberben? A Barth–Brunner vita és formatani következményei

Amikor teológiai tanulmányaim elkezdtem, az első név, amivel találkoztam, Schleiermacheré volt. Schleiermacher „fájában” a dogmatika alkotja a fa törzsét, amely a vizet és az ásványi anyagokat a gyökerektől a gyümölcstermő ágakig juttatja. Amilyen szervesnek mutatja be a teológiát ez a kép, olyan szervetlennek bizonyul sok prédikátor fájában a gyakorlati teológia és a többi teológiai tudomány közötti kapcsolat. Egy lelkész egyszer azt mondta, hogy a textus exegézise sokat jelent neki, de nem emelheti be a prédikációba. Mintha az exegézisnek a prédikáció egy külön szakaszát kellene képeznie, amit vagy beemel a prédikációba vagy nem. Nos, a dogmatika kapcsán is gyakran tapasztalni hasonlót. Abból, hogy egy prédikátor valamely hitvallásunk alapján hirdeti Isten igéjét, még nem következik, hogy a prédikációja dogmatikus lesz, mert lehet, hogy csak dogmatizáló lesz. Ezért is értene egyet a legtöbb prédikátor azzal az állítással, hogy magának a prédikátumnak kell dogmatikailag megalapozottnak lennie. Ebben a tanulmányban azonban ezen az állításon is szeretnék túlmutatni. Kutatásommal arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a dogmatikának a prédikáció formájára vonatkozóan is vannak következményei. Az ugyanis, hogy a prédikátor hogyan szerkeszti meg a prédikációját, megmutatja, hogy valójában mit is gondol Isten igéjéről, a fogadó félről, azaz az emberről, s az ember Istenre való fogékonyságáról. Ebben a dolgozatban egy dogmatikai kérdés homiletikai következményére szeretném tehát felhívni a figyelmet. Ez a kérdés pedig, hogy van-e természetes fogékonyság az emberben Istenre? A természetes itt a teremtettségéből adódó, a bűnbeesés ellenére is adott fogékonyságot jelent. Az, hogy milyen választ adunk erre a kérdésre, meghatározza a prédikáció formáját. Mindezt a teljes dogma- és homiletikatörténetben áttanulmányozhatnánk, de szűkítsük témánkat egyetlen sajátos teológiai pont, Barth és Brunner vitájának vizsgálatára. A következőkben szeretném megvizsgálni Barth és Brunner álláspontját arról, hogy van-e hát előzetes fogékonyság az emberben, az eredmények homiletikai következményeivel együtt.

Barth

A tanulmány dogmatikai kérdése tehát, hogy van-e természetes, a teremtettség okán meglévő fogékonyság az emberben Istenre. Barth válasza, hogy az emberben semmilyen fogékonyság sincs Istenre. Vizsgáljuk meg, hogy milyen rendszerszemlélet áll Barth véleménye mögött, hogyan érvel, milyen homiletikai következményei vannak ennek a szemléletnek, s legvégül, hogy milyen más, helyzetéből adódó érv hatott Bartha véleménye

kialakításában.

A barthi teológia két alapon állt. Az egyik, hogy az ember és Isten között nincs kontinuitás. Ez az állítás egészen ellentétes volt a 19. századi teológia feltevésével, bár már akkor megjelent Kierkegaardnál az Isten és az emberi közötti kvalitatív különbségben. Maga Barth is rá hivatkozva állítja: „Ha van egyáltalán teológiai rendszerem, úgy az abban áll, hogy én azt, amit Kierkegaard az idő és az időtlen közötti végtelen kvalitatív különbségnek nevezett [...] a lehető legállhatatosabban szem előtt tartom.”[2] A barthi teológia másik alapja, hogy ebből a kvalitatív különbségből nem az istenfogalom valóságatlansága következik, hanem az, hogy Isten az egyetlen valóság.[3]

Barth teológiájában az ember bármiféle fogékonyságának tagadása nem valamiféle következmény, hanem teológiai rendszerének alapja. Mivel az Isten és az ember közötti különbség végtelen, Isten megismerése (*cognitio Dei*) lehetetlen, hiszen a véges nem fogadhatja be a végtelent (*finitum non capax infiniti*), mivel az teljesen más (*totaliter aliter*). A nemlét elválasztja a végest a végtelentől, ezért nincs kapcsolat, nincs kapcsolópont, s így nincs semmi, amit az ember Istenről mondhatna. Az evangélium az, hogy Isten „már mondván”. Isten az ígében kijelentette és kijelenti magát az ember számára. Ezért a dialektikus teológiából nem az következik, hogy semmit sem mondhatunk Istenről, hanem az, hogy mindent elmondhatunk róla, amit ő magáról már elmondott nekünk. Ebben pedig az Isten ígéről való beszéd maga is Isten ígéjévé válik. *Predicatio verbi Dei est verbum Dei* (Istennek hirdetett ígéje Istennek ígéje.). Az prédikációban *Deus dixit* (Isten beszél), s ez által jön létre a kapcsolat Isten és mi közöttünk. Ettől lesz a prédikáció csoda.

Mindennek az alapja azonban az, hogy az Isten minden, s az ember semmi.[4] Vagyis az emberben semmi sincs Istenből. Nincs létanalógia (*analogia entis*), sem semmi, ami kontinuitást képezhetne Isten és az ember között.[5] A barthi teológia alapja a diszkontinuitás. Ha ez nem így lenne, akkor az ember nem lenne végtelenül romlott, s nem szorulna rá végtelenül a megváltásra. Ezt azonban az emberi történelem is megcáfolja...

Mi tehát Barth válasza a teológiától szekuláris értelemben vett észszerűséget számonkérő világ számára? Kis Dogmatikájában így fogalmaz: „a teológia feladata, hogy abban az egyház a prédikációja tartalmáról, predikátumáról kritikailag számot adjon magának.”[6] Vagyis a teológia nem a világnak tartozik számadással, hanem az egyháznak, s nem az észszerűség, hanem az igeszerűség, egyedül Isten ígéje alapján. Az ember a maga véges, megromlott értelmében semmit nem „mondhat” Istenről azon kívül, amit Ő „elmondott” magáról. Egy metaforával élve, a folyót az ember nem hidalhatja át, csak Isten, a túlpartról. Ez történt meg Krisztusban, a testté lett ígében, s ez történik meg az igehirdetésben. Vagyis kizárólag az ige

lesz híddá Isten és ember között.

Hogyan jelenik ez meg a maga részleteiben Barth homiletika-elméletében és prédikációs gyakorlatában? Barth egyike volt azon kevés teológusoknak, akik a dogmatika és a homiletika területén is maradandót alkottak. Dogmatikájában is ír a prédikálásról, de – ami kevésbé közismert – 1932-33-ban Bonnban tartott egy homiletikai szemináriumot, amit azután később, 1966-ban ki is adott Homiletika címen. Művét így kezdi: „A teológiában mint egyházi tudományban minden tudományág azért van – és nem másért – hogy a prédikációt előkészítse.”[7] A bibliai teológiából következik az a mérce, amellyel a dogmatika az ige mérlegén méri a gyakorlati teológiát, az egyház igehirdetését.[8] Így végső soron, valójában minden az ige hirdetéséért lesz. Ezért is írta: „Célom egyáltalán nem az akadémiai pálya volt, inkább lekipásztor akartam lenni [...] alapjában véve az egész teológiám gyakorló lelkészeknek szóló teológia”.[9] Dogmatikája és homiletikája, mint rendszerében minden, a lehető legkövetkezetesebb kapcsolatban áll egymással.

Barth Homiletikája három részből áll. Az I. rész címe: *A prédikáció természete*. Ebben az újkori homiletika-történet fő prédikáció-definícióit veszi végig, végül a saját definíciójával átvezeti a könyvet a II. részre, amely a prédikáció kritériumairól szól. Ebben lényegében kifejti definíciója elemeit mint a prédikálás kritériumait. A III. rész a prédikációra való készülésről és a prédikáció formai kérdéseiről szól. Definíció szerint a prédikáció:

1. *A prédikáció Isten szava, amelyet ő maga mond el, felhasználva azoknak a szolgálatát, akiket erre az egyház megbízatásának engedelmeskedve azért hívott el, hogy azok a bibliai szöveget a ma embere számára szabad megfogalmazásban magyarázzák.*
2. *A prédikáció az egyháztól megkövetelt kísérlet arra, hogy Isten igéjét arra hivatottak által szolgálja, a bibliai szöveget a ma embere számára szabad megfogalmazásban magyarázza, annak kihirdetéseképp, amit az embereknek magától Istentől kell hallaniuk.[10]*

Első olvasatra érthetetlen ugyan, hogy miért adott meg Barth két meghatározást is, de a kettős definícióra azért van szükség, mert a prédikáció természete Krisztus kettős természetével analóg. A krisztológiai paradoxon, hogy Krisztus Isten, aki emberré lett és Krisztus ember, aki Isten „van”. E két krisztológiai megközelítés egyszerre igaz, nem lehet közülük választani. A krisztológia akkor van a helyén, ha mind a kettőt választja. Ugyanez igaz az igehirdetésre is, amely Isten beszéde emberi beszéd által, s emberi beszéd, de Isten beszéde. Ez két olyan tézis, amelyek között kísérletet sem tehetünk a szintézisre. Ez indokolja tehát a két megfogalmazást.

„A prédikáció Isten szava, amelyet ő maga mond el” / „kihirdetéseképp annak, amit az

embereknek magától Istentől kell hallaniuk.”[11] A végtelen és véges közötti diszkontinuitásból nem az következik, hogy semmit sem mondhatunk Istenről, hanem az, hogy mindent elmondhatunk róla, amit ő már magáról elmondott; ami már „mondva van”. Amit „magáról elmond”, az a kijelentés, a leleplezés, Isten ígéje. Ennek a csúcspontja az inkarnáció, az emberré létele, amelyben Isten, az emberit magára vállalva (Bonhoeffer kifejezésével: „hordozva”[12]) leleplezi önmagát.[13] A prédikáció prédikátuma az írás, ezért a prédikáció mindig írásszerű lesz.[14] „A bibliai szöveget [...] magyarázzák” / „a biblia szöveget [...] magyarázza”.[15] De az írás egyedül a kijelentésnek erről a pontjáról az inkarnáció felől értelmezhető és érthető. Ezáltal a prédikáció nem csak írásszerű lesz, hanem kijelentésszerű is – a „leleplezett Isten” felől. Isten kijelentése, hogy Krisztusban Isten megváltotta, megbékéltette magával a világot. Az egyház Isten kijelentését hirdeti ki. „Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és reánk bízta a békéltetés ígését. Tehát Krisztusért járva követségben, mintha Isten kérne általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel!” (2Kor 5,19-20) Az egyház követségben van. „Az egyház megbízatásának engedelmeskedve” / „A prédikáció az egyháztól megkövetelt kísérlet”.[16] Az egyház azért hirdeti az ígét, mert Isten ezzel bízta meg.[17] Az egyháznak nincs célja, mert az egyháznak küldője és ezért küldetése van. Az egyház hírnök, hírvivő, akinek a szája által maga a király szól.[18] A kihirdetés szolgálatát az egyház végzi, az általa elhívott emberek által: „felhasználva azoknak a szolgálatát, akiket erre az egyház [...] hívott el” / „kísérlet arra, hogy Isten ígését arra hivatottak által szolgálja”.[19] Minden ember egyedi ezért ezek az emberek is a maguk egyediségén át, „szabad megfogalmazásban” hirdetik az ígét, s nem a *gratia infusa* állapotában, ahogyan a katolikus tan állítja.[20] A prédikáció a mindenkori emberiségnek szól, de „a ma embere számára”, a gyülekezethez, s a gyülekezetben.[21]

A prédikációnak vannak kritériumai, és ahogyan prolegomenájában állítja, minden ilyen kritériumot Isten ígéje alapján kell meghatározni. Mik a prédikáció kritériumai? Dogmatikájában a kritériumok meghatározásai így kezdődnek: „ha a prédikáció valóban prédikáció akar lenni...” és következnek a feltételek. Ha a prédikáció valóban prédikáció akar lenni, akkor a prédikáció oka egyedül Isten ígéje lehet.[22] S nem az ember vallásos vágya. Vágyhat rá az emberiség, de nem azért prédikálunk, hanem azért, mert Isten ezzel bízta meg egyházát. Ha a prédikáció valóban prédikáció akar lenni, akkor a prédikáció prédikátuma egyedül Isten ígéje lehet.[23] S nem az ember vallásos tapasztalata. Ha a prédikáció valóban prédikáció akar lenni, akkor az igazság, amely igazolja, egyedül Isten ígéje lehet.[24] S nem a vallásos tapasztalat vagy a tudomány. Ha pedig a prédikáció mindezeknek megfelel, a prédikáció még akkor sem és még mindig nem az, aminek lennie kellene. Akkor a prédikáció még mindig értelmezhető úgy, mint esetleges emberi esemény, mint ami a prédikátor

eseménye. „Isten igéje az az esemény, amelyben az prédikáció prédikációvá válik.”[25] A prédikáció Isten eseménye, csoda. Ez a döntő. Ha a fenti feltételek mellett Istenről beszélünk, akkor a beszédünk nem csak Istenről való beszéd lesz, hanem maga is Isten beszédévé válik.[26]

Ebben a homiletikában nincs helye az ember fogékonyságának. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne benne helye az embernek. Van, hiszen az ige az emberért van. Barth igenis fontosnak tartja, hogy a prédikáció releváns legyen, hogy megfogja az embert, mégpedig a jelen emberét.[27] Hiba, ha a prédikáció nem textusszerű. De az is hiba, ha nem emberszerű.[28] A prédikációnak tehát igenis meg kell szólítania az embert, és az ige meg is fogja szólítani, Isten kegyelméből. A megszólítotttság oka tehát nem az ember fogékonysága, mert az ember nem fogékony Istenre, hanem a kegyelem. Azért nem lehet a prédikációnak bevezetése, mert semmi sem előzheti meg a prédikátumot, hiszen nincs semmi az emberben, ami „előzőleg” fogékony lenne Istenre. Az ember kizárólag a kegyelem által szólíttatik meg. Ha nem így lenne, ha lenne benne fogékonyság, akkor nem lenne végtelenül rászorulva a kegyelem igéjére és a megváltásra. A bevezetés ezért végső soron a prédikátor önmegváltó teológiáját fejezi ki.[29] A bevezetésben – Barth szerint – a prédikátor hidat épít...

Kellő részletességgel vizsgálhattuk meg a fogékonyság tagadásának dogmatikai okait és homiletikai okozatait. A következő fejezetben azt vizsgálom meg, hogy a teológiai megfontolás mellett milyen egyéb tényező alakította még Barth álláspontját.

A Barth – Brunner vita háttere

1933-ban a nemzetiszocializmus győzött Németországban és Hindenburg elnök Adolf Hitlert nevezte ki kancellárnak, aki a hatalom megragadásával elkezdte náci rendszerének a totális megszervezését, beleértve ebbe a német egyházak és a német egyetemek teológiája feletti hatalomszerzést is. A weimari köztársaságban az egyház nehéz helyzetbe került. A protestáns egyházak ellenében nőtt a vallástalanok és az új-pogány vallások híveinek aránya, köztük a germán természetvallásokban hívőké is. A Német Hitmozgalom (*Deutsche Glaubensbewegung*) forrásait a keleti vallások és a völkisch eszmék jelentették. Ennek lenyomata az 1933-as *Confessio Germanica*. [30]

A Német Keresztyének Hitmozgalma (*Glaubensbewegung de Deutschen Christen*), röviden csak Német Keresztyének (*Deutsche Christen*), célja az volt, hogy az új természetvallásokkal szemben visszatérjenek a keresztyénség hitrendszeré mellé, de azonosulva a

nemzetiszocializmussal. Hitler 1933-ban megalapította a régi német egyházakat egyesítő Német Evangélikus Egyházat (*Deutsche Evangelische Kirche*-t), amelynek tisztségeire a Német Keresztyének embereit választotta ki. Az ő vezetésükkel kezdődött el az egyház, és az egyházi képzések ideológiai átalakítása.[31]

Ennek a keretében német teológusok a rendszer-ideológia számára felhasználható teológiai kísérletezésekbe kezdtek. Ennek az eredménye lett az a sajátos teológia, amely a teremtési rendek fogalmát felhasználva igazolta a német felsőbbrendűséget, az *übermensch* ideológiát és a nemzetiszocializmus ideológiáját.[32]

Amikor Barth bármilyen fogékonyságot tagad, azt nem csak azért teszi, mert ezáltal tud teológiailag egészen következetes rendszert építeni, hanem azért is, mert ha igent mondana az ember természetes fogékonyságára, akkor a természeti teológiára mondana igent. Barth korán felismerte, hogy a természeti teológia milyen következményekkel járhat Isten ígétől elszakítva. Az a tagadás, ami Barth részéről a természeti teológia felé irányult, részben a nácik *übermensch*-teológiája ellen irányult.

Barth Hitler hatalomra kerülésének évében tartott egy előadást Koppenhágában, amelyben a teremtési rendeket teológiailag elfogadhatatlannak nyilvánította és kijelentette, hogy ha az egyház teológiát akar adni a Német Keresztyének átideologizált kísérleteivel szemben, akkor mindenesetül el kell vetnie a természeti teológiát. Barth ekkorra már minden olyan teológiát tarthatatlannak tartott, amely a „természetre”, „teremtésre” hivatkozott, felismerve, hogy a természeti teológia a politikai ideológia legitimáló tanává válhat. Az egyház függetlenségét, pontosabban egyedül Jézus Krisztustól való függőségét felvállaló 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat után Barthot mint svájci állampolgárt májusban ki is utasították Németországból.[33]

Ekkor kezdődött el a vita Barth és Brunner között. Brunner ugyanis, tisztán teológiailag akarta megközelíteni az ember fogékonyságának a kérdését, és meghatározni a természeti teológia helyét, határait a teológia rendszerében. Ezért 1934-ben Barthnak címezve kiadott egy rövidke írást Természet és kegyelem (*Natur und Gnade*) címmel. Barth erre nem számított, mivel Brunner addig a tágabb teológiai köréhez tartozott, ráadásul a természeti teológia kérdésében addig csak náci teológusokkal polemizált.[34] Meg is jegyezte: „Mivel Brunner nem Németországban él, nincs abban a helyzetben, hogy megértse milyen nagy a gond.”[35] S valóban, Brunnernek Svájcból kevesebb rálátása volt a németországi helyzetre.

Véleményem szerint ez a történelmi tényező, ha Barth dogmatikai érveit nem is semlegesíti, de legalább a negáció hátterét érthetőbbé teszi. Amellett, hogy megmagyarázza azt is, hogy

két elvileg kálvinista teológus között hogyan alakulhatott ki ekkora ellentét a természeti teológia kérdésében.

Az 1559-es Institúcióban Kálvin Isten megismerését a természet megismerésével együtt írja le, úgy, mint ami nem választható le a természet megismerésétől, de nem is következik belőle.[36] Kálvin azt állítja, hogy Isten az istenség érzetét (*sensus divinitatis*-t) (avagy a „vallás magvát”, *semen religionis*) beleteremtette az emberbe, ezért a természet megismerése alkalmas a teremtő Isten megismerésére (*cognitio Dei creatoris*), hiszen mint Isten dicsőségnek színtere (*theatrum Gloriam Dei*) visszatükrözi a teremtő Isten dicsőségét![37] A teremtő Isten természetből való megismerése az egész emberiség számára adott, tehát az egyházon kívül is. Ez az ismeret azonban még nem üdvözít, ahhoz kettős megismerésre (*duplex cognitio*), a megváltó Isten megismerésére (*cognitio Dei redemptoris*) is szükség van, ez pedig egyedül az íráson keresztül, egyedül Jézus Krisztusban lehetséges. Barth, aki amúgy is kellő függetlenséggel viszonyult az ortodoxiához, és nem fogadta el a neo-ortodox jelzőt, e kérdésben függetlenítette magát a kálvini teológiától.[38]

Brunner

A dolgozat kérdése, hogy van-e természetes fogékonyság az emberben Istenre? Brunner válasza, hogy részlegesen van. Vizsgáljuk meg a véleményét és érvelését!

Az előző fejezetben láttuk, hogy Brunner teológiai véleménye egy vitában csúcsosodott ki. Ehhez azonban néhány előzetes megjegyzést kell tennünk. A fogékonyság kapcsán az ellentét Barth és Brunner között már korábban is megvolt, csak különös jelentőséget kapott az 1930-as évek náci teológiája felől.[39] A másik, hogy ez a vita nem tekinthető valódi vitának. Disputa *de facto* nem valósult meg kettőjük között, csak egy-egy teológiai értekezés megjelentetéséből állt 1934-ben, ami emiatt nem tekinthető a természeti teológia komoly kiértékelésének sem.[40]

Brunnerről a legátfogóbb feldolgozást talán Aliester McGrath jelentette meg, *Emil Brunner Újraértékelés* címen. Sajnos Emil Brunner sem német nyelvterületen, sem nálunk nem vált igazán ismertté, ellentétben az amerikaiakkal, s ha idézték, sokszor csak Barth-tal való vitája kapcsán. A Theologiai Szemlében közel négy évtizedig egyetlen egyszer sem hivatkoztak Brunnerre.[41] Mindazonáltal teológiája megkerülhetetlen, különösen is, ha az ember fogékonyságának a kérdését vizsgáljuk.

Brunner lényegében a kálvini kettős megismerés (*duplex cognitio*) elvéhez tér vissza.[42]

Feleleveníti a teremtő Isten megismerése (*cognitio Dei creatoris*) és a megváltó Isten megismerése (*cognitio Dei redemptoris*) fogalmait.[43] Isten mint teremtő Isten, megismerhető a teremtésből, vagyis a természetből, s mint megváltó Isten, megismerhető a kijelentésből, s a kijelentés végső forrásából, magából a Megváltóból. Milyen megismeréseket jelentenek mindezek? A világot Isten teremtette, ezért a világon ott van Isten lényének a lenyomata[44], s e lenyomatok által Isten kijelenti magát. Megismerhető-e ezekből Isten? Ha meg nem is, de felismerhető bennük. Isten legteljesebben Krisztusban jelentette ki magát, ezért legteljesebben az ismeri meg őt, aki Krisztust megismeri. Aki viszont őt megismeri, az a természetben is helyesen fogja felismerni Istent.[45] Így valójában Istennek kétféle természetbeni ismeretét tételezi fel Brunner. A Krisztus megismerése előtti helytelen, és a Krisztus megismerése utáni helyes, természetes istenismeretet. Bár itt a helytelen istenismeret nem egy hamis istenképre utal, inkább csak nem teljesre. A természeti kijelentés nem teljes, tökéletlen voltából azonban nem következik, hogy ne lenne szükségünk rá.[46] Ellenkezőleg, Isten maga követeli meg, hogy a természetben is felismerjük az ő dicsőségét és ezáltal is dicsőítsük őt.[47] Isten legteljesebben Krisztusban jelentette ki magát, de a Krisztusban adott kijelentés nem szükségtelenné teszi, hanem kiteljesíti, sőt hatékonyá teszi a természeti kijelentést.[48] A természet a kegyelemmel együtt, és a kegyelem a természettel együtt hatékony kijelentés. Ezért *Natur und Gnade* a cím.

Értekezletében a látás képét alkalmazza, ami, bár klasszikus ismeretelméleti metafora (pl.: Platón), de a természeti teológiában képzavart is okoz, mivel a természetes istenismeret egyik kérdése éppen az, hogy a látás alkalmas-e a teremtett világ révén a teremtő megismerésére. Isten teremtette a világot. A teremtés nem esett bűnbe, ezért Isten a teremtésben látható. Az ember viszont bűnbeesett, és ezért, bár látja Istent a teremtésben, nem annak látja, aki. A látása mintha homályos lenne. Krisztusban azonban, az ember újra látóvá válik, s képessé arra, hogy annak lássa Istent, aki. Mintha Jézus meggyógyította volna a homályos látásból.[49]

A természeti teológia szerkezete kettéoszlik láthatóra és látóra. Ami a láthatóra irányul, az a természeti kijelentés kérdése, ami a látóra, az a természetes istenismeret kérdése. A természeti teológiát azért nem lehet egy az egyben tagadni, mert a természeti kijelentés állítása, miszerint Istent a természetben látni lehetne, nem tagadható. A látandó láthatósága nem tagadható amiatt, hogy a látó nem lát. A kérdés, hogy az ember képes-e arra, hogy lássa a látandót, még ha homályosan is. Brunnernél a lényegi kérdés ebben a homályosan látásban van, ami *expressis verbis* részleges istenismeretet is jelenthet – bár jelenthet hamis istenismeretet is.

S ha van ilyen részleges istenismeret, akkor vajon van részleges önmegváltás is? – teszi fel a kérdést a barthi oldal. Brunner szétválasztja az ember megismerő képességét az ember önmegváltásra való képtelenségétől. A bűnbeesett ember képtelen kiváltani magát bűnbeesettségből. De estében is ugyanúgy ember maradt, teremtmény, ráadásul az egyetlen teremtmény, akibe a teremtő beleteremtette annak a képességét, hogy tudatában legyen teremtőjének. Az ember formálisan (*formaliter*) ugyanúgy teremtmény maradt, s mint ilyen, fogékony teremtőjére. E fogékonyosság nem is kifejezetten a teremtő részleges megismerésére való képességet jelenti, mint inkább a teremtő felismerésére való képességet. Ez a kapcsolódási pont (*Anknüpfungspunkt*) a megváltó kegyelemhez.[50]

Vagyis van fogékonyosság az emberben, de mi is ez a fogékonyosság definíció szerint? Voltaképpen az egész vita ezen áll: hogyan definiálható az ember fogékonyága. Brunnernek ez úgy tűnik, nem sikerül, illetve definiálja, de túl tág fogalmakkal, és folyamatosan bevon új fogalmakat is. Igazából Barth végső ellenérve, minthogy számos ellenérvet felhoz ellene *Nem! (Nein!)* című válaszában, hogy Brunner nem is definiálja ezt a fogalmat és van, hogy így, van, hogy úgy használja.[51] Barth amúgy éppen emiatt elég látványosan győz ebben a vitában. De csak egy pontatlanul definiált teológiai fogalom felett lehet látványosan győzni. Állítólag Niebuhr értékelte így a vitát: Barth győzött, de Brunnernek volt igaza.

Brunner a fogékonyágot az *imago Dei* fogalmából vezeti le. Felidézi Kálvint, aki szerint az *imago* egy maradéka megmaradt az emberben, s ez teszi emberré az embert. Ezt a maradékot nem mennyiségileg kell értenünk, hanem minőségileg.[52] Kálvin a természeti teológiáját, és az etikájának egy részét is erre a maradékra alapozza. Mindezzel Brunner tökéletesen bizonyítja, hogy pontosan ugyanazt érti *imago Dei* alatt, mint Kálvin.[53] Ugyanakkor ez a dogmatikai fogalom, mint a fogékonyosság teremtésbeli alapja, magában még nem érteti meg velünk, hogy miben is áll ez a fogékonyosság, hiszen az, hogy ez teszi az embert emberré, még túl tág. Pedig ennek a dogmatikai fogalomnak a használata végső soron mindig ide vezet el, hogy az ember az ember, vagyis nem állat.[54] Persze erre Barth fölényesen azt válaszolja, hogy az, hogy az ember nem állat, nem teológiai állítás. Pedig az! Sőt, a természeti teológia egész forrása ebben az egy állításban van benne, hogy az ember nem állat. Még akkor is, ha Brunner az ember nem állat jellegét nem is tudja egy pontos definícióban meghatározni.

Az ember emberségét abban határozza meg, hogy az ember szubjektum.[55] Aztán e szubjektum fogalmát más, sajnos sokszor szintén tág fogalmakkal közelíti meg, amelyeknek a tárgyalására nem is térnék ki, de van egy fogalom, amivel nagyon közel kerül a megoldáshoz: a tudat.[56] Szerintem, sok más megközelítés helyett Brunner azt tehette

volna meghatározóvá az ember emberségében, hogy az ember az egyetlen lény, amely tudatában van (lehet) létének, nemlétének, és a nemléttől független létnek. Ez persze idegen attól a dogmatikai nyelvezettől, amit Brunner használ, hiszen egzisztenciális nyelvezet. De felvetődik a kérdés, hogy vajon hogyan is lehetne megfogni az ember mibenlétét, ha nem a létezését felfogni akaró, vagyis egzisztencialista nyelvezettel. Mindez azonban ekkor még Paul Tillichre várt.

A fenti használt metaforánkkal élve, Brunner szerint a folyót csak Isten hidalhatja át, de az ember felismerheti a folyón túli Istent.

Formatani következmények

Mielőtt kifejtjünk a formatani következményeket, összegeznünk kell a fenti eredményeket. Ha Barth azt állítja, hogy az ember semmit sem mondhat Istenről, akkor ezzel nem tudok egyetérteni, mert annyit elmondhatunk, hogy ő van. Ha Brunner azt állítja, hogy az ember valamit elmondhat Istenről, akkor ezzel sem tudok egyetérteni, mert annyit mondhatunk csak, hogy ő van.

Ez viszont éppen elég! Mert az a van, amit akkor mondunk, amikor azt mondjuk, hogy „ő van”, egészen más, mint az a van, amit akkor mondunk, amikor azt mondjuk, hogy „mi vagyunk”. Mert a mi vagyunk, Heidegger kifejezésével, nemlétre váró lét, az ő léte viszont nem ismeri a nemlétet. Ez az, amit az ember felismerhet a természetben. Azt a létet, amelyik nem ismeri a nemlétet, nem ismeri a végest.

Tillich egyik fontos fogalma a megrendülés. Az ember, csodálatos módon, nem a végestől rendül meg, hanem a végtelentől. Az embert a végessége a túljutásra inspirálja. Amin nem tud túljutni, az a végtelen. És ez jelenik meg a természetben. Amikor Tillich a kijelentésről ír, akkor – Barth-tal ellentétben – azt írja, hogy mivel a lét semmilyen létezővel sem egyezik meg, ezért bármilyen létező részesedhet belőle, így bármi kijelentéssé válhat.[57] Erről szól a 19., 51. és más zsoltárok is: „...és az egek kijelentik az ő igazságát” (Zsolt 50,6). A természeti teológia alaptétele a létanalógia (*analogia entis*) vagyis, hogy a létezők és a legfőbb létező között analógiás kapcsolat van, és a létezőkből következtethetünk a legfőbb létezőre. Ezt azonban Tillich határozottan tagadja, mivel Isten nem a legfőbb létező, mert akkor csak létező lenne, nem pedig maga a lét, amelyben van minden létező. Az *analogia entis* csak annyiban nem tagadható, amennyiben a létezők fogalmait kell kölcsönözzük ahhoz, hogy fogalmat alkothassunk a lét alapjáról, Istenről. Viszont a létezőkről, amelyek a természetben vannak, mind fogalmat alkothatunk órála. A természeti kijelentés megrendítő kijelentés. Isten

végtelen, de emberré lételével végezzé tette magát, s ebben van az evangélium a számunkra. Ez okozza a végső megrendülést. De vajon ki rendülhet meg úgy a behatároláson, hogy ne rendült volna meg előtte a határtalantól...?

Van tehát fogékonyság az emberben Istenre. Ugyanakkor okkal figyelmeztet Barth, mivel e fogékonyság nem tehető sem elsődlegessé, sem kizárólagossá az igével szemben. De az ige a Lélek által maga is e fogékonyságon keresztül válik hathatóssá. Ezért a prédikátor a prédikációban ki kell, hogy használja az ember fogékonyságát Istenre. Ez azonban nem változtathat a prédikátumon. A prédikáció tézise soha nem vezethető le az ember fogékonyságából, az emberi megrendültségből. A prédikáció tézise csak a textusból vezethető le. Ha a prédikáció tézisszerű, és a tézis textusszerű, akkor az egész prédikáció textusszerű lesz. Miután a prédikátor levezette maga számára a tézist, abból visszavetítheti, hogy mi az az emberi megrendülés, amelyre a tézis válasszá válhat. Túlzó módon úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tézist úgy kell meghatározni, mintha nem lenne fogékonyság az emberben, a prédikáció formáját pedig úgy kell meghatározni, mintha nem lenne más, csak fogékonyság. Így a prédikátum deduktív jellegű lesz. A textus felől halad a tézis felé. Tehát barthianus lesz. A prédikáció formája azonban induktív jellegű lesz. A fogékonyság felől halad a tézis felé. Tehát brunneri lesz. S mindeközben a prédikáció, mivel prédikátumában és formájában is tézisszerűséget mutat, céltudatos lesz, mivel a tézis nem is lehet más, mint egy tudatos kijelentő mondat, s minthogy a prédikáció maga is céltudatos beszéd.[58] Képezheti a jövő kutatásának tárgyát, hogy pontosan milyen prédikációs modelleket lehet szerkeszteni ezen deduktív-induktív jelleg mentén.

E tanulmányban én azt ajánlom, hogy a prédikáció bevezetésében vessük fel azt, ami az embert megfogja, amiben képes a megrendülésre. Barth szerint az emberben nincs semmi, ami előzetesen fogékony lehetne Istenre, vagyis azelőtt, hogy Isten igéje megfogta volna, ezért a prédikációban sincs semmi, ami megelőzhetné magát a prédikátumot. Ezért nem lehet bevezetése a prédikációnak. Mivel én az alapállítással nem értek egyet, vagyis, hogy az emberben ne lenne fogékonyság, a megfordított logika tökéletesen alátámasztja a módszertanomat. Tehát a prédikátor a bevezetésben kihasználhatja az ember fogékonyságát. Az a tény, hogy az ember menekül a határhelyzetből, azt bizonyítja, hogy az embert érdekli minden, ami a határon van, mert tudja, hogy valami, valaki olyan elől menekül, ami, aki elől nem tud elmenekülni. Ha és amennyiben a hallgató a bevezetésben saját végső helyzetéről hall, úgy a prédikáció hallgatásában végsőképpen érdekeltté lesz. Ezért a bevezetésnek van helye a prédikációban, de kizárólag akkor, ha az az ember végső helyzetéről szól. E tanulmány tehát nem a bevezetést ajánlja a prédikátoroknak, hiszen a jelentéktelen bevezetés csak kifárasztja a hallgatót, hanem az olyan bevezetést, amelyben a prédikátor a

hallgatót a saját létfáradtságához vezeti el, mielőtt kihirdetné: „Jöjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtatok...!” (Mt 11,28).

IRODALOM

Barth, Karl: *Church Dogmatics, The Doctrine of the World of God, Vol. 1.*, T&T Clark, London – New York, 2009.

Barth, Karl: *Homiletics*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991.

Barth, Karl: *Homiletik, Wesen und Vorbereitung der Predigt*, EVZ-Verlag, Zürich, 1966.

Barth, Karl: *Kisdogmatika*, ford. Pilder Mária, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é. n.

Barth, Karl – Brunner, Emil: *Natural Theology, Comprising „Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and Reply „No!” by Dr. Karl Barth*, Geoffrey Bless, London, 1946.

Barth, Karl: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Christian Kaiser Verlag, München, 1934.

Bartha Tibor: *Az Isten Igéje és igehirdetésünk (Kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére)*, Különlenyomat a Theologiai Szemle 1938. évi. XIV. évi második pótfüzetéből, Debrecen, 1938.

Békési Sándor: *Ellenpontozás – Emil Brunner felfénylése Karl Barth árnyékából*, in *Isten igent mond ránk, Barth és Brunner megbékélő találkozása*, Lukácsiné Kádár Éva (szerk.), Kálvin Kiadó, Budapest – Debrecen, 2017.

Bonhoeffer, Dietrich: *Flinckenwaldi Homiletika (1)*, ford. Steinbach József, Theologiai Szemle, 2001 44. új évfolyam, 2. szám. 84-92.

Brunner, Emil: *Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth*, Mohr, Tübingen, 1935.

Fekete Károly, ifj.: *Ernst Lange – az igehirdetésről*, in *Találkozások Istennel és emberrel, Ernst Lange gyakorlati teológiája*, Kocsev Miklós (szerk.), Pápai Református Teológiai Akadémia, 2004.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*, ford. Angyalosi Gergely, Osiris Kiadó, Budapest, 2019.

Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere I.*, ford. Ceglédi Sándor – Rábold Gusztáv, Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909.

Kantzenbach, Friedrich W.: *Teológiai irányzatok, Gondolkodók, iskolák, hatások Schleiermachertől Moltmannig*, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1996.

Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum, Hogyan is lesz a szószéki beszédből igehirdetés?* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2019.

Literáty Zoltán: *Homiletika és Retorika, Múltbeli kapcsolatuk és jelenkori lehetőségeik*, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020.

Literáty Zoltán: *Rhetorical Preaching, Studies on Rhetoric, Homiletics & Preaching*, L'Harmattan Publishing – Éditions L'Harmattan, Budapest – Paris, 2020.

McGrath, Alister E.: *Emil Brunner, Újraértékelés*, ford. Szabadi István, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018.

Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

Szakál Ádám: *A méltatlanul elfeledett Emil Brunner a Theologiai Szemle lapjain, Szemináriumi dolgozat*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Rendszeres Teológiai Tanszék, 2016.

Kulcsszavak

Barth, Brunner, természeti teológia, fogékonyság, prédikáció

Affiliáció

Márkus Máté, teológia-lelkész szak VI. évf., Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar

[1] E tanulmány alapját a *Homiletica Pontificalis, A teológiai korreláció homiletikai alkalmazhatósága* című szakdolgozatom képezi.

[2] Bartha Tibor: *Az Isten Igéje és igehirdetésünk (Kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére)*, Különlenyomat a Theologiai Szemle 1938. évi. XIV. évi második pótfüzetéből, Debrecen, 1938, 6.

[3] Bartha: *Az Isten Igéje és igehirdetésünk (Kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére)*, 7.

[4] Fekete Károly, ifj.: *Ernst Lange – az igehirdetésről*, in *Találkozások Istennel és emberrel, Ernst Lange gyakorlati teológiája*, Kocsev Miklós (szerk.), Pápai Református Teológiai Akadémia, 2004. in Literáty Zoltán: *Homiletika és Retorika*, L'Harmattan, Budapest, 2020, 121.

[5] Karl Barth: *Homiletik, Wesen und Vorbereitung der Predigt*, EVZ – Verlag, Zürich, 1966, 104.; Karl Barth: *Homiletics*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991, 124.; magyar fordítás hiányában az angol nyelvű fordítást is felhasználtam.

[6] Karl Barth: *Kisdogmatika*, ford. Pilder Mária, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é. n. 9.

[7] Barth: *Homiletik*, 7.; Barth, *Homiletics*, 17.

[8] Barth: *Homiletik*, 7.; Barth, *Homiletics*, 17.

[9] Kantzenbach: *Teológiai irányzatok Gondolkodók, iskolák, hatások Schleiermachertől Moltmannig*, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1996, 176. in Literáty: *Homiletika és Retorika*, 117.

[10] Barth: *Homiletik*, 30.; Barth, *Homiletics*, 44.

[11] Barth: *Homiletik*, 30.; Barth, *Homiletics*, 44.

[12] Dietrich Bonhoeffer: *Flinkenwaldi Homiletika 1.*, ford. Steinbach József, in *Theológiai Szemle*, 2001, 44. évfolyam, 2. szám, 85–86.

- [13] Barth: *Homiletik*, 36.; Barth, *Homiletics*, 51.
- [14] Barth: *Homiletik*, 58–59.; Barth, *Homiletics*, 75.
- [15] Barth: *Homiletik*, 30.; Barth, *Homiletics*, 44.
- [16] Barth: *Homiletik*, 30.; Barth, *Homiletics*, 44.
- [17] Barth: *Homiletik*, 47–48.; Barth, *Homiletics*, 63.
- [18] Barth: *Homiletik*, 64.; Barth, *Homiletics*, 71.
- [19] Barth: *Homiletik*, 30.; Barth, *Homiletics*, 44.
- [20] Barth: *Homiletik*, 64.; Barth, *Homiletics*, 81.
- [21] Barth: *Homiletik*, 67–68.; Barth, *Homiletics*, 84–85.
- [22] Karl Barth: *Church Dogmatics, The Doctrine of the World of God, Vol. 1.*, T&T Clark, London – New York, 2009, 86.
- [23] Barth: *Church Dogmatics*, 88.
- [24] Uo., 89.
- [25] Uo., 90.
- [26] Uo., 90.
- [27] Barth: *Homiletik*, 66.; Barth, *Homiletics*, 83.
- [28] Barth: *Homiletik*, 93–97.; Barth, *Homiletics*, 112–117.
- [29] Barth: *Homiletik*, 101–105; Barth, *Homiletics*, 121–125.
- [30] Alister E. McGrath: *Emil Brunner, Újraértékelés*, ford. Szabadi István, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018, 137–139.
- [31] McGrath: *Emil Brunner, Újraértékelés*, 140.

[32] Uo., 141.

[33] Uo., 141-147.

[34] Uo., 141-147.

[35] Uo., 143.

[36] Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere I.*, ford. Ceglédi Sándor – Rábold Gusztáv, Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909, 64-68

[37] Emil Brunner – Karl Barth: *Natural Theology, Comprising „Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and Reply „No!” by Dr. Karl Barth*, Geoffrey Bless, London, 1946, 38.

[38] Kantzenbach: *Teológiai irányzatok Gondolkodók, iskolák, hatások Schleiermachertől Moltmannig*, 173-174.

[39] McGrath: *Emil Brunner, Újraértékelés*, 119-121.

[40] Uo., 119-121.

[41] Szakál Ádám: *A méltatlanul elfeledett Emil Brunner a Theologiai Szemle lapjain*. Szemináriumi dolgozat. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Rendszeres Teológiai Tanszék, 2016. in Békési Sándor: *Ellenpontozás – Emil Brunner felfénylése Karl Barth árnyékából*, in *Isten igent mond ránk, Barth és Brunner megbékélő találkozója*, Lukácsiné Kádár Éva (szerk.), Kálvin Kiadó, Budapest – Debrecen, 2017.

[42] McGrath, *Emil Brunner, Újraértékelés*, 152.

[43] Barth – Brunner: *Natural Theology*, 26-27.

[44] Uo., 25.

[45] Uo., 25-27.

[46] Uo., 38.

[47] Uo., 38.

[48] Uo., 39.

[49] McGrath: *Emil Brunner, Újraértékelés*, 161.

[50] Barth – Brunner: *Natural Theology*, 32.

[51] Karl Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Christian Kaiser Verlag, München, 1934, 26.

[52] Barth – Brunner: *Natural Theology*, 41.

[53] Uo., 43.

[54] Uo., 41-42.

[55] Uo., 23.

[56] Uo., 32-34.

[57] Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 108.

[58] Literáty Zoltán: *Rhetorical Preaching, Studies on Rhetoric, Homiletics & Preaching*, L'Harmattan Publishing – Éditions L'Harmattan, Budapest – Paris, 2020, 7.