

Isten szuverenitása és az ember szabadsága

*Karl Barth teológiájának innovatív ereje
a mai magyar református egyház és teológia számára**

1. Bevezetés és előzetes szempontok

1968. december 9-ről 10-ére virradó éjszaka bázeli otthonában hunyt el Barth Károly, a 20. század minden bizonnyal egyik legnagyobb hatású teológusa. Amikor az ő életművére, s ebben a magyar református teológiára és egyházi életre gyakorolt hatására emlékezünk, számot kell vetnünk azzal a körülménnyel, hogy a mi nemzedékünk – a halálának 50. esztendejében emlékező közösség – már ahhoz a második vagy legfeljebb első teológus generációhoz tartozik, akik őt személyesen nem ismerhették és hallhatták. Török Istvánnak, Vasady Bélának, Tavasz Sándornak, Nagy Barnának vagy Ravasz Lászlónak megadatott az a kiváltság, hogy Münsterben, Bonnban, Bázelen vagy éppen Sárospatakon, Budapesten, Pápán, Debrecenben és Kolozsváron hallgassák őt, tárgyalóasztalhoz üljenek vagy levelezést folytassanak vele. Az első, közvetlen és személyes élmény viszont nemcsak kiváltságot jelent meghatározott történelmi pillanatban, hanem egy térben és időben való behatároltságot: nevezetesen azt a körülményt, hogy Barth teológiájának egy-egy periódusát ismerhették meg – a neves svájci teológus életművének azon szakaszát, amely magán viseli az adott kor egyházi és társadalmi, teológiatörténeti és politikai történéseinek hatását, s az ezekre adott teológiai reflexióit. Barth ugyanis azon református teológusok közé tartozott, aki érzékenyen reagált korának történéseire, úgymond érzékenyen figyelt és kitapintotta e kor lüktetőérének dobbanásait. Nyilván ez egyrészt gondolkodásának kontextuális meghatározottságát eredményezte, akár a téves politikai és erkölcsi helyzetértékelés kockázatával együtt, attól függően, hogy mennyire volt közvetlenül vagy közvetve érintett az adott helyzetben és eseményekben.¹ Másfelől viszont magában hordozza a korábbi teológiai felismerések korrekciójára való igényt, azok továbbgondolásának lehetőségét – amellyel Barth élt és élni is kívánt munkássága során. Nem

* Elhangzott a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának plenáris ülésén, 2018. augusztus 21-én, Nagykőrösön.

¹ Ld. BEINTKER: Krisis und Gnade, 221, 229; FAZAKAS: Ethik kompakt: Karl Barth, 213–214, 216.

mindegy tehát, hogy amikor a magyar református teológia barthi hatásairól beszélünk, akkor mire gondolunk:

- az ige-teológia erőteljes kibontakozásának friss áramlatára a 20-as években, amit Tavasz Sándor teológiai „forradalomnak” nevez, s amelynek hatására – szerinte – „a protestáns keresztyén theologia ismét magához tért és ismét felismerte önmagát”²?
- vagy a politikai ideológiával és mitikus-vallási világgéppel való szembesülés kompromisszumok nélküli teológiai kritikájára, az Evangélium tisztaságáért és az egyház szabadságáért folytatott harcára a náciizmus lendületének éveiben (például a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megszövegezésében és a Hitvalló Egyház ellenállásában való szerepvállalásának szellemében), ahogyan arra az 1933–34-es tanév Bonnban tanuló magyar diákja, Nagy Barna emlékezik³?
- vagy az ’50-es, ’60-as évek szekuláris világra és szubjektív hittapasztalatokra nyitott, a kiengesztelődés-tan jegyében fogant gondolataira (mely utóbbi igénybevételének dicstelen bizonyítéka Jánossy Imrének a Teológiai Szemle hasábjain folytatott kísérlete, hogy összhangba hozza Barth teológiáját a szocialista erkölccsel és történelemértelmezéssel)⁴? Egyébként ez a periódus marad a magyar református teológiatörténet számára leginkább homályban, talán épp az előbb említett tendenciózus igénybevétel miatt.

Nem állítom, hogy az említett teológusok Barth teológiájának ívét és fejlődését, belső összefüggéseit és hangsúlyeltolódásait nem kísérték esetleg figyelemmel. De az említett periódusokra való fókuszálás, ezek szellemében való megnyilatkozásaik már a recepció közvetett jellegét szolgálták. Barth teológiájának megismerését ugyanis nem csupán a tudományos érdeklődés őszintesége és kíváncsisága kísérte. Hatása és recipiálása nem volt mentes – legalábbis nálunk, magyar reformátusoknál, de másutt sem – egyházi, politikai és egyházpolitikai érdekektől, attól függően, hogy valaki új politikai helyzetben kívánt segítséget kérni tőle az egyházi élet újraszervezéséhez (mint például Ravasz, aki 1948-ban meghívja őt második magyarországi látogatására), vagy pedig a rendszerhez való alkalmazkodás utólagos igazolását várták tőle.⁵ Ezenkívül az ókor- és bibliatudományok, a történelemtudományok, a lélektan és a

² TAVASZY: Barth, a theologus, 473.

³ NAGY: Mit tanultam Barth Károlytól?, 479.

⁴ JÁNOSY: Barth Károly politikai bizonyágtétele, 274–283; Uő: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, 21–26; Vö. FAZAKAS: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, 282–283.

⁵ Ld. ehhez részletesen BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 1; BUSCH: Karl Barths Lebenslauf, 367; FERENCZ: Világok vándorai, 61; FAZAKAS: Barth a Kélet és a Nyugat feszültségében, 100–101, 116–121.

humán tudományok felől érkező impulzusok, kutatási eredmények és teológiai útkeresések számára is adott esetben kézenfekvő volt a Barthtól való elhatárolódás, valami újnak és relevánsnak a felmutatása érdekében – de ezek az elhatárolódások újból csak Barth életművének egy-egy periódusát tartották referenciapontnak. Még végzetesebb a helyzet, ha ezek az elhatárolódások és hivatkozások Barth írásainak mélyreható ismerete és olvasása nélkül történtek és történnek ma is, úgymond másodkézből vett értékítéletek alapján. Ami nem csoda, hiszen ha ennek az életműnek a terjedelmét nézzük, „az ismereteknek olyan nagy tengeréről kellene számot adni”⁶ – újból Nagy Barnát idézve –, hogy ahhoz egy terjedelmes tanulmánysorozat is csak ízelítő lehetne. Szinte zavarba ejtő az a monumentális írott anyag, amely előttünk áll: a majdnem 10 000 oldalas, de befejezetlenül maradt Egyházi Dogmatika négy kötetben, valamint az 1971 óta 51 kötetben megjelent és 5 egységet felölelő egyéb írásai: prédikációk, akadémiai művek, előadások és kisebb írások, beszédek és levelezések.⁷ Közben azt sem szabad elfelejtenünk, hogy csupán az utóbbi 15–20 évben jelentek meg azok a kutatási eredmények és monográfiák, amelyek a barthi teológia egyes periódusainak, problémafelvetéseinek és összefüggéseinek mélyrétegeibe vezetnek be, valamint a tudományos szimpóziumok is megmutatták, hogy Barth gondolatai és megállapításai kontextustól függően, nem egyforma tartalommal és intenzitással hatottak vagy váltottak ki visszhangot, például Svájcban vagy Németországban, angolszász területen vagy éppen kelet-közép-európai kontextusban.⁸

Tekintélyt parancsoló tehát ez az életmű – a vele való foglalkozás pedig fáradságos munka, ha csak szövegeinek német vagy angol, részben holland vagy francia nyelven való olvasását nézzük. Valóban, egy-egy gondolkodó hatást akkor gyakorolhat, ha megtalálja olvasóit – az olvasás és a megértés pedig igényes, időt igénylő és fáradságos munka, különösképpen korunk gyors információközlésben és információhoz való hozzájutásban érdekelt világában. Mindenképpen mértékletességre int a Princetoni Teológiai Szeminárium professzorának, *George Hunsinger*nek frappáns megállapítása: Barthnak időközben „ama kétes dicsőségben lehet része, hogy mindenki szájára veszi, de kevesen olvassák”⁹

⁶ NAGY: i. m., 481.

⁷ A művek és a kiadások szisztematikus rendjét ld. BEINTKER: *Barth Handbuch*, 2–3.

⁸ Vö. BEINTKER: *Barth Handbuch*, 464–465.

⁹ HUNSINGER: *Karl Barth lesen*, 26.

2. Barth és mai egyházi-teológiai helyzetünk (egyik) legégetőbb kérdése

E bevezető gondolatok után tegyük fel a kérdést: mit mondhat(na) Barth egyházi és teológiai munkánk, szolgálatunk, tanulmányaink és nehézségeink mai helyzetéről? Mi az a kontextuális meghatározottság, amelyben érdemes figyelni Bartha? Nem feladata ennek az előadásnak jelen helyzetünk elemzése – az ilyen elemzések eredményeire és közös tapasztalatainkra figyelve, úgy gondolom, nem tévedek, ha azt mondom: egyházi életünk és szolgálatunk egyik, ha nem is egyetlen égető problémája a *lelkiség* kérdése! Nem kell különképpen erőlködnünk, hogy belássuk *Peter Berger* és vele együtt más vezető vallásszociológusok immár évtizedek óta hangoztatott tézisének igazságát: azt, hogy az egyre szekularizáltabbá váló társadalmakban tetten érhető a kegyesség és a transzcendencia megtapasztalására irányuló növekvő igény.¹⁰ Egyszerűbben: a vallásos élményekre való törekvés, a bensőséges hitélmény, a spirituális igény, a misztika és ezotéria iránti növekvő kereslet belülről feszíti és kívülről szorongatja társadalmunkat, s benne egyházunkat is. Nem feltétlenül az egyház intézményes keretei között érhető tetten ez a keresés – de az egyházat, gyülekezeteket és egyházi szolgálatra készülő fiataljainkat is érinti. A probléma szerintem abban a kettősségben érhető tetten, amely ott feszül *egyfelől* egyházi és teológiai önmeghatározásunk, hagyományápolásunk, intézményes-szervezeti kultúránk jelenlegi állapota, *másfelől* a gyülekezeti tagjaink és munkatársaink, lelkészek és teológiai hallgatók új lelki-kegyességi formák megélése utáni lázas keresése között... Ugyanakkor évtizedek óta adósai vagyunk a jelenség teológiai reflektálásának; a teológiai tudományművelés speciális eredményeivel és rézszimereteivel terheljük meg az oktatásban a hallgatókat ahelyett, hogy a megélt hit és hittapasztalat teológiai reflektálásába vezetnénk be őket. Közben a teológusok és végzett lelkészek egyre egyértelműbb jelzéseket adnak arról, hogy ezen ismeretek egy része sem az egyre bonyolultabbá váló gyülekezeti praxisban, sem pedig személyes hitéletükben relevanciával nem bír. Hamis szembenállás alakult így ki: ami tudományos, az nem lehet kegyes, s ami lelki, az nem lehet eléggé tudományos.¹¹ Az eredmény: mindkét fél otthontalanná válik saját egyházában. Ugyanakkor jelzésértékű, hogy kollégák és gyülekezeti tagok más felekezetek lelkigyakorlatai által inspirálódnak, tréningeken, képzéseken vesznek részt. Ez még önmagában gazdagító is lehet – csak azt a hamis

¹⁰ BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 122–146; LUHMANN: *Funktion der Religion*, 225–270; CASANOVA: *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, 86–106.

¹¹ Ld. e jelenség tudományos igényű feldolgozását a nemzetközi irodalomban: RUHBACH: *Theologie und Spiritualität* (1987); ENGELS: *Religiosität im Theologiestudium* (1990); JOSUTTIS: *Segenskräfte* (2000).

látszatot ne nyújtsa, hogy a protestantizmus, ezen belül a református keresztyénség nem rendelkezik a lelkiségnek komolyan megélhető lehetőségeivel és ennek megfelelő teológiai megalapozásával...

Ezért kívánom ebben az előadásban feltenni a kérdést: hogyan viszonyult Barth a személyesen megélt kegyesség, valamint a kegyességi élet közösségi formáihoz? Kettős érdeklődés vezet ebben: egyrészt komolyan érdekel, mit mondhat nekünk erről a 20. századi református teológia egyik legnagyobb hatású gondolkodója. Ugyanakkor a barthi teológia idevonatkozó mondanivalója és hatása meglehetősen elhanyagolt, s kevésbé ismert nálunk, pedig mint látni fogjuk, a jelenség végigkíséri egész életútját.

3. Kegyeség és hittapasztalat Barth teológiájában

Köztudott, hogy kortársa, az általa is nagyra becsült Dietrich Bonhoeffer a finkenwaldei lelkészképző szeminárium vezetőjeként az egyéni és közösségi módon megélt spiritualitást a lelkésszé formálódás kardinális kérdésének tartotta. A strukturált közösségi kegyességgyakorlás monasztikus formáinak évszázadok alatt kialakult, kipróbált és bevált formáit kívánta adaptálni (reggeli és esti áhítatok, közös zsoltáréneklés, ige-meditációk, napi istentiszteletek, eucharisztia stb.). Ehhez 1935-ben az anglikán kolostorokban tett látogatása nyújtotta az inspirációt és a mintát.¹² Bonhoeffer programja nem talált osztatlan helyeslésre, még a szemináriumot illegálitásban fenntartó Hitvalló Egyház soraiban sem. Bár hozzá kell tennünk, ennek a személyes kegyességgyakorlásnak az intenzív megélése segítette Bonhoeffert később a börtönben, hogy megőrizze lelki-szellemi integritását – és e személyes hittapasztalat felől értelmezhető igazán mindaz, amit a vallás nélküli keresztyénségről, illetve vallástól mentes Krisztus-hitról ír.¹³

Egy finkenwaldei igemeditáció-szemponrendszer (Schriftmeditation) Barthoz is eljuthatott, aki ennek alapján 1936 októberében a következőt írja Bonhoeffernek: „Ebben az írástörredékben a kolostori érosz és pátosz nehezen meghatározható illata zavart engem, amely lehet ugyan, hogy eddigi tapasztalatainkhoz képest új lehetőségeket nyit meg ezen a téren, én azonban egyelőre nem rendelkezem az ehhez szükséges pozitív szenzóriummal és alkalmazni sem tudom őket igazán.”¹⁴

¹² SCHLINGENSIEPEN: *Spiritualität in den Bekennenden Kirchen*, 756; Vö. LÖHR: *Dietrich Bonhoeffers Entdeckung*, 771.

¹³ Vö. BONHOEFFER: *Börtönlevelek*, 122–123, 181–182; LÖHR: *Dietrich Bonhoeffers Entdeckung*, 773, 775–780.

¹⁴ Von Karl Barth, 253.

Lehet, hogy első hallásra Barth ébredési teológiával és pietizmussal szembeni fenntartását véljük kihallani az idézetből. Nem véletlen ez, hiszen egyrészt meglehetősen hosszú ideig uralkodó teológiai hagyomány értelmezte úgy a lutheri-reformatori megigazulástan újrafelfedezését, mint amely a hittapasztalat számára nem hagy teret, másrészt a dialektika teológia jeles képviselői a 20. század első harmadában, köztük Barth is, elképzelhetetlennek tartottak egy olyan hitértelmezést, amely akár csak látszatra is, de megcsorbítaná a *sola gratia* elv elsőbbségét. Mégis van ebben a barthi idézetben egy megengedés („lehet, hogy új lehetőséget nyit meg”)¹⁵ és egy beismerés („nem rendelkezem igazán ehhez szenzóriummal”).¹⁶ Mindjárt más csengése van ennek a megengedő hangnak, ha annak tudatában olvassuk, hogy az idős Barth halálának utolsó évében az Isten megtapasztalását teológiailag legitimnek fogadta el, elutasítva a dialektika teológia kegyességről, spiritualitásról, misztikáról való korábbi álláspontját, és hajlandó volt revideálni saját korábbi nézeteit is.¹⁷

Mi történt itt? Az elmúlás küszöbére érkező, mindig pengeélesen fogalmazó és vitatkozó kedvű idős teológuson erőt vett volna egyfajta „elmúlás-közeli romantika” (Sterbebetromantik), amelyet pedig ő maga is oly sokszor illetett kritikával?

Hajlok arra a megállapításra, hogy Barth hittapasztalattal, kegyességgel, misztikával kapcsolatos teológiai véleményét árnyaltabban és a mai kutatás eredményeinek fényében kell látnunk, a teljes életmű összefüggésében – azaz, próbáljuk függetleníteni magunkat a sztereotipikus és sokszor leegyszerűsítő Barth-interpretációktól.

Eberhard Busch szerint Barth álláspontjának változása a pietizmussal szemben már a 20-as évektől megfigyelhető¹⁸ – s legalább hat fázist¹⁹ különböztet meg teljes életművén belül, a közeledés jegyében, többnyire a hit megéléséről és a hittapasztalatokról való vélekedésének elmélyítése értelmében, pozitív módon. (Szükséges megjegyeznünk, hogy Barth a „pietizmus” kifejezést gyűjtőfogalomként használja, s általában a 18. századtól kezdődő kegyességi és ébredési, közösségi és hitvallási mozgalmakat érti alatta).²⁰ Bár maga is „szelíd pietista szülői házban” nőtt fel, tény, hogy a Római levél kommentár második kiadását követően olyan pengeváltás alakult ki Barth és az ébredési, illetve pietista körök között, amely nemcsak teológiatörténetileg tanulságos, de amely arról tesz bizonyosságot, hogy mindkét fél tanul a vitából és álláspontja a koráb-

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ BARTH: Nachwort (Schleiermacher-Auswahl), 311.

¹⁸ BUSCH: Karl Barth und die Pietisten, 292.

¹⁹ Ld. BUSCH: Barth und der Pietismus, 80–85.

²⁰ I. m., 80.

bihoz képest elmozdul. Barth maga pedig elmélyültebben, körültekintőbben fogalmaz. Barth legfőbb kifogása ekkor a pietisták ellen ugyanaz, mint a racionalizmus képviselőivel szemben, nevezetesen, hogy nem bíznak eléggé Isten Igéjében és a saját vallásos öntudatukat és szubjektív tapasztalatukat tekintik a hitbizonyosság alapjának és mértékének. S bár nem a kegyes cselekedetek által várják a megigazulást – véli Barth –, a bűnbánat által mégis mintegy igényt formálnak a megbocsátás kegyelmére. A szempont tehát, amelyet Barth ebben az időben vízvázalstónak tart az ébredésiek és maga között, az *isteni kegyelem* és a *bűn értelmezése*: „Istennek kegyelme, amely a keresztyéneket keresztyénné teszi, szabad [kegyelem]... és szabadnak is kell maradnia; olyan kegyelem, amelyre a keresztyén ember nem jelentheti be igényét, amely nem a tulajdona [...], kegyelem, amely mint megigazulás és megszentelődés, objektív és szubjektív szempontból egyaránt, kegyelem is marad.”²¹ Ennek a kegyelemértelmezésnek a horizontján kétségbe vonja a pietizmus bűnértelmezésének komolyságát: szerinte van ugyan gyakorlata a bűnbánatnak a pietista körökben, de úgy találja, ez nem igazán különbözik a katolikusok bűnértelmezésétől, vagyis nem távolodott el eléggé a szemipelágianizmustól, azaz úgy gondolja, a bűnös ember még mindig tehet valamit saját bűnéből való szabadulásáért, következésképpen eltávolodott a reformátorok alapfelismeréseitől. Nem véletlen hát, hogy egy ilyen bűnértelmezés felől a kegyelemre is úgy tekintenek, mint amely alapján a hívő ember a maga számára egyfajta lelki biztonságot biztosíthat.

A '20-as években Barth viszont nagyon mély teológiatörténeti stúdiumokba kezd, s a 18., majd a 19. század teológiatörténetének kutatása, ezen belül is a pietizmus képviselőivel és az ébredési mozgalmakkal való foglalkozás, valamint a Schleiermacher-tanulmányok korábbi álláspontjának átgondolására készítetik, pontosabban újabb hangsúlyhoz vezetnek! Továbbra is vállalja korábbi fenntartását és kritikáját, miszerint a kegyelem szabad kegyelem, azzal a még az oly vallásos hívő ember sem rendelkezhet, viszont meglepően pozitív módon méltatja a pietizmust (a szerzetességet és a misztikát is ideértve) – az 1928/29-es etikakurzusa során²² –, kiemelve a *keresztyén* bensőséges *lelkiség alapintencióját*; ez pedig nem más, mint a gyülekezetért mint a szentek közösségéért való fáradozás, a megszentelt életre való törekvés az aszketikus életvitel által, valamint a lelki rendíthetlenség elérése. E lelkiségre való törekvés mikéntje és hogyanja tekintetében vannak ugyan továbbra is fenntartásai, de e törekvést legitimnek ismeri el, és óvja e lelkiségtől fanyalgókat az olcsó kritizálástól,

²¹ BARTH: *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl*, 213. Vö. BUSCH: *Karl Barth und die Pietisten*, 282.

²² BARTH: *Ethik II*, 406–410.

mondván, csak az ragadtatja magát ilyen olcsó kritikára, akit a lelkeség ügye és az ébredési mozgalom alapintenciója még nem érintett meg.

Nem egyszerű taktikai fordulat ez Barth részéről; közelebbről vizsgálva az egyes korszakok szövegeit, kiderül, hogy az ébredési mozgalomhoz, illetve pietizmushoz való odafordulása nagyon is tárgyyszerű közeledést jelent, nevezetesen az ébredés és a lelki megújulás *ügyének* komolyan vételéből fakad: ez a *hívő ember* egyrészt, a *megszentelődés* kérdése másrészt. E szempontok figyelembevételével jut el arra a méltató megfogalmazásra, hogy a pietizmus – bár a vallási individualizmus veszélyétől sohasem volt mentes – történelmileg mégiscsak „Nóé bárkájának szerepét töltötte be, amely az egyedül hit által való megigazulás tanítását a kegyes és eszes pelagianizmus özönvizén átmentette”.²³ Egyfajta ambivalencia jellemzi álláspontját: egyrészt elismeri, hogy az ébredésiek úgy tekintenek Jézusra, egyébként helyesen, mint akinek kereszthalála a meg nem érdemelt kegyelem és erő forrása, amely átformál minden embert – másrészt viszont nem tud elfogadni semmi olyan próbálkozást, amely Jézus sebeit és véréát átpszichologizálja, s azt valamely vallásos lelkiállapot számára hozzáférhetővé kívánja tenni. Elismeri, hogy elevenen tartották az Isten mindent megújító érkezése iránti reményt – de gyakran ők maguk akarták ezt az érkezést siettetni, megelőlegezni. Egyszerre lát tehát fényt és árnyékot a pietizmusban, illetve az ébredési mozgalmakban. A Német Hitvalló Egyház 1934-es Barmeni Zsinatán pedig megállapítja: „a pietizmus elleni front az elavult frontok közé tartozik”.²⁴ Ez a megállapítás nem kis megörökönyödést eredményezett azok körében, akik a pietizmustól való elhatárolódást várták volna tőle.

A leglátványosabb és legtartalmasabb összhang Barth és az ébredésiek között a dogmatika negyedik kötetének (KD IV/1–2) munkálata során mutatható ki, 1955-től kezdve. Ez Krisztus megszentelő munkájának kidolgozását jelenti, ami feltűnő közelséget mutat Zinzendorf teológiájához, akit egyébként a legnagyobb krisztocentrikusnak²⁵ tart. De Zinzendorftól hangsúlyosabban képviseli: Krisztusban nemcsak Isten lesz emberré, hanem az embert felszabadítja arra, hogy Istenhez közeledjen. Krisztusban nemcsak megigazítja Isten az embert, hanem meg is szenteli, azaz megtérésre, Krisztus-követésre, kereszthordozásra és a jó cselekvésére ébreszti. Itt nem egyszerűen az emberi élet megjobbításáról van szó, hanem annak reális megváltoztatásáról, egy új életről.²⁶

²³ BARTH: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 113. Vö. BUSCH: Karl Barth und die Pietisten, 299.

²⁴ BUSCH: i. m., 302.

²⁵ BARTH: Die Kirchliche Dogmatik (=KD) IV/1, 763.

²⁶ Vö. KD IV/2, 598–633.

A legőszintébb hangvételű számadását ezzel a kérdéssel alighanem utolsó írásainak egyikében olvassuk, egy Schleiermacher-válogatást tartalmazó kötethez írt utószóban,²⁷ 1968-ban. Beszámol arról, miként kanyarodott vissza pályája során újból és újból Schleiermacherhez, miért bosszankodik a Schleiermacher-epigonok felett, hogyan erősítették meg őt a református egyházatyáival való foglalkozásában az újabb, de kérdéses teológiai próbálkozások (mint például a mitológiátlanítás programja, az egzisztencialista vagy az Isten halott teológia, amelyek számára és szerinte semmi újat és áttörést sem hoztak); ugyanakkor azt is bevallja: bár a schleiermacheri teológia alaptézisével, a következetesen felvállalt és átgondolt antropológiai megközelítésével nem ért egyet, ez a teológia egy életen át nem hagyta őt nyugodni.²⁸

De hogyan is viszonyul Barth Schleiermacherhez? – A legnagyobb tisztelettel és elismeréssel emberi nagyságát és teológus habitusát illetően, a jobbra taníttatás nyitottságával, azaz a további tanulmányozás és a megértésére való további törekvés alázatával teológiája tekintetében. Schleiermacher – Barth szerint – „kimondottan egyházi ember volt. [...] Egész életen át [az egyházért való] konkrét felelősségének tudatában gondolkodott, szolt és cselekedett [...]. A »feltétlen függőség érzéséről« nemcsak beszélt, hanem élte ezt az érzést – pontosabban az érzés ragadta meg őt.” Mindaz, amit a katedrán és a szószéken erről mondott, személyesen [...], az elragadtatásig meg volt győződve. Minden kétséget kizáróan ez azzal hozható összefüggésbe, hogy „Jézussal – nem pietistaként, de legkülönb herrnhutiként – személyes kapcsolata volt, amit szeretetnek lehet nevezni”.²⁹ Teológiája tekintetében pedig így értékeli: ha Schleiermacher teológiája valóban az istentisztelet, az igehirdetés, a tanítás és lelkigondozás ügyére irányuló keresztyén teológia, akkor nem sajnálja a fáradságot, hogy azt tovább tanulmányozza, az egykori közérthetőség kedvéért felöltött filozófiai köntöst lefejtse; és ha a schleiermacheri ember érzéseiben, gondolkodásában és beszédében arra törekszik, hogy kapcsolatba kerüljön a sajátos, konkrét, meghatározható valósággal, ami célt és értelmet ad életének (s nemcsak úgy általában keres valamilyen transzcendens valóságot), minden további nélkül egyetértene vele.³⁰

A kettőjük közötti ellentét – és az egész probléma – feloldását pedig az Apostoli Hitvallás 3. artikulusa felől kibontott teológiában látja: vagyis abban, hogy a Szentlélekről szóló tanítás felől kerüljön újból és elsődlegesen elmondásra mindaz, amit az istentan (1. artikulus) és a krisztológia (2. artikulus) kapcsán Istennek és Jézus Krisztusnak a munkájáról valaha elmondott a teoló-

²⁷ BARTH: Nachwort, 290–312.

²⁸ Vö. i. m., 296–303.

²⁹ I. m., 306.

³⁰ Vö. i. m., 307–308.

gia (őt magát is beleértve). Mert a Szentlélek emberi egzisztenciát megragadó és formáló ereje felől ugyanis legitim lehet az Isten megtapasztalhatóságának kérdése. Ha a 3. artikulus, azaz a Szentlélek teológiája a keresztyén tan kifejtése tekintetében nem lett volna ennyire elnagyolt és elhanyagolt, illetve Szentlélek munkájának fókuszán keresztül került volna elmondásra mindaz, amit Isten tett teremtményeiért, nem érte volna annyi igazságtalanság – Barth szerint – a misztikusokat a hivatalos egyház részéről, a rajongókat a reformátorok részéről, a pietistákat és az ébredésieket a hivatalos tudományos teológia részéről.³¹ Egy ilyen pneumatológia mint a jövő számára meghatározó teológiai rendszer kifejtése Barth számára (1968-ban) még inkább csak vágy vagy álom – bár erre nézve lát biztató jeleket, fiatal dogmatikusokat protestáns és katolikus oldalon egyaránt. A maga életművére visszatekintve úgy látja, jó ösztönének köszönheti, hogy az egyházzal és a hitről, a szeretetről és a reményről szóló gondolatait (KD IV/1–3) kimondottan a Szentlélekről szóló hittétel jegyében fejtette ki, ugyanakkor önkritikusan teszi fel magának a kérdést: Vajon nem kellett volna a megigazulásról, a megszentelődésről és az elhívásról szóló gondolatait is inkább ennek jegyében megfogalmaznia, nem beszélve a teremtésről mint Isten elsődleges és tulajdonképpen (opus propriumáról) munkájáról? „Isten [...] nem mindenestől Lélek [is] (Jn 4,24; 1Kor 3,17)” – kérdi –, „ami azt jelenti, hogy a maga szabadságában, hatalmában, bölcsességében és szeretetében önmagát megjelenítő és közlő Isten?”³² Ha ez így van, akkor nem zárható ki, hogy egy alaposan átgondolt pneumatológia felől (ha ez megírásra kerül), valaki még egyszer elmondja azt, amit ő kifejtett, de most már az „ember felől”, ahogyan azt valamikor Schleiermacher tette, talán éppen a Lélek inspirációjának hatására. Barth tudja, hogy ezt az új teológiát már nem ő fogja megírni és nem is járulhat hozzá. Így ez számára álom marad, de szeretné, ha ezt az álmát nem értenék majd fére – ugyanakkor átsüt a sorokon a félelem: egy ilyen nagyon megalapozott, átgondolt pneumatológia nélkül minden Isten megtapasztalására irányuló próbálkozás az ember felől primitív próbálkozás lenne.

4. Szempontok és impulzusok a református lelkiség megélésének teológiai megalapozása felé

Ha az előbb felvázolt szempontból tekintünk vissza Barth életművére, olyan összefüggések tárulnak a szemünk elé, amelyek a keresztyén lelkiség, illetve a református spiritualitás megélése számára szolid, mégis igen komoly elméleti

³¹ Vö. i. m., 311.

³² Uo.

alapot és gyakorlati impulzusokat nyújthatnak, s amelyek továbbgondolása megéri a fáradságot – de amire nyilván nem ennek az előadásnak keretében kerül sor. Az alábbiakban négy ilyen szempontot mutatunk be.

1. Az egyik ilyen összefüggés Barth *megigazulás-értelmezése*. Tudjuk, hogy a kegyelemből hit által való megigazulás artikulusa a reformátori teológia központi kérdése, amelynek értelmezése mindig kulcsszerepet játszott a protestáns önazonosság megélésében. A megigazulás jelenti Istennek ítéletét, amellyel a bűnös embert igaznak nyilvánítja, vagyis olyan emberré, akiknek ezt követően már közössége lehet Istennel. A megszentelődés ennek az aktusnak másik oldala, illetve folyamodványa – vagyis Isten megigazító cselekedete új egzisztenciára szólítja az embert, azaz felszabadítja a szeretet megélésére, s ezzel megadja a keresztyén ethosz alapját. A hagyományos megigazulás–megszentelődés kettős mozzanatát Barth kiegészíti egy harmadik elemmel: az *elhívással*.³³ Így is fogalmazhatunk: míg Barth a Római levél kommentárok idején még erősen forenzikus módon írja le Isten megigazító–megszentelő munkáját, azaz az emberi élet és kultúra minden területe az ítélet és a kegyelem, a krízis és irgalom feszültségében áll, dogmatikája utolsó köteteinek, a „kiengesztelődésről szóló tan”-nak (Versöhnungslehre – KD IV) az összefüggésében már legalább ennyire hangsúlyos a reálisan megélt és megélhető keresztyén élet. Kérdése itt már sokkal inkább az, hogy a megigazított és megszentelt ember hogyan marad meg a tanúságtételre elhívott egzisztenciájában. Ez a hívő bizonyágtételre való elhívás és az ebben való megmaradás nem nélkülözhet két elemet: a keresztséget és az úrvacsorát. Pontosabban: az elhívás alapját a keresztség adja meg, az elhívásban való megmaradás feltételét pedig az úrvacsorai közösségben való részvétel teszi lehetővé.³⁴ Vagyis a megigazítás és megszentelődés által megújított hívő egzisztencia az egyház istentiszteleti gyakorlatában gyökerezik; itt érhető tetten ugyanis a megbékélés isteni ajándékának triászja: a megigazulás által a bűnös ember bizonyosságot nyer bűnei megbocsátása felől, a megszentelődés által Krisztussal életközösségbe kerül, illetve ez a közösség (*koinonia*) megújításra kerül a Szentlélek ereje által, az *elhívás* által pedig részesedik Krisztus prófétai tisztében.³⁵ De míg az első kettőben (a megigazításban és megszentelődésben) az ember együttműködése Istennel teljességgel ki van zárva, az elhívás és az elhívásban való megmaradás nem képzelhető el az ember cselekvő jelenléte és részesedése nélkül. Azaz az embernek valamilyen választ kell adnia az isteni kezdeményezésre: meghallja az elhívást,

³³ Ld. BARTH: KD IV/3, § 71. Vö. BEINTKER: Rechtfertigung – Heiligung – Berufung, 99–103.

³⁴ Ezt Barth a kiengesztelődésről szóló korábbi munkáiban is leszögezi. Ld. BARTH: Unterricht in der christlichen Religion 3, 197–203, 331–349.

³⁵ KD IV/3, 553.

- elindul a követés útján, megtér, odafordul Jézus Krisztushoz. Ezek már olyan emberi cselekedetek, amelyek – *mutatis mutandis* – Isten tetszését elnyerik, egyszersmind dicsőítik is Istent. Mindezzel Barth tulajdonképpen nem tesz mást, mint feleleveníti és elmélyíti a Krisztusban való lét páli-reformátori értelmezését a Gal 2,20 értelmében,³⁶ azaz a hívők közösségének Krisztus halálában és feltámadásában való részesedését (*unitio cum Christo*), amelyben Istené a kezdeményezés és az aktivitás, de a hívő ember – akit a feltámadott Krisztus teremtő Igéje által az igazság megismerésére szólít,³⁷ és aki részesülhet a Szentlélek keresztségében – törekedhet megmaradni a Lélek vezetése mellett a szolgálatra és a tanúságtételre való elhívás állapotában.
2. Egy következő szempont Barth teológiájában a református lelkiség megalkotásához és megéléséhez a teremtés értelmezése, ezen belül pedig *Isten találkozása az emberrel*. Barth maga a teremtéstan előszavában – az Egyházi Dogmatika III. kötetében – előre bocsátja: tisztában van azzal, hogy olyan területre lépett, amelyen „kevésbé érzi magát otthonosan és biztonságban”.³⁸ Nem csoda, hiszen alig van a keresztyén teológiának még egy olyan témája, amelynek értelmezését nemcsak exegetikai ismeretek és dogmatikai álláspontok határozták meg, de ki volt téve a mindenkori világkép sajátosságainak, a természetfogalom aktuális értelmezésének, az időről, anyagról és ok-okozat összefüggéseiről való felfogásnak.³⁹ *Christian Link* szerint viszont nincs még egy olyan 20. századi teológus (Tillich-től eltekintve), aki annyira tudatosan reflektált volna az újkornak, így saját korának magától értetődő világértelmezésére,⁴⁰ s aki annyira tudatosan törekedett volna az emberről szóló tanítás kifejtésénél a humán tudományok eredményeit figyelembe venni saját korában.⁴¹ Mégis vagy éppen ezért van egy sajátos kiindulópontja Barth teremtéstanának: számára a teremtésről való beszéd – hitkérdés. Nem az egymással konkuráló világképekkel és természettudományos ismeretlennel való polémia felől, még csak nem is egy elméleti-ontológiai lételmelet felől, hanem a hitvallás első artikulusa felől fejt ki mondanivalóját; ha a teremtés valóságáról beszélünk, akkor Isten valóságát nem hagyhatjuk figyelmen kívül. A többi tudomány megengedheti magának, hogy Isten említése nélkül beszéljen a világ valóságáról, ok-okozati összefüggésekről, erőről – a teológia nem. A teológiának azt a kérdést kell feltennie: ha Istent

³⁶ „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amelyet most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem.” Vö. KD IV/3, 682–685.

³⁷ KD IV/3, 553.

³⁸ KD III/1, Vorwort.

³⁹ Vö. RITSCHL: Zur Logik der Theologie, 188.

⁴⁰ LINK: Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, 137.

⁴¹ LINK: Anthropologie, 336–337.

minden valóság urának ismerjük el, akkor mi történik a világgal, a világ jövődjével, s ebben mi az ember rendeltetése? Döntésének érvrendszere így foglalható össze: elméleti kérdésekről lehet vitázni, a tapasztalatról nem. A teremtő létéről való minden elméleti kijelentés vagy bizonyítási igyekezet szétszedhető, újabb és újabb érvekkel cáfolható... Viszont egy ilyen vita vagy polémia értelmét veszti, ha azt kétségen felüli tapasztalattal szembesítik; ez a tapasztalat pedig az Isten és ember találkozásáról szól, ennek a találkozásnak helyszínéről: a gyülekezet istentiszteletéről és arról, hogy erre a találkozásra az egyház a hit és a hitvallás által felel. Tehát nem egy teoretikus lételméletre alapozza teremtéstanát, hanem erre a hitben felismert valóságra: a teremtő megtapasztalható valóságának egyetlen lehetséges bizonyítéka az, ha az élő gyülekezet ehhez a teremtőhöz imádkozik, őt segítségül hívja, és megvallja, hogy hozzá tartozik.

Christian Link szerint Barth itt egy kopernikuszi fordulatot⁴² hajt végre: nem az ember öntudata, gondolatai, ismeretei és értékítélete határozza meg, hogy mi a teremtettség és mi nem – sokkal inkább a teremtő Istennel való találkozásban kerül az emberi öntudat olyan átformálódásra, hogy a teremtést tényszerűségként fogadja el.⁴³ Mindez pedig úgy, hogy megmarad az ember szabadsága, hiszen Isten „az embert szabadságra teremtette”,⁴⁴ s ezáltal lehetővé tette számára, hogy a maga teremtésben adott helyzetét átlássa, ahhoz viszonyuljon, azaz ne pusztán tárgya, hanem alanya legyen saját (élet)történetének.⁴⁵ Mindez viszont megkerülhetetlen következményekkel jár: a teológiai-hitbeli ismeret nem ott kezdődik Barth számára, ahol a történeti exegézis azt feltételezi, azaz egy történelem előtti múltban, hanem a jelenben. Azaz a keresztyén hit nem a kozmosz evidenciájából – az ég és föld előállításának mikorjából és mikéntjéből – indul ki, hanem abból a tapasztalatból, hogy Isten a régi viszonyok között újat kezd. Ezzel megfordítja a sorrendet: nem a világ észlelése felől s nem egy őseredeti mítosz (s annak változatai) felől jut el az ember az Isten megismerésére, hanem az *Isten jelenlétének hitbeli felismeréséből*, a vele való kapcsolatból ismeri meg igazán a világot, abból a körülményből és tapasztalatból, hogy Isten úton van az övével (szövetség).⁴⁶

⁴² LINK: Die theologischen Entscheidungen, 139.

⁴³ Mindennek szélesebb összefüggése a *szövetség* és a *teremtés* egymásra vonatkoztatásának jellegzetesen barthi meghatározása: „a szövetség a teremtés belső alapja, a teremtés pedig a szövetség külső alapja”. KD III/1, 106–107, 262–262.

⁴⁴ KD III/1, 150.

⁴⁵ Vö. uo., 176.

⁴⁶ KD III/1, 68.

3. Az emberről mint teremtményről szóló barthi tanítás újraolvasása – még-hozzá *érzelem-szemantikái*⁴⁷ szempontból való újraolvasása – abban is segítséget nyújthatna, hogy tisztázzuk: nem igaz, hogy az egyház és a teológia nem tud mit kezdeni az érzelmekkel. Tény, hogy az érzelmeknek az istenismeret számára való normatív szerepe gyakran épp a dialektika teológiára és Barthra való hivatkozással (Isten egészen más) került elhárításra. Antropológiájának mélyebb tanulmányozása viszont nemcsak árnyalja, de felülírja ezt a képet. Az ember testi-lelki egzisztenciája Barthnál abban a három alapvető relációban kerül tematizálásra – még-hozzá affektív dimenzióival együtt –, amely az embert Isten előtti teremtmiségében jellemzi: az ember társa embertársának, lelke az ő testének és része az időnek.⁴⁸ A lélek itt különösen kiemelt figyelmet kap: a lélek által lesz az ember szubjektum; a lélek az, ami az embert Istennel szemben és Isten előtt önálló létté teszi.⁴⁹ Ehhez az is hozzátartozik, hogy minden embernek van egy egyedi, saját belső világa (titka), amelyet Isten nem töröl el – Isten előtt is szubjektum marad az ember, saját szabad döntésével. Ugyanakkor, mint lélek, a maga test-lélek egzisztenciájában lehet képes, felkészített és előkészített arra, hogy Istennel találkozzon. Ha viszont az ember társas lény (*Beziehungswesen*), azaz képes társas kapcsolatokra, akkor ehhez az érzések is hozzátartoznak, pozitív és negatív érzések egyaránt. Teremtetségénél fogva képes ez érzések észlelésére, tudatosítására, megélésére, alakítására – ez pedig érvényes hitére, Istennel való kapcsolatára nézve is. Ebbe a kapcsolatba – az Isten-ember találkozásba – az ember nem passzívan, hanem testi-lelki meghatározottságának teljességében lép be, melynek érzelmi tapasztalatai az istenkapcsolatba is integrálásra kerülnek (ld. Isten szeretete). Az érzések Barth számára tehát nem valamilyen különleges vallási képességet jelentenek, nem is jelenthetnek normatív mércét a teológia és az istentapasztalat számára, de az érzelmek (akárcsak a gondolat és az akarat), a testi és lelki tapasztalatok s ezek összefüggései hozzátartoznak az ember Isten előtti emberségéhez. Barth antropológiája tehát nem lezárja, sokkal inkább lehetővé teszi a teológia és a humán tudományok közötti párbeszédet.
4. Barth *egyházértelmezése* lehet a negyedik szempont, amely a lelkeség megújulásának, egyéni és közösségi hitélet feltételeinek átgondolásához támpontot nyújt. Hogy a hit megélése és a teológia számára mennyire fundamentális jelentősége van az egyháznak, az kiderül Barth életművének teljes keresztmetszetét tekintve, a '20-as, '30-as évek kisebb-nagyobb előadásai-

⁴⁷ Vö. BÄMMEL: Was helfen die Gefühle?, 434.

⁴⁸ Ld. KD III/2, § 45–47.

⁴⁹ KD III/2, 478.

tól⁵⁰ kezdve a mérvadó ekkleziológiai tanulmányokon⁵¹ át a dogmatika utolsó, csak fragmentumként fennmaradt részeiből egyaránt.⁵² Barth a maga saját teológiai egzisztenciáját is csak az egyház terében tudja elképzelni: Isten Igéjének, illetve az önmagát kijelentő Szentháromság Isten erőterében. Barth alapvető igénye, hogy az *egyház legyen egyház és maradjon egyház*.⁵³ Abban áll az egyház lényege és minden más emberi közösségtől való különbözősége, hogy az egyházban „hirdetik és hallgatják az Evangéliumot”.⁵⁴ Ehhez leszögezi, hogy mi *nem* az egyház: nem üdvintézmény és nem emberi elvárások kielégítésének vallásos fóruma, a római katolikus és az újkori protestáns klerikalizmus tévútjai szerint – amint az egy 1934-ben Párizsban tartott előadásában is olvasható.⁵⁵ Majd meghatározza az igaz egyház ismertetőjegyét. Ez: *Isten Igéjének hallgatása*. Az olvasó gyakran hiába keresi írásaiban az egyház bibliai-reformátori, klasszikus ismertetőjegyeit (*notae ecclesiae*-ket) vagy a Barmeni Teológiai Nyilatkozat III. tételének ekkleziológiai meghatározásait. Barthot – főleg a ’30-as években – egyetlen dolog érdekli: az egyház *létfogosultságának* kérdése. Az egyház létjogosultsága és Urához való hűsége ott lesz kérdéses, ahol Istennek túl kevés, az embernek (ha még oly vallásos is) túl sok jelentőséget tulajdonítanak. Ahol az egyház mindenáron „közelebb” akar kerülni az emberhez, ahol szünet nélkül az emberekre akar tekintettel lenni, ahol a világ urainak figyelmét és szimpátiáját akarja felkelteni – ott az egyház „defektes” (*Kirche in Defekt*) egyház lesz.⁵⁶ Az ilyen egyház a maga küldetésében és a maga dolgában elbizonytalanodott egyház, amely önmagát nem veszi komolyan, s amely túlzott alkalmazkodással, átgondolatlan aktivizmussal, kétes kontextualizálódással kíván úrrá lenni saját deficitjén – de e hiányosság orvoslásának kísérlete könnyen a másik végletbe vezethet: a mértéket nem ismerő, a magabiztos, felfuvalkodott, látványosságba menekülő egyház (*Kirche in Exzess*) kísértésébe –, írja dogmatikájának utolsó, befejezetlen részében.⁵⁷ Barth szemei előtt mindez igazolódott a német keresztyének tévelygéseiben, de a reálisan létező szocializmusban helyét kereső, politikai környezethez alkalmazkodó egyházak példáján is. Nyilván önkéntelenül is feltevődik a kérdés, hogy az 1989/90-es társadalmi-politikai változások utáni magyar református egyház

⁵⁰ Ld. pl. BARTH: *Schicksal und Idee in der Theologie* (1929); BARTH: *Offenbarung, Kirche, Theologie* (1934); BARTH: *Der Christ als Zeuge* (1934).

⁵¹ Vö. BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*.

⁵² BARTH: *Das christliche Leben*.

⁵³ BARTH: *Für die Freiheit des Evangeliums*, 399. Vö. BEINTKER: *Barth Handbuch*, 368.

⁵⁴ Uo., 398.

⁵⁵ Vö. BARTH: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, 166–167.

⁵⁶ BARTH: *Das christliche Leben*, 230.

⁵⁷ Uo., 224. Vö. BEINTKER: *Kirche spielen – Kirche sein*, 246–248.

hogyan értékeli a számára megnyílt lehetőségeket, a világ fokozottabb érdeklődését egyre nagyobb társadalmi szerepvállalása iránt. Vajon az egyházi önmeghatározását és létjogosultságát a Krisztussal való élő kapcsolatban, az Evangélium hirdetésében és hallgatásában vagy pedig a látványos programok, építkezések és elvárások kivitelezhetőségében keresi?⁵⁸ Ilyen helyzetben az egyház csak egyet tehet ahhoz, hogy egyház maradjon: meg kell tanulni újból várni és hallgatni az Igére. Engedni a Szentlélek „megelevenítő” és „megvilágosító” hatalmának,⁵⁹ hogy rádöbbenjen: az egyház nem más, mint Jézus Krisztus teste, azaz „Krisztus földi-történelmi létformája”,⁶⁰ s mint ilyen, közvetlenül részesedik Isten kiengesztelő-békéltető munkájában, s abban aktívan részt is vesz. Íme, újból a Szentlélek által megragadott, aktivizált hívő ember. De még ebben a figyelmes várakozásban, az Isten Igéjének és a Szentlélek általi jelenlétének teológiai dimenziójában is tehet valamit az egyház: felmutathatja a világnak „istenei nem létezését” és megteremtheti a „józsanság” és a reménység élő szigeteit.

Tisztában vagyok azzal, hogy Barth ekkleziológiai igényével szemben a tapasztalat mást mutat, mint ahogy azzal is, hogy a Barth utáni református teológia ma már nem nélkülözheti az empirikus tudományok eredményeinek, illetve eszközeinek ismeretét és alkalmazását az egyház intézményes-szervezeti formájának vizsgálata, valamint a keresztyén hit és lelkiség megélt valóságának és formáinak megismerése során. Viszont, ami Barhtól megtanulható – Isten Igéjének szuverenitása és az ember szabadsága, valamint időnként annak tisztázása, hogy mit is jelent a „credo ecclesiam” –, az megóvhat attól a hamis magabiztosságtól és elhamarkodott ítélettől, hogy mi mondjuk meg, hol kezdődik és meddig tart az igaz egyház, valamint a Krisztusban való élet.

Felhasznált irodalom

- ◆ BAMEL, C.-M.: Was helfen die Gefühle? Karl Barths anthropologische Orientierung im Lichte der Gegenwart, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung* (Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1.–4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden), Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 433–445.

⁵⁸ Részletesebben erről ld. FAZAKAS: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, 417–418.

⁵⁹ KD IV/2, 695; KD IV/3, 780.

⁶⁰ KD IV/1, 718

- ◆ BARTH, K.: »*Unterricht in der christlichen Religion*«, Teil 3: *Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/26* (GA II.38), Hrsg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2003.
- ◆ BARTH, K.: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (1927), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* (GA III.24), Hg. von Hermann Schmidt, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994, 183–214.
- ◆ BARTH, K.: *Ethik II: Vorlesung Münster, Wintersemester 1928/1929, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31* (GA II.10), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- ◆ BARTH, K.: Schicksal und Idee in der Theologie (1929), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* (GA III.24), Hrsg. von Hermann Schmidt, Zürich, Theologischer Verlag, 1994, 344–392.
- ◆ BARTH, K.: Für die Freiheit des Evangeliums (1933), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (GA III.49), Hrsg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich, Theologischer Verlag, 2013, 390–412.
- ◆ BARTH, K.: Offenbarung, Kirche, Theologie. Drei Vorträge, gehalten vom 10–12. April in Paris (1934), in Ders.: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, 3. Band, Zollikon, Evangelischer Verlag AG., 1957, 158–184.
- ◆ BARTH, K.: Der Christ als Zeuge (1934), in Ders.: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, 3. Band, Zollikon, Evangelischer Verlag AG., 1957, 185–196.
- ◆ BARTH, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (1946), Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., ³1960.
- ◆ BARTH, K.: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1947), Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947.
- ◆ BARTH, K.: *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1948.
- ◆ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik I/1–IV/4*, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1932–1970.
- ◆ BARTH, K.: *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesung 1959–1961* (GA II.7), Hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich, Theologischer Verlag, 1999.
- ◆ BARTH, K.: Nachwort, in *Schleiermacher-Auswahl. Nachwort von Karl Barth*, Hrsg. von Heinz Bolli, München–Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 290–312.
- ◆ BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

- ◆ BEINTKER, M.: *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*, hrsg. von Stefan Holtmann und Peter Zocher, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- ◆ BEINTKER, M.: Rechtfertigung – Heiligung – Berufung, in BEINTKER, M.–PLASGER, G.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968): Vertiefung – Öffnung – Hoffnung* (Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden), Zürich, TVZ Verlag, 2016, 97–116.
- ◆ BEINTKER, M.: „Kirche spielen – Kirche sein“. Zum Kirchenverständnis heute, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996), 243–256.
- ◆ BERGER, P.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1973.
- ◆ BONHOEFFER, D.: *Börtönlevelek*, Budapest, Harmat Kiadó, 1999.
- ◆ BUSCH, E.: *Karl Barth und die Pietisten: Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978.
- ◆ BUSCH, E.: *Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- ◆ BUSCH, E.: Barth und der Pietismus, in BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 80–85.
- ◆ CASANOVA, J.: Der Ort der Religion im säkularen Europa, in *Transit Europäische Revue* 27 (2004), 86–106.
- ◆ ENGELS, D.: *Religiosität im Theologiestudium*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer Verlag, 1990.
- ◆ FAZAKAS S.: „Offenbarung, Kirche, Theologie“. Die Pariser Vorträge von 1934, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich, TVZ-Verlag, 2005, 407–424.
- ◆ FAZAKAS S.: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 267–286.
- ◆ FAZAKAS S.: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in FAZAKAS S.–FERENCZ Á. (szerk.): *Barth és a magyar református teológia. Rekonstrukciós kísérlet* (KBKK 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 100–121.
- ◆ FAZAKAS S.: Ethik kompakt: Karl Barth, in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (2018/3), 213–217.
- ◆ FERENCZ Á. (szerk.): *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vassady Béla levelezése*, Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2007.
- ◆ HUNSINGER, G.: *Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken* (aus dem Amerikanischen übersetzt von Marianne Mühlenberg), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009.

- ◆ JÁNOSSY I.: Barth Károly politikai bizonyágtétele: a második világháború végétől haláláig, in *Theologiai Szemle* 20 (1977), 274–283.
- ◆ JÁNOSSY Imre: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, in *Theologiai Szemle* 29 (1986), 21–26.
- ◆ JOSUTTIS, M.: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- ◆ LINK, Chr.: Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 135–159.
- ◆ LINK, Chr.: Anthropologie, in BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 335–341.
- ◆ LÖHR, Chr.: Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) Entdeckung einer zweckgebundenen Spiritualität, in ZIMMERLING, P. (Hrsg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 764–782.
- ◆ LUHMANN, N.: *Funktion der Religion* (stw 407), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.
- ◆ NAGY B.: Mit tanultam Barth Károlytól? (1951), in NÉMETH P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 477–485.
- ◆ RITSCHL, D.: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (Kaiser Taschenbücher 38), München, Chr. Kaiser Verlag, ²1988.
- ◆ RUHBACH, G.: *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- ◆ SCHLINGENSIEPEN, F.: Spiritualität in den Bekennenden Kirchen, in ZIMMERLING, P. (Hrsg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 755–763.
- ◆ TAVASZY S.: Barth, a theologus (1931), in NÉMETH P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 472–477.
- ◆ Von K. Barth (an Dietrich Bonhoeffer). Bergli. Oberrieden 14.10.1936, in BONHOEFFER, D.: *Illegale Theologenausbildung 1935–1937* (Werke, Bd. 14), hrsg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys et. al., München, Chr. Kaiser Verlag, 1996, 259–253.