

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Deák Angéla

Kolozsvár

A „Geschichte” fogalma Karl Barth teológiai történet szemléletében

Der Begriff der „Geschichte” im theologischen Geschichtsverständnis von Karl Barth. Zusammenfassung

Die Geschichte und das Geschichtsverständnis hat zwei mögliche Annäherungsweise: das immanente philosophisch-geschichtliches Verständnis und auf der Offenbarung gründende theologisch-geschichtliches Verständnis. Gibt es Beziehung zwischen diesen beiden? Was bedeuteten Barths zwei grundlegende Begriffe *Geschichte* und *Historie*, was ist die Beziehung und der Unterschied zwischen beiden? Welches Geschichtsverständnis ist bei Barth vorhanden und in welchem Maß ist, bei seinem Geschichtsverständnis, die Ausschließlichkeits-Kritik von der christozentrischen Konzentration wahr?

Schlüsselwörter: Systematische Theologie, Karl Barth, Geschichte, Geschichtsverständnis.

A kérdés felvetése

A történetnek, illetve a történelem szemléletének két lehetséges módja létezik: az immanens filozófia-történelmi szemlélet, valamint a kijelentésen alapuló teológiai-történelmi elemzés. Van-e kapcsolat a kettő között? Mit jelent Barth két alapvető fogalma: mi a *Geschichte* (történet) és mi a *Historie* (történet) kapcsolata és különbsége? Milyen történet szemlélettel találkozunk Barthnál és vajon mennyire igaz a kizárólagosság vádja történet szemléletének krisztocentrikus koncentrációjára vonatkozóan?

A világi történetet nézve Barth nehéz, gyakran változó, veszélyes történet sorát élt át. Két világháborút élt meg. Egymást váltó és kárhóztató, ordas ideológiák korát ismerte meg. Egymást elítélő, ellenségekkel váló népek harcának és államhatárok változásának volt tanúja. Ugyanakkor benső társadalmi harcok, szegénység-gazdagság korszaka volt ez. Mindez a történelem tudományát egymással vitázó, ellenséges hangú, érdekeket kiszolgáló „tudomány” tette. Gőgös, magát igazolni akaró vitairattá silányította a történelem tudományát. Igazolni kellett milliók halálát, népek kiszolgáltatottságát. Hogyan élte át mindezt e korszak talán legnagyobb teológusa, aki látta mind a történelmi események elrettentő példáit, mind pedig a történelemnek, mint igazi tudománynak hitelvesztését?

Meghatározó tényező, hogy Barth életének hátterében ott volt Svájc; az a terület, ahova visszavonulhatott, amikor veszedelmek fenyegették. Az a biztonságos hely volt számára, ahol tárgyilagosan szemlélhette saját életét és mérhette fel a világ sorsát két véres háború korában. Mire kötelezte és hatalmazta fel őt ez az adottság? Lehetővé tette, hogy a huszadik századot ne a filozófia, ne az ideológiák, ne a nemzeti és népi érdekek síkján nézze, hanem egyetlen perspektíva fényében: a teológia tudománya alapján.

1. A Geschichte¹ és a Historie² fogalmi tisztázása

Az ember, amit a múlt, jelen és jövő idősíkjában megél, cselekszik, *emberi történetnek* nevezzük.³ Barthnál ez a *Historie* fogalmával azonosítható. A történet a Krisztus által képviselt theonómia és az ember által igényelt autonómia összeütközésének színtere.⁴ A *Römerbrief*-ben megállapítja, hogy Ádám bűne nem történeti és nem pszichológiai értelmű, hanem idő nélküli, „atemporális” és transzcendens;⁵ nem a *Historie*, hanem a *Geschichte* kategóriájába tartozik. A *Historie* a történelem semleges tárgyalása, a *Geschichte* pedig a kijelentés eseménye, ami nem azonos a *Historie*-vel, ez a reveláció.

A barthi *Geschichte* megértésének helyes módjáról kiemelhetjük Wilhelm Dantine értekezését, miszerint Barth fogalma itt ellentétben áll mindazzal, amivel mi ezt a szót asszociáljuk.⁶ A *Geschichte* fogalmának a német tradícióban hosszú és többretegű fejlődése van, fejt ki Kjetil Hafstad, de Barth esetében úgy tűnik, hogy nem jutott el a fogalom önálló és konzekvens megfogalmazáshoz.⁷

A *Historie* és *Geschichte* különbségének megértésére különösen a teremtéstörténetben találunk példákat Barthnál. Az „egységes téma” az értelem-egység, az egységet képező „jelentés” az, ami a *Historie*-t valós *Geschichte*-vé teszi. A teremtéstörténet forrásait már nem lehet „historikusnak” nevezni, mivel itt a történet értelme épp ott kezdődik, ahol a historikusan lehetséges megtörik és határaihoz ér.⁸

Milyen *egységes téma* adja meg a történetnek az egységét és alakítja ez által valós történetté? Gondolatait Barth a történet egységéről a Róm 4 alapján fogalmazza meg, ahol az apostol a hitről, különösen Ábrahám hitéről beszél. Sohasem teljes a történet és a történeti személyiség enélkül a történetfölötti megvilágítás nélkül.⁹

Mire gondol itt Barth? A Római levél egyik fontos helye, a 4,17b vers magyarázatában keresi erre a választ: *Mert bízta, hogy Isten megeleveníti a boltakat, és létre hívja a nem létezőket*. Ehhez hozzáfűzi: Ez a felismerés lehetetlensége, a feltámadás lehetetlensége, Istennek, mint Teremtőnek és Megváltónak a lehetetlensége.¹⁰ A történet (*Geschichte*; ez után: G) témája a *lehetetlen lehetőség*, maga a kijelentés. Itt Barth a hit fontosságáról beszél, a hit általi felismerésről, bizalomról. Szerinte maga a teológia sem tudomány, amit

¹ A német *Geschichte* szó jelentése: *esemény, történet, história, elbeszélés, történelem, történettudomány* stb. Barth e szót „kikölcsönözte” a mindennapi szóhasználatból és sajátos, egyedi jelentéssel ruházta fel. Teológiai munkásságában a *Geschichte* szó az üdvtörténetet jelenti, a kijelentésen alapuló történetet. A *Geschichte*-vel (történettel) foglalkozó „tudomány” a teológia. A szóra ráruházott barthi másodjelentés azonban keveredik néha a szó elsődleges jelentésével, ami értelmezési nehézségeket von maga után.

² A német *Historie* szó jelentése nagymértékben megegyezik a *Geschichte* szó jelentésével: *história, történet, elbeszélés, történelem, történettudomány* stb. A *Historie* (történet) Barthnál a világi események sora, amely az idő fogalmára van felfűzve. Történelem ennek az elemzéséből származó tudomány.

³ Kozma Tibor: *Az imago Dei problémája és a prédikált Ige*. Kolozsvár 1942, 25.

⁴ Geréb Pál: *A történet az Ige mértéke alatt*. Sepsiszentgyörgy 1944, 73.

⁵ Barth, Karl: *Römerbrief*. II. Theologischer Verlag, Zürich 1940, 171. (A továbbiakban: R II.)

⁶ Dantine, Wilhelm: *Der Welt-Bezug des Galubens, Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Gesetz im Denken Karl Barth*. In: Dantine, Wilhelm – Lüthi, Kurt (szerk.): *Theologie zwischen gestern und heute. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barth*. Chr. Kaiser Verlag, München 1968, 273.

⁷ Hafstad, Kjetil: *Wort und Geschichte, Das Geschichtsverständnis Karl Barths*. Chr. Kaiser Verlag, München 1985, 35.

⁸ Bakker, Nico Tjepko: *In der Krisis der Offenbarung. Karls Barth Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974, 17.

⁹ A teremtéstörténet ilyen történetfölötti történetet mutat. A hit erejével válik számunkra érthetővé. Uo. 18.

¹⁰ „Das ist die Unmöglichkeit der Erkenntnis, die Unmöglichkeit der Auferstehung, die Unmöglichkeit Gottes, des Schöpfers und Erlösers.” R II, 121.

igazolni lehetne a hittel. „A teológia a hit demonstrálása, bemutatása a hittel.”¹¹ A történet „egységes” struktúrájú a kijelentés fényében. A történés szintetikus műalkotás, a történelem a történésből ered, a történelemnek egy és egységes témája van.¹² Az egység nem a részek összessége, hanem a történeket összekötő téma által valósul meg. A *Historie Geschichte*vé csak az értelem-egység által válik, csak azáltal a feltétel által, amely a múltat, jelent és jövőt egyformán átöleli. Ez az „egységes” téma a múlt, jelen és jövő egyidejűségét okozza. Ezáltal válik lehetővé, hogy a múlt a jelenhez szól és a jelen hallgat arra, amit a múlt mond – ez a közös téma a történelem haszna, a jelenre nézve. Enélkül szétesik minden ésszerű kapcsolat; ha e világot csupán önmagából próbáljuk megmagyarázni, akkor nem találjuk meg az élet alapvető értelmét.¹³ Barth a kérdést a *Kirchliche Dogmatik*¹⁴ (KD) *Schöpfung, Geschichte, Schöpfungsgeschichte* (Teremtés, történet, teremtéstörténet) című fejezetében¹⁵ fejti ki bővebben. A téma tárgyalásának kezdetén fennáll egy ellentmondásos kérdés:

„Hogyan lehet megközelíteni és elmondani azt az eseményt, ami bár beletartozik a történeti események sorába, de vele kezdődik minden esemény, minden előzmény nélküli; benne van az időben, de vele kezdődik az idő és előtte csak Isten örökkévalósága van. Hogyan lehet ez a történés az emberi ismeret tárgya?”¹⁶

Barth a következőképpen magyarázza a *Geschichte* és *Historie* különbségét:

„A történet (G), amelyet nem láthatunk és nem foghatunk fel, ugyanúgy nem hisztórikus történet (G). A *historie*, tehát az embernek járható, mivel átlátható, számára érzékelhető és felfogható történet (G), objektív: teremtői történet más teremtői történettel kapcsolatban – történés más elvileg hasonló történés előtt és mellett létező történéssel együtt, amelyeket össze lehet azokkal hasonlítani, egy azonos képpé lehet összerakni. Így a *historie* szubjektív is: az ilyen teremtői történés képei a maguk teremtői összefüggésükben a teremtéstörténet keretébe esnek. Összefüggésükben csak Isten mint teremtő jön szóba. Éppen ezért ez nem *historie* és nem is válhat belőle *historie*. Éppen ezért csak történet-nélküli történet (G) lehet és önmagából csak történet-nélküli történetírást adhat.”¹⁷

¹¹ Montgomery, John Warwick: *Încotro se îndreaptă istoria?* Editura Cartea Creștină, Oradea 1996, 98.

¹² „Geschehen ist synthetisches Kunstwerk, Geschichte kommt von Geschehen, Geschichte hat ein einziges und einheitliches Thema.” R II, 122.

¹³ Bakker: *i. m.* 16

¹⁴ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1945.

¹⁵ Uo. 60–102.

¹⁶ Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006, 366. Ld. KD III/1, 84: „Wie kann diese Geschichte erzählt werden? Denn wie kann diese Geschichte überhaupt Gegenstand menschlicher Erkenntnis werden? Wie kann jemand wissen und sagen, was da geschah, wo alles Geschehen seinen Anfang nahm? Wie soll jemand dieses Geschehen gesehen und begriffen haben?”

¹⁷ „Geschichte, die wir nicht zu sehen und zu begreifen vermögen, ist aber jedenfalls keine *historische Geschichte*. *Historie*, d.h. die dem Menschen zugängliche, weil übersehbare, weil ihm wahrnehmbare und für ihn begreifbare Geschichte ist *objektív*: kreatürliche Geschichte im Zusammenhang mit anderer kreatürlicher Geschichte – ein Geschehen vor dem und neben dem es auch noch anderes, prinzipiell gleichartiges Geschehen gibt, mit dem sich jenes vergleichen, mit dem es sich zu einem Bilde zusammenordnen lässt. Und so ist *Historie subjektív*: das Bild solchen kreatürlichen Geschehens in seinem kreatürlichen Zusammenhang fehlt aber der *Schöpfungsgeschichte*. Als ihr Zusammenhang kommt nur Gott der Schöpfer in Frage. Eben darum ist sie keine *Historie* und kann es von ihr auch keine *Historie* geben. Eben darum kann sie nur unhistorische Geschichte sein, und kann es von ihr nur *unhistorische Geschichtsschreibung* geben.” KD III/1, 84.

A G szélesebb és merészebb értelemben az a szubsztancia, amit a *Historie* mint tudomány megpróbál megközelíteni, ilyen értelemben találó a hasonlat a természet és a természettudomány kapcsolatával, ahol ugyancsak a tudomány bizonyos helyeken a határaihoz ér. Így a *Historie* is elbeszélő, tudósító, naiv világszemléletekből él és a „hogyan történt” kérdésfelvetésekből gazdagszik.¹⁸

Ezen a ponton meg kell említenünk a Barthot ért bírálatot. Teológusunk e téma kapcsán is összeütközésbe került Bultmann nézeteivel. Barth a „nemhistorikus” jelzővel sok mindent megold, és ezzel lezártnak is tekinti a kérdést, negligálja. A történelmi eszközökkel meg nem fogható hit által tudjuk elfogadni. Bultmann utána akar kérdezni a dolgoknak. Mindkettőjük esetében a hitnek döntő szerepe van. Bultmann elismeri, hogy „az evangélium a hit döntését követeli az embertől, igazi döntésre viszont csak akkor képes az ember, ha érti, hogy mi ellen vagy mi mellett dönt”.¹⁹

Zahrnt megjegyzi, hogy amit Bultmann mond a Jézus könyve²⁰ előszavában arról, hogy milyen „szemléletmóddal” közelít a történelemhez és a Jézus-eseményhez, az emlékeztet arra, amit Barth a Römerbrief II. előszavában ír arról, hogy hogyan kell értelmezni a Biblia szövegét: a Biblia szövegét oly módon kell újragondolni, és addig kell vele szembesülni, míg „a falak átláthatóvá lesznek s bekövetkezik az, hogy amit Pál ott mond, azt az ember itt hallja, míg tehát a dokumentum és az olvasó közötti párbeszéd teljesen az *ügyre* összpontosul.”²¹ Hasonló gondolatokat fejt ki Barth a 19. század protestáns teológiájáról írt művében:

„Azáltal ismerjük meg a történetet (G), miáltal bennünk egy idegen [isten] cselekedet kérdésünkké válik, amelyre a mi saját cselekedeteink valahogy választ adnak.”²²

Tehát akkor ismerjük meg a történelmet, ha kérdéssé válik számunkra a profán történetbe idegen isteni cselekvés, megérint bennünket és a magunk cselekvésével kell választ adnunk. Ez a történelem egzisztenciális interpretációjának találó megfogalmazása.

2. A Geschichte jelentősége és szerepe Barth gondolkodásában

Wilhelm Dantine²³ szerint a „Geschichte (történet)” szó és fogalom Barth összmunkásságában nagy jelentőséggel bír és Dogmatikájában egyre nagyobb hangsúllyal szerepel. A téma kifejtésében az ő nézeteire támaszkodunk.²⁴

¹⁸ Storch, Martin: *Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Chr. Kaiser Verlag, München 1964, 145.

¹⁹ Zahrnt, Heinz: *Isten-kérdés, Protestáns teológia a 20. században*. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1997, 210.

²⁰ Bultmann, Rudolf: *Jesus*. Neudruck, Tübingen 1961, 7–14.

²¹ RII, XI.

²² „Wir erkennen Geschichte, indem uns ein fremdes Handeln irgendwie zur Frage wird, auf die unser eigenes Handeln irgendwie Antwort zu geben hat.” Barth, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1952, 1.

²³ Dantine, Wilhelm Felix Ferdinand (1911–1981), evangélikus teológus, lelkész, teológiaprofesszor. Teológiailag Barth tanítványának vallotta magát. Schwarz, Karl: Dantine, Wilhelm Felix Ferdinand. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XX (2001) Spalten 361–367, http://www.bautz.de/bbkl/d/dantine_w_f.f.shtml.

²⁴ Dantine: *i. m.* 261–301.

Barth egyik legjelentősebb kijelentése e téren: *Az ember léte történet.*²⁵ Meggyőződése az, hogy „történetről” szűkebb értelemben csak akkor beszélhetünk, amikor az ember Jézus létezéséről beszélünk. A történet barthi értelemben csak az inkarnáció által lehetséges. Ezért azonos a történet az ember Jézus létével.²⁶ Az ember létrehozásához szükséges értelemben az vonatkozik, hogy *az nem önálló történet. Az ember Jézus történetét követi. Bizonyos értelemben függ attól.*²⁷ Barth erre a kijelentésére, hogy mi a történet valójában és hogy az csak az ember Jézus léte által válik érthetővé –, nem ad felvilágosítást (hogy miért magyarázza úgy a történetet, ahogy magyarázza, és mi indítja arra, hogy a fogalmat éppen ilyen módon vegye igénybe). Dantine megjegyzi, hogy Barth itt is a fogalmak körül egy bizonyos bizonytalanságot hagy, mint a ’történet’ és ’üdv-történet’ kapcsolatában.

Dantine hat barthi megállapítást von kritikailag elemzés alá. Melyek ezek?

1. Úgy ítélhetjük meg összefoglalva, hogy Barth a *történet* jellegét, értelmét és jelentését kizárólag az *üdv-történet*, illetve a *szövegség- és kijelentéstörténet felől nézi. Az üdv-történe*²⁸ nála, O. Culmanntól eltérően, *nem rendkívüli* történet a többi közt, hanem a *voltaképpeni, valóságos* történet. Tehát ez azt jelenti, hogy *üdv-történeti összefüggés nélkül nincs történet*, és minden más történet *voltaképpeni értelemben nem viselheti ezt a nevet*. Az emberi lét önmagában *nem önálló történet*. Az ember Jézus történetét követi. Bizonyos értelemben *függ ettől*. Ezzel a „történet” jellege és fogalma keresztyéni bekebelezést nyert és ezáltal egy (csak) antropológiailag megalapozott „történet” nonszenszé válik.

Dantine megjegyzi, hogy Barth fejtegetései azt az elfogadhatatlan állítást eredményezhetik, hogy csak a hívő keresztyén ember tekinthető történeti-felelős személynek. Ez persze nem volt Barth szándéka. A nyilvánvaló zavarodottság az ember történetének problematikájánál vezet minket a következő kérdéshez.

2. Miért szükséges a sok antropológiai valóság között éppen a „történetnek” és az emberi „történetiségnek” azzá lennie, amely kizárólag az ember Jézus lététől kiindulva valósul meg és kapja meg eredeti értelmét? Miért kell ennek is a krisztológiai bekebelezési eljárás áldozatául esnie? Barth az előbbieken említett *Geschichte* és *Zustand* különbségében különösen fontosat állapított meg, amikor a történeti eseményről azt állította, hogy az csak ott esemény, ahol azt egy emberi lény megtapasztalja, ahol a személy a transzcendenst igényeli, hogy önmagát transzcendálja. Dantine felteszi itt a kérdést:

„Ahhoz, hogy a *Geschichte* fogalmának valóságához jussunk, miért kell először újra egy hosszúlélegzetű metafizikai visszatekintéshez [...] az ember ontológiai meghatározásához eljutni, amely szerint minden emberi TÖRTÉNET közép-pontjában az ember Jézus áll?”

Itt felmerül a kérdés, hogy a történet barthi értelemben, csak egy *ontológiává átváltott krisztológia* által érhető el? Nincs itt egy rendszer-kényszer, egy krisztologizált vágy-álmom következménye, amelyet egyszerűen „ideologikusnak” nevezhetünk?

3. A történet-lét ontológiai megalapozása csak egyik eljárása Barthnak. Ennek megfelelő másik vetület, amelyet ugyan indirekt érint: a *szoteriológiai pillanat*.²⁹ Ezt különösen

²⁵ „Das Sein des Menschen ist eine Geschichte”, KD III/2, 188. Itt az „állapot” (Zustand) fogalmának használatával és ellentétével magyarázza a „történetet”.

²⁶ „Diese Geschichte ist die Existenz des Menschen Jesus.” KD III/2, 190.

²⁷ „Sie ist keine selbstständige Geschichte. Sie folgt auf die Geschichte des Menschen Jesus. Sie hängt gewissermaßen an dieser”, KD III/2, 194.

²⁸ KD IV/2, 914.

²⁹ KD III/2, 191: „Es geschieht [...] dass Gott sich seines bedrohten Geschöpfes annimmt [...] dass Gott ihm sich selber zum Erretter schenkt.”

abban tudjuk nyomon követni, hogy a „történet” Barthnál pozitív előjelű. Akkor mindig egy jó, boldogító, előrehaladó és önmagát megvalósító történet. Amikor azzal a „bizonyos transzcendenssel” találkozunk, akkor a történet Isten üdvakarátát győzelmesen véghezvivő történet. Barthnak ebből a voltaképpeni történetfogalmából hiányzik a keresztség, nyomor, halál, összeomlás, vég, katasztrófa és szenvedés. Barth „története” valóban csak az üdvtörténet fogalma és realitása felől fogalmazódik meg. A történeteszemléletének horizontja kizárólag az „evangélium”. Dantine megjegyzi, hogy Barth a „történet” fogalmát önkényesen kisajátította, és másfajta jelentéssel ruházta fel. Az emberek tudatában a történet a személyes felelősséggel van összefüggésben, így a vég, a meghíúsulás és a bűn megtapasztalásával is. Az ember „történetisége”, amely ezt a tapasztalati területet nélkülözi, az emberek történeti létének az elidegenedéséhez vezet.

4. Barth *teológiai etikájában* az emberi történet semmi, ill. mellékes szerepet játszik. Valós érdeklődést csak Izrael történetének szentel, de az is a pünkösdi eseményre való kiterjesztéssel, ill. Isten közösségének a történetére való utalásával nyer kifejezést. Itt is az üdvtörténet áll a középpontban, és minden más „történet” csak mellékesen, futólag érint. Szembeötlő ebben a rendszerben a történet hiánya a teremtmény tevékeny életében, valamint a teremtmény elmaradása a voltaképpeni történetből, és semmivel sem lehet palástolni. Dantine kritikusan kérdez: Beszélnek itt még egyáltalán *valós* emberekről?

5. A *teremtés és történet* viszonyában Dantine megjegyzi, hogy itt pozitív kapcsolat áll fenn. *A teremtés a történetre irányul*,³⁰ még tovább: *A teremtés mint történet értelmezhető*.³¹ Csak a történet szolgálhat Barthnál az egész isteni tett végrehajtására. A „teremtésnek” és a sajátos „történetnek” nincs más „funkciója”, mint a kegyelmi-szövetség létrejöttének lehetővé tétele.

„A teremtés a tér létrehozása [...] ezért a [tér] és a hozzá tartozó történet csak a nagy világ-színház.”³²

Dantine kellő iróniával vonja le a következtetést: A megjelölt sebességgel robot a vonat az „üdvtörténetbe”, de úgy, hogy még arra sem marad idő, hogy a történeti állomásokon alaposan ki lehessen nézni az ablakon – nem csoda, ha Barthnál ezt olvassuk:

„Az üdvtörténet azonban a történet, a voltaképpeni történet [...] nincs is más történet, amelynek az üdvtörténettel szemben önálló [...] témája lenne.”³³

6. Barthnál a „történet” szerepe keveset vagy semmit sem nyújt *a hitnek világhoz való viszonyához*. Dantine végezetül megjegyzi, hogy habár Barth a világ történetében nemcsak részt vett, hanem maga is valamelyest „történetet csinált”, úgy tűnik mégis, hogy a keresztyén „démonológiával” szembeni ellenszenvénél gondolkodását mégis túlságosan a „világ szemlélet szellemei” tartották fogva.³⁴

³⁰ „Die Schöpfung zielt auf die Geschichte.” KD III/1, 63.

³¹ Schöpfung ist *als Geschichte* verstehen. Uo.

³² „Die Schöpfung ist die Erstellung des Raumes” (...) darum ist sie und die dazugehörige Geschichte nur das große Welttheater”, „Himmel und Erde bezeichnen einen Schauplatz.” és „Mann kann aber nur sagen, dass die Schöpfung in der Erstellung des Bodens, des Raumes, des Gegenstandes, des Werkzeuges dieses anderen Werkes besteht.” KD III/1, 50.

³³ „Die Heilsgeschichte ist aber die Geschichte, die eigentliche Geschichte [...] es gibt keine andere Geschichte, die der Heilsgeschichte gegenüber ein selbständiges [...] Thema hätte.” KD III/1, 64.

³⁴ „Sein Schild war das Ergriffensein von der Heilsgeschichte und sein Schwert war die Desillusionierung der „Gesetzlichkeit” der Herrschaft von Weltautoritäten und Geschichtsmächten, und die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit dieses Kampfes wird ja schon belegt durch die Existenz einer „Ordnungs-

3. A történet mint kijelentés

Barth időfogalma analógiájául szolgál ahhoz, amit ő a történet tekintetében (G) állapított meg: A kijelentés nem a történet predikátuma, hanem a történet a kijelentés predikátuma.³⁵ A kijelentésnek a trinitás valóságából való kilépése a „kijelentés és történet” problémáját kikerülhetetlenül a barthi teológia témájává teszi – amennyiben a kijelentés maga az alatt a feltétel alatt áll, hogy megnyisson egy történet fölötti teret.³⁶

A történet témája a „lehetetlen lehetőség”, maga a kijelentés. A kinyilatkoztatás nem annyira egy pillanat a történetben (természetesen az is), hanem a történet egy pillanat a kinyilatkoztatásban. A kijelentés „őstörténet”, a *magnalia Dei* örök története, a mi történetünk fundamentuma. Áthatja és áttöri azt, és éppen a „nagy” történetnek a „kicsin” való áttörése jelzi a történetünk krízisét: a krízis beáll, a történetkép megváltozik. Isten magát teszi a kijelentés abszolút pillanatában a történet alanyává. A „kis” történet bekapcsolódik Isten „nagy” történetébe és ezáltal az üdvtörténetbe. A történet témája az eszkatológiai fordulat. A kijelentésben, ill. a feltámadásban Isten a cselekedete által radikális módon veszi birtokba az egész valóságot. Éppen az Isten és minden dolognak a Hozzá való visszatérése – Új eget és új földet látok – ez a témája a történetnek. Szigorú értelemben csak a kijelentést lehet „történetnek” (G) nevezni.³⁷

A kinyilatkoztatás megismerését tehát nem a történelem (Historie) alapján nyerjük, sokkal inkább a historiet ismerjük meg a kinyilatkoztatás alapján. Nem mi ismerjük Istent – Isten azonban már ismer minket. *Noordmans* szerint Karl Barth a teológiának 180 fokos fordulatot adott.³⁸ A kinyilatkoztatás annyira visszahúzódik a látható valóságból, hogy az időben csak egy pontnak tűnik, amely azonban nem idő már, hanem az örökkévalóságnak egy pillanata, beékelve az idők közé. Barth ezzel elmarasztalja a történelmet és egyoldalú, csak teológiai aspektusú értelmezést ad a kinyilatkoztatásnak, valamint a történet-képnek.

3.1. Mi a punktualizmus problémája?

A kinyilatkoztatás időiségének a problémája: a kinyilatkoztatás majdnem *időtlen* karaktere, ami az R II-ben megjelenik, az ún. punktualizmus. Isten kijelentése egy adott pontban az időre irányul, csak egy ponton lép be abba, anélkül, hogy a történelem (Historie) horizontális síkján kiterjedhetne.³⁹ Erre a nehézkes kérdésre Barth visszatér a KD-ban:

„A kijelentés a Szentírás értelmében [...] ugyan örök, de ezért még nem időtlen, hanem mindenképpen idői valóság. Tehát nem mint valami ideális, de minden vagy egyes idő önmagában időtlen tartalmaként jelenik meg. Az idővel szemben

theologie”, die jener Gesetzlichkeit allzu leicht eine chritliche Verbrämung verlieh. Aber die Hitze des Kampfes blendet – uns will heute scheinen, als bringe das geflissentliche Übersehen des geschichtlichen Welt-Bezuges nicht geringere Gefahren mit sich als die seinerzeitige schwärmerische Vergötzung desselben.” Dantine: *i. m.* 278.

³⁵ Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung. KD I/2, 64.

³⁶ Holtmann, Stefan: *Karl Barth als Theologe der Neuzeit, Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Vandenhoeck Ruprecht, 2007, 61.

³⁷ Bakker: *i. m.* 18–19.

³⁸ Uo. 44.

³⁹ R II, 118.

nem marad transzcendens, nemcsak érinti azt, hanem belépik az időbe, nem: időt feltételez, alkalmaz, [azaz még pontosabban]: időt teremt magának.”⁴⁰

Éppen a kinyilatkoztatás örökkévalóság-jellege teszi lehetetlenné, hogy a kinyilatkoztatás az idő-tér megjelenések bilincsébe kerüljön és meggátolja alapvetően annak szubjektivitását.⁴¹ Az „idő” és „örökkévalóság” kategóriáknak nem az a feladatuk, hogy a történelmet és a kinyilatkoztatást egymástól elválasszák, hanem hogy másként határozzák meg a kettő kapcsolatát: a kijelentés elsőbbségét kell hangsúlyozniuk a történettel szemben.

Az itt ajánlkozó másik gondolati forma a *paradox* fogalma (Kierkegaard). Azt kell véghezvinnie, ami a kanti filozófia feltétele szerint ki volt zárva: egy idő-teret alkotni, amelyben egy esemény megtörténhet, amely teljesen egyedi, analógia nélküli, minden idő-tér meghatározás keretén kívül van és ezáltal alapvetően nem tárgyasítható. Ezt az idő-teret az R II „kritikus pillanat”-nak nevezi, egy pillanat az időben, amely minden időt kiemel, egy idő az idők közt (zwischen der Zeiten). Az időben a kinyilatkoztatás mint egy idegen test áll minden idővel szemben. Mindez csak a paradox segítségével gondolható el. Így talált Barth egy kiutat a kinyilatkoztatás és történet viszonyának „elsiklottnak” tűnő értelmezési dilemmájából.⁴²

Összefoglalva: a punktualizmus az, ami a kinyilatkoztatást egy pontban az időbe belépni hagyja, anélkül, hogy horizontálisan az idő folyama kiszélesedne, elterülne. Ez a megfogalmazás megpróbálja a platóni dualizmus kereteiben a kinyilatkoztatás abszolút és egyedülálló jellegét érvényesíteni. Mindez ahhoz vezetett, hogy az R II-ben a kijelentés kevésbé konkrétan, eviláginak és realistának tűnik – állapítja meg Bakker.⁴³

Barth a KD-ben korigálja korábbi punktualista felfogását. A kijelentés Jézus Krisztusban nem kizárólag egy ember életideje (gondolva itt Jézus Krisztus földi tartózkodásának idejére). Barth itt maga mögött hagyta Kant és Platón nézeteit. Isten szabadságának a motívuma teljessé lett és a filozófiai feltételek nem szűkítették be nézeteit. Barth most már Isten szabadságáról beszél az emberek iránt. Isten örökkévalósága is időnek számít, amelyet Isten az emberek számára ad. Isten örökkévalósága nem időtlen: ez az idő az örök idő.⁴⁴ Ezért nem paradox és nem mond ellent Isten lényének, amikor a kijelentésben belép az emberi időbe.⁴⁵

3.2. A történet középpontja, célja, értelme

Hafstad szerint Barth történeteszemléletében három komponenst különböztethetünk meg. Mindhármukban az a közös, hogy ezeket Barth Jézus Krisztus létezésének elemzéséből és átgondolásából vezeti le. Jézus Krisztus történeti létében válik

⁴⁰ Offenbarung im Sinn der heiligen Schrift ist (...) wohl eine ewige, aber darum keine zeitlose, sondern jedenfalls auch eine zeitliche Wirklichkeit. Sie ist also nicht etwa wie der ideale, aber selber zeitlose Gehalt aller oder einiger Zeiten. Sie bleibt der Zeit nicht transzendent, sie tangiert sie nicht bloß, sondern sie geht in die Zeit ein, nein: sie nimmt Zeit an: nein, sie schafft sich Zeit.” KD I/2, 55.

⁴¹ Ez érthetővé válik: a Platóntól átvett idő és örökkévalóság ellentéte arra szolgál, hogy a kinyilatkoztatás sajátos jellegét, az elérhetetlen egyediségét és eredetiségét biztosítsa. A cél tehát nem az, hogy a kinyilatkoztatást és a történetet egymástól elválasszuk, hanem hogy egymás kapcsolatát másként határozzuk meg.

⁴² Bakker: *i. m.* 21.

⁴³ Uo. 22.

⁴⁴ *Freiheit Gottes für den Menschen* (KD I/2, 13.); *Die Zeit der Offenbarung* (KD I/2, 14.).

⁴⁵ Bakker: *i. m.* 22.

nyilvánvalóvá, hogy az Ő eljövetele a történelem kiindulópontja és célja. Barth ehhez az állításhoz vezet minden gondolatát vissza. Ilyen szempontból Barth történet-szemléletének fő komponensei ugyanazon tartalmi alapon állnak.

Barth Jézus Krisztusból indul ki a történet elemzésekor. Így történet-fogalma már eleve sajátos kizárólagosságot nyer. Amennyiben Jézus Krisztus Isten Igéje és ez az Ige meghatározza a történet alakulását, úgy nem vezethet le a teológia önmagából és önmagáért egy kozmológiát. A kozmosz így a történet-szemléletben csak indirekt jelentőséget kap. Amennyiben azonban a kozmosz feltétele és tényezője Istennek az emberekkel való történetében, ezáltal a kozmosz hozzátartozik a történet-szemlélethez.⁴⁶

A következőkben a történet-szemlélet e megkülönböztési rendjében tárgyaljuk annak különböző aspektusait: a krisztocentrikus „unitarizmust”, a történet-szemlélet történetietlenségét és a kozmoszt, mint az eszkaton színterét.

3.2.1. *A történet középpontja, avagy Solus Christus*

Barth történet-szemléletét ért legtöbb bírálat Barth teológiai rendszerének sajátosan krisztológiai megalapozottságával kapcsolatos. Ilyen kritikai megjegyzésekkel illették: krisztológiai univerzalizmus, krisztusmonizmus, krisztocentrizmus stb. Jogosak-e ezek a megítélések, s ha igen, miért? A következő lépésben ennek bővebb kifejtésére kell vállalkoznunk.

Barth Dogmatikájában így ír: *A történet középpontja* Jézus Krisztus. Jézusról, mint a történet középpontjáról megállapítja:

„Ő egyedül minden [...] Ezzel a ténnyel konfrontálódva, erre az egy Emberre utalva, aki minden más embernek a középpontjában áll, nyilvánvalóan részük van [...] abban a történetben, amely Benne megy végbe.”⁴⁷

Igazat adhatunk Zahrnt megállapításának, miszerint aki meg akarja érteni Barth dogmatikai rendszerét, annak nem az általánosból kell kiindulnia, mint általában szokásos, hanem éppen fordítva, a különlegesnél, a konkrétánál kell kezdenie, az egészen konkrétánál. Ez az egészen konkrét Isten kijelentése Jézus Krisztusban.⁴⁸

Flückiger szerint Barth teológiájában kezdetben képviselt Isten Igéjének eszkatologikus fogalmát és a kijelentés aktualitását lassan felváltotta az inkarnáció felől nyert Krisztus-ontológia⁴⁹. Dantine ugyanezt a gondolatot fejezi ki a már említett ontológiává átváltoztatott krisztológia megfogalmazásával.⁵⁰ A lét a történetben szigorú értelemben azonos az ember Jézus létével. Az inkarnáció a történet valós és megvalósító alapja. Hogy mi a történet valójában, az csak az ember Jézus létében válik érthetővé.⁵¹ A történet-szemlélet Barthenál *kizárólag* krisztológiai megalapozottságúvá válik.

⁴⁶ Hafstad: *i. m.* 39.

⁴⁷ Er allein ist das Alles. [...] Konfrontiert mit diesem Faktum, bezogen auf diesen einen Menschen in der Mitte aller anderen, haben offenbar auch diese Anteil [...] an der in ihm sich ereignenden Geschichte.” KD III/2, 192.

⁴⁸ Zahrnt: *i. m.* 92.

⁴⁹ Flückiger, Felix: Das Verständnis der Geschichte in der Dialektischen Theologie. In: Stadelmann, Helge (szerk.): *Glaube und Geschichte, Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Brunnen u. R. Brockhaus, Giessen-Wuppertal 1986, 316.

⁵⁰ Dantine: *i. m.* 272.

⁵¹ Becker, Dieter: *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft?* Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1986, 185.

Hans Urs von Balthasar szintén Barth teológiájának krisztológiai megalapozottságáról beszél. Értekezésében megjegyzi, hogy a Dogmatikában észrevétlenül, de feltartóztathatatlanul végigvonul a központi fogalomnak, az „Isten Igéjének” kicserélése a „Jézus Krisztus, Isten és ember” központi fogalmával.⁵²

Parergon gondolatait idézve Zahrnt kifejti, hogy az *Egyházi Dogmatikában* olyan „krisztológiai koncentrációnak” vagyunk tanúi, amelyre még nem volt példa az egyház- és dogmatörténet folyamán. Az „Isten Igéje” fogalmát Barth egyre teljesebben Jézus Krisztus nevével helyettesíti. Barthnál krisztologikusabban már nem lehet látni a dolgokat. Barth esetében minden teológia krisztológiává válik: annak kifejtésévé és magyarázatává, ami ebben a névben, ebben a kizárólagos eseményben végbemegy, amelynek során Isten és ember eggyé lesz. A krisztológián kívül Barth számára a teológiának sem direkt, sem indirekt módon nincs önálló témája. A krisztológia mindent meghatároz, nemcsak a megigazulásról, a megbékélésről és a megváltásról szóló tant, hanem az emberről, a kiválasztásról, az egyházzól, a végső dolgokról szóló tanítást is. Nemcsak azt az ismeretet, amit az ember Istentől és üdvösségművéről szerezhet, hanem egyáltalán minden emberi megismerést és bölcsességet, a világ egész valóságát. Ha Barthot úgy jellemzik, mint a nagy rendszerezőt, dogmatikáját pedig architektúrájának szépsége és következetessége okán egy katedrálshoz hasonlítják, akkor erre alapot éppen „radikális krisztocentrikussága” szolgáltat: a krisztológia az egésznek a középpontja, amely mindent egyetlen nagy egésszé kovácsol. Ha valaha is érvényes volt a *Solus Christus* jel-szava egy teológiára, akkor Barth *Egyházi Dogmatikájára* nézve az: minden oldalról Jézus Krisztus vesz körül bennünket.⁵³

Jézus Krisztus nem értelmezhető – Lessing intenciójával ellentétben – mint *véletlen történeti tény*, aki csupán mint egy örökkévaló észigazság alkalmatosságaként szerepel. Jézus Krisztus Barthnál – állítja Oblau – nem kicserélhető manifesztációja az általános igazságnak, vagy az Isten és ember közti szövetség eszméjének. Az, hogy Isten az emberrel van, Jézus Krisztusban nem ábrázolódik, hanem benne történik meg. Jézus nemcsak jelző, hanem a jelzett is egyben.⁵⁴ Ingo Klaer is a kijelentés-fogalom krisztológiai megalapozottságáról beszél itt.⁵⁵

Barth krisztocentrikus gondolkodását Balthasar a homokórához hasonlítja.⁵⁶

Mint ahogy a homokórában minden homokszemnek ugyanazon a kicsiny nyíláson kell átfolynia, hogy a felső edényből az alsóba kerüljön, így összpontosul Barthnál a világ egész valósága a Krisztusban adott kijelentés központi eseményében. Isten a kezdeményező, a megszólító, az ember története pedig a válasz a megszólításra. Jézus Krisztus Isten Igéje (a német Wort jelentése: szó, beszéd), ebből vezeti le Hafstad Barthot értelmezve Isten történetét az emberrel, mint egy *beszéd-történetet*. Isten szólítja meg az embert, Isten közelít az emberhez.⁵⁷

Barth perspektívája fentről lefele irányul, amelyet az előbbieken kifejtettünk, és ez a perspektíva juttatja el Barthot ahhoz a szemléleti lehetőséghez, hogy Jézus Krisztus

⁵² Balthasar, Hans Urs von: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Jacob Hegner, Köln 1951, 80.

⁵³ Zahrnt: *i. m.* 93.

⁵⁴ Oblau, Gotthard: *Gotteszeit und Menschenzeit, Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 18.

⁵⁵ Klaer, Ingo: Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths. In: Köckert, Heideleore – Krötke, Wolf (szerk.): *Theologie und Christologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988, 90–105.

⁵⁶ Balthasar: *i. m.* 210.

⁵⁷ Hafstad: *i. m.* 45.

története nem úgy jelenik meg, mint a történelem egy pillanata több történeti esemény között, hanem egy olyan történés, amely az örökkévalóságból indul és az örökkévalóságba tart, mindent meghatároz és mindennek kiindulópontjává válik. Éppen ezért nem tárgyalja a világi történetnek a tényeit ugyanolyan intenzitással, mint ahogy a krisztológia problémáját. Rentroff ennek kapcsán megjegyzi, hogy Barth teológiájában a krisztusesemény legmagasabbra fokozott aktualizálásával találkozunk, miközben a világi- és egyháztörténeti összefüggés a kinyilatkoztatás minden világtól való elvi másának a hangsúlyozásával a teológia jelentéktelenségébe süllyed alá.⁵⁸

Hogy ez a „barthi tény” milyen kritikai megállapításokat vont maga után, azt a következő részben tárgyaljuk.

3.2.2. *A történetiszemlélet történetietlensége?*

Barth az *Isten Igéje* (Wort-Gottes) teológusaként azzal hozott határozott fordulatot a teológia történetében, hogy megváltoztatta az értelmezés irányvonalát. Nyomatékosan hangsúlyozta: nem az emberből kiindulva kell haladnunk Isten megértése és önmagunk megértése fele, hanem Istenből kiindulva kell haladnunk az ember felé. Nem az a fontos, ahogy az ember gondolkodik Istenről, hanem ahogy Isten gondolkodik és beszél az emberről.

Barth a teológia feladatának azt tartotta, hogy megtalálja először az utat a Bibliához, aztán a Bibliától az élethez. Sajnos Barth teológiájában az útnak csak az egyik felét tette meg, a teológiát a Biblia útjára kormányozta, de nem mutatta fel ugyanilyen intenzitással a Bibliától az élethez vezető utat, véli Zahrnt.⁵⁹

Pannenberg krisztológiájának értelmezése a 60-as évek elején Barthra vonatkozó reakció volt. Pannenberg a *Grundzüge der Christologie*⁶⁰ című könyvében, a krisztológiában levő módszerekről szóló fejezetében megállapította, hogy a „felülről” értelmezett és az „alulról” értelmezett krisztológia között döntő határvonal húzódik. Megállapította, hogy az utóbb megnevezett pozícióra a legjelentősebb ellenpólus Karl Barth teológiájában található: A ’felülről lefele’ vezető úton a mai teológiában mindenekelőtt Karl Barth indult el.⁶¹ Ezt az utat Pannenberg bezártnak tekinti és a következő kifogásokat sorakoztatja fel egy ’felülről’ értelmezett krisztológiával szemben:

1. Egy ilyen krisztológia Jézus istenségét feltételezi. A krisztológia legfontosabb feladatának azonban annak kellene lennie, hogy azokat az okokat ábrázolja, amelyek Jézus történeti fellépését nyújtják és istenségének megváltásához vezetnek.

2. Egy krisztológia, amely kiindulópontját az isteni Logoszból meríti és csak abban látja a problémát, hogy Isten és ember Jézusban egyesülnek, nem ismeri fel azt a különlegességet, amelyek az ember Názáreti Jézust jellemzik.

3. Isten álláspontját kellene felvenni ahhoz, hogy ilyen krisztológiát fogalmazzunk. Tényszerűen azonban mindig egy historikusan meghatározott emberi szituációból kiindulva gondolkodunk.⁶²

Jézus Krisztus (Isten kiengesztelése és megváltása) betört a világtörténelembe. Az isteni szféra és a földi világ találkozásáról van szó. A horizontális és a vertikális vonalak ta-

⁵⁸ Holtmann: *i. m.* 40.

⁵⁹ Zahrnt: *i. m.* 116.

⁶⁰ Pannenberg, Wolfgang: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966.

⁶¹ Uo. 27.

⁶² Uo. 28–29.

lálkoznak a történelem egy pontján. Krisztusban a számunkra ismert emberi valóság síkját „függőlegesen lefelé” átszeli az isteni valóság egészen más síkja. Isten ideje belép az ember idejébe. Ez az a kritikus pillanat az időben, amikor két világ találkozik egymással, s egyik a másikba átmegy. Egyik ismerős számunkra, melyet Isten teremtett, de a bűn elferdítette, a másik pedig ismeretlen, ez az eredeti teremtés és a végleges megváltás világa.⁶³

Barth történet szemléletében visszafele tekint. A történet szerinte Jézus Krisztusban összpontosul. A *historiai Jézus* tettét a feltámadás fényében magyarázza, a húsvéti esemény felől közelíti meg.⁶⁴ A döntő felismerés abban a kérdésben, hogy ki volt Jézus, az Ő újabb eljöveteleiben van. Hogy ki volt valójában, a kortársai csak akkor ismerték fel, amikor visszatért, feltámadott. Az Újszövetség bizonyágtevői nem a „historiai Jézus” iránt vallottak hitet, de nem is egy más isteni Krisztus, hanem a feltámadt Jézus iránt, akit felismertek, amikor visszajött.⁶⁵ Mialatt ugyanazt ismerték fel, aki azelőtt eljött, felismerték az ember Jézust is úgy, amilyen volt. Tehát nem toldottak valamit a történethez, hanem sokkal inkább felfedezték a történelmi igazságot.⁶⁶ Ilyen módon integrálja Barth a történelmi Jézus kérdését a krisztológiájába.⁶⁷ Meg kell jegyeznünk, hogy Barth e perspektíva nélkül értelmetlennek tartja Jézus személyének kutatását, ide értve a történet-kritikai szemléletet is.

Barth mindent az örökkévalóság szempontjából ítél meg. Az egzisztenciális kérdéseket háttérbe szorítja, mint amelyek fölött győzedelmeskedett Krisztus. Barth teológiájából hiányzik a valóságos emberhez való odafordulás,⁶⁸ mert Barth az embert már a megváltás fényében értelmezi és így az Istentől emberhez vezető híd nem valósul meg, egyre nagyobb a szakadék kettejük között, véli Zahrnt.⁶⁹ Az üdvörténet futurum perfektum valósága bevilágítja Barthenál az emberi történet „egzisztenciális problémáit” olyannyira, hogy negligálja a történelemmel kapcsolatos kérdéseket és egyfajta történetietlenség uralja el a teológiáját.

Itt Barth abbéli félelmének ad hangot, hogyha Isten és az emberi egzisztencia azonos pontra kerül, akkor a teremtmény felcserélődik a Teremtővel. Ezért szögezi le:

„A dogmatika maradandó tárgya Isten Igéje és semmi más. Isten Igéjének tárgya azonban az emberi létezés [...] Isten Igéje által kérdőjeleződik ez meg [...] Isten Igéje által kap az emberi egzisztencia teológiai vonatkozást.”⁷⁰

Barth nemcsak a valóságot, hanem a kijelentés lehetőségét is radikálisan isteni területre helyezi. Isten Igéje teremti először az embert, aki ezt meghallja: *Mivel Isten ott van, ezért van emberi lét egyáltalán.*⁷¹

⁶³ Zahrnt: *i. m.* 25.

⁶⁴ Barth betrachtet das irdische Dasein Jesu von den Osterereignis aus. Dies verhindert jedoch nicht, dass er auch auf die Seiten des Lebens Jesu aufmerksam macht, die implizieren, dass Jesus mit dem Christus identisch ist. Dies zeigt sich in Jesu Freiheit und Offenbarung gegenüber Gott. Hafstad: *i. m.* 65.

⁶⁵ KD IV/2, 277.

⁶⁶ Uo. 274. skk.

⁶⁷ Uo. 63.

⁶⁸ Ld. még bővebben: Dantine: *i. m.* 272–276.

⁶⁹ Zahrnt: *i. m.* 121.

⁷⁰ „[...] der Gegenstand der Dogmatik ist und beleibt das Wort Gottes und nichts sonst. Der Gegenstand des Wortes Gottes aber ist die menschliche Existenz [...] durch das Wort Gottes wird dieses in die Frage gestellt [...] durch das Wort Gottes bekommt die menschliche Existenz theologische Relevanz.” KD I/2, 887.

⁷¹ Barth, Karl: *Fidens quaerens intellectum*. 3. Auflage. Theologischer Verlag Ag, Zürich 2002, 139. „Weil Gott da ist, darum gibt es Dasein überhaupt.”

Barth krisztológiai szemléletének nem ilyen jellegű koncentrációja a hibás – állítja Zahrnt, hanem az, hogy ezt a krisztológiai koncentrációt áttelepíti a mennybe, a krisztológiai koncentráció ismételt koncentrációját egy Szentháromságon belüli folyamatra. Ilyen módon a kijelentés eseményét egy monológra redukálja, amelyet Isten önmagában mint Atya, Fiú és Szentlélek folytat. Ebből a Szentháromságon belüli körforgásból Barth többé nem képes szabadulni. Ennek értelmében egy *ósidejű perfektumban*, szinte azt mondhatni, plusquamperfektumban már minden eleve elrendeződött. Nemcsak, hogy minden eldőlt, de le is játszódott az örökkévalóságban. Az, ami az időben végbemegy, csupán az isteni ős-döntés megelevenítése, alapjában véve az örök őskép leképezése. Kielezeten szinte azt lehet mondani: az isteni Szentháromság az örökkévalóságban megalkotott egy drámát és megtartotta annak ősbemutatóját önmagában a három isteni személy részvételével. Mármost ahogy a dráma a mennyben lejátszódott, úgy kell a földön is színre kerülnie. Ezért teremtette meg Isten a világot, mint e dráma színpadát, az embereket, mint annak nézőit.⁷² Mindez a végsőig kielezett megállapítása az eleve elrendelésnek és lényegében a fátumszerűség igazolása.⁷³

Miért negligálja Barth a történetfilozófia immanens, egyetemes, világi történettel kapcsolatos kérdéseit? Két dolog miatt – állítja Jaroslav Pelikan. Egyrészt ezt a történet-szemléletet egy mindent átfogó monotonía (egyhangúság) jellemzi. Másrészt egy mindent átfogó emberi gőg és büszkeség határozza meg. Vitatható Barthnak ez a két kritériuma. Ha a Szentírást nézzük, a monotoníát semmi nem igazolja, sem Izráel viharos története, sem a bibliai írók profetikus élete, sem a reformáció-történet. Tagadja a monotoníát Kálvin is.⁷⁴

Az emberi gőg és büszkeség helyet kaphat a népek, országok történetének hazafias megítélésében, de az nem lehet oka az immanens világtörténet negligálásának. Barthot már az első *Römerbriefen* nem érdekli a humánium birodalmának kérdése és az emberi történet az üdvtörténet feltétlen szempontja alá kerül.⁷⁵

Barthnál minden Krisztus felől és Krisztusra nézve történik – az egész közbeeső történeti folyamat Jézus Krisztusban foglalódik egybe, aki a kezdet és a vég. Zahrnt szerint senkinek sem lehet kifogása az ellen, hogy Barth Jézus Krisztusban látja összefoglalva az egész történeti folyamat kezdetét és végét. A kérdés az, hogy van-e szó Barthnál még egyáltalán történeti folyamatról, hogy történik-e még szerinte egyáltalán valami a történelemben?⁷⁶

3.2.3. *A kozmosz mint a kijelentés és eszkaton színtere*

Az újkor óta az eszkatológia egyetlen kérdés feszültségének átfogó konfliktusában van – jegyzi meg Oblau Gotthard. Ez ebben a kérdésben nyilvánul meg: *Hogyan viszonyul Isten jövője a világ konkrét történeti jövőjéhez?* A kialakuló katasztrófa és perfekcionista elméletek a keresztyén teológiában abban különböznek például a zsidó teológiától, hogy a döntő aion-fordulatot nem a megígért eszkatontól várják csupán, hanem már a Jézus Krisztus keresztyétől és feltámadásától datálódóan.⁷⁷

⁷² Zahrnt: *i. m.* 112.

⁷³ Ld. még: Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Osiris, Budapest 1995, 352–353.

⁷⁴ Kálvin János: *Institúció*. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest 1995, 30.

⁷⁵ Montgomery: *i. m.* 93–94.

⁷⁶ Zahrnt: *i. m.* 113.

⁷⁷ Oblau: *i. m.* 3.

Krisztus a *kezdet és a vég*. A hívő ember két idő között – *zwischen den Zeiten* – él: Jézus Krisztus *múlt idejű eljövetele és az ő jövő idejű visszajövetele* között.⁷⁸ Jézus Krisztus feltámadása helyi, idői, történeti esemény, miként megfeszítése és halála. Ugyanezt lehet mondani visszajöveteléről, amely mint az *idő és történet utolsó pillanata*, szintén az időhöz és a történethez fog tartozni. A maga sajátos története folyamatában a feltámadott Jézus úgy jelent meg a gyülekezet előtt, mint aki felett már nem uralkodik a halál, hanem örökké él. A feltámadás teszi érvényessé és hatékonyá Jézus Krisztus egész földi életét és munkáját. Ennek a fényében a keresztt világhosszág és nem sötétség, erő és nem gyengeség. Istennek ereje és hatalma, amelyet Isten érvényesített életünkben. Itt formális különbség van. Az Újszövetség nem is akarja történelmi eszközökkel leírni a feltámadást, hisz ez nem objektív tárgyi tudósítás, hanem a hit tárgya.⁷⁹

3.2.3.1. *A kozmosz mint a kijelentés tere*

Hogyan határozza meg Barth a teremtés terét?

„A teremtés a föld, a tér, a tárgy, e másik mű [ti. megváltás] eszközének az előállítására.” „A teremtés a külső és csak a külső alapja a szövetségnek, nyugodtan mondhatjuk, hogy: technikai megvalósítása, a tér rendelkezésre bocsátása és felszerelése, amelyben a szövetség megalapozása és története lejátszódik.”⁸⁰

Mint ahogy az idő a teremtettséghez tartozik, ugyanúgy a tér a teremtés immanens megnyilvánulása, a kijelentés színteréül⁸¹ szolgáló keret. Jézus 33 éve térben zajlott le. Itt utalnunk kell arra, hogy a földi Jézus nem választható el a mennyei Krisztustól. Ugyanígy a kozmosz mint tér önmagában nem értelmezhető teológiailag. A világ az Isten és ember közötti történésnek csak kerete, de nem önálló tényezője. A világ nem alapja és magyarázata Isten kegyelmi munkájának.

Az ember azonban, akivel a dogmatika foglalkozik, a világban levő ember. Az ember a menny alatt él, amely elrejtett a szemek előtt. És az ember a földön él, amelyet Isten a rendelkezésére bocsátott, és amely a testi és szellemi lét területe. Az ember ebben a kettős meghatározottságban él: menny alatt – a földön. Viszont fordítva is igaz: a világ az a terület, ahol az ember a földön él.⁸²

Barth tér-értelmezését meghatározza Istennek az emberekhez való viszonyulása. Barth a teremtést kapcsolatba hozza a Krisztus-eseménnyel és ezáltal a teremtést, mint a szövetség külső feltételét határozza meg, míg a szövetség a teremtés belső alapját képezi. Isten azért teremtette a világot, hogy megvalósulhasson benne Jézus Krisztus által az emberrel való szövetség.⁸³

Becker szerint Barth alapján az ember Istenhez való viszonyának eseményeit térbeli elképzelések uralják. A történet mint térbeli történés jelenik meg. Barth különbséget

⁷⁸ KD IV/1, 356.

⁷⁹ Uo. 368.

⁸⁰ „Die Schöpfung in der Erstellung des Bodens, des Raumes, des Gegenstandes, des Werkzeuges dieses anderen Werkes besteht.” KD III/1, 50. „Schöpfung ist die äußere und nur der äußere Grund des Bundes, man darf wohl sagen: seine technische Ermöglichung, die Bereitstellung und die Ausstattung des Raumes, in welchem die Begründung und Geschichte des Bundes sich abspielen.” KD III/1, 107.

⁸¹ Hafstad: *i. m.* 87.

⁸² KD III/2, 11–14.

⁸³ KD III/1, 259.

tesz Isten tere és az ember tere közt. Az ember tere ugyanakkor az a tér, amelyben Isten történetet „csinál”.⁸⁴

Hafstad érdekesnek találja a barthi teológián belül azt aényt, hogy habár Barth többször, több helyen természetszerűen beszél a tér dimenziójáról, mégsem szentelt önálló fejezetet a témának. A gondviselésről szóló tanban világossá válik, hogy Barth megpróbálta a szövetség történetének értelmezését, mint a mindent meghatározó központot követni addig a területig, amelyről nem lehet direkt kijelenteni, hogy ez a történethez tartozik. Barth levonja elméletének konzekvenciáját, miszerint a Krisztus-eseménynek kozmológiai dimenziói vannak.⁸⁵ Ez ad támpontot Barth gondolkodásában a „perifériáról” való értekezéshez.

A világtörténetre vonatkozó kérdést Barth az Apostoli Hitvallásból kiindulva magyarázza. Ebből következik, hogy a világ és az emberiség története annak az Istennek a kegyelme és uralma alatt van, aki magát Jézus Krisztusban kijelentette. A világtörténet központja és értelme az üdvtörténetben van. A keresztyén történet szemlélethez hozzátartozik a bűn ismerete is, de az első és legfontosabb, amit a világtörténelemben látnunk kell, az Isten világhoz tartozása. De emellett, mint másodikat, látnunk kell a történelemben a *hominum confuzionem*et, az emberi tévedéseket is. A kettő dinamikus feszültségében látjuk helyesen a világtörténelmet.⁸⁶

Barth történet szemléletének történetnélkülisége vonatkozásában utaltunk arra, hogy Barth az immanens világtörténet elemzését, a kozmosz problémáját érdeklődésének perifériáján helyezi el. Nem azért, mintha Barth nem élt volna benne a napi világesemények forgatagában, hanem mert teológiai történet szemléletét a Krisztusban nyert kijelentés uralja. A kijelentés fénye pedig bevilágítja a kozmoszban megnyilvánuló problémákat is, amelyek csak mint átmeneti események jelennek meg Isten világhoz tartozásában. Ugyanakkor a kozmosz is Isten kegyelme és uralma alatt áll:

„[...] az is ami kint abban a kozmoszban történik, [...] Istennek nem idegen, szeretetének akaratával, mindenhatóságával, könyörületességével és türelmével, kegyelmes rendelkezéseivel szemben nem elhanyagolható.”⁸⁷

Pál Kolossébeliekhez írt levelében az áll: Mert benne teremtett minden a mennyen és a földön, a láthatók és a láthatatlanok, akár a trónusok, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok: minden általa és reá nézve teremtett. *Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn* (Kol 1,16–17). Barthot a preexistencia eszméje vezérli, Krisztus előbb volt mindennél. Ezen a ponton szeretnénk a keresztyén történet szemlélet egyik fontos kérdéséről, a *bűn problémájáról* szólni. Hogyan értelmezi Barth a bűn valóságát, eredetét? Ezzel a kérdéssel a teológia történetében sokat vitatott kérdéskör talajára lépünk. E tanulmány keretén belül csak érintőleg foglalkozunk e témával, különösen arra koncentrálva, hogy milyen funkciója van a bűnnek a teremtésen belül.

⁸⁴ Becker: *i. m.* 178–179.

⁸⁵ Hafstad: *i. m.* 315–316. és 313.

⁸⁶ KD IV/3/2, 784–793.

⁸⁷ „[...] auch was draußen in jenem Kosmos [...] geschieht, ist kein diesem einen Gott fremdes, kein dem Willen seiner Liebe, kein der Allmacht seiner Barmherzigkeit und Geduld, kein seinem gnädigen Verfüggen entgehendes, entzogenes [...] Geschehen.” KD III/3/2, 785–786.

3.2.3.2 Mi tehát a történet végső értelme és célja?

A kozmosz mint a Nichtige uralmának és legyőzetésének helye

A keresztyén történet szemlélethez hozzátartozik a bűn ismerete is. Ezt a bibliai realizmus alapján kell látni. Nem szabad lekicsinyelni, de nem szabad túlozni sem a jelentőségét. Barth ezt akarja kifejezni a „Nichtige”⁸⁸ (Semmis) fogalmával.⁸⁹

Barth a *Semmis* tanának kimerítő elemzését a teremtés-teológiájának részeként, az isteni gondviselés kifejtésénél tárgyalja.⁹⁰ Burghard Krause megjegyzi, hogy a valódi teológiai helye a Semmis tanának Barth krisztológiájában van. Minden megállapítást a Semmis valóságáról és hatásáról Barth a krisztológiára való szigorú metodológiai koncentrációból merít és a Semmisse szemben mindent kizárólag a Jézus Krisztus eseményéből nyert isteni konfrontáció által tesz felelőssé.⁹¹

Barth dilemma elé kerül, amikor a Nichtiget lokalizálni akarja. Hafstad arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan talál helyet a Nichtige Barth tér-értelmezésében. Amennyiben a Nichtige itt foglal helyet, akkor kétség támadhat afelől, hogy ez a tér Isten kiválasztó akarata által határozható-e meg? A tér démonikus, struktúra nélküli lehet. Ez vezet dilemmához. Egyrészt vagy meghagyja a Nichtige helyét a teremtett világban úgy, hogy az visszavezethető Istenre, vagy nem ad helyet neki és így csak nehezen lehet megérteni, hogy voltaképpen valós tény-e Istennek a teremtéssel való történetében. Barth a Semmist Istennel szemben mint szembenálló viszonyt (Gegenüber-Verhältnis)⁹² határozza meg. Ez arra utal, hogy a Semmis Barth tér-dimenzióján belül gondolható el, tehát a teremtett téren belül, de lényegében nincs is más létezési lehetőség, mint a teremtettség belüli létezés. Ez a tény azonban, mely szerint a Semmis nem létezhet Isten teremtettségén kívül, szüli azt az ellentmondásos gondolatot, hogy akkor *Isten a bűnt is akarta?*

Barth kifejti, hogy a Semmis nem rendelkezik önálló egzisztenciával, ugyanis elhordozhatatlan lenne annak képzete a keresztyén teológiában, hogy a Semmis az Isten által a teremtésben akart vagy tőle független egzisztencia lenne. A bűn csak mint „nem” jelenik meg Isten „igenével” szemben. Az ellentmondás azonban marad. Ezt a gondolatot veszi fel Hafstad, amikor a Nichtige fogalmánál és értelménél érzékelhető feszültségről beszél. Barth egyrészt abból indul ki, hogy a Nichtige Isten eszköze arra, hogy az ítéletet véghezvigye.⁹³ Felmerül azonban a kérdés, ha a Nichtige eszköz Isten kezében, akkor nem veszít-e a megváltás az értékéből. Bűn nélkül nincs megváltás. Az ember ilyen formában mint pusztaság jelenik meg. Pusztaság szofizmusnak tűnik a kérdés felvetése, de nem kerülhető el.

⁸⁸ „Das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt, ist das Nichtige.” KD III/3, 405. Bei Barth ist das Nichtige ein Sammelbegriff für alles, was Gott entgegensteht. Es hat verschiedene Erscheinungsformen wie Tod, das Böse, Sünde, Hochmut, Trägheit und Lüge. Hafstad: *i. m.* 284.

⁸⁹ Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája* 650.

⁹⁰ KD III/3: Gott und das Nichtige, 327–425.

⁹¹ Krause, Burghard: *Leiden Gottes – Leiden des Menschen, Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Calwer, Stuttgart 1980, 226.

⁹² Das Gegenüber-Verhältnis und der Gegensatz in ihm werden vom Offenbarungsgeschehen her anerkannt. Als Gottes Sohn Mensch wurde und Gehorsam vor Gott übte, indem er sich dem Tode, der Gestalt des Nichtigen hingab, fand die Auseinandersetzung mit dem Nichtigen statt. Das zeigte sich, was das Nichtige wirklich ist. Gott entschloß sich, dem Nichtigen gegenüberzutreten und sich in einem Gegensatz zu ihm zu bringen.” KD III/3, 416. Hafstad: *i. m.* 354.

⁹³ Hafstad: *i. m.* 68.

Zahrnt⁹⁴ merész kritikai megközelítéseket nyújt e témában. Szerinte Barthnak gondjai vannak a bűn valóságával. Erősen spekulatív okoskodásra kényszerül, hogy egyfelől tartani tudja magát a kegyelem prioritásához, és ne essen a dualizmus kísértésébe, másfelől ne fossza meg a gonoszt sem a maga valóságától, s így elkerülhesse a monizmus veszélyét. Itt Barth újra az örökkévalóságból indul ki, nézőpontját a „bűneset fölé” helyezi és nem tesz döntő módon különbséget a bűneset előtti és bűneset utáni idő között.⁹⁵ A Semmis az, amit Isten nem akar. A Semmis a lehetetlen lehetőség, a végzetes valóság, de valóság az a realitás Isten háta mögött, amelyet figyelmen kívül hagyott, amikor a világot teremtette és jónak teremtette.⁹⁶ A Gonosz ilyen módon Istennek a teremtéssel egy időben végrehajtott elvető gesztusának produktuma. Zahrnt itt a Gonosznak második elvetéséről beszél, mert a Semmisnek az első elvetése Jézus Krisztus kiválasztásával egy időben megtörtént. Mivel a kiválasztás minden időnek előtte, az örökkévalóságban végbement, ezért voltaképpen azt kell mondani, hogy a Gonosz elvetetése már azelőtt megtörtént, mielőtt egyáltalán létrejött volna. Barth szerint Istennek a mindent megelőző örök Igéjében a bűn eleve, öröktől fogva túlhaladottá vált, hazugságra ítéltetett és elvesztette jelentőségét. Ebből a szemszögből nézve a Gonosznak Barth szerint nincs többé „objektív egzisztenciája”. A kegyelem prioritása megfosztja a Gonoszt történeti jelentőségétől. Barth fullánk nélküli darázshoz hasonlítja.

Minduntalan utalnunk kell arra, hogy Barth történetiszemléletének krisztológia-„uralma” elhomályosít minden evilági, immanens problémakört. A történelem célja az, ami a történetben megnyilvánult, ez pedig a krisztusi kijelentés. A bűn a világban idői, nincs része az örökkévalóságban, csak hatalom „adaték néki” (Jel 13, 7; Dániel könyve). A bűn Isten dicsőségét szolgáló módon annak megfelelően volt benne Isten tervében. A világnak a bűneset után és bűneset dacára való fenntartása eszkatologikus célzatú, ez Isten kegyelmének az ideje.⁹⁷

Keresztyén embernek csak annyiban „számít” a gonosz, amennyiben ennek hatalmát törte meg Jézus Krisztus győzelme. Barth számára ez a szemlélet egy lényeges módszertani következetesség eredménye: ő a gonosz misztériumát éppen úgy, mint a Teremtő és teremtmény viszonyát, nem filozófiai eljárással, mintegy kívülről, hanem teológiailag, azaz belülről kívánja megragadni. Innen érthető az a szintén nem feszültségmentes állítása, miszerint annak tudása, hogy a gonosz legyőzött, fontosabb, mint annak ismerete, hogy „létezik”.⁹⁸

A világi történet céljának filozófiai megközelítései használhatatlanok a teológiai történetiszemlélet elemzésékor. A keresztyén történetiszemlélet számol a bűn által megrontott emberiség realitásával, s nem játszik egy végtelen fejlődési lehetőség illúziójával. A keresztyén történetiszemlélet a Krisztus általi kiengesztelésben és váltságban látja a történet végső értelmét és célját.⁹⁹

Barth történetiszemléletében azért játszik elhanyagolható szerepet az immanens történet elemzése, tehát a kozmosz, mivel az eszkaton eljövetele, az új aion megvalósulása a kozmosz megsemmisülését vonja maga után, illetve feltétele annak. A régi elmúlik és új jön helyében. *Íme újjáteremtek mindent.* (Jel 21, 5b)

⁹⁴ Zahrnt: *i. m.* 114–115.

⁹⁵ Itt Zahrnt fejtegetésének a gyengéjére tapintunk, mivel az embert egzisztenciálisan nem értelmezhetjük a bűneset előtti állapotban. Az az állapot atemporális, unhistórikus állapot.

⁹⁶ KD III/3, 405.

⁹⁷ Geréb Pál: *Történet az Ige mértéke alatt* 30.

⁹⁸ Visky Béla: *Játék és alap. Teodícea-kísérletek a kortárs teológiában.* Koinónia, Kolozsvár 2006, 185.

⁹⁹ Révész Imre: Református történetiszemlélet. In: *És lón világosság.* Franklin, Budapest 1942, 197.

Felhasznált irodalom

- Alistér E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris, Budapest 1995.
- Barth, Karl: *Römerbrief*. II. Theologischer Verlag, Zürich 1940.
- Barth, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1952.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. I/2. 3. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1945.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. III/1. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1945.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. III/2. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1948.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. III/3. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1950.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. IV/1. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1953.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. IV/2. 4. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1955.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. IV/3. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1959.
- Becker, Dieter: *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft?* Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1986.
- Bakker, Nico Tjepko: *In der Krisis der Offenbarung, Karls Barth Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Balthasar, Hans Urs von: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Jacob Hegner, Köln 1951.
- Bultmann, Rudolf: *Jesus*. Neudruck, Tübingen 1961.
- Flückiger, Felix: *Das Verständnis der Geschichte in der Dialektischen Theologie*. In: Stadelmann, Helge (szerk.): *Glaube und Geschichte, Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Brunnen u. R. Brockhaus, Giessen-Wuppertal 1986, 280–319.
- Dantine, Wilhelm: *Der Welt-Bezug des Galubens, Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Gesetz im Denken Karl Barth*. In: Dantine, Wilhelm – Lüthi, Kurt (szerk.): *Theologie zwischen gestern und heute. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barth*. Chr. Kaiser Verlag, München 1968, 261–301.
- Geréb Pál: *A történet az Ige mértéke alatt*. Jókai Nyomda, Sepsiszentgyörgy 1944.
- Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006.
- Hafstad, Kjetil: *Wort und Geschichte, Das Geschichtsverständnis Karl Barths*. Chr. Kaiser Verlag, München 1985.
- Kálvin János: *Institutio*. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest 1995.
- Klaer, Ingo: *Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths*. In: Köckert, Heideleore – Krause, Burghard: *Leiden Gottes – Leiden des Menschen, Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Calwer, Stuttgart 1980.
- Krötke, Wolf (szerk.): *Theologie und Christologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988, 90–105.
- Kozma Tibor: *Az imago Dei problémája és a prédikált Ige*. Kolozsvár 1942.
- Montgomery, John Warwick: *Încotro se îndreaptă istoria?* Editura Cartea Creștină, Oradea 1996.
- Oblau, Gotthard: *Gotteszeit und Menschenzeit, Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Révész Imre: *Református történetiszemlélet*. In: *És lőn világhosság*. Franklin, Budapest 1942, 193–209.
- Schwarz, Karl: *Dantine, Wilhelm Felix Ferdinand*. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XX (2001) Spalten 361–367., http://www.bautz.de/bbkl/d/dantine_w_f_f.shtml.
- Storch, Martin: *Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Chr. Kaiser Verlag, München 1964.
- Visky Béla: *Játék és alap. Teodíceai kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár 2006.
- Zahrnt, Heinz: *Isten-kérdés, Protestáns teológia a 20. században*. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1997.