



Marko
Kerševan

Teologija, narod, (nacional) socializem

KARL BARTH in naš čas

Leta 1986 je minilo sto let od rojstva, letos pa mineva dvajset let od smrti največjega krščanskega teologa 20. stoletja, Karla Bartha. Tovrstne oznake – še posebej, če veljajo za (skoraj) sodobnike – imajo seveda neizogibno pečat osebne opredelitve tistega, ki jih izreka. Tako tudi v tem primeru – iskreno in z namenom. Tudi ob takih primerih bolj navadna oznaka, ki omili vtis zgolj osebne opredelitve »po mnenju mnogih največjih teologov dvajstega stoletja«, ne bi bila brez osti; tudi v tem primeru bi ostalo, da vidimo enega največjih krščanskih teologov zunaj »naše«, katoliške teologije in zunaj nam še kolikor toliko poznane luteranske oziroma evangelistične teologije. Ohlapne oznake »krščanski« smo navajeni dajati – ali so v katoliški Cerkvi sploh dopuščeni – le tako imenovanim »krščanskim mislecem« v filozofiji ali »splošni kulturi«, ki se lahko miselno sprehajajo med konfesionalnimi usmeritvami znotraj krščanstva ali pa imajo eno od njih, na primer katoliško, prav tako lahko miselno za krščansko nasploh in kar tako. Karl Barth pa je bil in tudi hotel biti prav teolog, in to v smislu teologije, ki se noče vezati na (nobeno) filozofijo in splošno kulturo, teologije, ki se noče niti podrežati niti vsiljevati kot nadrejena (nobeni) filozofiji in kulturi.

Karl Barth pri tem ni skrival svojega »izvora« v reformirani, kalvinistični teološki in cerkveni tradiciji, čeprav je svojo teologijo največkrat označeval za »evangeljsko«, ne pa za kalvinistično, reformirano ali protestantsko (Barth, 1985, 11–12). Pa vendar: ob vsem Barthovem odklanjanju katoliškega pojmovanja Cerkve in katoliškim teologom tako ljube naravne teologije ga je papež Janez XXIII. povabil kot opazovalca na drugi vatikanski koncil (zaradi bolezni se ga ni mogel udeležiti), leta 1966 pa ga je slovesno sprejel papež Pavel VI.; vendar je na primer ob vsej njegovi kritičnosti do pomembnih luterantskih opredelitev ob stoletnici njegovega rojstva izšla njemu posvečena številka revije *Lutherische Monatshefte* (1986/5), ki ne pozabi poudariti njegovih uslug za ekumenizem in za krščansko skupnost nasploh.

Kakorkoli, največji ali le eden izmed največjih, Karl Barth je pri nas v Sloveniji in Jugoslaviji skorajda nepoznan. Nepoznan je tudi v religiozno-krščanski javnosti, ki sicer pozna in prevaja »krščanske mislece«, kot so Mounier, Unamuno, Berdjajev, Teilhard de Chardin, katoliške teologe, kot sta Rahner in Küng, pa tudi protestante, kot sta Bonhoeffer ali Bultmann. Mladinsko križarsko gibanje v Sloveniji v dvajsetih letih, ki je intezivno iskalo in gojilo stike s sočasnimi verskimi tokovi v Nemčiji, je takrat odkrivalo zgolj drugorazredne avtorje in tekste (Wittich, Guardini). Križ, Križ na gori iz tistih let, pa tudi kasnejše Dejanje, sploh niso opazili (kot pišejo sodobni komentariji) Bartha in njegove »plamenice, ki je klicala Cerkev in teologijo k stvari.« Pregrade med katolicizmom in protestantsko »krivovernostjo« so bile takrat očitno previsoke. Tudi Kocbek, ki so ga sicer obtoževali »protestantske tendence«, Barthu, kot vse kaže, ni posvečal pozornosti, čeprav bi bil pri njem našel oporo za svoje, »za svet zavzeto krščanstvo«.

Dobil pa bi bil tudi streznujočo zaporo za svoje ekstatično prehajanje od človeka k svetemu in božjemu.

Ime Karl Barth vendarle ni povsem nepoznano. Tako omenja leta 1966 Branko Bošnjak ob prikazu dialektične teologije tudi Karla Bartha, pa čeprav piše pod tem naslovom – neustrezno – predvsem o Bultmannu. Sam sem v svojem prvem knjižnem tekstu (leta 1968) tudi navajal Bartha, toda zgolj iz druge roke (pa čeprav dobre, dobrega prikaza H. Zahrnta o »Zadevi z Bogom« v sodobni protestantski teologiji). V novejšem času ga omenja Taras Kermauner. Barthovo razlikovanje med vero in religijo je upošteval tudi Djuro Šušnjić v delu *Vedeti in verovati* (Zagreb 1988), toda – značilno za naše splošno nepoznavanje duha Barthove teološke misli – razumel ga je povsem napačno v smislu obrabljenega razlikovanja med notranjo vero in zunanjo institucionalnostjo.

Razlikovanje, še več, poudarjeno nasprotje med vero in religijo je gotovo ena najbolj poznanih značilnosti Barthove teologije; popularne so oznake Barthove teologije kot »dialektične teologije«, »teologije krize« ali kot »diastatične teologije«. Vse te zgoščene opredelitve imajo analogno težo kot skrajšane oznake prizadevanja drugih velikih teologov (na primer Bultmannova »demitologizacija krščanstva« ali Bonhöfferjevo »nereligiozno krščanstvo«). Ker se bomo v razpravi osredinili predvsem na en tekst in eno problematiko, na Pismo Rimljanom in na vprašanje razmerja med religijo (ateizmom in vero), je nujno predstaviti vsaj nekatere značilnosti Barthovega življenja in dela: seveda ne zato, da bi kot neteolog odpravil slepe pege naše domače teologije, temveč da bi umestil obravnavano temo in vsaj preprečil nekatere možne napačne zaključke o Barthovem življenju in delu, ki bi lahko izšli iz omejenega in izoliranega prikaza.

I.

Karl Barth se je rodil leta 1886 v Baslu v Švici v družini profesorja teologije. Teologijo je študiral v Bernu in v Nemčiji, v Berlinu, Tübingenu in Marburgu. Kot mlad pastor v Švici se je angažiral na strani delavskega gibanja, se zbližal s švicarskimi krščanskimi socialisti (»religiös-soziale«), Kutterjem in Ragazom in postal 1916. leta član švicarske socialistične stranke. Kmalu pa se je z religioznimi socialisti organizacijsko in teološko razšel (o tem kasneje). V švicarski socialni demokraciji je zastopal sredinsko usmeritev in bil leta 1918 proti revolucionarni usmerjenosti (v Švici) in proti vstopu v tretjo internacionalo. Leta 1919 je izdal Pismo Rimljanom, komentar k Pismu Rimljanom apostola Pavla; to mu je odprlo vrata na nemške univerze: povabljen je bil v Göttingen, dobil je častni doktorat iz teologije na univerzi v Münstru, postal leta 1930 profesor za sistematsko teologijo v Bonnu. Leta 1931 (!) je postal član nemške socialdemokratske stranke iz »protesta proti Hitlerjevemu zamačevanju«, čeprav je v začetku menil, da je najučinkovitejši cerkveni odpor Hitlerju v tem, da se zavračajo nacional-socialistična prizadevanja znotraj teologije in Cerkve. V spopadu z nacističnim Verskim gibanjem nemških kristjanov je bil glavni oblikovalec znane barmenske deklaracije iz leta 1934, ki je ob vsej strogo teološki obliki in vsebini pomenila jasno protinacistično politično opredelitev. Takoj za tem je bil suspendiran kot profesor in upokojen. Vrnil se je v Basel in ostal tam profesor do leta 1962; vstop v Nemčijo mu je bil prepovedan. Pred drugo svetovno vojno in med njo je pozival protestantske Cerkve k odporu proti

nacizmu tudi s podpiranjem oborožitvenih prizadevanj v svojih deželah. Po vojni je pogosto predaval v Zahodni Nemčiji, hkrati pa je bil med odločnimi nasprotniki ponovne oborožitve Nemčije in atomskega oboroževanja še posebej. V letih, ko se je porajala hladna vojna, (1946–1947), je zbudil škandal s svojim obiskom »sovjetske cone« v Nemčiji in s sestanki s predstavniki SED in sovjetskih zasedbenih oblasti. Tudi sicer je nastopal proti »slehnemu antikomunizmu« in odklanjal tako priljubljena enačenja med nacizmom in komunističnim totalitarizmom. Ob nedvoumni politični in teološki obsodbi nacizma je ob vprašanju komunizma na primer povedal: »Nisem za komunizem; toda o tem, kar govori proti komunizmu, lahko govorimo le, če smo za komuniste.« (Lutherische Monatshefte, 223) Cerkve naj bodo tudi v socialističnih deželah »evangeljsko neodvisne in udeležene hkrati, ne pa apriorna politična opozicija.«

Če so taka »nevzdržna« stališča v petdesetih in šestdesetih letih preprečila, da bi bil v ZRN dobil »mirovno nagrado«, pa mu je bil na primer leta 1959 ob de Gaullovi navzočnosti podeljen častni doktorat univerze v Strasbourg in naslovni članek že omenjene jubilejne številke nemške luteranske revije je izšel z naslovom Vse življenje prijatelj Nemcev.

Tak, s političnimi opredelitvami in dogodki pretkan življenjepis pa ne sme zakriti, da je Barth vseskozi največ časa posvečal teološkemu delu. Obsežna Cerkvena dogmatika, ki je nastajala vse do njegove smrti (nedokončana), je dosegla obseg več tisoč strani. Hkrati pa upoštevanje enega in drugega ne sme voditi k poceni delitvam na Bartha politika in Bartha teologa, delitvi, ki ne bi upoštevala njegovega razumevanja razmerja med teologijo in politiko, Cerkvijo in svetom, njegove teologije, v kateri ima prav to vprašanje eno središčnih mest.

Ustavimo se nekoliko pri dveh vozliščnih temah Barthove politične biografije, pri odnosu do nacizma in pri vprašanju odnosa do socializma. Barthove opredelitve in usmeritve ob teh vprašanjih kažejo na nekatere ključne sestavine njegove teologije, brez katere tudi same opredelitve in odločitve niso razumljive. Zato bodo nekatere razsežnosti tu povedanega dobile svojo utemeljitev šele kasneje, ko bomo obravnavali Barthovo teološko delo.

II.

Kot je razvidno že iz navedenih biografskih dejstev, Barthova socialistična politična usmerjenost pravzaprav ni sporna. To upošteva tako tisti, ki ji dajejo veliko, celo odločilno težo tudi v Barthovem teološkem delu, v katerem vidijo celo začetke »teorije socialistične prakse« (kot F. W. Marquardt v delu Teologija in socializem), kakor oni, ki z umerjeno konservativnih pozicij upošteva, da je bil Barth »že od mladih let socialistično politično naravnani«, ne da bi to zanje pomenilo diskreditiranje Barthove teologije (prim. Lutherische Monatshefte, str. 223).

Odperto je torej predvsem vprašanje *teološke* »teže« te Barthove usmerjenosti, konkretno, kakšen je v Barthovi teološki misli odnos med krščanstvom in socializmom, ali če hočemo, med Kristusom in njegovim evangelijem ter socialističnimi vrednotami. Omenili smo že, da se je Barth razšel s švicarskimi krščanskimi socialisti (Ragaz); pri tem pa ta razhod ni zadeval bistvenih sestavin socialne vsebine, ampak prav teološki vidik. Barth je nasprotoval, da bi dnevno politično ravnanje utemeljevali z uresničevanjem božjega kraljestva, kar naj bi bilo prav značilno za »krščanske socialce«:

»Boga je treba izpustiti iz te igre,« kajti »Cerkve in njeno zemeljsko poslanstvo, osebna prizadetost in moralnost pacifistov in socialdemokratov ne zastopajo božjega kraljestva, ampak staro človeško kraljestvo v novih oblikah.« (Trebs, 12)

V duhu, ki prežema prvo verzijo Pisma Rimljanom, je vse človeško delovanje – in seveda tudi politično – nekaj radikalno drugega od radikalno drugačnega božjega delovanja, iz katerega bo edino le prišlo božje kraljestvo. Od tod opredelitev, ki jo je v tem času zgoščeno izrazil: »Socialdemokratski, toda ne religiozno-socialni (krščansko socialistični – M.K.)!« (Trebs, 12) Ali kot je zapisal na drugem mestu: »Dati Bogu čast in (v tem primeru) brezbožnim (socialdemokratom njegovega časa – M.K.) prav.« (Barth 1986, 182) Problem je v tem, da Barthova teologija ne pristaja niti na teorijo o avtonomnosti politike in drugih zemeljskih stvarnosti niti na to, da bi zgornjo delitev razumeli kot popularno poenostavljeno luteransko načelo o »dveh kraljestvih«. Vsaj v kasnejšem delu Barth namreč nasprotuje pojmovanju, po katerem naj bi za področje politike ne veljal krščanski evangelij, ker naj bi v njem (in v družbenem svetu sploh) veljali zgolj neki drugi, človeški in/ali božji zakoni. Tudi kasnejši spopad z nacizmom ga je utrdil v tem prepričanju, kakor bomo videli. Nasprotno, Kristus je vladar vsega sveta in njegov evangelij je navsezadnje namenjen vsem ljudem za vse njihovo življenje. Kako naj Barth ob taki poziciji prepreči padec v »krščanski« socializem ali celo v teokratsko-integralistično vizijo in prakso, da bi uresničevali »božje kraljestvo na zemlji«?

Barth je oblikoval rešitev prav ob spopadu z nacizmom in ob kasnejšem razmisleku o tem spopadu.

Conditio sine qua non je vztrajanje, da je (bo) božje kraljestvo zgolj božje delo, nezasluzeni božji dar, in da človek z nobenim svojim delom in delovanjem ne more niti zaslužiti niti ustvarjati božjega kraljestva na zemlji. Od tod pa po Barthu ne sledi, da je zemeljsko/politično delovanje kristjanov neodvisno od evangelijskega naročila. Ko cerkev in kristjani oznanjajo božje kraljestvo, s svojim obstojem in delovanjem spominjajo nanj in pričajo zanj. »Spominjajo na Kristusa in pričajo zanj in božje kraljestvo« tako, da v političnem življenju med »vsakokratnimi političnimi možnostmi izbirajo tiste, v katerih uresničevanju je vidna analogija, odgovornost (Entsprechung), primerjava – prispodoba (Gleichnis), odsev tistega, kar je vsebina njihove veroizpovedi in poslanstva«, to je oznanjanja evangelija o božjem kraljestvu. »V odločitvah družbene skupnosti (Bürgergemeinde) je vedno na tisti strani, kjer postaja razločno Kristusovo gospodstvo nad celoto in tudi nad tem, njej tujim področjem (»politike«). Hoče, da podoba in dejavnost države sredi minljivosti tega sveta kažeta na božje kraljestvo in ne proč od njega.« (Barth, 1984, 66–67)

Barth poudarja vsakokratno tveganje, negotovost, relativnost in prehodnost takih odločitev in usmeritev, toda hkrati na njihovo možnost in nujnost. Nobenega idejnega sistema in programa ni, ki bi ga lahko razglasili za edino krščanskega. »Krščanska skupnost... ne more nasproti politični stvarnosti zastopati nobene sebi nujno lastne teorije... ne more postaviti nobenega nauka kot edino krščanskega nauka o pravi državi. Ne more tudi pokazati na kako že doseženo uresničenje take države ali si prizadevati, da bi jo uresničila. Le eno Kristusovo telo je... Ni torej nobene krščanske države, ki bi ustrezala krščanski Cerkvi. Ni duplikata Cerkve v političnem prostoru.« (1984, 58–59)

Vedno, v vseh razmerah, pa je po Barthu mogoče spoznati in sprejeti smer in linijo krščanskih odločitev v političnem prostoru: to so tiste, v katerih prihaja do veljave pričevanje o božjem kraljestvu v minljivi, relativni človeški stvarnosti s tem, da se išče in uresničuje v njej – ne božje kraljestvo ali razširjena Cerkev, ampak analogija, vzporednica, prispodoba božjega kraljestva, v katerega veruje in ki ga oznanja Cerkev. S tem je politično delovanje verske skupnosti kristjanov implicitno in neposredno pričevanje in veroizpoved. Kot pričevalka obljube božjega kraljestva se verska skupnost vedno odloča za človeka, za pravo, za socialno pravičnost, svobodo itd. V tem smislu evangelij ni politično nevtralen.

Toda kristjani in verske skupnosti delujejo v politiki (ekonomiji, kulturi itd.) na področju, kjer niso sami, kjer so tudi drugi ljudje (ki niso kristjani). Kristjani so kot *kristjani* združeni v Cerkvi, toda v družbeni skupnosti in v političnem življenju ne morejo stati zase (v obeh pomenih besede »zase«!), živeti in delovati morajo skupaj, združeni in za skupno dobro vseh. Čeprav kristjane pri tem vodi in usmerja tudi evangelij, torej verovanje, morajo svoje odločitve in ravnanja narediti razumljiva in sprejemljiva tudi za tiste, ki (še) ne verujejo: ne morejo najprej spreobrniti državne skupnosti (kristjanov in nekristjanov) v versko skupnost kristjanov, da bi lahko krščansko politično delovali. Naloga, božja naloga, saj je Kristus vladar vsega sveta, tudi tistih, ki vanj ne verujejo, družbene skupnosti je, da »po človekovi uvidevnosti in zmožnosti skrbi za časno pravičnost in mir, za zunanjo, relativno, prehodno humanizacijo človekove eksistence« (1984, 58). Ker gre za skupne naloge, lahko skupnost kristjanov »v političnem prostoru naredi vidno svojo krščanskost, svoje poslanstvo le posredno, le prek svojih političnih odločitev; teh odločitev pa ne more ponujati in uveljavljati s tem, da jih krščansko utemeljuje, temveč le tako, da so politično boljše, dejansko bolj blagodejne za ohranitev in graditev skupnosti.« »V političnem prostoru lahko kristjani nastopajo s svojim krščanstvom le anonimno.« (Ne pa kot posebne krščanske stranke, dodaja kasneje.) »Le če bi vodili političen boj za cerkvene interese, bi lahko prebili to anonimnost, toda prav s tem nekrščanskim bojem bi onečastili krščanskost imena. V pristno političnih vprašanjih, tistih, ki zadevajo graditev skupnosti, lahko odgovarjajo le v obliki odločitev, ki so po obliki in vsebini lastne tudi drugim državljanom; še več, morajo celo želeči, da bi postale lastne tudi drugim državljanom ne glede na njihovo veroizpoved.« (1984, 77–78)

Toda ali je evangelij oziroma Kristus v evangeliju, za kristjane edino vodilo, edina beseda in resnica – v našem primeru na političnem področju? Vprašanje je izrecno postavljeno ob znamenitem stavku – protinacistične – barmenske deklaracije: »Jezus Kristus je edina božja beseda, ki ji je poslušna Cerkev.« V kasnejših komentarjih Barth pojasnuje: »To ne pomeni, da ni tudi drugih, po svoje pomembnih besed – v Bibliji, v Cerkvi, v svetu, da ni tudi drugih po svoje resničnih razodetij...« Toda samo Jezus Kristus je *božja beseda*, *božje razodetje*: »Nobena druga dobra človeška beseda ne more stopiti na isti ravni poleg njega, ga dopolniti, ali celo izriniti in nadomestiti.« (KD, 159–160) Kristusov evangelij je za kristjane merilo za presojo drugih besed. Te se pojavljajo tudi drugod – tudi v svetu. Navsezadnje – še enkrat – je vstali Kristus gospod vsega sveta. Z njegovo smrtjo in vstajenjem je postal »de iure vsak človek, vse stvarstvo... prejemnik in nosilec njegove besede.« »Kristus govori tudi skozi medij drugih besed;

obstajajo tudi profane resnične besede, prispodobe nebeškega kraljestva.« Še več, »ali se ni pogosto zgodilo, da je bila cerkvena skupnost postavljena pred posvetno, včasih celo prav pogansko posvetno stvarnost, ki je določene vidike resnice, zaupane v oznanjevanje Cerkvi, izpričevala vsaj tako razločno in določno, včasih pa celo bolje, bolj zgodaj in bolj dosledno.« (Barth spominja primere, ko so nekrstjani bolj in prej kot kristjani zaznali božjo skrivnost, potrebo po odrešenju, pokazali neustrašenost pred smrtjo, humanost, odpuščanje... (KD, 164, 166)

Toda vse besede je treba vedno preverjati: po sadovih in po skladnosti z evangelijskim pričevanjem božje besede, Jezusa Kristusa. Nobena resnična beseda ne more nadomestiti biblijskega pričevanja. Ne more voditi proč od Svetega pisma, temveč k njemu, to je h Kristusu in njegovemu oznanilu odrešenja in božjega kraljestva.

In kako tu stoji socializem kot taka drugačna beseda, ki se je pojavila zunaj Cerkve?

Seveda tudi za socializem, zanj pa še posebej, velja, da je božje kraljestvo radikalno nasprotje vsem človeškim kraljestvom, da božje kraljestvo vnaša vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti, nepomirljiv nemir v vsa človeška kraljestva. Noben človeški izdelek ne more biti božje kraljestvo, lahko je le – toda lahko je in naj bi bil – človeška prispodoba, analogija, relativna, spremenljiva, začasna človeška stvarnost. (KD, 127)

Že leta 1922 je tako Karl Barth dal priznanje teologu Blumhardtu, da je »s svobodnim pogledom spoznal, kako je prav v radikalizmu, v mislih o končnem cilju socialistov navzoča prispodoba (Gleichnis) božjega kraljestva za naš čas.« (Barth, 1986, 182) Barthova oznaka vsebuje poudarek, da je socializem (»končni cilj«) prispodoba božjega kraljestva in da je *samo* prispodoba in nikakršno zemeljsko uresničenje božjega kraljestva, njegov nadomestek, pa čeprav le v zasnovi, v kali in podobno. Da je socializem taka »prispodoba božjega kraljestva za naš čas,« izhaja po Barthu iz tega, da ob vsej resnici, da je Jezus oznanjal odrešenje in božje kraljestvo, ne pa reformiranje zemeljske ureditve, »ne pozna Jezusa (vsekakor pa ne Jezusa Novega Testamenta), kdor ga ne spozna kot ubogega, kot – tvegajmo nevarno besedo – privrženca (Parteigänger) ubogih, in končno kot revolucionarja,« (ki »radikalno postavlja pod vprašaj vse obstoječe človeške ureditve.«) (KD, 132–133)

V neposredno politično-teološkem tekstu, v Krščanski skupnosti in državljanski skupnosti iz Kristusove opredelitve za uboge, spelje nujnost opredelitve kristjanov in Cerkve za socialistično usmeritev. Navedimo v celoti:

»Krščanska skupnost je pričevalka tega, da je Sin človekov prišel poiskati in rešiti, kar je izgubljeno. To mora zanjo pomeniti, da tudi v političnem prostoru brez napačne nevtralnosti (Unparteilichkeit) gleda predvsem navzdol. Vedno se bo prvenstveno in posebej zavzemala za revne, za tiste, ki so šibki v družbenem in gospodarskem položaju in zato ogroženi. Zanje bo družbena skupnost posebej odgovorna. Da jim verska skupnost naklanja ljubezen v okviru svoje lastne naloge (kot diakonija, posebne dobrodelne dejavnosti) je eno, in sicer prvo. Ob tem pa v okviru svoje politične odgovornosti ne sme pozabiti drugega: prizadevanja za tako ureditev prava, ki bi onemogočala, da bi njegova enakost za vse postala krinka za dejansko neenako omejitev in varstvo močnih in šibkih, delodajalcev in delojemalcev, samostojnih in nesamostojnih, revnih in bogatih. Krščanska skupnost se

v političnem prostoru torej nujno opredeljuje in bojuje za socialno pravičnost. V izbiri med različnimi socialističnimi možnostmi (socialno-liberalno, sindikalistično, zadrufniško, radikalno, umirjeno marksistično) bo vedno izbirala tisto, od katere (brez upoštevanja drugih vidikov) pričakuje največ socialne pravičnosti.« (1984, 68–69)

V istem smislu utemeljuje Barth krščansko opredelitev in zavzemanje za človeka (kot merilo vseh stvari po tem, ko je Bog sam postal človek), za pravo, za svobodo proti totalitarni državi, za človekove pravice v povezavi z odgovornostmi do skupnosti, za enakost v pravicah. Barth seveda ni bil marksist, socializem je zanj predvsem usmeritev in opredelitev glede omejenih vrednot. Pa vendar je – povsem logično – zapisal tudi tole:

»Motili smo se, ko smo prezrli, da je ekonomski materializem marksističnega učenja nanovo osvetlil elementarno biblijsko resnico, ki jo je Cerkev v veliki meri pozabila (Vstajenje mesa), ko smo mu postavili nasproti nebiblijsko spiritualizirano krščanstvo in ko smo ob tej napačno postavljeni fronti opustili, da bi v luči evangelijskega oznanila božjega kraljestva naredili stvar revolucije za stvar Cerkve.« (Trebs, 35) Iz Barthovega izvajanja nam očitno zvenijo opredelitve, ki jih poznamo iz časov starejših krščanskih socialistov ali iz novejšje teologije osvoboditve. Toda Barthova sorodnost vsaj s starejšimi krščanskimi socialisti se po njegovem lastnem prepričanju neha z brezkompromisnim vztrajanjem, ukoreninjenim v temeljih njegove teologije, da socializem sicer je primerjava, toda *samo* primerjava. Povsem dosledna je njegova na prvi pogled le omenjena paradokсна ocena: spoznanje, da je radikalni končni cilj socialdemokratov prispodoba božjega kraljestva za naš čas, je avtorja (Blumhardta) »obvarovala pred skušnjo (...) pred brezupnim početjem, da bi socialdemokraciji ob bok postavil 'krščanski' socializem. Če so brezbožni socialdemokrati Boga bolje razumeli kakor kristjani, ne more zdaj biti stvar slednjih, da bi prve presegli s 'krščanskim' posnemanjem. Bogu čast in v tem primeru brezbožnim prav.« (1986, 1827) Skratka: »socialdemokracija, ne krščanski socializem.«

Primerjajmo s tem Ragazovo izvajanje: »Socializem je za nas razodetje živega Boga in predsijaj njegovega prihajajočega kraljestva;« socializem je »religiozno pojmovanje zgodovine«, tolmačenje določene stvarnosti kot »gibanja božjega kraljestva«. »Naša sodba o socializmu je sodba vere: gre za tolmačenje zgodovine od Boga sem, gre za razumevanje zgodovine kot žive besede od živega Boga.« (Cancik, 125)

Brezbožni socialdemokrati takratnega časa so po Barthu bolje kakor »meščanski« kristjani spoznali politični izziv evangelijskega oznanila božjega kraljestva (s svojo »smerokazno« utopijo socializma oziroma komunizma kot »končnega cilja«), hkrati pa jih je (ali bi jih vsaj lahko) njihova brezbožnost obvarovala pred spreminjanjem tega cilja ali celo določene politične dejavnosti v uresničevanje božjega kraljestva – pred grešno skušnjo, ki ji tako radi podlegajo religiozno-socialni ali religiozno-nacionalni itd. Če prioritimo – mi, ne Barth, toda ne proti Barthu: resnično brezbožno je človekovo hotenje, da bi »z božjo pomočjo« gradil božje kraljestvo na zemlji, ne pa hotenje, da bi brez Boga gradil najboljšo možno človeško kraljestvo. Ali, kakor je zapisal v drugem kontekstu: »Mar ni možnost velikega inkvizitorja dejansko nevarnejša kakor ves ateizem in liberalizem (in to predvsem za teologijo samo).« (Cancik, 106) Tu, na tej točki postane jasno, zakaj Barth ni *teološko* zavračal in obsodil socializma (in komunizma) ob vseh siceršnjih pridržkih in kritikah, medtem ko je bil nacizem deležen ne le politične

zavrnitve, ampak tudi teološke sodbe, pa čeprav je v nasprotju z »brezbožnim« marksiističnim socializmom govoril o Bogu in se nanj skliceval. Najkrajši odgovor bi bil: ne čeprav, ampak prav *zato*.

III.

Ob vseh političnih konfliktih z nacizmom (zaradi odklonitve brezpogojne prisege Hitlerju, zaradi opredelitve v »zadevi Dehn« z izgubo profesure in izgonom iz Nemčije) nas tu zanima Barthov teološki obračun in tudi zanj je bil ta taktično in strateško najpomembnejši. Ključni spopad je potekal kakor spopad z verskim gibanjem nemških kristjanov; to je nastopalo v Nemški evangeličanski cerkvi s takimi stališči in utemeljitvami:

»Prizadevamo si za enotno nemško narodno Cerkev na temelju dejanskega ustreznega nemškega krščanstva, po načelu: en narod, ena država, ena vera.

Izpovedujemo svojo privrženost božjemu razodetju v krvi in tleh uteljenega narodnega občestva.

Za Cerkev veljajo brez preostanka isti življenjski zakoni kakor za državo: služenje našemu narodu je božja služba. Člani lahko postanejo le sonarodnjaki arijskega rodu.« (Müller, 13)

Ali: »Z božjim stvarjenjem smo postavljeni v skupnost krvi in usode nemškega naroda in odgovorni za njegovo prihodnost. Kot vsakemu narodu je večni Bog tudi našemu dal vrsti ustrezen zakon. Ta je dobil podobo v voditelju Adolfu Hitlerju in od njega oblikovani nacionalsocialistični državi. Ta zakon nam govori iz zgodovine našega naroda, zrasle iz krvi in zemlje. Zvestoba temu zakonu zahteva boj za čast in svobodo...« (Müller, 16)

»Izpovedujemo, da je edina dejavna božja služba, služba našim sonarodnjakom (Volksgenossen). Kot božja skupnost se čutimo obvezani našemu Bogu, da sodelujemo pri graditvi narodne Cerkve, v kateri vidimo dokončanje nemške reformacije Martina Lutra in ki edina upošteva celostnost (Totalitätsanspruch) nacionalsocialistične države. Izpovedujemo pripadnost veri v Kristusa, primerni taki vrsti, ki ustreza nemškemu Lutrovemu duhu in junaški pobožnosti. Cerkev doslej ni pozvala k odločnemu boju proti Bogu sovražnemu marksizmu in duhu tuji sredini (Zentrum)... Zahtevamo boj proti religiji in narodu sovražnemu marksizmu in njegovim krščansko socialističnim pomagačem vseh odtenkov. Pot v božje kraljestvo pelje skozi boj, križ in žrtev, ne skozi napačen mir.

V rasi, narodu in naciji vidimo življenjsko ureditev, ki jo je dal Bog, njeno vzdrževanje pa je za nas božji zakon...« (Müller, 21)

»Nemški kristjani« – (Deutsche Christen) so bili gibanje znotraj evangeličanske Cerkve. Prizadevali so si, da bi osvojili vodilne položaje v njej. Na eni strani so se navezovali na tisti del stare luteranske teološke tradicije, ki je kot P. Althaus, pomemben in priznan teolog, videla še v vsakem narodu po svoje sveto; zaradi tega je *vsak* človek obvezan zvestobi *svojemu* narodu. Kajti to, »da iz naravnega in zgodovinskega materiala nastane pristna 'mi zavest', s katero kakšen narod začne zgodovinsko živeti, je nerazložljiva skrivnost praspčetja, torej (božja) skrivnost (božjega) Stvarjenja.« »Tudi v narodnem, v vezeh, s katerimi nas zajema, spoznavamo samopričevanje (Selbstbezeugung) Boga Stvarnika.« Althaus še krščansko previdno dodaja: »Toda kakor to resno poudarjam, tako resno tudi doda-

jam: božje razodetje je nekaj 'tujega', ne izvira iz globin lastnega naroda, temveč je govorjeno od daleč, iz višine. Tega ne razume, kdor ni spoznal: vsaka naravna, samorasla religija je pod božjo jezo zaradi delitve in popačenosti resnice. Kar raste organsko, kar je lahko v globinah kakega naroda (Volkstum) udeleženo pri božjem samopričevanju, to vse je udeleženo pri človekovem padcu, je odlomek, osamljeni drobec resnice v senci laži... – in stara germanska religija pri tem ni izvzeta:» (P. Althaus, Kirche und Volkstum) Sodobni nemški komentator je kritično dodal: »Za Althausa ima narodno (Volkstum) kvaliteto razodetja. Ob vseh pridržkih, ki jih izreka, velja: narod je samopričevanje Boga Stvarnika. Če ima narod to kvaliteto, če sicer zlomljeno in jecljivo uteleša red, ki predstavlja božjo voljo, potem teolog ne more mimo gibanja v tem narodu, gibanja, ki vodi v osveščanje naroda.«

In tako Althaus išče v narodu in opaza: »V vseh nemških deželah najdemo danes tiste, ki čakajo... Njihova duša vprašuje po nemških binkošti, ki nam bodo v plamenu duha znova podarile narodno skupnost, ne kakor tvorbo parlamentov in strankarskih voditeljev, temveč kakor nekaj rojenega iz globin pod božjim vodstvom. Čakajo na sodbo, ki bo razkadila videz in laž našega javnega življenja in v svetem ognju použila umazanijo naše velikomestne kulture. Ti niso daleč od božjega kraljestva. Toliko je gotovo: Mesto nas kristjanov je med njimi.« Skratka – spet po sodobnem luteranskem komentatorju: »Stalno je navzoča tema o narodu, ki da je enotna organska celota, ki ni razdrta in razbita s strankarskimi prepiri, raztrgana po razrednih delitvah. To narodno enotnost (naj) osebno predstavlja vodja, ki ga pošilja Bog. Pri tem pa je vse skupaj razvito v teološkem kontekstu, ni predstavljeno kot politična opcija, kot izraz pragmatične politične volje.« (Daiber, 46–49)

»Nemški kristjani« so iz tega izvedli sklep: *nemški* narod je privilegirano božje stvarjenje, v tem temeljita njegova predestiniranost in obveza, da se čisti in obvaruje vsega tujega.

»Nemški kristjani« niso bili skrajnost. Še dalje so segli poskusi teoretsko-teoloških spekulacij, da bi oblikovali zvezo med nemštvom in krščanstvom, vse do povezave med starimi germanskimi bogovi in Jezusom, ter dokazovanjem, da Jezus ni bil Žid.

Če navedemo le nekaj knjižnih naslovov iz tistih časov: J. Bode: Wodan in Jezus, 1920, W. Erbt: Jezus, odrešenik nordijske krvi in nravi. Stuttgart 1926, M. Maurenbrecher, Odrešenik Nemcev. Pot k Cerkvi, ki ustvarja narod, Göttingen 1930, M. Luddendorf, Nemška vera v Boga, München 1932, F. Gericke, Vera iz krvi..., (Cancik 162–173) Mobilizirana je bila celo stara gnostična spekulacija, da bi dokazali opozicijo: Jahve in Židje – Kristus in arijci. Še dalje so seveda šli poskusi za obnavljanje zgolj stare germanske religije (na primer v Germanski verski skupnosti z naslednjo »veroizpovedjo«:

»Verujemo (pripoznavamo se k) v silo duha in življenja, ki prežema vesolje in nas. V vesolju spoznavamo oblikujočo silo življenja, ki pogojuje vso raznolikost pojavov, zato priznavamo tudi vse posebne pojave v njihovi naravni nujnosti kot razodetja sile življenja. Ker pa sta resnica in smisel bivanja z naravno nujnostjo v samih pojavih, je tudi smisel ali naloga vseh pojavov, da se uresničijo in dopolnijo. Takó spoznavamo, da sta smisel in naloga našega bivanja v nas samih (kot seme, ki je nastalo z nami in teži, da se ostvari). S tem verujemo, da se lahko germanska religija rodi le iz

Germanov. Religija nam je čisti, svet potrjujoči in spoznavajoči odnos duše do duha celote in vseh oblik njegovega pojavljanja in razodevanja. Naše spoznanje in izkustvo svetovnega duha kot zadnje resnice in bistva in skozi nas delujoče sile je hkrati veda o moralnem zakonu v nas in vzrok našega verovanja v visoko poklicanost Germanov,« itd. in tako naprej. Drastičen primer protikrščanske usmeritve znotraj narodnjaške religioznosti je po E. Hieronimusu formulacija filozofa Ernsta Bergmanna: »Deificiraj se, naj žari božje v tem telesu, kajti le sam se lahko pobožanstviš, kakor se tudi priliči tvojemu dostojanstvu kot osebi v Kantovem smislu. To je ‚milost‘ v nemško-religioznem smislu, namreč volja po samodeificiranju, volja po božjem dejanju. Volja biti sam Kristus, popoln človek, ne le verovati v Kristusa.« (Cancik, 171)

(Daljše citate navajam namenoma zaradi podobnosti s pojavi in glasniki današnjega »povratka svetega«. Kljub delno različnemu slovarju in kontekstu ni težko razkriti sorodnih potez!)

Lahko bi navajali čisto pritlične in dnevnopolitične religijske izbruhe v podporo »firerju« in nacionalsocializmu zunaj in znotraj Cerkve, v izrecnem ali implicitno protikrščanskem duhu. A naj bo dovolj; razvidno je, s čim so se teološko soočali Barth in njegovi. Že v spisu Teološka eksistenca danes (1933) izraža svojo brezpogojno odklonitev take usmeritve in jo utemeljuje v naslednjih točkah:

»Cerkve nima ‚storiti vsega, kar more‘, vsega, da bi, ‚nemški narod spet našel pot k Cerkvi‘; skrbeti mora za to, da v Cerkvi najde obljubo svobode in čisto božjo besedo (enojni narekovaji so iz deklaracij »Nemških kristjanov«). (M. K.)

Nemški narod sprejema svojo poklicanost od Kristusa in h Kristusu po božji besedi, oznanjeni v Svetem pismu. Ni naloga Cerkve, da pomaga nemškemu narodu spoznavati in izpolnjevati »poklic«, ki bi bil različen od poklicanosti od Kristusa in h Kristusu.

Cerkev nima naloge, da služi ljudem, torej tudi ne nemškemu narodu. Nemška evangeličanska cerkev je Cerkev za nemško evangeličansko ljudstvo. Služi pa le božji besedi. Božja volja in delo je, da z božjo besedo služi ljudem in torej tudi nemškemu narodu.« (Denzler, 52–53)

Politično teološko je bila najmočnejša že omenjena barmenska deklaracija, ki so jo sprejeli zbrani predstavniki tako imenovane »Bekennende Kirche« leta 1934. Napisal jo je neposredno Barth ali pa je nastala pod njegovim vplivom. Deklaracija že takoj v začetku pribija:

»Jezus Kristus, kakor nam je izpričan v Svetem pismu, je edina božja beseda, ki jo moramo poslušati in ji moramo zaupati ter ji biti poslušni v življenju in smrti. Zavračamo napačen nauk, da lahko Cerkev priznava in mora priznavati kot vir svojega oznanila zunaj in poleg te edine božje besede tudi druge dogodke in moči, podobe in resnice kot božje razodetje.«

V drugi točki dodaja: »Zavračamo napačen nauk, da obstajajo področja našega življenja, na katerih bi imeli druge gospode in ne Jezusa Kristusa, področja, na katerih ne bi potrebovali opravičenja in posvetitve, ki jih daje.«

In kar zadeva razmerje do države: »Pismo pravi, da ima država po božji uredbi nalogo, da v svetu, ki še ni odrešen in v katerem živi tudi Cerkev, skrbi za pravico in mir po meri človekovega uvida in človeških možnosti z grožnjo in uporabo sile. Cerkev hvaležno, v strahu in spoštovanju Boga priznava dobroto te uredbe. Spominja na božje kraljestvo, na

božjo zapoved in njegovo pravičnost in s tem na odgovornost vladajočih in vladanih (...). Zavračamo napačen nauk, naj bi država s svojo posebno nalogo postala edina in totalna ureditev človeškega življenja in torej izpolnjevala tudi poslanstvo Cerkev. Zavračamo napačen nauk, da si Cerkev lahko mimo svoje naloge prilasti in da naj si prilasti državni način, državne naloge in državne časti in s tem ostane sama organ države.« (Denzler, 90–92)

Citirali smo nekoliko obsežnejše ključne člene barmenske deklaracije, da postane razvidnejša njena umeščenost v kontekst cerkvenih in cerkvenopolitičnih razhajanj. Za našo temo je odločilen prvi člen o »edini božji besedi, ki ji je poslušna Cerkev«, kot viru božjega razodetja, ki na strogo teološki ravni z eno potezo brezkompromisno zavrača vse poskuse narodnjaškega, nacionalističnega, nacionalsocialističnega dopolnjevanja in (s tem) preinterpretiranja krščanskega evangelija z »novimi viri« božjega razodetja – v tem primeru, a ne samo v tem z razodevanjem Boga in svetega v globinah narodnega, narodne (nemške) duše, zgodovinske usode (nemškega) naroda, ki jo izražajo narodni glasniki in voditelji, ki so tako spoznani, da jih je dal in poklical Bog.

IV.

Barth poudarja, da je citirani stavek, ki so ga neposredno izzvale takratne nemške razmere, hkrati obračun z »naravno teologijo«, saj je tudi narodnjaško in nacionalsocialistično povezovanje naroda in Boga/Jezusa samo ekstremen račun, ki ga je naravna teologija izstavila krščanski veri. Naravna teologija je po Barthu stara in naravna skušnjava, da bi ljudje sami spoznali Boga, božjo naravo in božjo voljo in – kar je ključno pri tem – se tudi sami opredelili, določili merila tega, kaj je in kaj ni božje, ter v tem smislu dopolnjevali božje razodetje v Kristusu ali ga zavračali kot ne-božje (po svojih merilih!). V določenem nemškem primeru njegovega časa se je v zgodovinskih dogodkih, v narodnem gibanju in še posebej v Adolfu Hitlerju, ki ga je poslal Bog, spoznaval vir novega posebnega razodetja. To je stopilo poleg razodetja Svetega pisma in naj bi ga krščanska teologija in Cerkev oznanjali poleg svojega evangelija. Barth opozarja, da *teološko* nima nihče pravice metati kamenja na Nemčijo in Nemce, saj se je teološko isto dogajalo že dosti prej in pozneje v vseh deželah in Cerkvah, povsod tam, kjer so v duhu naravne teologije poleg razodetja v Jezusu Kristusu iskali in našli »razodetje tudi v razumu, tudi v vesti, tudi v doživetju, tudi v zgodovini, tudi v naravi, tudi v kulturi, v njenih dosežkih in napredku.« (KD, 69) Povezave »tudi v«, »in« (razodetje in razum, razodetje in narava, razodetje in zgodovina, evangelij in humaniteta...) po Barthu praktično neizogibno težijo k »predvsem« in »samo« (razum, narava, narod...). »Naravne teologije brez težnje po samovladni ni, to ne bi bila naravna teologija.« (KD, 69) (Rezultat: Jezus kot del kozmosa, kot pripadnik rase, kot del zgodovine socializma; tudi kot začetnik ali zgolj glava ali telo Cerkve, ko izgine distanca med Cerkvijo in Jezusom – ne na račun Cerkve, ampak Jezusa). »Ljubke in samoumevne vezave« kot »krščansko-socialni« ali »nemško-evangeljski« (ali slovensko-katoliški) so po Barthu kompromisi, ki vodijo v teološko kapitulacijo.

Stavek o Jezusu Kristusu kot edini božji besedi naj bi po Barthu razumeli tudi kot »davno potreben obračun z rimskokatoliško metodo

mišljenja« (1986, 327), ki je ujeta v naravno-teološki zmedi. Ob tem je treba povedati, da je Pij XI. tri leta za Barthom v jezni encikliki *Mit brennender Sorge* prav tako zatrdil, da razodetje v Kristusu »ne pozna nobenih dodatnih vpisov, nobenega nadomestka ali ukinitve s samovoljnimi razodetji, ki jih sodobni glasniki izvajajo iz tako imenovanega mita krvi in rase.« In vendar je tri leta prej katoliška Cerkev tudi v imenu ali z izgovorom skupnega boja s komunističnim brezboštvom sklenila konkordat s Hitlerjem, čeprav je poleg drugega poznala in zavračala teološko ozadje, ki ga je spremljalo.

Kasneje je videti, kakor bi bil Barth omilil svoje radikalno zavračanje »drugih besed resničnega razodetja.« Ali je radikalizem, ki ga je izrazil pri soočenju z radikalnimi posledicami naravne teologije, popustil? V bistvu ne. Videli smo, kako precizira: tudi druge besede, toda *Cerkev* oznanja kot božjo le Kristusovo besedo. Vstali Kristus, ki je odrešil človeka in pomiril stvarnost z Bogom Stvarnikom in je njen Gospod, lahko govori tudi po tej stvarnosti: toda merilo ostaja evangelijsko oznanilo v Svetem pismu. Kar je v nasprotju z evangelijem, ni prava beseda, hkrati pa nobena druga beseda, četudi je prava, ni božja, je le človeška analogija.

Nacionalsocializem in religiozno-teološka megla okrog njega sta bila zato deležna dvojnega zavračanja: 1. Ker in kolikor so se imeli za božje razodetje, se razglašali za uresničevanje božje volje in božjega poslanstva, za uresničevanje božjega kraljestva, kolikor so se imeli za kaj več kakor prisposodo božjemu kraljestvu. 2. Ker njihove vrednote in cilji (rasizem, narodnjaštvo, totalitarizem...) niso vzdržali soočenja z evangelijem, ker po vsebini očitno niso bili vzporednica z božjim kraljestvom, kakor ga je oznanjeval Kristus, ampak v nasprotju z njim (razumljivo, saj so bili izrazi nekega drugega razodetja, razumljenega kot (nemško) dopolnilo ali nadomestek Kristusovega evangelija).

Socializem (socialdemokratski, marksistični) pa prav zato, ker je »brezbožen«, se ne pojavlja kot »uresničevanje božjega kraljestva« (čeprav vključuje možnost, toda ne kot nujnost absolutizacije svojih ciljev ali dosežkov in v tem smislu novih »bogov«). Predvsem pa vzdrži preizkus svojih temeljnih vrednot in usmeritev, ki so po Barthu (»za naš čas«) »prisposoba« božjega kraljestva. Barth zavrača krščanski socializem, ker lahko s predstavami o uresničevanju božjega kraljestva navaja in zavaja k (seveda iluzorni) prekoračitvi tiste razlike, zaradi katere je vse človeško prizadevanje v najboljšem primeru samo prisposoba/primerjava in nič več.

Ob vseh poudarkih, da je vse človeško početje lahko le prisposoba/primerjava, tudi Barthova pozicija vključuje, da je določeno ravnanje (na primer prizadevanje za pravičnost in mir) vendarle le prisposoba/primerjava božjega kraljestva. Ali na drugi strani: če so tudi druge besede (zunaj evangelija) lahko »prave«, in čeprav so le posredno Kristusove, jih vendar v svetu, kjer je Kristus vladar, lahko dojemajo kot Kristusove (če se ujemajo z evangelijem; to je seveda naša, človeška sodba). Ali ne navaja vse to k zemeljski teokraciji ali teologokraciji? (ta je bila že spoznana kot kalvinistična skušnjava) Ali so Barthove zavore (Cerkev mora ostati Cerkev, družbena skupnost ni isto kakor Cerkev, obe imata le isti center, Kristusa, ne pa istega obsega in istih nalog, ni krščanske države, kulture itd.) zadostne? Ali ni Barthova postavka o Kristusu kot vladarju svetá teološko »prehitra«, preveč neučakana? S krščanskega vidika preoptimistična? Ali ne bo Kristus vladar (Pantokrator) v polnosti šele ob koncu časov, danes pa je

medij »vladanja« Kristusa na zemlji še vedno križ, »nemoč« in tudi opozicija svetu, vprašuje na sledi luteranske tradicije J. Moltmann. (Moltmann, 149–150) Ne bomo mogli odgovoriti na ta vprašanja, toda docela mimo njih tudi že zdaj ne moremo.

Videli smo torej, da se Barthova politična opcija navezuje na njegovo »politično teologijo«, na politične konsekvence njegove teologije. To nas seveda usmerja h ključnim opredelitvam njegove teologije sploh. Iz odsefov v politično polje sta že dolgo znani dve značilnosti: brezkompromisno poudarjanje razlike, distance, »diastaze« med človekom in Bogom, človeškim in božjim in kristocentrizem njegove teologije. V kakšnem razmerju sta ti dve strani, stopnji Barthove misli? V kakšnem razmerju sta Pismo Rimljanom in Cerkvena dogmatika?

(Iz daljše razprave.)

LITERATURA

- Pismo Rimljanom, 1984 Sveto pismo nove zaveze, Ljubljana, Nadškofijski ordinariat.
- Albert, Hans, 1979, *Das Elend der Theologie*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Balthasar, Urs von, 1951, Karl Barth, Köln.
- Barth, Karl, 1922, *Der Römerbrief* (1922), Zürich, Theologischer Verlag (RB).
- Barth, Karl, 1976, *Kirchliche Dogmatik* (Ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer), Gütersloher Verlagshaus (KD).
- Barth, Karl, 1983, *Dogmatik im Grundriss* (1947), Zürich, Theologischer Verlag.
- Barth, Karl, 1984, *Rechtfertigung und Recht*, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1938, 1946), Zürich, Theologischer Verlag.
- Barth, Karl, 1985, *Einführung in die evangelische Theologie* (1962), Zürich, Theologischer Verlag.
- Barth, Karl, 1986, *Klärung, Wirkung, Aufbruch*, Berlin (DDR), Union Verlag.
- Boff, Leonardo, 1986, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor, Obzorja.
- Bošnjak, Branko, 1966, *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, Naprijed.
- Cancik, Hubert (ur.), 1928, *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf, Patmos V.
- Daiber, Karl-Fritz, 1987, *Produktion von Zivilreligion in der Predigt – Beispiele aus Deutschland 1914–1945*, Frankfurt, epd Dokumentation 1987/47–48.
- Denzler G./Fabricius V. /ured./, 1984, *Die Kirchen im Dritten Reich*. Band 2: *Dokumente*, Frankfurt, Fischer Verlag.
- Fritzche, Hans Georg, 1984, *Lehrbuch der Dogmatik I, II*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- Trebs, Herbert, 1986, Karl Barth, Berlin, Union Verlag.
- Küng, Hans, 1974, *Christ sein*, München, Piper V.
- Küng, Hans, 1987, *Postoji li Bog*, Zagreb, Naprijed.
- Lübbe, Herman, 1986, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien, Styria Verlag.
- Lutherische Monatshefte, 1986/5, Thema: Karl Barth.
- Matzak, Sebastian, 1968, *Le problem de Dieu dans la pensée de Karl Barth*, Louvain, Ed. du Nauwelaerts.
- Moltmann, Jürgen, 1984, *Politische Theologie – politische Ethik*, München, Chr. Kaiser Verlag.
- Müller, Norbert, 1983, *Evangelium und politische Existenz*, Berlin (DDR), Union Verlag.
- Zahrnt, Heinz, 1967, *Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, Piper Verlag.