

Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
Hittudományi Doktori Iskola

# Keresztyén lét ma

A keresztyén kegyesség teológiai értelmezésének egy lehetősége  
Karl Barth gondolkodásának tükrében

Habilitációs értekezés

Borsi Attila János

Debrecen, 2023



## Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS .....	4
1. A KEGYESSÉG GYÖKERE .....	7
1.1 Rövid bibliai antropológia .....	8
1.2. A kegyesség fogalma .....	14
1.3. Eszmeiség-e, szellemiség-e a kegyesség? .....	17
1.4. A keresztyén kegyesség .....	19
1.5. A kegyesség jelentésének körülírása .....	21
1.6. A kegyesség alapformái .....	24
2. A PIETAS BELSŐ ALAPJA .....	27
2.1. Karl Barth és a szeretet-kegyesség gondolata .....	28
2.2. A szeretet mint a Szentlélek által kiteljesedő tapasztalás ügye .....	31
2.3. Az agapé-kegyesség alapja .....	41
2.4. A keresztyén pietas, mint a valós szeretet gyakorlata .....	54
2.5. A szeretet módja .....	65
3. A KEGYESSÉG MINT A VALLÁSOSSÁG KRITIKÁJA – A BARTHI VALLÁSKRITIKA EGY LEHETSÉGES INTERPRETÁCIÓJA .....	70
3.1. A kijelentés, mint a keresztyén kegyesség alapja – kezdeményezője .....	78
3.2. Hit–konfliktus: az agapé–kegyességben aktualizálódó valláskritika .....	93
4. AGAPÉ-KEGYESSÉG ÉS MEGSZENTELŐDÉS .....	114
4.1. A hit mozdulata .....	114
4.2. A gondviselés és a kegyesség .....	127
4.3. Az egyház mint a pietas közössége és kerete .....	138
5. VOCATIO ÉS AGAPÉ-KEGYESSÉG .....	146
6. AGAPÉ-KEGYESSÉG ÉS ETHOSZ. A PIETAS NYILVÁNOS JELLEGE, AVAGY A MEGSZENTELŐDÉS ETIKÁJA .....	159
FELHASZNÁLT IRODALOM .....	181
English Summary .....	194

## BEVEZETÉS

Arra a kérdésre, hogy van-e ma szükség lelkiiségről, spiritualitásról, kegyességről beszélni, sokan akár hanyag elutasítással is reflektálhatnak, mégis egyértelműnek mutatkozik a válasz: bármelyik kifejezést is vegyük alapul, a mai embernek mindennél nagyobb szüksége van arra, hogy lelkiiségről, spiritualitásról, kegyességről szóljunk. A technika fejlődése, az emberi közösségek kiüresítésének némely kontextusban programszerűen végbement ténye, az individualitásban egyre inkább magára maradó ember mindent megoldani akaró törekvése, a meggyengült közösségi háló újraszövésének igénye, szinte közhelyszerűen sürget bennünket. Nem véletlen, hogy az elmúlt időszaknak, a 21. század elejétől az egyik leginkább kutatott területe a közösségi hálózatok kérdésköre, ami többek között arra is rámutat, hogy e hálózatok, amelyek több vonatkozásban is felismerhetők az emberi közösségekben, nem véletlenszerűen alakulnak ki.<sup>1</sup> Az ökológiai gondokra teremtésvédelemmel kiutat kereső és munkáló szándék, a különböző társadalmi kérdésekben mutatkozó iránymutatás-igény sem hagy semmiféle kétséget ebben a tekintetben. Ugyanakkor itt van velünk a mi korunkat is próba elé állító korszellem, ami megalkuvás nélkül akar – akár az ember vesztére is – utat készíteni magának. Ám a korszellem éles kiáltásának meghallása nem csak a mai ember privilégiuma. Ezzel minden kor minden embere találkozik, s ennek megfelelően a korszellem hol kisebb, hol pedig nagyobb szeletet nyer magának.

Ezek a próbálkozások azonban, minden általánosítás nélkül mondhatjuk, leginkább a humánnummal foglalkoznak, az embert keresik. Ez azt jelenti, hogy amire összpontosítanak az az, hogy az emberi együttélés adta keretek között leginkább minimalizálják az érdekösszeütközésekből fakadó veszteséget, s törekedjenek maximalizálni az ezt ellensúlyozni hivatott nyereséget. Ez jól azonosíthatóan egy mai veszteség-nyereség emberkép intuitív projekciója úgy az egyén, mint a közösség vonatkozásában. A humánnum tehát ebben az összefüggésben nem *totus homo*, hanem annak egy igen szűk keresztmetszetben megjelenített igénye csupán. A *totus homo* ebben az összefüggésben nem is jön szóba. Ennek oka, hogy a közösségek fragmentalizálódásával együtt az egyének is részekre töredeznek, egybeillesztésük pedig nem könnyű feladat, még akkor sem, ha ennek igénye egyre határozottabban formálja gondolatainkat. E folyamatnak többféle nevet is adhatunk, amelyek mindegyikének az a célja, hogy narratív módon

---

<sup>1</sup> A hálózatkutatás komoly szerepet nyert a társadalomtudomány világában. Arról, hogy minden mindennel összefüggésben van azonban már jóval korábban beszélt, minden társadalomtudományos feltételezést nélkülözve H. Richard Niebuhr.

tegye értelmezhetővé az embert, az egyébként a nagy narratívákról lemondani igyekvő közegben.

Ezek között a nagy rendezőelvek között bukkan fel időről-időre, hol nagyobb, hol kevesebb figyelmet nyerve magának az emberi lélek kérdése is. A folyamatot – ha csak a keresztyén gondolkodás történetére tekintünk – mindig is jellemezte bizonyos követő és útmutató funkcióváltakozás. Míg az emberi együttélés területén, az utóbbi néhány évtizedtől eltekintve, leginkább a követő magatartás volt a jellemző, addig a kegyesség összefüggésében mindig előnyben részesült az útmutató szerep. Ez nyomon követhető abban is, ahogy a pietas kérdése meghatározhatta a teljes keresztyén hagyományt. Itt azonban alapos körültekintéssel kell eljárunk. Ez a megközelítés annak a lehetőségét is előkészíti, hogy a pietas gondolatának keresztyén értelmezését és gyakorlatát egybevevük a keresztyén hagyományon kívüli európai kultúra gyökereiből fakadó igen erős morális tanítással, ahogy az egyébként a Szentírásban is megmutatkozik. Az Újszövetség korának gazdag filozófiai hagyománya, a keresztyénségnek ezzel folytatott polémiája – adott esetben gondolatátvétele – is erre ösztönözte a keresztyén emberértelmezést. Ez ebben az összefüggésben egyszerre bizonyult kontextualizálónak és meghatározónak. A kettő kölcsönhatása megkérdőjelezhetetlen. A keresztyén gondolkodáson kívüli források tehát a maguk emberközpontú megközelítésével hatást gyakoroltak a kegyesség keresztyén értelmezésére is. Azonban mégis megkerülhetetlen megkülönböztetésre ad okot, hogy a keresztyén kegyesség forrás tekintetében nem az emberre, hanem Isten és ember közösségére épül. Ebben a vonatkozásban maga a pietas valóban közösség-kérdés, de nem annak leegyszerűsített antropológiai értelmében, hanem az ember teremtettségi, illetve megváltott voltára fókuszálva, és így nem az ember gyakorlata, hanem Isten jelenléte kontextualizálja annak megértését.

Témánk vonatkozásában ennek kutatására vállalkozunk, ám korántsem a teljesség igényével. A teljes keresztyén gondolkodásra vonatkoztatott vizsgálata ugyanis túlmutat mostani lehetőségünkön. Ezúttal csupán ennek egy részére összpontosítva és az ahhoz szükséges fogalmi tisztázások, körülhatárolások elvégzésére nézve folytatunk vizsgáldást. Ebben a folyamatban rávilágítunk arra, hogy értelmezésünk szerint mi a különbség a lelkiesség, a spiritualitás és a kegyesség között, s miért is ragaszkodunk ahhoz, hogy kegyességről szóljunk. E szöveg egyes fejezeteiben bemutatjuk a gondolatkör megértéséhez szükséges alapvető bibliai fogalmakat, azoknak értelmezési lehetőségét. Mindezt figyelembe véve vesszük vizsgálat alá a keresztyén gondolkodás egy igen meghatározó időszakának egyik legjelentősebb gondolkodója, Karl Barth témánkra vonatkozó felismeréseit, különös tekintettel magnum opusára, a *Die Kirchliche Dogmatik*-ra. S végül mindezek alapján annak bemutatására teszünk kísérletet, hogy Karl Barth

gondolatának általunk értelmezett megközelítése milyen lehetőséget hordoz a mai keresztyén ember számára a kegyesség tekintetében.

A keresztyén kegyesség, azon belül is a protestáns megközelítés elemeit vizsgálva látnunk kell, hogy elemzésünk határterületen mozogva több tudományterület határait is feszegeti. A lélektan, a szociológia, a közgazdaságtan, társadalomtudományok és filozófia mind meríthetnek érdeklődésükben, témájukban ebből a lehetőségből. Mi azonban nem törekszünk arra, hogy ezeknek vizsgálati rendszerében mozogva láttassuk témánk főbb elemeit. Ám azt magunk sem tudjuk elkerülni, hogy a határon mozogva lehetséges következtetésekre utalást ne tegyünk. Erre az is kötelez bennünket, hogy amennyiben keressük a keresztyén kegyesség értelmezésének mai relevanciáit az emberi közösség egésze számára, nem kerülhetjük el az orientációs pontok meghatározását. A vizsgálódás azonban szándéka szerint alapvetően a keresztyén gondolkodás ezirányú önreflexióján keresztül kíván megfontolásokat megfogalmazni.

Így kapcsolódik össze hit, kegyesség és ethosz kérdésköre. Alapvetően egyenként mindhárom egyfajta diszpozíciót jelöl. A hit ajándéka az, ahogy Isten viszonyul hozzánk, a kegyesség gyakorlata az, ahogyan mi válaszolunk erre a meghívásra, az ethosz pedig annak művészete, ahogyan mindezt kibontjuk mások felé. Ezért maga a kegyesség egyszerre táplálkozik Isten irgalmából és ugyancsak Isten irgalmából teszi elérhetővé magát a másik ember számára. Így az nem csupán egy sajátos ismertetőjegy lesz, hanem habitus kötődik hozzá, a kegyesség kontextusában gyakorolt ethosz habitusa. Élünk azzal az előfeltételezéssel, hogy a kegyesség karaktere alapvetően leírja az ethosz tartalmát. A kegyesség tehát mintegy narratívaként öleli körül mindazt, ami a credenda és az agenda feszültségében megmutatkozik. Éppen ezért fontos látnunk, hogy a pietas gyakorlata nem csupán egy elkerülhetetlen velejárója a keresztyén emberértelmezésnek, hanem az egyik legfőbb eleme. Túlzott keresztyén realizmus lenne az előbbi állítani, s mint ilyen, egyszerűen a keresztyén moralizmus forrása lenne csupán, ami pedig akut elitizmushoz vezetne. Ezzel egyidőben el kell kerülnünk a léleknek önmagában abszolútumot tulajdonító idealizmus lehetőségét is. Itt ugyanis jóval többről van szó!

## 1. A KEGYESSÉG GYÖKERE

A kegyesség fogalmának meghatározása nem annyira egyértelmű, ahogy azt gondolhatnánk. Ennek egyszerre több, egymástól független, de bizonyos esetekben egymással mégis összefüggésbe hozható oka van. Mindezt korlátozzák vagy kitágítják nyelvi lehetőségek is, amikor egy-egy fogalom használatával nem a testi, a fizikális, hanem vagy az azon túl lévő, vagy pedig az abban benne található, ám a testi valóságtól eltérő jellegzetességre kívánunk utalni. Ez nem új jelenség, hiszen látjuk, hogy a Biblián<sup>2</sup> kívüli irodalom, a filozófiai gondolkodás, a bibliai emberkép, valamint egyéb, eltérő kulturális háttérből fakadó értelmezések is magukon hordozzák ezt a jellegzetességet. A fogalom tisztázását nehezíti a többféle szóhasználat is. A keresztyén hagyományban legtöbbször – különösen napjainkban –, a spiritualitás kifejezést társítjuk ehhez a gondolathoz, ami azért is tűnik vonzósnak, mert a mai ember számára társadalmi és szociális összefüggésben értelmezve is egyre központibb helyre kerül önmaga belső nyugalmának, békeességének, regenerációjának lehetősége, amely így egyfajta önértelmezési technikaként internalizálódik. A szó jelentése azonban éppen ennek nyomán válik egyre inkább meghatározhatatlanná, s nyit meg egy igen tág értelmezési keretet, ami akár a vallástól is kész és képes függetleníteni magát, bekerülve ezzel egy szinte meghatározhatatlan fogalmi rendszerbe.<sup>3</sup> A különböző vallási elképzelések – gondolhatunk itt a keresztyénség mellett más világvallásokra, vagy azokon kívül eső vallási közösségekre – mind sajátos összefüggésben használhatják ezt a kifejezést. Sőt, érvelésük alapján a nem vallásos emberértelmezések is annak jegyében járnak el, hogy minél teljesebb képet alkotva térképezzék fel az emberi lélek valóságát. Ennek a nehézsége leginkább abban rejlik, hogy egy-egy ilyen meghatározás gyakran az emberértelmezés dualista zsákutcájából táplálkozik, vagyis végletesen test és lélek kettősségében gondolkodik az embert illetően. Pedig a kegyességben sokkal többről van szó, mint testnek és léleknek a megkülönböztetéséről.<sup>4</sup> A keresztyén hagyomány a Szentírásból merítve értelmezi mindezt. Ennek teljes megértéséhez szükségünk van arra, hogy néhány alapvető, a Szentírásban megjelenő antropológiai fogalmat tisztázzunk, amelyek segítségünkre lesznek abban, hogy a kegyesség tekintetében előforduló fogalmakat is megfelelően elhatárolhassuk egymástól.

---

<sup>2</sup> A szövegben a bibliai idéztek a *Az 1975. évi új fordítású Biblia javított kiadása (1990)*, Magyar Bibliatársulat, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014. alapján közöljük.

<sup>3</sup> Vö. Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, fordította Mucsi Zsófia, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008. 13–14.

<sup>4</sup> Vö. Fulbert Steffensky: *Schwarzbrot-Spiritualität*, Stuttgart, RADIUS Verlag, 2009, 19.

## 1.1 Rövid bibliai antropológia

Az ember fogalma az evangéliumokban sajátosan jelenik meg abban a tekintetben, hogy a páli iratokban található jogi fogalmaktól menetesen írják körül az ember helyzetét, valóságát. Az ἄνθρωπος önmagában véve azt jelenti, hogy az ember valami más, azaz különbözik az állattól (Mt 12,12) és Istentől (Mk 11,30). Az ember mindig Istenhez és az Ő kijelentéséhez viszonyítva rendelkezik korlátokkal, hiszen ezek egyike sincs hatalmában. A korai időkben nem használtak egymástól eltérő szavakat a test és a lélek megjelölésére. Homérosz is csak a σῶμα kifejezést használja, mint ami az élő organizmust jelöli meg. A ψυχή csak azt az erőt jelenti, amely az emberekben lakik, és a leheletben jut kifejezésre.<sup>5</sup> A fogalmat Kolophói Xenophanész tölti meg először új jelentéstartalommal, Kr. e. 500 táján, amikor sajátosan az emberi gondolatra, akaratra és érzelmekre alkalmazza, amely az ember testétől elválasztható.<sup>6</sup> Így a ψυχή az idők folyamán egyre inkább azt juttatja kifejezésre, ami elválasztja az emberben a lelki szférát a testitől, és Szókratésznél már a morális teljesítőképeséget jelöli, amely alapján az ember megítélhető. Platón hasonlóan látja, amikor úgy véli, hogy a lélek különböző részeinek más-más feladatai vannak, amelyek között a *logistikonnak* minden más felett kell az irányítást gyakorolni. A lélek a transzcendens valósághoz tartozik, nem véges, hanem előre létező és halhatatlan,<sup>7</sup> ami a polisz világában fejlődik. A lélek az, aminek a mindenség felépítésében is nagyon fontos szerepe van,<sup>8</sup> mindenütt jelen van abban.<sup>9</sup> A lélek feladata, hogy legjobban az istent kövesse.<sup>10</sup> Ugyanakkor a lélek mivel halhatatlan és többször születhet, így az életet tisztességben kell eltölteni. Ezért a leginkább képes arra, hogy tanuljon, ami nem más, mint visszaemlékezés.<sup>11</sup> Az ezt követő időkben csak tovább erősödött az a gondolat, mely szerint a lélek csak időlegesen egyesül a testtel. Az epikureusok és a sztoikusok szerint a lélek éppen úgy anyagi dolog, mint minden más létező. Ez pedig azt jelenti, hogy egy élőlény nem állhat

---

<sup>5</sup>Albert Dihle, ψυχή szócikk in (Hrsg.): Gerhardt Kittel – Gerhard Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1974, Band IX. 604-668. 605. (Továbbiakban: TWzNT)

<sup>6</sup> Uo. 608

<sup>7</sup> Platón: *Phaidon*, (Ford.): Kerényi Grácia, in: Platón Összes Műve I., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 79b-c.; 84a-b; Uo. 608.

<sup>8</sup> Platón: *Timaios*, (Ford.): Kövendi Dénes, in: Platón Összes Műve III., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 30b, 327.”...észt osztva a lélekbe s lelket a testbe, építette fel a mindenséget.”

<sup>9</sup> Uo. 36e. 333.

<sup>10</sup> Platón: *Phaidrosz*, (Ford.): Kövendi Dénes, in: Platón Összes Műve II., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 248a

<sup>11</sup> Platón: *Menón*, (Ford.): Kerényi Grácia, in: Platón Összes Műve I., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 81b-d



csak testből, vagy csak lélekből. A léleknek két része van, melyek különböznek egymástól: az *animus*, amely a racionális rész, és az *anima*, amely az irracionális.<sup>12</sup> Az Ószövetségben több szó is utal a ψῦχή-re: a *nefes*, a *ruah* vagy a *léb*. Ezek közül a *nefes* az ember teljes valóságára, természetére mutat rá. A *ruah* nélkül az emberben nincs élet. Istentől jön, olyan erőt megjelölve, ami nem maga az élet, hanem inkább annak ereje, amely képessé teszi az embert, hogy különös dolgokat hajtson végre.<sup>13</sup> Az Ószövetség emberképét az különbözteti meg minden más, a keletkezésének korában fellelhető antropológiától, hogy egyértelművé teszi azt a meghatározottságot, amely Isten emberhez való viszonyában nyilvánul meg. A hellenisztikus zsidóság irodalmát tekintve Philonnál azt látjuk, hogy jól ismeri a Platón-féle hármass felosztást. Az alsó szintet számára a vér jelenti, míg a felsőt a νοῦς. A lélek lényege pedig az isteni *pneuma*. Szerinte csak a lélek legfelső része képes Istennel kapcsolatot teremteni, amely nem a lélek munkájának az eredménye, hanem Isten kegyelmének ajándéka.<sup>14</sup>

Az Újszövetségben a szó az evangéliumokra vonatkozóan árnyalt jelentéssel bír. Általánosságban elmondható, hogy a természetes fizikai életet jelenti. A Mt 6,25-ben a szó a σῶμα parallelje. A Mk 10,45-ben az található, hogy az Emberfia lelkét adja sokakért váltságul. Így ez a szó sokkal inkább a fizikai valósághoz kapcsolódik, személyiséget is megjelölve, ahol az élet mindig az egyén élete. A ψῦχή egyes helyeken az élet megmentésével is kapcsolatba hozható, ahogy az a Mt 2,20-ból, vagy a Lk 19,10-ből is kiderül. Az élet megmentése ezeken a szöveghelyeken nem egyszerűen csak a fizikai valóságra vonatkozik, hanem sokkal többről van szó,<sup>15</sup> noha a halál mindenképp retenti azt. Máté evangéliumában kap ez először hangsúlyt, hiszen ebben a szövegtörzshez explicit módon előkerül, hogy az embernek Isten előtt kell majd az ítélet napján megállnia. A különbség azonban a görög elképzelés és a bibliai kép között szemmel látható, hiszen a görög gondolatvilágban a testtől való megszabadulás által találja meg nyugalmát a lélek, a bibliai gondolatvilágban viszont test és lélek egysége fenntartott. Az evangéliumokban az is megjelenik, hogy a ψῦχή az érzelmek helye. Az a hely, ahol az ember meghozza döntését Jézus mellett vagy ellen (Jn 10,24), azaz arra az emberre utal, akit belülről meg lehet mozgatni. Így kapcsolódhat össze a fájdalommal, a szomorúsággal, a szív érzésével is.<sup>16</sup> A görög gondolkodásban a σάρξ kifejezés a hústestre utal. A megrontható test teljes valóságá-

---

<sup>12</sup> Vö. A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*, Budapest, Osiris, 1998. 74.

<sup>13</sup> Edward Jacobs, ψῦχή, TWzNT IX. 614kk

<sup>14</sup> Albert Dihle, ψῦχή, TWzNT IX. 630

<sup>15</sup> Eduard Schweitzer, ψῦχή, TWzNT IX. 635

<sup>16</sup>Uo. 642.

ban különbözik a megronthatatlan lélektől. A szó az egész emberi testre, annak fizikai valóságára, fiatal vagy éppen öregedő állapotára egyaránt vonatkozik. Külön említést érdemel ebben a tekintetben Epikurosz. Számára a test a vágyak lakóhelye, amik elsődleges dolgok a test vonatkozásában.<sup>17</sup> A boldogsághoz azonban nem az szükséges, hogy a test a jelenben jól érezze magát, hanem inkább, hogy ez a jövőre nézve is igaz legyen. Éppen ezért a ψυχή biztonsága sokkal fontosabb, mint a σάρξ-é. Epikurosz nem úgy gondolta, hogy mivel a test a vágyak helye, ezért azoknak nem kell határt szabni, hanem hogy minden, ami szép vagy jó, az a test élvezetére van.

Az Ószövetségben a test héber megfelelője leggyakrabban a *basar*. A szó jelentése a megrontható emberi természetre utal, ahogy az később a qumrani iratokban is megjelenik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy test és lélek egymással összeütközésben lenne. Philo gondolataiban a testhez negatív töltésű dolgok kapcsolódnak, mégis a test és lélek viszonyát nem egyszerű megérteni. Arra törekszik ugyanis, hogy fenntartsa az emberben a jó és a rossz közötti választás szabadságát, hogy ez által ne csupán a testre, mint a rossz forrására irányuljon az emberek figyelmé, hiszen szerinte a lélek is a test része.<sup>18</sup> Ugyanakkor az is igaz, hogy a test a lélek számára teher, hiszen Istent csakis azok tudják megismerni, akik meg tudnak szabadulni a test kívánságaitól, mert Isten sem testi valóságban szemlélendő. A test tehát nem az egész emberre utal, ahogy azt az Ószövetségben is lehet látni, hanem csak az ember fizikai valóságára, ami gátat szab a lélek szárnyalásának.<sup>19</sup> Az Ószövetség tanítása szerint az ember az első pillanattól kezdve Istenhez való viszonya által meghatározott, ezért a teste is az Isten előtt való állapotára utal.

Az evangéliumokban az Istenhez való viszonyfogalommal összefüggésben található meg mindennek az értelme. A Mt 16,17-ben nem az ember halandó voltára esik a hangsúly, hanem arra, hogy nem képes Istent megismerni. A Mk 14,38-ban és a Lk 24,39-ben az ember földi valóságára találunk utalást. Ugyanakkor azt is hangsúlyozzák, hogy a testből a testnélküliség állapotába való esetleges átjutás nem egyenlő az üdvösséggel, ahogy azt a görögök gondolták.<sup>20</sup> A σῶμα<sup>21</sup> szó Schweitzer szerint először Homérosznál jelenik meg, ahol halott emberi vagy állati testre utal. A Szókratész előtti gondolkodásban ismert volt az a nézet, mely szerint a test

---

<sup>17</sup> Vö. Eduard Schweitzer, σάρξ szócikk in TWzNT Band VII., 1964, 98–151. 99.

<sup>18</sup> Uo. 105kk.

<sup>19</sup> Friedrich Baumgärtel, σάρξ szócikk in uo.

<sup>20</sup> Uo. 123.

<sup>21</sup> Eduard Schweitzer, σῶμα szócikk in TWzNT Band VII. 1964, 1024–1090. 1025kk

és lélek együtt van, így a σῶμα nem más, mint a magára hagyott, „csupasz” test. A kifejezéshez kapcsolódó fő fejlődési vonal a filozófia tanításán belül figyelhető meg, ahol először az elemekre utal, aztán később az üres tér ellentétét fejezi ki. Természetesen az az elgondolás, miszerint a test az érzéki vágyak forrása, soha nem marad el. Arisztotelész számára a szó elsődlegesen az emberi testre utal. Platónhoz képest a testet és lelket együtt említi azzal a különbséggel, hogy a test nála már a lélek előtt létezik. A testi kívánság jó, de nem a legfőbb jó, ezért a τελος a lélek.<sup>22</sup> Arisztotelész szerint a lélek egyik része „értelem nélkül való, a másik értelmes”, melyek elválaszthatatlanok egymástól.<sup>23</sup> Az ebből fakadó lelkiakat pedig maga az erény. Azaz az erény nem más, mint megfelelő lelki diszpozíció. A lélek ezért „egy dologban uralkodó szabályszerűség értelemben vett szubsztancia.”<sup>24</sup> Ami a lelkes és a lelketlent megkülönbözteti, az maga az élet. Így a lélek „az, aminek révén elsődleges értelemben élünk, érzékelünk és gondolkodunk.”<sup>25</sup> A korabeli nem filozófiai irodalomban a kifejezés egyszerűen csak a testileg jelenlevő személyre utal. A szónak újabb értelmét a sztoicizmus gondolatvilágában fedezzük fel. A sztoikus gondolkodás átveszi, és meg is változtatja azt az arisztotelészi fölfogást, miszerint a pneuma testi lényegű. Igyekeztek megőrizni a lélek felsőbbrendűségét a testtel szemben. A klasszikus különbségtétel a σώματα, amely önálló testek egysége, és a σῶματα, amely csak azokat tartalmazza, amelyeket magába épített, itt is fennmarad.<sup>26</sup> A test és a lélek egymás közötti kapcsolatának továbbra is szerepe van, hiszen az a nézet, miszerint az ember test és lélek még a filozófián kívüli irodalomban is egyértelmű volt. A σῶμα-nak lehet pozitív jelentése is, hiszen Platón szerint test és lélek nincs egymás nélkül, így a test lélekkel való együttműködése pozitívan értékelhető. Az Ószövetségben a basar fedi ezt a fogalmat. A σῶμα különbözik a σάρξ-tól, mivel nem magától értetődően teremtett vagy megrontható, hiszen még az angyaloknak is van (Ez 1,11; 23). Ezért a σῶμα nem a világi szférát jelöli, amely a mennyeitől különbözik. Ugyanakkor nem használható kollektív értelemben sem, ellentétben a σάρξ kifejezéssel. Ez azt jelenti egyrészt, hogy az ember a maga testi valóságában egy mikrokozmosz, másrészt

---

<sup>22</sup> Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, (Ford.): Szabó Miklós, Budapest, Magyar Helikon, 1971. II. könyv.

<sup>23</sup> Uo. 1102a, 29. 1139a. 151. Itt egyfajta pszichológiai alapmeghatározások ismerhetők fel. A léleknek öt formája: mesterség, tudomány, okosság, bölcsesség és ész. Uo. 1139b. 153.

<sup>24</sup> Arisztotelész: *A Lélek*, (Ford.): Steiger Kornél, in: *Lélekfilozófiai írások*, Budapest, Európa Kiadó, 1988. 51.

<sup>25</sup> Uo.414a, 57. Majd később így fogalmaz: „A lélek az élő test oka és princípiuma [...] a lélek is három értelemben ok: mert *forrása* is a mozgásnak meg *célja* is, és a lelkes testek *szubsztanciájaként* is ok a lélek.” (Dőlt az eredetiben) Uo. 415b. 64.

<sup>26</sup> Eduard Schweitzer, σῶμα, TWzNT, 1031kk.

pedig, hogy kapcsolatban van a lélekkel vagy az értelemmel. Az első esetben a harmónia, míg a második esetben a forma és a tartalom közötti különbségtétel lehetősége kerül előtérbe. A második lehetőség az, amit a gnosztikus tanítás megragad, miszerint test és lélek együtt alkotják a földi embert.

Az Újszövetségben, a páli iratokon kívüli könyvekben a  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  tradicionális értelemben fordul elő, mégpedig az emberi testre utalva (Mk 15,43). A halott  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -t fel lehet támasztani (Mt 27,52). A Mt 5,29-ben a test, mint egész, az egyes emberrel hasonlítottatja össze. A Mt 10,28-ban, ahogy arról már korábban is esett szó, annak a gondolatnak a nyomait találjuk, hogy az ember állhat a testétől távol. A páli  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  használata esetében is igaz, hogy a kifejezés magán hordozza a hellenizmus hatásait. Az új teremtés élete Lélekben való élet, amely nemcsak, mint jelenség áll fenn, hanem életet formáló tényező is egyben. A Róm 1,3-4-ben a *pneuma* a mennyei világra utal, hiszen Jézus feltámadásában már az isteni dicsőség szférájába lépett, ami természetesen szemben áll a világ valóságával. Ebben az összefüggésben a Lélek és Krisztus között nemcsak szubsztanciális kapcsolat áll fenn, ahogy azt esetleg a hellénizmusra gondolva feltételezhetnénk, hanem lényegét tekintve Pál Isten hatalmáról is beszél. A Jézushoz való odafordulás ugyanis egyet jelent az új szövetséghez való odafordulással és így a Lélekkel való közösséggel (1 Kor 12,13; 2 Kor 3,17). Amikor Pál a lelki testről beszél, akkor nem azonosítja azt a  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ -val, de mégis a  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  vezeti. A Lelket, mint a Krisztusban való új élet beteljesítőjét tárja fel, amellyel együtt azt a hellenisztikus képet is kijavítja, mely szerint a megváltás emberi képességen alapulna.<sup>27</sup>

A  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  a hit ereje, amely megérteti az emberrel a kereszt evangéliumát (1Kor 2,6kk), Isten bölcsességét, kiemel bennünket a régi életből, hogy a lelki testben bekapcsolódjunk a kereszt-esemény és a feltámadás valóságába. A Lélek ismerete szoros kapcsolatban van Isten keresztben tanúsított szeretetével (2Kor 4,13), melynek első gyümölcse ennek megvallása (1Kor 12,3). Így kerül sor az embernek Krisztus testébe való betagozódására. A Lélek kijelenti Krisztust, és az eljövendő teljes megváltás reményét helyezi az ember szeme elé (Róm 8,23). Így tartja fenn a Lélek az életet (Gal 5,5), mely élet a testtől elfordul, Istenhez és a felebaráthoz pedig odafordul. Ebben az el- és odafordulásban valósul meg az, hogy az ember Isten hatalmában nyugszik (Fil 3,3), megszüntetve ezzel minden emberi kritérium legitimitását (Róm 2,29; 2Kor 3,6). A Lélek szabadításának ajándéka, hogy Isten megtette, amire a törvény nem volt

---

<sup>27</sup> E. Schweizer,  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  szócikk in: TWzNT Band VI., 1959, 330–453.413kk

képes. Aki ezt elfogadja, az jár Lélekben (Róm 8,4–5). Így képes eljutni az ember mások szeretetére, hiszen Krisztus, vagyis a kegyelem és a keresztség által élni azt jelenti, hogy az ember szabaddá vált a másik számára. Ezt nevezhetjük megszentelődésnek (Róm 15,16; 1Kor 6,11). A lelki ajándékok is csak ebben az összefüggésben nyerik el igazán értelmüket.<sup>28</sup> A *pneuma* Istentől való az emberben (1Kor 14,14), de az emberi πνεῦμα nem a Lélek által tökéletesített emberi lélek. Ezért a *pneuma* egyrészt utal Isten Lelkére, másrészt pedig azoknak a belső valóságára, akik Istennek a bennük való munkálkodása által élnek.

A σάρξ kifejezést Pál sokszor általános értelemben használja (2Kor 12,7). Az 1Kor 15,39-ben például az egész fizikai valóságra vonatkozik. Hasonlóan a 2Kor 4, 11 halálos test kifejezése a földi élettel összefüggésben értelmezhető. Ugyanígy a 2Kor 10,3 vagy Gal 3,30, Fil 1,22 passzusokban is. A σάρξ és a πνεῦμα közötti ellentét jelenik meg a Róm 1,3–4-ben, melyből kiderül, hogy nem a földi meghatározottság a döntő, hanem az, hogy egy másik szféra beavatkozik ennek történetébe. A Gal 1,16-ban kifejezésre jut, hogy az ember, mint bűnös, megváltás nélkül nem örökölheti Isten országát. Ez természetesen magában rejti azt, hogy az ember könnyen sérül, és a kísértésre is könnyen hajlik. Minden ember Isten ítélete alatt áll, amit a Róm 3,20 és a Gal 2,16 is megerősít. A σάρξ természetesen nem úgy működik, mint a Lélek (Fil 3,3; Róm 8, 13–14). A σάρξ-ba vetni a bizalmat nem jó, mert az még a Lélek munkájának is ellenállhat (Gal 5,13;17). Ebben az esetben az aszkézis sem jelent megfelelő megoldást, hiszen a testi valóságot az ember annak gyarlóságával sem kerüli el. Az élet nem osztható ketté, hanem egységben van vagy a σάρξ, vagy pedig a πνεῦμα irányítása alatt.<sup>29</sup> A σῶμα fogalmát Pál nem használja a test leírására, vagy éppen a ψῦχή helyettesítésére. A σῶμα az a jelenvaló test (1Kor 5,3), amely meg is sérülhet (Gal 6,17), de amelynek Krisztus követését kell megjelenítenie (2Kor 4,10). A test Isten tulajdona, mert Isten által van (1Kor 6,19). Ez a test a bűn és a halál testévé vált (Róm 6,6; 7,24). A testi lét az ember számára azt jelenti, hogy közösségben, kapcsolatban van másokkal. Ez a test egyben az a test is, amelyben Krisztus lakozik, és ezáltal mi is szolgálunk másokat.<sup>30</sup>

A ψῦχή Pál értelmezésében a személynek azt a részét jelöli, amely tisztában van az ember felelősségével (2Kor 1,23). A kifejezés az ember fizikai életére vonatkozik, mint aki morális személyiségében mutatkozik meg. Pál soha nem használja ezt a szót annak az életnek a leírás-

---

<sup>28</sup>Uo. 422kk.

<sup>29</sup> E. Schweitzer, σάρξ, szócikk, TWzNT, 124kk.

<sup>30</sup>Uo. 1060kk

sára, ami túlélne a halált. Az örök életet teljes valóságában, mint Isten ajándékát látja, mely Isten újjáteremtő cselekedetén alapszik, ami egyben jövőbeli és mennyei.<sup>31</sup>

## 1.2. A kegyesség fogalma<sup>32</sup>

A fenti rövid, bibliai antropológiai áttekintés is segít annak megértését, hogy amikor a kegyesség (*pietas*) fogalmának a gyökerét, és még inkább a jelentését keressük, nem vagyunk könnyű helyzetben. Ugyanis, amint a teljes ember sokrétűségében kerül elénk, láthatjuk, hogy jóllehet a kegyesség többnyire a *psüché* és a *pneuma* fogalmak köré csoportosítható jelentést tartalmat hordoz, mégis az ezáltal megjelenített perspektívában a teljes embert kell látnunk. Ahogy ezekben a kifejezésekben összekapcsolódva ismerjük fel azt, hogy ki az ember, úgy a kegyesség tekintetében is így kell eljárunk. Utaltunk arra, hogy a kegyesség fogalmával összefüggésben leggyakrabban a spiritualitás kifejezés kerül elénk, ami a latin *spiritualis* fogalomra mutat, noha teljes megfelelője a *pietas*. A keresztyén gondolkodásban e szó önmagában mindig a testivel szemben jelöli az emberi élet egy másik szféráját. Azonban tekintettel kell lennünk arra, hogy még ez az éles szétválasztás sem jelenti azt, hogy az újszövetségi antropológiai fogalmak vonatkozásában ilyen leegyszerűsítéssel kéne élnünk. Fenti vizsgálódásunk azt mutatja, hogy az egyaránt a testre vonatkozó *szóma* és a *szarksz* fogalmak jelentése megkülönböztethető ugyan egymástól, éles elválasztásuk azonban nem lehetséges. Ezért a spiritualitás, jóllehet leginkább a testi valósággal szembeni másik teret jelöli (erre utal a *szarksz* – hústest), az anyagi világ valóságával szembeni státust is felmutatja.<sup>33</sup> Az azonban egyértelmű, hogy olyan emberről van szó, aki nem a testi dolgok meghatározó jellegének enged, hanem az Istennel való közösség lehetőségének, és az azt kifejező indulatnak. Ez nem más, mint a Szentlélek munkája alatt álló és élő ember. Ennek megfelelően a kegyesség nem *a priori* emberi diszpozíció, hanem Isten emberben és emberen végzett munkájának megtapasztalása. Ez az, ami kizárja a kegyesség túlzott és túlhangsúlyozott szubjektivitásának lehetőségét. Amikor túlzott szubjektivitásról beszélünk, akkor arra utalunk, hogy hol van a kegyesség forrása. Ez a leggyakoribb kritika ugyanis ezzel összefüggésben. Bár az eltérő vallási tradíciók más és más képet mutatnak

---

<sup>31</sup> Eduard Schweitzer, ψυχή, TWzNT X. 658. A páli hagyomány tekintetében bővebben George Eldon Ladd: *A Theology of the New Testament*, Revised Edition, (Ed.): Donald A. Hagner, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1993, 499-520.

<sup>32</sup> A téma átgondolt bemutatását adja Németh Dávid. Németh Dávid: *A biblikus – avagy a protestáns – spiritualitás jellemzői*. in: Siba Balázs-Szabóné László Lilla-Lányi Gábor (Szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2021. 11-52.

<sup>33</sup> Vö. 1Kor 2,14–15 és 1Kor 15, 44kk. Pál a feltámadásról szólva immár a lelkinak egy másik dimenzióját is megmutatja, amikor a *szóma* összefüggésében használja a kifejezést.

ebben a vonatkozásban, a keresztyén hagyomány sem volt ettől mentes, és gyakran ma is hordozza a kegyesség túlzottan szubjektivizált megélését. Ám e szubjektivitásának minden értelmezhető létjogosultsága mellett ennek nem csupán a keresztyén tanítás, a dogma oldaláról érkező kritikai megítélése szükséges, hanem az egyháznak, mint közösségnek a szempontjából is kritikai távolságtartással kell élnünk. Ez ugyanis könnyen utat nyit egyfajta bezárkózó önértelmezésnek, melynek során az *ecclesia in ecclesiam* helyzete valósul meg. Mindezt tovább feszíti annak lehetősége, hogy így meglehetősen nehézze, vagy akár szinte lehetetlenné válik az egyes, valóban a kegyesség szubjektivitását megélő irányzatok közötti párbeszéd, ami pedig a kegyesség értelmezésének egy rendkívül fontos szempontja. Michael Welker 2019/2020-ban tartott Gifford Lecture előadássorozatában<sup>34</sup> új szempontokat mutat be a Szentlélek munkájának megértéséhez, ami a kegyesség értelmezésére nézve is releváns. Úgy véli, hogy a Lélek jelenlétét mai elgondolásban legtöbbször valami megfoghatatlan titokzatos dologgal társítják, alkalmassá téve arra, hogy egyfajta etikai közvetítő szerepben útmutatást adjon. Mindez olyan, korunkban közkedveltnek tekinthető értelmezésekkel is társulhat – különös tekintettel a napjainkban felerősödött ökológiai problémamegoldásra – mint az isteni Lélek „Élet Lelke”-ként történő fölfogása.<sup>35</sup> Welker a Szentléleknek „multimodális” („multimodale Kraft”) szemlélete mellett érvel,<sup>36</sup> ami a kegyesség szempontjából iránymutató, mégpedig abban a tekintetben, hogy maga a kegyesség nem „homogén kapcsolatok” létrehozásában érdekelt, hiszen az etikai adiaforon állapotához vezetne. Ebben pedig maga a keresztyén kegyesség gyakorlata nem érdekelt. Amennyiben így tenne, akkor magát zárná be, s nem lenne lehetősége arra, hogy mindazokat a kihívásokat, amivel szembesül, hitelesen megválaszolja.

Azt mondtuk, hogy a kegyesség minden esetben Isten Lelkének ajándékaihoz, munkájához köti az embert. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kegyesség tekintetében a szubjektivitás nem elvetendő, hanem szükséges. A teremtéstörténetben azt láttuk, hogy a teremtés nem egy általános világszellem által megy végbe, hanem Isten teremtő szava révén. Az ember teremtése is ennek a része, ahogy Isten lelket lehelt az emberbe, ahogy *megLelkesül*, aminek következtében nem egy általános világszellemiséget kap, s maga sem annak kiteljesedése,<sup>37</sup> hanem azt, Akitől az ember egyedi lesz, s Aki által ezt az egyediséget Istennel való közösségében mindvégig

---

<sup>34</sup> Michael Welker: *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2021.

<sup>35</sup> Vö. uo. 30-31.

<sup>36</sup> Vö. uo. 33-34.

<sup>37</sup> Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*<sup>3</sup>, (Ford.): Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979. Vö. Welker: *Zum Bild Gottes*, 43-44.

megőrizni köteles. A kegyességben tehát alapvetően az Istennel való közösség kifejeződését kell látnunk. Innen nyer megvilágítást annak ténye, hogy amikor mindezt az ember elveti, s ahogy embervoltában csorbul, úgy a pietas-közösségben is törést szenved. A kegyesség szubjektivitása tehát Isten teremtő és újjáteremtő munkája nyomán megtapasztalható valóság, amely így minden körülmények között láthatóvá válik.<sup>38</sup>

E szubjektivitás-probléma a keresztyén gondolkodás számára egy sajátos utat jelöl ki. A lényegét abban láthatjuk, hogy semmilyen körülmények között sem az ember egyéniségének, személyiségjegyeinek eltörlésére törekszik. Éppen ellenkezőleg! Az a célja, hogy mindezt megmutassa. Mégis, a szubjektumnak, leginkább emberközpontú túlhangsúlyozását, nem támasztja alá. Erre számos példával szolgál maga a keresztyén hagyomány is, elég csak a középkori egyház életére tekinteni, ami aztán változásért kiáltott – mely esetben elsősorban nem gyakorlatváltásról, hanem tanításbeli értelmezés-elhatárolásról volt szó. A kegyesség így az Isten Lelkével, illetve Lelke által magával Istennel és a világgal való közösségünknek a meghatározása. Ezért értelmezését nem csak olyan keretek között kell keresnünk, mint „»korszakok« és »hagyományok«”.<sup>39</sup> Ezek ugyanis valóban lényegesnek bizonyulnak, de a kegyesség dinamikáját nem ennek a szabadságot adó, vagy éppen a korlátokat állító keretei biztosítják, hanem Isten kijelentésének dinamikája. Azt nem tagadjuk, hogy a történeti háttér, valamint a hagyományok megerősítő, vagy éppen elutasító jellegének nagy szerepe van a keresztyén gondolkodás szempontjából értelmezhető kegyesség megértésében. Ám ez az, ami gyakran be is szorítja olyan keretek közé, ahol éppen az emberi szubjektivitás túlzott idealizmusa válik meghatározóvá. A 18–19., valamint a 20. század elejének keresztyén gondolkodása számos példát szolgáltat erre. A Schleiermacher-i próbálkozás annak minden hatásával együtt, az egyház megújulását sürgető különböző ébredési mozgalmak, az ezekre adott teológiai reflexiók, az emberi lélekkel csupán emberi módon foglalkozó tudományos megközelítések előtérbe kerülése, hogy csak néhányat említsünk, mind ennek szolgáltatathatnak alapot.

A kegyesség tehát az embernek Istennel és az Ő kijelentésével való találkozásnak, válasznak a dinamikája. Úgy definiálhatnánk, hogy ez egy *találkozás-dinamika*, amit abban az esetben, ha rögzíteni szeretnénk, azt csak Istenre nézve tehetjük meg, hiszen Ő az, Aki ennek a forrását jelenti. A Vele való találkozás dinamikája éppen ebben a rögzítettségben mutatkozik meg. Ami

---

<sup>38</sup> Ezért sem túlzottan előnyös magyarul használva spiritualitásról beszélni, hiszen az többnyire emberi diszpozícióra utal.

<sup>39</sup> Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 17–22.



nem azt jelenti, hogy az a kegyesség, amely ennek a kritériumnak nem felel meg, Istentől eredeztethető. Torzulását, bármennyire is csalogató, nem lehet Istenre hárítani, de még csak a másik emberre sem.<sup>40</sup> Ez a kegyesség szubjektivitásának egy igen fontos dimenziója. Tehát nem a mi emberi szándékunk kifejeződéséről, hanem Isten embert formáló, újjáformáló kezdeményezésének, munkájának lenyomatáról, istenképűségünk megmutatkozásának lényeges eleméről van szó.

### *1.3. Eszmeiség-e, szellemiség-e a kegyesség?*

A kegyesség kulturális, történeti, vagy a hagyományok keretei közé szorított értelmezésének leggyakoribb megközelítését adja a szellemiség, illetve az eszmeiség gondolata. A tudománytörténet vonatkozásában nem nélkülözhető fogalmakkal állunk szemben, melyek impulzusokat szolgáltatnak magának a pietasnak megértésére vonatkozóan. Mindkettő azt a nyitottságot tükrözi, amit egy-egy tudomány művelése tekintetében alkalmazni szükséges. Mégis minden, nem vitatott jó szándékuk ellenére is körültekintően kell eljárunk ezeknek a kegyesség összefüggésben történő alkalmazása során. Mindkettőnek széles hatástörténete van. Az eszme önmagában is összetett jelentéssel bír. Minden esetben az ember önmaga által felállított kritériumának kell megfelelnie, ami nem csupán a mindennapi dolgok rendjében igaz, hanem a nagy igazságok vonatkozásában is. Az eszmeiség alapvetően egy deduktív fogalom, ami valaminek a tapasztalati valóságából vonja le azokat az általános igazságokat, következtetéseket, melyeket igaznak tart. Mondhatnánk, hogy a kegyesség is egy ilyen folyamat. Abban valóban hasonlóságot mutatnak, hogy a kegyesség tekintetében is van egyfajta deduktív jelleg, azonban ez utóbbi nem az ember általános tapasztalása által megfogalmazott igazságon nyugszik, hanem Isten kijelentésén, ami így az emberen kívül van. Az eszmeiséget alapvetően két dolog jellemezheti. Az egyik esetben hagyományt őrizve végletesen ragaszkodik olyan gondolatokhoz, amelyekkel kapcsolatban meg van győződve arról, hogy az emberi együttélés egyetemes és alapvető igényeit hordozzák. Másik esetben pedig éppen a hagyomány elutasításában látja a megoldást. Az első nehézségét az ennek nyomán esetlegesen kialakuló, a hagyomány rögzítettségébe merevedő konzervativizmus jelenségében szemlélhetjük. Itt abszolút értékévé válik a hagyomány, és ezzel egyszersmind le is mond az emberi megismerés adta lehetőségeknél a hagyománnyal történő összevetéséről. A másik megközelítés jellemvonását abban láthatjuk, ahogy az emberi haladás eszményébe vetett reménysége okán semmilyen állandóságot nem tűrve, a folyamato-

---

<sup>40</sup> Itt van a bibliai bűneset-történetnek egyik nagyon lényeges, interpretálást igénylő vetülete. Itt a hárítás dogmatikai és etikai dimenziójára kell gondolnunk, és nem pszichológiai összefüggéseire.

san változó értékekre hivatkozva alapvető igazságok relativizálására törekszik, amit egy-egy eszményképnek a felállításával is képes felerősíteni. Egyik sem bizonyul elégségesnek a kegyesség tekintetében. Az ugyanis nem relativizál és így nem relativizálódik. Ezzel nem kérdőjelezzük meg, hogy tudományelméleti összefüggésben az eszmeiség gondolatának rendkívül nagy jelentősége van.

Napjainkban nagy figyelemnek örvend az úgynevezett közösségi arculat. Ennek kialakítása, formálása, megőrzése mára szinte külön tudományterületté formálódott, hiszen a modern marketing, kommunikáció tudománya ezt is magában foglalja. Az arculat kialakításában mindig több tényezőt kell figyelembe venni. Hatása mára a keresztyén gondolkodást is mélyen érinti.<sup>41</sup> Ennek megfelelően egy olyan, az adott helyre, tárgyra, személyre, elvre vonatkoztatott jellegzetességnek a felmutatásáról van szó, ami bizonyos, a felállított elvárásokkal, elvekkel egyező szellemiséget biztosít. Ez a szellemi arculat. Itt áll előttünk a kérdés: szellemi arculat-e a kegyesség, vagy annál több, esetleg más? A modern, eszményképeket nem nélkülöző, sőt, nem ritkán azokra építő ember olyan biztosnak mondható szellemi arculatot keres, amihez igazodni tud. Ám ez nem csak a mai ember sajátossága. Különösen is hangsúlyossá válik mindez a globalizáció hatása alatt álló közegünkben, ami a keresztyén gondolkodást, tanítást, a kegyességet, a legkevésbé sem hagyja érintetlenül. A globalizáció a keresztyén életgyakorlat tekintetében is teret szeretne nyerni magának, ami leginkább a keresztyén egyházaknak a jelenséggel szembeni ellenállásában mutatkozik meg. Azt azonban nem mondhatjuk – még ha erre mutatkozna is igény –, hogy a globalizáció nélkülözhetővé teszi a keresztyén kegyességet,<sup>42</sup> egy globális arculat megrajzolásával, világpolgár világszellemiséggel. Ezt a mai keresztyén gondolkodásnak is figyelembe kell venni.

A szellemi arculatot minden esetben az emberi igények és lehetőségek határolják be. A kegyesség tekintetében ez nem áll meg, hiszen, noha határok ott is vannak, de azok az ember határaitra úgy mutatnak rá, hogy közben az ember számára lehetetlent Isten lehetőségének a

---

<sup>41</sup> Ennek igénye a keresztyén gondolkodásba is átszűrődik, nemcsak különböző külső megjelenési formákat figyelembe véve, hanem elméleti kérdéseket is tárgyalva. Erre szolgáltat példát Alfred Jäger. Alfred Jäger: *Diakónia mint keresztyén vállalkozás. Nonprofit egyházi intézmények menedzselése*, (Ford.): Szabó Csaba, Debrecen, SzIK 5, 2010. Hasonló relevanciával bír az, ahogy Tomka János és Bögel György immár három kötetet szentel a Biblia és a menedzsment kapcsolatának feltárására. Tomka János – Bögel György: *A Biblia és a menedzsment I–III*. Budapest, Harmat, 2018–2019.

<sup>42</sup> Miroslav Volf: *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*, New Haven – London, Yale University Press, 2015.

valóságába rendelik.<sup>43</sup> A szellemi arculat minden tekintetben megkövetel egy olyan magatartásformát, ami illeszkedik az arculat által megkonstruált elvárásokhoz. Még ebben a tekintetben is vélekedhetnénk úgy, hogy a keresztyén kegyesség beilleszthető ebbe az értelmezésbe. Ennek összefüggésében szemlélve bátran nevezhetnénk ez utóbbit is arculatnak, hiszen úgy tekintünk rá, mint ami igyekszik olyan értékeket felmutatni, melyek – ahogyan gyakran utalnak is rá – rosszra nem tanítanak.<sup>44</sup> Ez azonban a pietas lényegét egyszerűen instrumentalizálná, és pusztán gyakorlati kérdéssé tenné, ami pedig szintén nem felelne meg a kegyesség értelmezésével szemben támasztott követelménynek. Sem nem általános eszmeiség, sem pedig instrumentalizált, technikai fogalomként deformált elképzelés nem fedti ugyanis annak tartalmát és üzenetét.

Felismerhetjük azonban mindkét megközelítésben a témánk szempontjából is megfontolásra okot adó koncepciókat. Egyrészt az eszmeiség tekintetében nem kell elutasítanunk azt, hogy itt valóban egy deduktív folyamatról van szó, ami azt jelenti, hogy önmagában az eszmeiség nem értelmezhető. Ebben a tekintetben formai hasonlóságot mutat a kegyesség, hiszen annak értelme sem ragadható meg a csupán szubjektivitásában függetlenített és függetlenedő gyakorlatban. Másrészt a szellemiség vonatkozásában, minden globális formai eszközt nélkülözve, nem mondhatunk le arról az általánosan is igaz tartalmi sajátosságról, ami nem az emberi szükséghez igazodik, s így nem engedi, hogy instrumentalizálódjon maga a kegyesség.<sup>45</sup> Teljességében azonban egyik sem azonosítható a pietas fogalmával.

#### *1.4. A keresztyén kegyesség*

A keresztyén hagyomány és gondolkodás azonban más fogalomban is törekedett azonosítani a Krisztust követő életgyakorlatot. Sajátossága, hogy minden esetben Krisztus megváltó halálának kizárólagosságát helyezi előtérbe. Ez a gyakorlat a keresztyén egyházban az évszázadok során többféle formát is magára öltött. Leginkább a világtól elvonult, Krisztusra és önmagára

---

<sup>43</sup> Lk 18,27

<sup>44</sup> Itt mindig körültekintőnek kell lennünk, mert ebből a megközelítésből születhet meg a keresztyén kegyesség leegyszerűsített moralizmusa.

<sup>45</sup> Ennek nagy jelentősége van a protestáns sákramentum-értelmezésben. Nem véletlen, hogy a reformáció korában, a sákramentumok értelmezésére tekintettel, elutasították azt a lehetőséget, hogy annak önmagától is működő jellegét hangsúlyozzák és tartsák igaznak. A sákramentum a benne részesedő számára a sákramentumi közösségben, valamint a hozzá kapcsolódó életgyakorlatban nyer nyilvánosságot magának. Ennek mentén, az *analogia relationis* elvét szem előtt tartva értelmezhető az úrvacsora szereztesénél az „...ezt cselekedjétek az én emlékezetemre...” felszólítás.

figyelő személyes hittapasztalás gyakorlatában ismerhető fel. Forma vonatkozásában két megközelítésben is megjelenik. Egyrészt az egyház, a keresztyén kegyességgyakorlat helyzetének megítéléséből táplálkozva kiált a megújulás után. Ezt látjuk megtestesülni a 16–18. századi protestáns megújulási mozgalmakban, legyen szó a pietizmusról vagy a puritanizmusról, de még a liberális protestáns gondolkodásnak is voltak ilyen elemei, s akkor még nem is említettük a keresztyén egzisztencializmus megszületését. Ezek minden tekintetben a közösségért vállalt felelősség sajátosságát is hordozzák. A másik alapvető megközelítés a világtól való elfordulás, amely a személyes gyakorlat abszolutizálására törekedett, függetlenül magától minden más hatástól. E két végpont között ugyanakkor több, ezek valamely elemét hangsúlyozó elképzelést találunk.<sup>46</sup> Ami ezeket a gyakorlatokat, az adott esetben egymástól eltérő hangsúlyok ellenére is összeköti, nem más, mint a *participáció*, a Krisztusban-lét gondolata. A participáció nem az egymással, hanem a Krisztussal való közösségre vonatkozik. A páli hagyomány – gondoljunk csak a feltámadás kérdésére az 1Kor 15-ben, vagy a Római levélben található, a Krisztus halálában és feltámadásában történő részesedés gondolatára – nagyon mélyen magán hordozza ennek a jegyeit, ami aztán a teljes keresztyén gondolkodásnak meghatározó részévé válik, különösképpen a középkori misztikát tekintve.<sup>47</sup>

Az Újszövetség azonban egy külön fogalommal is leírja mindezt. Az εὐσέβεια sajátosan „kegyesség, istenfélelem, kegyes érzület” értelemben használt kifejezés.<sup>48</sup> Eredetileg az istenekre vonatkozott, hiszen Platón még az isteneknek való szolgálatban látja az értelmét.<sup>49</sup> A törvény megtartása, Isten igazságának (*dikaioszüné*) megismerése, mind ezzel kerülnek összefüggésbe. Így látjuk azt is, ahogy mindez a kegyesség nélküli élet ellentétére utal (*asebes*). Azaz, egész egyszerűen lehet egy pozitív megerősítésként is értelmezni. Az Újszövetségben azonban különös dologra figyelhetünk föl. Vajon miért helyez Pál olyan nagy hangsúlyt a hitre? Minden lehetőség adott lenne arra, hogy olyan gyakorlatra utaljon, ami az istenségekkel összefüggésbe hozható, ahogy egyébként ez Pál athéni beszédében meg is jelenik (ApCsel 17,23). Ez lenne ugyanis a kifejezés logikus etimológiai továbbvitele. Pál azonban a hitről beszél. A

---

<sup>46</sup> Ezt mutatja be H. Richard Niebuhr *Christ and Culture* című könyvében. H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*, (Ford.): Fabiny Tibor – Tóth Sára, Budapest, Harmat-SRTA, 2006.

<sup>47</sup> George Eldon Ladd: *A Theology of the New Testament*, 523–524. Barth gondolkodásában ezt tükrözi a Róm 6 értelmezése, amire úgy tekint, mint ami a keresztyén ember megszentelődésének leírása. Vö. Karl Barth: *A Shorter Commentary on Romans*, translated by D. H. Van Daalen, London, SCM Press, 1959. 64–73.

<sup>48</sup> Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992, 394.

<sup>49</sup> Platón: *Az állam*, Budapest, Atlantisz, 2019. 4. és 10. könyv.

megfontolás háttérében az állhat, hogy a kegyességnek az istenekkel szembeni kötelesség teljesítése okán történő értelmezése egy egyszerű morális kontextusba redukálja a kegyesség gyakorlatát. Ezzel Pál szembesül is a korabeli vallási gyakorlatokkal összefüggésben. A hit hangsúlyozásával így elutasítja azt, hogy a kegyesség pusztán morális gyakorlat lenne, hiszen nem az ember cselekedetében, hanem a kereszteseményben van a Krisztusban való lét értelme. A keresztyén gondolkodásban ezt úgy is tekinthetjük, mint egy korai valláskritikát,<sup>50</sup> ami a pietas megértése, különösen az újreformátori gondolkodás tükrében nem elhanyagolható. A hit hangsúlyozásával egyidejűleg minden öncélú aszkétizmust is elfogadhatatlannak tart, és inkább a mindennapi kegyesség gyakorlatában az Istenre irányult magatartást részesíti előnyben, ami így életformáló tényezővé lesz.<sup>51</sup> A kegyesség tehát a keresztyén pietasértelmezés egyik lehetőségét adja, azonban nem minden esetben alkalmazható. A keresztyén gondolkodáson belül az évszázadok során éppen ennek alapján nyílt lehetőség arra, hogy több, önmagukban ezzel az eszközzel élő úgynevezett kegyességi irányzatot megkülönböztessünk. Ezeknek az irányzatoknak az egymáshoz közelítése éppen azért nehéz, mert a hangsúly az eltérő konzekvencia-értelmezésre esik. A leginkább érintett terület kimondottan azoknak az etikai konzekvenciáknak a feltérképezése, amelyek szinte elvártak a kegyes élet következményeként. Ez a különbözőség akár egy közösségen belül is áthidalhatatlan távolságot képes teremteni egyik és másik kegyességi irányzat között.

### *1.5. A kegyesség jelentésének körülírása*

A kegyesség vonatkozásában a fogalmi meghatározási lehetőség gazdag tárházával szembesülünk. Lelkiség (többnyire római katolikus értelmezés)<sup>52</sup>, spiritualitás, eszmeiség, szellemisség, kegyesség mind-mind összefüggésbe állíthatók a keresztyén hitélettel, magatartással, életgyakorlattal. Ennek alapján tudjuk a keresztyén gondolkodásban azonosítani azokat a kegyességi, illetve lelki irányzatokat, amelyek egykor meghatározó szerepet tölthettek be. Ám ha ezeket a meghatározásokat egymáshoz való viszonyukban akarjuk elhelyezni, vagy sorrendet felállí-

---

<sup>50</sup> Varga Zsigmond a következőt állapítja meg: „...itt még egyáltalán nem terminus technikusként lép fel, így a magy. »vallásosság« kifejezést is mellőznünk kell, nem eredeti magyar tartalma, hanem a latin alapján a mai nyelvekben számtalanszor előforduló fn. miatt: a lat. religio, religiositas vallási parancsokhoz, tehát külsőséges tényezőkhöz való igen pontos ragaszkodást, ezek aprólékosan hű, de alapjában véve formális megtartását, így aztán a lat.-ban babonát is jelentenek.” Varga: *Újszövetségi*, 394.

<sup>51</sup> Ez látszik hangsúlyosnak a pásztori levelekben. Vö. W. Foerster εὐσέβεια szócikk, in (Eds.): Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, (Trans.): Geoffrey W. Bromiley: *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1990. 1012.

<sup>52</sup> Vö. Német Dávid: *A biblikus – avagy a protestáns – spiritualitás jellemzői*, 46.

tani közöttük, tévúton járunk. Ugyanis ezek mindegyike hordoz valamit abból, amit a keresztyén gondolkodásban a krisztusi magatartásforma megélésével társíthatunk. Éppen ezért ennél körültekintőbben kell eljárunk. Nem az egymással történő összehasonlításokban, hanem kontextualitásukban kell keresnünk a pontosabb és részletesebb meghatározás lehetőségét. Kontextualitás alatt pedig azt értjük, hogy melyik az a fogalom, amelyik a legátfogóbban – akár a többi erre vonatkozó fogalmat is magában foglalva – fejezi ki a keresztyén életgyakorlat tartalmát. Azt látjuk, hogy egyes fogalmak csupán egy-egy bizonyos részletre fókuszálnak, hangsúlyt adva az ember oldaláról érkező kezdeményezésnek. Erre is tekintettel a legteljesebb kifejezésnek a pietas, a kegyesség fogalma tartható, ami magában foglalja a latinból átvett spiritualitás fogalmát is. Más fogalmakra így segítő kontextusként tekint, ahogy azt az eszmeiség, vagy szellemiség értelmezésére vonatkozóan is megállapíthatjuk. A spiritualitás kifejezésnek önálló használatát pedig az nehezíti, hogy a legtöbb esetben olyan, akár a keresztyén gondolkodáson kívüli jelenségekkel, gyakorlatokkal is azonosítják, amelyek semmilyen lehetőséget nem biztosítanak a kegyesség kijelentésorientált valóságához történő igazodáshoz, mert ebben a mérték a maga lelki szükségleteivel megjelenő ember. A kegyesség tekintetében pedig éppen azzal szembesülünk, hogy Istennek az ember megváltását jelentő tettének kontextusába helyeződik el az emberi élet. Azaz míg a spiritualitás gyakorta azt jelenti, hogy az ember magához engedi Istent akár saját dolgainak validálásához, addig a kegyesség az Isten általi megszólított-ságban az Istenhez hanyatló, s ott reménységet kereső és találó ember Istennel való találkozásának drámáját, örömét, reménységét és dinamikáját juttatja kifejezésre.

A kegyességben tehát nem arról van szó, hogy akár egyetlen lelki gyakorlatra, elcsendesedére, annak formai, tartalmi elemeire hivatkozva teszünk megállapításokat, illetve fogalmazunk meg következtetéseket. Ezek ugyan mind nagyon fontos részét képezik e kérdésnek. Jól lehet ez a keresztyén gondolkodás történetében nyomon követhető, hiszen a kegyesség értelmezésének minden fontosabb állomásán találkozunk egy-egy ilyen irattal. A középkori misztika, a devotio moderna, reformáció kora, az ellenreformáció, a reformáció utáni ébredési mozgalmak, s a későbbiek is, egyaránt szolgáltatnak erre példát.<sup>53</sup> A kegyesség értelmezése mégsem

---

<sup>53</sup> A középkori misztikus irodalom jelentősnek mutatkozik. De ott van Kempis Tamás *De imitatione Christi* című írása, vagy Philipp Jacob Spener *Pia desideria*-ja, Loyola Ignác *Exercitia spiritualia*-ja, vagy Medgyesi Pál *Praxis pietatis* fordítása, hogy csak néhányat említsünk. Vö. Fazakas Sándor: Luther és Kálvin kegyessége. in Siba Balázs-Szabóné László Lilla-Lányi Gábor (Szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2021. 79-110. Különösen: 79-84. Borsi Attila János: Gondolatok a keresztyén kegyesség megértéséhez a szerzetességtől a pietizmusig. A megszentelődés dogmatikai

egy-egy gyakorlat vizsgálatát helyezi előtérbe, hanem azt, hogy azok a bizonyos gyakorlatok milyen forrásból táplálkoznak, s azon források alapján miként lehet a megnyitás és megőrzés egységében azt értelmezni. Ennek ugyanis az egyház és a keresztyén -gondolkodás keretein túlmutató jelentősége van, ebből következően pedig ezeken kívül is relevanciával bír. Ugyanakkor az is valós, hogy a kegyesség fogalma képes úgy leszűkíteni a keresztyén életgyakorlat értelmezését, hogy az csak és kizárólag egy adott közösség narratívája legyen, míg az eszmeiség és szellemiség gondolatvilága elősegíthet egy olyan deszakralizációs folyamatot, amelynek keretei között az élet megszentelését igénylő Krisztus-közösség emberi teljesítményen alapuló, adott esetben saját emberi normákra építő és függetlenedő moralizmussá válik. A kegyesség azonban egyikkel sem elégedhet meg, mivel az az egyház és a keresztyén ember külső és belső dinamikájának a kifejezése – e kettő nem választható el egymástól – amelyben a viszonyulási pontot minden esetben Isten kijelentése jelenti. Ha szükséges a keresztyén pietas megértése tekintetében keretéről beszélni, akkor azt a kijelentésre nézve kell megtennünk. Természetesen választhatnánk más keretet is, mint például a történeti kontextust, vagy hagyománykontextust, ám ezekben az esetekben mindig nagy a kísértés arra, hogy az egészet egy kulturális paradigmaként értelmezzük, amely így megmarad egy lehetséges alternatívának a világ megértésére vonatkoztatva. A kegyességen azonban mindig megvolt az a jó értelemben vett kizárólagosság-igény, ami nem a más felismerésekkel szembeni zártságot tükrözi, hogy ezzel a fundamentalizmus zsákutcájába tévedjen – akár az egyházon belül, akár azon kívül. A kizárólagosságigény abban mérhető, hogy saját kontextusán belül egyedüli paradigmaként értelmezi a keresztyén narratívát a világ megértésére vonatkozóan, aminek részét képezi magának a kegyességnek kérdése. A kijelentésen túl nincs más keret. A kegyesség kérdése ezért krisztológiai kérdés is. Nem az ember által idealizált Krisztushoz, s nem is az ember által végletes realizmusban értelmezett világhoz, hanem a Szentírásból megismerhető Krisztushoz kell igazítani. Ezzel túlmutat minden vallástörténeti, kultúrtörténeti és eszmetörténeti paradigmán. Lényegét ezért ebben az összefüggésben teológiatörténeti – azaz az Istenről való beszéd – paradigmaként ismerhetjük fel.

Ezzel együtt azonban arra is figyelniünk kell, hogy noha kontextuális meghatározottságban nem tekintünk a kegyességet körülvevő kulturális és egyéb hatásokra, de valóságukra igen, ezért a velük folytatott párbeszéd elkerülhetetlen. Hiszen a keresztyén egyház, s benne a keresztyén ember ebben a világban keresztyén egyház és keresztyén ember, azaz az ezzel a meghatározottsággal járó sajátosságait ebben és az ezzel folytatott párbeszédben kell kifejeznie.

---

paradigmája mint a keresztyén kegyesség kerete. in: *Református Szemle, 2022. július-augusztus.* 280-305.

Nem járnánk el helyesen, ha a kegyesség vizsgálatát megfosztanánk attól az életfunkciótól, ami az ezt körülvevő közegben zajlik. Ám ez nem jelentheti azt, hogy maga a kegyesség is ezáltal válik kondicionálttá. A befelé fordulás nem mentesít a kívülrre tekintéstől! A pietas kifejezése az egyik leglényegesebb formája a világgal folytatott párbeszédnek, aminek az alapja ugyanakkor a krisztusesemény. Ebben a formában megkerülhetetlen az egyénre és az egyházra vonatkozóan is,<sup>54</sup> amiben ugyancsak benne lehet a világgal szembeni megszólalás radikalitása. A kegyességnek mindig van egy halasztódó hatása, ami azt jelenti, hogy a következményeket leginkább az egyház következő generációiban lehet mérni. Ezért is nagy felelősség az, hogy miként értelmezzük, és mit tekintünk ezzel kapcsolatban általános rendező princípiumnak. Ebben a hagyományos egyházi kegyesség is megtalálja a helyét az elhatárolódás szüksége nélkül, vagy igyekezve saját elvei alapján fölülírni azt, megteremtve egy olyan párbeszéd lehetőségét, amelyik a folyamatos újraértelmezés mellett képes változtatni és megőrizni. A kegyesség e szerint nem más, mint attitűd.<sup>55</sup>

### *1.6. A kegyesség alapformái*

A páli gondolkodás nagy hangsúlyt fektet a hit ajándékára. A teljes páli korpusz – ahogy az az újszövetségi tanítás egészére nézve is igaz – a kegyelemből hit általi megigazulás tanítását helyezi előtérbe. Az üdvösség elnyerése szempontjából a hit eszközként jelenik meg, ami megragadja Isten igazságát, a megigazító igazságot, ami pedig tanítványi életformára hívja az embert. Ez a krisztuskövetés alaphelyzete, amit tanítványságként ismerünk. A tanítványi élet Krisztus követésében képviseli a tanítványtól megkövetelt kegyességet. A tanítványok elhívásának és kiküldésének feszültsége mutatja meg teljesen a tanítványságban megkövetelt lelki pozicionálást. Lukács evangéliumában a 9. fejezet eleje és vége is bemutatja ezt a feszültséget (Lk 9,1–11; 57–62, valamint párhuzamos helyek). Jézus kiküldi tanítványait, majd a követés feltételeiről is szól. Itt a tanítványságnak olyan alapjellemezőivel találkozunk, amelyek a tanítványi és a krisztuskövetés kegyességének elemi részei.

Ezek közül az egyik a tanúság. A tanítványoknak azzal kell szembesülniük, hogy a tanítványság tanúságot jelent. Jézus elküldi őket, hogy az evangélium üzenetét továbbadják, ahogy azt a Mt 28,18–20, illetve az ApCsel 1,8 is megerősíti. A tanítványi lét nem igazolható tanúság nélkül, így ennek a lelkületével kell Krisztushoz és a világhoz közeledni. A tanítványság és ezzel a tanúság sem kezdeményezés, hanem válasz, ami egyedül Krisztusra támaszkodik. Ez

---

<sup>54</sup> Steffensky: *Schwarzbrot-Spiritualität*, 27.

<sup>55</sup> Vö. Németh Dávid: *A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői*. 45-46.



igaz a kegyességre is, hiszen arra utal, hogy abban felelősségvállalásról van szó. A *martíria*, mint a Krisztus melletti kiállás, a tanítványok számára az üdvösség üzenetének szemtanúi létét, az akár vértanúságig megmaradó pietast jelenti,<sup>56</sup> aminek leglényegesebb mozzanata mindig az marad, hogy „hitre hív”<sup>57</sup>, ami az engedelmisségben teljesedik ki. Tanítványság és engedelmisség ennek nyomán egymástól elválaszthatatlan entitások.

A másik alapforma az öröm.<sup>58</sup> A tanítványi életet átjárja az öröm reménysége és a reménység öröme. Minden kegyesség alapvetően az engedelmisség alapjára épül. A kérdés csak az, hogy ki az, akinek az engedelmisség hódol? Hiszen ezzel összevetve lehet engedetlenség is. A keresztyén kegyesség az életváltás és életfordítás öröme, ami a megváltás ajándékában mutatkozik meg. A teljes tanítványi élet célja a Krisztusban és az Általa történő örvendezés. A tanítványi közösség is ennek keretei között tapasztalja meg a megváltás titkát, ahogy az öröm előre mutat a beteljesedő reménységre. A kenyér megtörésének öröme (ApCsel 2,46), vagy, ahogy fel van írva nevük a mennyben (Lk 10,20), a Krisztusban mindenkor megtapasztalható öröm lehetősége (Fil 4,4), amit a Szentlélek ajándéka újra és újra megelevenít (ApCsel 8,8),<sup>59</sup> a keresztyén életgyakorlat lüktetésének elválaszthatatlan része. Ez lesz a keresztyén ember elhívására, kiválasztásra adott karaktere.

A tanítványi tanúságnak az öröm mellett a másik alapvonása a szenvedés. A keresztyén kegyesség mindig is tudott arról, hogy az emberi élet nem mentes ennek megtapasztalásától. Gyakran azzal szembesülünk az evangéliumi történetekben, hogy egy-egy gyógyítás, bűnbocsánathirdetés a szenvedés alóli szabadulást jelenti. Ugyanakkor a szenvedés hordozása a követés gyakorlatának meghatározó mozzanata (Mt 5,11). A szenvedés hordozása és az üdvösség reménysége a hit ajándékában, s így az ehhez illő lélekmozzanatban kapcsolódik egybe, ami a keresztyén kegyességnek az evangéliumért és a világért felmutatott felelősségvállalását jeleníti meg. A szenvedő egyén és annak közösségi vetülete, a szenvedő egyház ebben a felelősségvállalásban azonos forrásra mutat: Krisztus szenvedésére, s annak hordozására. A Krisztus szenvedését előtérbe helyező keresztyén gyakorlat már a középkori ember számára is az egyik leginkább elvárt diszpozíció volt. A krisztusmisztika gyakorlatának egyik lehetősége Krisztus

---

<sup>56</sup> Vö. ApCsel 22,20; Jel 2,13

<sup>57</sup> Vladár Gábor: Tanú, tanítványság szócikk, in Bartha Tibor (Szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I-II.*, Budapest, Kálvin, 1995, 575. (Továbbiakban KBL)

<sup>58</sup> Vö. Karl Barth: *Die neue Welt in der Bibel*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012, 317–343. 333.

<sup>59</sup> Vö. Nagy Antal: öröm szócikk, in KBL II. 327.

szenvedésének kiemelése és annak imitációja volt.<sup>60</sup> A szenvedés-imitáció azonban figyelmet igényel, hiszen szükséges különválasztanunk azt, hogy Krisztus követőjévé hit által lehetünk, és azt, hogy ennek gyakorlatát hogyan éljük meg. Krisztus szenvedésének imitációja önmagában még nem tesz tanítvánnyá. Ám a szenvedés kétséget kizárólag a keresztyén kegyesség elválaszthatatlan része, amely egyfajta hitelesítését adja a keresztyén életnek.<sup>61</sup>

A szenvedés, az öröm, a tanítványság tehát a Krisztus evangéliumáért vállalt felelősség hordozását, az engedelmesség gyakorlatát és a tanúság következetességét jelenti, aminek mélyreható következményei vannak a kegyesség etikai értelmezése tekintetében is. E három ugyanis elválaszthatatlan egymástól, s így önállóan nem értelmezhető képekről van szó, amit a keresztyénség hitvallásos jellege tükröz leginkább. A keresztyén egyházban megszületett hitvallások a legelső, legrövidebb formulától (Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó), az óegyházi dogmaalkotás folyamatán keresztül, a reformáció korabeli, a tanítás tisztázását segítő, majd az azt megerősítő iratokon át a 20. század nagy, az emberi közösségek, az egyház üzenetét, helyét, rendjét, méltóságát Isten Krisztusban adott üzenetének kontextusában megőrző hitvallásokig mind erre mutatnak rá. A hitvallás az, ami minden időben és körülmények között kész és képes a krisztusi megváltás üzenetét megjeleníteni. Az interpretáció, ami ennek minden kor embere számára a megértését segíti, nem egy helyzetet értelmez csupán, nem csak *status confessionis*ről van szó, jóllehet az egyház és a keresztyén ember életének semmivel össze nem téveszthető alkalmára utal. Egy olyan rögzülő, de önmagában nem rögzített habitust jelöl, ami a keresztyén kegyességet nem csupán vallási rítusok, gyakorlatok, megszokások individuumkoncentrált leszűkítésében értelmezi, hanem annak megnyitását helyezi előtérbe. Szükséges ugyanis elkerülnünk, hogy a keresztyén pietas kérdése csupán egy történeti paradigma legyen, és annak is inkább értelmezési lehetőségét mutassa kizárólag föl. Itt többről van szó, amit éppen a kegyesség hitvallásos jellege domborít ki.

---

<sup>60</sup> A mai keresztyén gyakorlatban az erre leginkább emlékeztető eseménysor a római katolikus keresztút. Barth azonban fenntartással, illetve csupán bizonyos feltételek teljesülése esetén tartja elképzelhetőnek, hogy krisztusmisztikáról beszéljünk. Minderről az elhívás céljára vonatkozóan foglal állást, aminek alaptétele Isten istenségének és az ember ember voltának megőrzése. Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1959, 620. (A továbbiakban mindene esetben a KD rövidítést, valamint a kötetszám megjelölést használjuk hivatkozásként a *Die Kirchliche Dogmatik* minden kötete esetében.)

<sup>61</sup> Vö. Vladár Gábor: szenvedés szócikk in: KBL II. 535. 2Kor 6,1–10.

## 2. A PIETAS BELSŐ ALAPJA

A kegyesség teológiai értelmezésében – ahogy a fogalmi megközelítésben is láthattuk – a kiindulópont tehát nem az ember, hanem az önmagát kijelentő Isten. Közelebről a Krisztusban adott kijelentés, ami a mi üdvösségünk egyetlen forrása, s egyben Isten az ember felé megnyilvánuló szeretetének megújítása, a megváltás titkára rámutató konkretizálódása. A szeretet ennek mentén lesz meghatározó motívummá a teljes keresztyén gondolkodásban. Egyrészt úgy, mint ami beszél Isten lényegéről, másrészt úgy, ahogy feltárja Isten ember iránt megmutatkozó tettének karakterét, és úgy is, ahogy az ember ennek a szeretetnek a valóságában újraértelmezi önmagát. A reformátori gondolkodásban különös helyet foglalt el ennek újrafelfedezése. Luther az irgalmas Istent keresi, a középkorban igen kedvelt ítélő Isten képe helyett, anélkül ugyan, hogy ez utóbbit ne tekintené ugyancsak helytállónak. A reformáció ebben a vonatkozásban mélyreható változást eszközölt, amennyiben a szerető és kegyelmes Istenre helyezte a hangsúlyt. Mindez a jánosi korpuszban, az evangéliumban és a levelekben egyaránt, világosan és egyértelműen áll előttünk.

Az Atya szeretetét megmutató Krisztus a Szentlélek ajándékának kiteljesedésében jeleníti meg Isten világhoz való viszonyulásának egyediségét. Ez egy olyan szentháromságtanra vonatkozó kérdés, amit nem lehet megkerülni, de később fogjuk majd érinteni. Most azonban szükséges, hogy a kegyesség tekintetében egy kiindulópontot vegyünk a szeretet kérdésének tárgyalásakor.<sup>62</sup> A legkézenfekvőbb az lenne, ha teológiai összefüggésben krisztológiai kérdésként vizsgálnánk a szeretetet, hiszen Benne (Krisztusban) mutatja meg Isten a világ iránti elköteleződését. Ezután következhetne az, hogy a szeretetről az Atya személyének értelmezése felőli megközelítésben beszélünk, hiszen Őáltala létezőnk, Őáltala állt elő a teremtett világ, s az Atya ebben a szeretetaktusban tartja azt meg (ApCsel 17,28). S mintegy a gyakorlati megvalósulás konkretizálódását keresve térnénk a Szentlélek személyének a munkájára a szeretet vizsgálatánál. Mindez felveti azt a kérdést, hogy a kegyesség megértése tekintetében segít-e bennünket a klasszikusnak mondható sorrend? Azaz, hogy egy előremutató, vagy inkább egy visszaható módszerben kell-e gondolkodnunk? Hogyan tudjuk azt elkerülni, hogy a kegyesség értelmezésének folyamatában a szeretetre ne – még Istenre vonatkoztatva sem – szentimentális tulajdonságként tekintsünk, ami az idő teljességére nézve ugyan igaz lehet, de az emberi valóságban

---

<sup>62</sup> A barthi 'Isten szeretet' gondolat értelmezéséhez lásd: Justin Stratis: *God's Being Towards Fellowship. Schleiermacher, Barth and the Meaning of 'God is Love'*. London-New York, T&T Clark, 2019. 111-183.

elhalványul? Mi szükséges ahhoz, hogy a kegyesség és szeretet összefüggésének keresésekor ne szakadjunk el az alaptól? Vagy mondjuk egyszerűen azt, hogy a szeretet és annak megnyilvánulása olyan egyértelmű, hogy arról beszélnünk sem kell, mert a kegyesség tekintetében ez magától értetődő következményekkel jár? Helyezkedjünk arra az álláspontra, hogy Isten szeretete annyira kikutathatatlan, hogy nem tudjuk megismerni, ezért arra, hogy mi miként értelmezzük a kegyesség kérdését, nincs is közvetlen hatással? Hogyan lehet megérteni és interpretálni azt, ami a bibliai tanításban, így a keresztyén gondolkodásban, a szeretet égi és földi dimenzióját, a vertikálist és a horizontálist, a másikat az egyikből következő módon összekapcsolja (Mt 22,36–40)? Egyáltalán van-e arra szükség, hogy a kegyesség tekintetében az alapot abban keressük, ami mintegy előírás-ként, felszólítás-ként hangzik a krisztuskövetésben? Lehet-e a pietas felszólítás alapján megélt?

### *2.1. Karl Barth és a szeretet-kegyesség gondolata*

Ezek a kérdések mind a dolog lényegére vonatkoznak, s egyben arra irányítják figyelmünket, hogy mit nevezünk meg a kegyesség belső alapjának. Amennyiben a külső kontextualizálás elsődlegességére építünk, akkor – ahogyan láttuk – könnyen egy egyszerű kultúrtörténeti paradigmával találjuk szemben magunkat, ami nem a kegyességet, hanem sokkal inkább annak egyik megjelenési formáját – akár a vallásosság jellegzetességével is – fogja vizsgálni. Ezért egyrészt olyan kiindulópontot kell keresnünk, ami ezt elkerüli, másrészt pedig lehetőséget biztosít arra, hogy ne egy kultúrtörténeti paradigmával szembesüljünk. Ugyanakkor arra is alkalmasnak kell bizonyulnia, hogy e kiindulópont segítségével maga a pietas lehessen egy-egy adott paradigma megmérőjévé, hiszen az maga kontextualizál. Ezért ennek teológiai vizsgálatakor arra kell vállalkoznunk, hogy egyrészt előfeltételezésként Isten szeretetét tegyük meg a kegyesség belső alapjának. Másrészt pedig arra, hogy mindezt ne a megváltás, hanem a megszentelődés teológiai dimenziójába helyezzük el, hiszen elsősorban a keresztyén egyénnel van dolgunk.<sup>63</sup> Ebből nem az következik, hogy a megigazulás és a megszentelődés elválasztható lenne egymástól. Jeff McSwain úgy látja, hogy e kettőt Barth krisztocentrizmusa a megszentelődés gondolata alatt tartja egyben.<sup>64</sup> A megszentelődés Barth számára nem a személyes hit kifejezésében rejlő lehetőség, hanem egy olyan „objektív” valóság, ami a Krisztus-történeten nyugszik – véli McSwain. Ezért alkalmazza az „antropológiai ontológia” meghatározást, ami

---

<sup>63</sup> Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1955, 825

<sup>64</sup> Jeff McSwain: *Simul Sanctification. Barth's Hidden Vision for Human Transformation*. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2018. 27.

az „Isten Fia ember voltának cselekvő valóságát” takarja, ami nem „egészíthető ki és nem is vonható ki” bármilyen, az emberi létre vonatkoztatható tapasztalással, vagy megélésből.<sup>65</sup> Megfontolva e megállapítást azt mondhatjuk, hogy ontológiai reláció nem állítható fel Isten és ember között. Ám azt is látnunk kell, hogy mindez nem semmisíti meg, hanem sokkal inkább, életre hívja annak szükségét, hogy ennek alapján egzisztenciális tapasztalássá váljék a megigazult élet. Így tehát amennyire személyes a megváltás üzenete, ugyanannyira személyes a kegyesség formáiban kifejezésre jutó életgyakorlat.

A reformátori gondolkodás 20. századi újraértelmezésének folyamatában szembesülünk ezzel a lehetőséggel, különösen is Karl Barth megközelítésében, ahogy azt a *Die Kirchliche Dogmatik* teljes összefüggésében elénk tárja. A téma a *Die Kirchliche Dogmatik* teljes szövegén végighaladva felismerhetően mutatkozik meg. Azt lehet mondani, hogy számos esetben szinte rejtett interpretáló funkciót tölt be, konkrét megközelítésben azonban a megszentelődésről szóló tanítás összefüggésében találkozunk vele. Jóllehet Barth már korai éveiben is figyelembe veszi ennek lehetőségét, de többnyire krisztológiai kérdésként és adott esetben azon keresztül társadalmi relevanciát keresve.<sup>66</sup> A keresztyén élet és a keresztyén életgyakorlat következményeinek vizsgálata így mindig is a szükséges megfontolások sorát gyarapítja, amelyek ennek mentén egy állandó reflexió forrásaivá is válik, legyen az akár kritikai vagy megerősítő. A pietetás kérdésének vizsgálata ugyanakkor Barth esetében leginkább a munkásságának korai szakaszában megjelenő, majd bizonyos elemeiben teljes munkásságát végigkísérő pietizmuskritikájában ismert,<sup>67</sup> amivel még később foglalkozni fogunk. Ezért a legtöbb esetben, a külső szem-

---

<sup>65</sup> Uo. 28. Különösen 9.lbj. McSwain szerint Barth ezen a pontos szakít a lutheri simul iustus et peccator meghatározásával abban, hogy a iustitia semmilyen körülmény között nem lehet emberi teljesítmény. McSwain azonban nem beszél arról, hogy mindez hogyan viszonyul a iustitia aliena lutheri értelmezéséhez.

<sup>66</sup> Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes: *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*. Karl Barth Gesamtausgabe. Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 546–598.

<sup>67</sup> Barth pietizmuskritikája több helyen előjön a KD-ban, valamint kisebb írásaiban egyaránt. Összefoglalását adja Eberhard Busch: *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München, Chr. Kaiser, 1978. Karl Barth megközelítéshez ugyancsak impulzusokat nyerünk a Barth breviáriumból. *Barth Brevier*, Zusammengestellt und herausgegeben Richard Grunow, Zürich, Theologischer Verlag, 1979. Magyarul: *Barth breviárium*, fordította Ablonczy László, in szerkesztette Szathmáry Sándor: Nemzetközi Theológiai Könyv, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1993. Karl Barth: *Szemvillanások. Elgondolkodtató szövegek*, fordította Zámboiné Tóth Emese, Budapest, Kálvin, 2006; Karl Barth Gespräche 1963. in (Hg.): Hans-Anton Drewes: *Karl Barth Gesamtausgabe IV*. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. Eberhard Busch szerint Barth pietizmuskritikája többfázisú. A korai pietizmuskritika végi fennmarad azzal a hangsúllyal, hogy az ember kegyessége nem a maga munkájának eredménye, hanem Isten megszentelő

léő leginkább két vonatkozásban látja a Barth-i gondolkodást megnyilvánulni. Az egyik az, amire már utaltunk, tehát korai és aztán újra és újra megjelenő pietizmuskritikája, a másik pedig a kérdés hangsúlyosan krisztocentrikus megközelítése. Noha Barth soha nem hagyta el ez utóbbi mindent keretek közé rendező elvét,<sup>68</sup> a kegyesség kérdésében kizárólagosan pietizmuskritikájára támaszkodni nem lenne helytálló. A kérdés tematikusan nem is a kegyesség problematikája felől kerül elő, hanem a keresztyén élet közösségi és individuális értelmezésének a nézőpontjából, amit leginkább a megszentelődésről szóló tanítás összefüggésében találunk meg. Amennyiben ezt a kegyesség teológiai interpretációjaként állítjuk előtérbe, ezt nem az ember Isten felé fordulásának lehetőségében, hanem Istennek az ember iránti szeretetében kell azonosítanunk, ami a Szentlélek által válik teljessé.

Ezért a kegyesség kérdése tehát konkrétan nem tematizált Barth gondolkodásában, de a krisztológiai irányultság folyamatosan megjelenő toposzá teszi, ami Krisztus és a krisztus-forma-ember Szentlélek általi dinamikáját hozza előtérbe.<sup>69</sup> Így azt kell mondanunk, hogy amennyire pneumatológiai, legalább annyira krisztológiai kérdés is a kegyesség Barth számára, és ez fordítva is igaz. A krisztológiai orientáltság pneumatológiai szükségé teszi a pietas értelmezésnek folyamatos jelenlétét, még akkor is, ha mindez más megnevezéssel megy végbe. Ebből következően pedig, amennyire pneumatológiai kérdés, annyira lesz etikai kérdéssé is a kegyesség. Nem véletlen, hogy a téma alapos tárgyalása a szeretet gondolatában a megszentelődés összefüggésében történő szemlélésében válik leginkább elérhetővé, ahogy azzal a *Die Kirchliche Dogmatik* végén találkozunk. Innen visszafelé haladva van lehetőségünk arra, hogy bemutassuk azt a kegyességértelmezési-kísérletet, amit Karl Barth *Die Kirchliche Dogmatik*-ja, valamint más, a témában releváns írásai tükröznek.

A szeretet toposza a Szentlélekről szóló tanítás részeként jelenik meg a *Kirchliche Dogmatik*-ban. A rész négy nagyobb egységben tárgyalja a kérdést. Az első a szeretet problematikáját helyezi a középpontba, a második a szeretet alapjáról, a harmadik a szeretet aktusáról (tettéről), a negyedik pedig a szeretet módjáról (viselkedéséről) szól. Ez a négy nagyobb egység fogja

---

jelenlétének következménye. Mindezt a következő Barhtól vett idézettel erősíti meg: „«Ich will euer Gott sein»: das ist des Menschen Rechtfertigung. «Ihr sollt mein Volk sein»: das ist seine Heiligung.” Barth: *KD IV/2*. 565. Idézi Busch: 2016. 84.

<sup>68</sup> Egyes elgondolások szerint Barth tulajdonképpen egy dekonstrukciós folyamatot hajt végre a keresztyén gondolkodásban krisztocentrikus megközelítésével. Vö. William Stacy Johnson: *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundation of Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997. Ez a megközelítés bizonyos tekintetben Dietrich Bonhoeffer teológiai módszerét vizsgálva is felismerhető.

<sup>69</sup> Ld. Karl Barth: *The Holy Spirit and Christian life: the theological basis of ethics*, (Trans.): R. Birch Hoyle, Louisville, John Knox Press, 1993.

tehát össze Barthnak a témáról szóló, a *Die Kirchliche Dogmatik*ban megfogalmazott gondolatait, de többször visszautal korábbi részekben is, a szeretet toposza köré építve gondolatait. A téma ilyen mélységű tárgyalása ugyan a *Die Kirchliche Dogmatik* végén található, jelentősége annál nagyobb a kegyesség teológiai megértése szempontjából.

## 2.2. A szeretet mint a Szentlélek által kiteljesedő tapasztalás ügye

A szeretet kérdése, amint az a keresztyén életgyakorlatra vonatkozik alapvetően egy, a keresztyén egzisztencia dinamikus összefüggését érinti. Dinamikus összefüggésen az egyén és a közösség, az *individuum* és a *communio* egymáshoz való viszonyát értjük. A kettő közötti kapcsolat, ahogy Barth látja a megbékélésről szóló tanítás részeként nem más, mint az a Krisztus, akiben Isten megbékélteti magát a világgal.<sup>70</sup> Ezzel a keresztyén ember életében egy teljesen új dolog megy végbe, ami semmi máshoz és senki más általi tapasztaláshoz nem hasonlítható. Ez azzal együtt igaz, hogy a keresztyén ember ebben továbbra sem kerül a középpontba.<sup>71</sup>

A keresztyén egyén tehát mindabban, ami Krisztusban megtörtént, a megbékélés egészéhez tartozik. Ennek okán az ebben történő participáció következtében nem marad érintetlen sem létértelmezésében, sem pedig egzisztenciális valóságában. A megbékélés több mint formatív esemény: transzformatív mozzanatról van szó. Transzformatív abban az értelemben, hogy egy, Isten és ember között megtört közösség új formában történő létrehozását jeleníti meg. Ezért Barth egyértelműen utal arra, hogy itt Krisztus munkájával állunk szemben, amiben az ember részt kap, s amire válaszol. Így megvan a maga része is azzal, ahogy erre és ebben a kontextusban reflektáló individuumként látjuk.<sup>72</sup>

Jóllehet Barth a keresztyén közösségről, a gyülekezeetről is szól, láthatjuk, hogy ebben az esetben a keresztyén egyén számára jut az elsődleges megjelenítés felelőssége, s a közösség mintegy másodlagos, ezt megerősítő tényezőként jelenik meg. A kettő között tehát egyáltalán nem húz éles határt, a sorrendiség felállítása azonban érvényben marad, ami igen lényegesnek mutatkozik. A kérdés csupán az, hogy miért is történik ennek a sorrendiségnek a felállítása? Van-e ennek jelentősége a kegyesség kérdésének vizsgálata során? Az egyik megközelítés az

---

<sup>70</sup> Vö. Barth: *KD IV/2*. 825.

<sup>71</sup> Barth így fogalmazza ezt meg: „Er befindet sich nur im Umkreis der wirklichen Mitte. Er ist in dieser Sache weder Real- noch Erkenntnisgrund. Er empfängt und nimmt nur Anteil an dem, was da ist und zu erkennen ist: bedeutenden, höchst realen Anteil, aber noch nur Anteil. Er gehört zu der Versöhnung der Welt mit Gott [...]” Uo.

<sup>72</sup> Barth szerint: „Die Existenz der christlichen Gemeinde und in und mit dieser die des Christen ist aber der Exponent dieses Geschehens. Und wenn dieses sich selbst offenbart, bezeugt und zu erkennen gibt, so ist daran als sekundärer Zeuge in und mit der christlichen Gemeinde doch auch jeder einzelne Christ beteiligt.” Uo. 826.

lehet, hogy ebben Barth arra utal, hogy a közösség és a keresztyén egyén, a megbékélés megtapasztalásában nem egymástól függetlenül, hanem együtt épül. Azaz a gyülekezet (egyház) és az egyén megbékélés-élménye, így ezen keresztül megélt kegyesség élménye sem választható el egymástól. A sorrendiség az egyén és a közösség vonatkozásában nem normatív, hanem konstruktív különbségtétel. Elsősorban az egyén építi a közösséget és nem fordítva. Ehhez kapcsolódik a másik megközelítési lehetőség, miszerint a kegyesség első renden az egyénre vonatkozóan realizálódik, s az individuum csak ezáltal tud közösséget építeni. Ez azt jelenti, hogy a másodlagos tanúság, ami a közösség életével összefüggésben nyilvánul meg, maga a közösség kegyességének az épülése. Az egyéni pietas és közösségi megnyilvánulás, a primer és szekunder egymáshoz való viszonya így nem egy kvantitatív, hanem kvalitatív viszony.

Amennyiben ez igaz, akkor ez nagyban különbözik a mai elképzeléstől a keresztyén kegyesség vonatkozásában. Napjainkban ugyanis a közösséget kereső ember került előtérbe. Ez az egyén úgy jelenik meg, mint aki egy már létező, számára normatív értékeket megjelenítő közösséget keres. Társadalmi jelenségeink is olyan közösségek széthullását mutatják, amelyek ebből a szempontból nélkülözhetetlenek. Ha a fenti értelmezést követjük, akkor éppen az ellenkező következtetésre jutunk. Az emberi közösséget magának az egyénnek kell létrehozni és formálni. Ennek alapját a krisztustapasztalás adja, azaz a krisztusközösség. Az egyén és a közösség egymásra gyakorolt hatásának vizsgálatában e megközelítés implicálja annak a kérdésnek a felvetését, hogy melyiknek van hatása a másakra, és ez a hatás miként válik kvalitatív funkciójában formálhatóvá? A közösség szekunder jellegében nem válik szekunder normatív közvetítővé. Ebben a vonatkozásban a lehetőség és a felelősség közösnek mutatkozik, ami azt jelenti, hogy a kegyesség – akár az egyénre, akár a közösségre vonatkoztatjuk – a krisztusi norma alapjára épülve egyformán normatív felelősséget hordoz, még akkor is, ha annak megjelenési formája, alkalma eltérő lehet.<sup>73</sup>

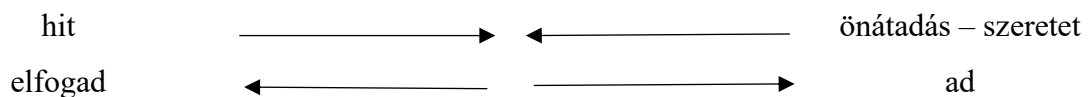
Ehhez szükség van annak pontos definíciójára is, hogy mit, illetve kit értünk a keresztyén egyén és a keresztyén közösség alatt. Ezek a meghatározások Barth számára a krisztuseseményben gyökereznek, így csak arra történő utalásban ismerhetők meg. Itt tulajdonképpen egy olyan életaktusról van szó, ami egyik létében sem perifériás, hanem mindenképpen központi jelentő-

---

<sup>73</sup> Reinhold Niebuhr hasonló gondolatot mutat fel, amikor az egyén elsődlegességére helyezi a hangsúlyt. Számára azonban ez azt is jelenti, hogy a közösség morális karaktere egyáltalán nem formálható. Barth nem erről beszél. A szekunder jelleg nem jelent szekunder státust ebben a vonatkozásban. Vö. Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, Eugene OR, Wipf and Stock, 1998.



séggel bír. A teljes megértéshez hozzátartozik, hogy Barth erre törekedve mindezt csak a hithez viszonyítva tartja elképzelhetőnek. Azaz, a kettő közötti kapcsolatot nála a hit jelenti, hiszen amitől a keresztyén ember keresztyén és a keresztyén közösség keresztyén, az csak a hit ajándékában ismerhető fel.<sup>74</sup> Az alapot tehát a hit receptív jellege jelenti, s ezen keresztül történik annak befogadása, amit Barth önmagunk odaadásának (*Hingabe*) nevez. A keresztyén embert Barth a hit aktusának receptív folyamatában azonosítja, ami így magának a keresztyén életformának, a kegyességnek is a forrása. A kegyesség ennek megfelelően alapjaiban nem egy kialakuló entitás, hanem egy elfogadott diszpozíció, ami a megszentelődés gyakorlatában formálódik.<sup>75</sup> Ennek teológiai megértése szempontjából lényeges, ahogy Barth az odaadást és a hit receptív jellegét összekapcsolja, mivel ezeknek metszéspontjában ismerjük fel a keresztyén embert. Az odaadás és a hit találkozása lehetőségének a terét adja az, ahogy maga az odaadás is bibliai értelmet nyer. Az odaadás Barth számára az, amit a Biblia szeretetnek nevez. Önátadás, ami nem más, mint a szeretet, aminek kontrasztjaként ott áll a hit, amint elfogadja Isten szeretetének mozdulatát.<sup>76</sup>



Mindkettő Krisztusra mutat és Tőle indul, ami azt jelenti, hogy Krisztushoz viszonyítva az egész csak a másodlagos lehet.<sup>77</sup> Ebből eredeztethetően tehát a keresztyén élet, és így a kegyesség is egy deduktív fenoména, melyre a kétoldali meghatározottság – ami az elfogadásban és az önátadásban érhető tetten – konstitutív jelleggel hat. Barth értelmezésében e kettő egységében a megigazulás és a megszentelődés, a kegyesség tekintetében a krisztológia és pneumatológia egysége is láthatóvá válik. Azaz a keresztyén kegyesség a kettőt ugyan megkülönbözteti egymástól, de nem választhatja el. Ellenkező esetben nem venné figyelembe Krisztus főpapi és királyi tisztének egységét.<sup>78</sup> A kegyesség teológiai értelmezése vonatkozásában így Krisztus e

<sup>74</sup> Barth: *KD IV/2*. 827.

<sup>75</sup> „Das Christentum besteht wohl ganz und nun doch nicht ausschließlich in diesem Empfangen und also wohl ganz, aber nicht ausschließlich in der Tat des Galubens.” Uo.

<sup>76</sup> Uo. 829. A kijelentés így személyes kapcsolatot teremt. Isten kijelentett igazsága kívül marad az emberen. Ez a dinamikája. A pietas ennek megfelelően szintén egy személyes kapcsolatot takar, aminek szintén megvan a dinamikája, mégpedig úgy, hogy Isten cselkszik ezért az ember is cselekedhet. A kegyesség ennek alapján nem más, mint a cselekvő Isten és a cselekvő ember kapcsolatának dinamikája.

<sup>77</sup> Ennek a kérdését Barth a szövegben később újra érinti, akkor már a keresztyén ember és Krisztus egymáshoz való viszonyában nevezi másodlagosnak az ember szeretetét. Erről ott és akkor még szólunk, hiszen ez kiterjesztése ennek a képnek.

<sup>78</sup> Uo. Ezt a témát később tárgyaljuk.

két tisztének korrelatív jelentősége van. Egymáshoz való viszonyuk a keresztyén kegyességben leképződve a megváltás és megszentelődés adta keretek közé helyezik a keresztyén ember életét. Így a keresztyén embert és közösséget is ennek fényében határozza meg.<sup>79</sup>

A hivatkozott Barth-i definíciók megértésnek közös pontja az egyén és a keresztyén közösség pietas-a. Az egyén a közösség tagjaként a megszentelt élet fölmutatásának alanya. A Szentlélek egyszerre munkálja Krisztus irgalmát és az egyén megszentelődését.<sup>80</sup> A keresztyén ember a megszentelés munkája révén lép a keresztyén közösségbe, míg a keresztyén közösség a megszentelődő élet gyakorlatában nyer megerősítést. Ebben az értelemben az egyén kegyessége a közösség megerősítésének a forrása, míg a közösség az egyén kegyességének keretét nyújtja. Hogy a közösség nem – ahogyan Barth fogalmaz – egy amorf közösség, azt jelenti, hogy a kegyesség nem egy önmagában megálló egzisztenciális állapot, hanem mindig összefüggésben jelenik meg.<sup>81</sup> Ugyanakkor a kollektív jellegnek ebben a formában történő elutasítása az [kegyesség] uniformizálásának lehetőségét is kizárja. Ebből azonban nem arra kell következtetnünk, hogy a kegyesség az individuum által minden keretet nélkülöző jelenséggé válhat. Istennek az emberrel való története a Szentlélek munkáján keresztül biztosítja ennek referenciatartományát. Így e meghatározásnak el nem hanyagolható ekkleziológiai következményei vannak. Ezzel ugyanis az nyer megerősítést, hogy a magányos keresztyénség nem járható út, mivel nem

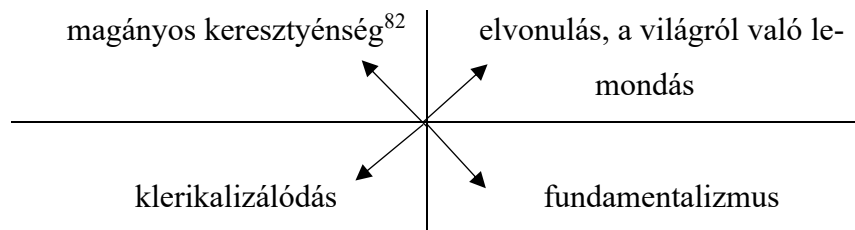
---

<sup>79</sup> Ez a következőképpen hangzik a keresztyén emberre vonatkozóan: „Ein neuer, der wahre Mensch, ist in Jesus Christus dynamisch auf den menschlichen Plan getreten, Umkehr und Nachfolge nicht nur anbietend, sondern in der belebenden Macht seines Heiligen Geistes in die Umkehr und Nachfolge rufend und versetzend. Sind die Christen die Menschen, denen Jesus Christus als dieser neue, wahre Mensch und in ihm ihre eigene schon vollbrachte Heiligung offenbar und gegenwärtig ist, die sich ihm als ihrem erstgeborenen Bruder zugeordnet, als ihrem dazu von Ewigkeit her eingezetzten König untergeordnet wissen [...]” Barth: *KD IV/2*. 827. A közösséget pedig Barth a következőben határozza meg: „Umgekehrt ist freilich von der christlichen Gemeinde [...] zu sagen, daß sie ja nicht als amorphes Kollektiv, sondern nur als die differenzierte Gemeinschaft der Heiligen und also in diesen existiert: in den einzelnen Christen, in dem, was sie alle gemeinsam und zugleich je persönlich auszeichnet, in der Tat ihres Empfangenes und nun also in der Tat ihrer Hingabe.” Uo. 828.

<sup>80</sup> Barth úgy látja, hogy csak Szentlélek szerint látja az ember, hogy bűnös. Nem természeténél, hanem „spiritualitása” nézőpontjából ismeri fel bűnös voltát. Így a „bűn a hitetlenségtől lesz igazán bűn”. Vö. Barth: *Der Glaube an den persönlichen Gott*. 27-28. Ennek alapján látjuk majd, hogy a kegyesség a hit és hitetlenség, bizalom és bizalmatlanság találkozásának metszéspontján áll.

<sup>81</sup> K. J. Bender is megerősíti Barth ezen álláspontját, amikor arra mutat rá, hogy Barth számára a közösség nem individuumok együttese, hanem „corporate person”, azaz közösségbe formált egyén, az egyház pedig „corporate body”, közösségé formált test. Kimlyn J. Bender: *Reading Karl Barth for the Church*. Grand Rapids, Baker Academic, 2019. 168-169. Ez azt jelenti, hogy keresztyén ember nincs egyház nélkül.

veszi komolyan a kegyességnek azt a dinamikáját, ami a keresztyén ember és a keresztyén közösség kapcsolatában kirajzolódik. A másik ekkleziológiai konzekvencia, hogy a magányos keresztyénség kegyessége nem veszi komolyan annak a világnak a valóságát, szellemiség, eszmeiség tekintetében, amelyikben benne él. A világtól elvonuló keresztyén életgyakorlat éppen ezzel nem számol. A harmadik ekkleziológia konzekvencia az egyházon kívüli klerikalizálódó kegyesség, amely önmagában is, a közösségtől függetlenül validnak tekinti magát. A negyedik konzekvencia pedig az egyházon belüli fundamentalizmus veszélye, ami az ekkleziológiai létrejöttében ölthet testet, kialakítva ezzel az *ekkleziola kegyesség* lehetőségét.



Ezeket egyensúlyban kell tartani, hiszen bármelyik túlhangsúlyozása a pietas torzulását eredményezi. Mindegyik egy sajátos nézőpontból szemléli a keresztyén ember kegyességét, abban különböző hangsúlyokat megjelenítve, amelyek vagy az emberinek, vagy pedig az isteninek a másikkal szemben történő kijátszására alapoznak. A fundamentalizmus túlhangsúlyozza a keresztyén tanítás dogmatikumának megváltozhatatlan kereteit, amelyek között a keresztyén ember értelmezi önmagát, előtérbe helyezve ezzel a keresztyénség legalisztikus értelmezését. Bizonyos helyzetekben ilyennek mutatja magát például az evangélikál gondolkodás. A világtól való elvonulás az embernek emberi eszközök által Istenhez törekvő szándéka gyakorlatát helyezi előtérbe. Ez leginkább a szerzetesrendek jellemzője lehet. A magányos keresztyénség az egyén jelentőségét és felelősségét törekszik felmutatni a közösséggel szemben, vagy akár annak kritikájaként. Ilyennek látszik a keresztyén liberalizmus elképzelése. A klerikalizálódó kegyesség automatikusan tartja magára vonatkozóan érvényesnek a keresztyén közösség funkcióit. Ennek fölmutatását látjuk a 17. századi kegyességmozgalmakban. Ezekben az eltolódásokban a keresztyén pietas akár legalisztikussá, akár elspiritualizált életgyakorlattá, de akár megkötöző keretek közé szorított szektás jelenséggé is válhat.

<sup>82</sup> A magányos keresztyénségről még később szólunk. Ezen a helyen a megértés segítése érdekében szükséges látni, hogy Barth a magányos keresztyénség gondolatának elutasítását a keresztyén embernek Krisztus főpapi tisztéhez való viszonyában erősíti meg. A keresztyén élet, s látni fogjuk, hogy a keresztyén kegyesség is, éppen a felebaráttal történő együtt-létben lesz igazán krisztusi. Az ebben az értelemben vett „privát-lét” Barth számára „haramia-lét”, ahogy arra Reichel rámutat. Vö. Reichel: 2015. 229. Továbbgondolást igényel, ami ezen a helyen nem feladatunk, hogy mindez milyen következményt hordoz az egyház struktúrájára nézve.

Bármelyikre is tekintünk, mindegyik egyfajta torzulást mutat. Ennek oka abban ragadható meg, hogy mindegyikben közös az, amint a kegyesség központja eltolódik Krisztustól valamilyen emberi értelmezésnek elsőbbséget adó irányba. Ezért azt is látjuk, hogy ezeknek önmagukban relatív szerepük és korlátozott lehetőségük van a kegyesség kifejezésére vonatkozóan, hiszen alapvetően mindegyikből az hiányzik, ami a Barth által adott definíciók központi motívuma. Ez pedig nem más, mint a keresztyén közösség és a keresztyén ember a kegyesség összefüggésében megjelenő egymásrautaltsága. Ugyanis mindkettő ugyanabból a forrásból nyer igazolást, vagy éppen elutasítást. S ez nem az emberben van, hanem rajta kívül. Krisztus irgalma, a Szentlélek munkája megmarad az emberen kívül, azaz nem kerül az ember birtokába. A torzulások mindegyike ezek közül vagy az egyiket, vagy a másikat a saját hatalmába akarja helyezni, s a keresztyén életgyakorlatban ennek hangot adni. Legyen az akár a Szentlélek ereje, Jézus etikai útmutatása, a krisztusi irgalom megbocsátó felhatalmazása: mind ebbe az irányba mutat. A határvonal tehát az egyéni és a közösségi kegyesség egymással történő szembeállításuk között húzódik.

Erre a Barth által adott definíciók szerint nincs lehetőség, mivel az alapot nem önmagukban (egyén és közösség) kell keresni. Ezért is különösen jelentős a kegyességre nézve a szeretet megértése. Hiszen, ami e definíciókat összeköti az maga a szeretet, mégpedig a krisztusi szeretet. Ennek önátadásként történő meghatározása kerül a középpontba. Az »adás« dinamikus motívum, amely hátat fordít minden statikus értelmezési lehetőségnek, ami vákuumot eredményezhetne a kegyesség gyakorlatában. Ezt Barth egyértelműen fölmutatja, amikor arra utal, hogy a szeretetet nem lehet statikus egészként kezelni, mert az mindig mozdul és mozdít, amennyiben és amiként nem magára, hanem a másokra tekint. Barth ebben az összekapcsolásban az időleges és az örökkévaló közötti feszültségre is rámutat. Az 1Kor 13 értelmezésével összefüggésben megállapítja, hogy abban, azon túl, hogy a szeretet maga Krisztussal azonosítható, a keresztyén élet két dimenziója jelenik meg. Az egyik a mulandó cselekedetek összessége. A másik pedig a lényeges, az örökkévalóságra rámutató keresztyén cselekedet.<sup>83</sup> E kettő találkozik Krisztus szeretetében. Ezáltal Barth az önátadás képében egy többrétű folyamatot azonosít. Az egyik része az, amikor a keresztyén ember magát Krisztusnak átadja. Egy másik réteg pedig a másikkal történő önátadás mozzanata. E kettőben együtt jut kifejezésre a keresz-

---

<sup>83</sup> Barth: *KD IV/2*. 830.

tyén élet „teljessége és részlegessége”, aminek megvalósulása áll a teljes keresztyén szeretetmozzanat középpontjában.<sup>84</sup>

Láthatjuk, hogy Barth fölfogásának centrumában – amennyiben a kegyesség összefüggésében vizsgáljuk a problémát – nem egy szentimentális szeretetmozzanat áll, hanem egy, az embert is a maga realitásában szemlélő szeretetaktus, amelynek az önátadás gyakorlatának rögzülésében van a lényege. A kegyesség ezért nem önmagunk megvalósításának a gyakorlata, hanem annak a szeretetnek a fölmutatása, amit Krisztusban és Krisztuson keresztül nyerünk, ahol nem egy önértelmező kegyességről, hanem magának a kegyességnek értelmező szerepéről van szó. Ebben a tekintetben a mai ide vonatkozó tendenciákkal szemben állít kérdést ez a megközelítés. A keresztyén pietas tekintetében tehát *interpretáló és interpretált kegyességgel* van dolgunk. Egyrészt a Krisztusban adott szeretetaktusban nyer értelmet, másrészt pedig ennek értelmezését vállalja magára. Az Újszövetségben található *kenózis-gondolat* – a páli tanítás egyik meghatározó tartalma – erre mutat rá, ami lényegét tekintve azért is krisztológiai kérdés, ahogy az Isten szeretetének a kijelentésén keresztül megmutatkozik. Így a szeretet gondolatának értelmezésében rejlik a lehetőség a pietas belső alapjának az azonosítására.

A szeretet kérdése újra és újra megelevenedik a keresztyén gondolkodás világában éppúgy, ahogy a filozófiai gondolkodás perspektívájában.<sup>85</sup> A 20. század egyik legátfogóbb teológiai újraértelmezését Anders Nygren végezte el.<sup>86</sup> Nygren két megközelítésből tárgyalja a keresztyén szeretet kérdését. Az egyik a szeretet gondolatának bemutatása, a másik pedig a keresztyén szeretetről szóló tanítás történeti kontextusban történő megismertetése. Alapvetően az *eros* és *agapé*, a szeretetnek a keresztyén hagyományon kívüli és az azon belül megtalálható értelmezéseit veti össze. Hosszas analízisének a végső kicsengése az, hogy a szeretet legteljesebb formájában a páli gondolkodás által nyújtott paradigmában érhető tetten, amely szerint a keresztyén szeretet nem más, mint Isten szeretetének a kiterjesztése.<sup>87</sup> Mindezt Luther álláspontjával támasztja alá, aki szerint a keresztyén szeretet tulajdonképpen nem más, mint, hogy a keresz-

---

<sup>84</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Und diese Bewegung ist, mit der des Glaubens (auch mit der der Hoffnung usw.) zusammen, unabtrennbar von diesem und gleichzeitig mit ihm vollzogen, je im Einzelnen und schließlich im Ganzen die christliche Lebenstat. Ihr Vollzug is das besondere Problem der christlichen Liebe.” Uo. 832.

<sup>85</sup> A filozófiai megközelítés egyik jelenkori interpretációját találjuk Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikusan-történeti tanulmányok*, Budapest, ELTE Ötvös Kiadó, 2014.

<sup>86</sup> Anders Nygren: *Agape and Eros*, Trans. Philip S. Watson, Philadelphia, The Westminster Press, 1953.

<sup>87</sup> Uo. 734. „Christian love is, so to speak, the extention of God’s love”

tyén ember olyan lesz az embertársának, amilyen neki Krisztus, s így ezt a szeretetet adja tovább. Nygren értelmezését Barth azért fogadja kritikával, mert úgy gondolja, hogy ezzel elveszi a továbbgondolás lehetőségét, s a szeretetből egy zárt rendszert alkot az agapé elsődlegességét hangsúlyozva az eros gondolatával szemben.<sup>88</sup> Nygren végső következtetésében ezt megerősíti, amikor az agapé jelentésében a szeretetet annak áldozati, önmagát adó teljességében látja.<sup>89</sup> Ezzel a megközelítéssel lényegét tekintve megfelel az alapvető keresztyén tanításnak. Ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést, hogy bizonyos értelemben nem így jár-e el maga Barth is akkor, amikor a szeretetet, az agapét az egyetlen olyan dolognak látja, ami minden máshoz, az átmeneti jelentőséggel bíró hithez és reménységhez viszonyítva is a valós tartalmat tárja fel? A hangsúly Barth szerint az időleges és az örökkévaló feszültségére esik. Az eros egyfajta metafizikai kötődésként történő rögzítése sematikus kereteket ad a szeretetértelmezésnek, szemben az agapé töltetével, ami pedig éppen Isten kijelentésének a dinamikájára épít, és nem csupán abban, ahogyan elfogad, hanem abban is, ahogyan önmagát adja. Barth szerint tehát, mivel az ember mindkettőben felismerhető, ezért mindkettőről az ember önkifejezésének aktusaként kell beszélni, amiben az ember önmaga természetét (*Natur*) a teljességében mutatja meg.<sup>90</sup>

Az agapé és az eros helyének meghatározása tehát nem önmagukban történik, hanem egy viszonyrendszerben elhelyezve. Ez azt jelenti, hogy önmagában az emberre vonatkoztatva egyik sem értelmezhető, mindkettő csak úgy, ahogy az emberi természet ennek a kontextusát adja, mivel mindkettő esetében az ember érintett. Ezzel az emberi természethez kötődő kontextualizálással Barth elkerüli annak lehetőségét, hogy egyikből vagy a másiból egy általános világszemléletet hozzon létre. Ugyancsak e kontextualizálás teremti meg annak a lehetőségét is, hogy az eros és agapé vonatkozásában azt a feszültséget tudja érzékeltetni, ami a kettő között irányultság vonatkozásában fennáll. Ez ugyanis a kettő egymáshoz való viszonyának értelme-

---

<sup>88</sup> Barth: *KD IV/2.*, 837–838.

<sup>89</sup> Hasonló gondolattal találkozunk később Reinhold Niebuhr megvilágításában, aki az agapé jelentését úgy rétegezi, hogy két, mintegy generikus egységben szemlélhető, egymásra épülő entitásként mutatja be. Megítélése szerint a bűn miatt az emberi közösségben a legnagyobb, ami megvalósulhat a kölcsönös szeretet (*mutual love*), míg, ami igazán elhozza a bűn miatt megromlott emberi természet, s ezzel az emberi közösségek helyreállítását, csak az áldozati szeretet lehet, amit ő maga is *sacrificial love*-nak nevez. Ez az áldozati szeretet csak Krisztusban ismerhető fel. Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man Vol. I-II.*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1996. II.68-97. Ugyancsak elemzi az eros és agapé kapcsolatát Paul Tillich. Ld. Paul Tillich: *Systematic Theology Vol. III.* Chicago, The University of Chicago Press, 1976. 135-138.177kk.238-240.268-275.; uő. *Systematic Theology Vol. I.* 280kk; uő. *Systematic Theology Vol. II.*53-54.

<sup>90</sup> Barth: *KD IV/2.* 842.

zésekor nem egyértelmű. Nygren elemzését figyelve, ahogy a legtöbb esetben, azt látjuk, hogy eros és agapé egymáshoz való viszonyát egy generikus, egymásra épülő folyamat egészeként tekinti, megnehezítve ezzel a kettő közötti különbségtételt, amit a filozófiai hagyomány egyes elemei alá is támasztanak azzal az elképzeléssel, miszerint az eros is ölthet vallásos színezetet. A kontextualizált különbségtétel ezzel ellentétben arra mutat rá, hogy e fogalmak megkülönböztetése nélkülözhetetlen, s ennek éppen az emberi természethez való viszonyukban kell megtörténni. Barth ezt az utat követi, s így megállapítja, hogy a döntő különbségtétel a kettőnek az emberi természethez viszonyított irányultságában van. Míg az agapé az ember természetével összhangban, az eros azzal ellentmondásban ismerhető fel, s mindkettőben az emberi természet formálása történik.<sup>91</sup> Ezzel pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy mindkettő Istennek teremtő és megváltó tettehez viszonyulva is kontextualizálódik. Ez a megközelítés nem jelent egyet azon középkori bűnértelmezéssel, ami Aquinói Tamás esetében is szemlélhető, miszerint az egész bűneset lényege az, hogy az ember *contra naturam*, a természete ellen cselekedett, ami azonban meghagy bizonyos képességeket a természettel összhangban történő cselekvésnek is. Barth esetében egyértelműen látható, hogy az agapé fogalmának megvilágításakor, annak az eros-szal történő szembeállításánál az emberi természet teljesen megromlott valóságának keretei között gondolkodik. Az eros tehát nem a *contra naturam* középkori gondolatára utal, hanem az egzisztenciális valóságában Istennel szemben tanúsított emberi magatartásra. Barth később éppen arról beszél, hogy az agapé nem csupán kifejezi az emberi természet lényegét, hanem meg is haladja azt.<sup>92</sup> Tehát ebben a megközelítésben nem egy generikus folyamatszemplétet látunk, hanem egy Isten és ember kapcsolata történeti kontextusába elhelyezett agapé-eros interpretációt. A leglényegesebbnek ugyanakkor az látszik, hogy ebben az agapé nem az erosnak egy tökéletesített formája. Irányultságuk okán jól elkülönülnek egymástól. Ezzel az is megerősítést nyer, hogy mindkettőnek az ember az alanya.

Az emberi természet kontextusába elhelyezett értelmezés arra is rávilágít, hogy Barth határozottan őrzi Isten és az ember közötti határvonalat, ami az agapé és az eros irányultságának leírására is hatással bír. Az Isten és ember közötti, a természet vonatkozásában megerősített különbségtétel, miszerint Isten a Teremtő, az ember pedig a teremtmény, szinte kijelöli mindkettő helyét.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Uo. 843.

<sup>92</sup> Uo. 845.

<sup>93</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Der entscheidende (eben für die Unterscheidung entscheidende) Satz muß jetzt gewagt werden: es geschieht die Agapeliebe in Entsprechung, es geschieht aber die Erosliebe im Widerspruch zur menschlichen Natur, die eine als ihr Analogon, die andere

Ennek alapján Barth a két szeretetmotívumot egymásnak ellentétes hatással bíró eseményként határozza meg. Az agapé ebben az esetben megerősítését jelenti a teremtett és megváltott emberi természetnek, azaz az Istenre utalt emberi élet valóságának, míg az eros éppen ennek tagadását fejezi ki az ember ön-megerősítése révén. Az agapé így az ember teremtett és irgalomra szoruló státusának elfogadását, míg az eros annak elutasítását jelenti. Mindez együtt jár Isten örökkévalóságának elfogadásával, Aki [Isten] mindig az emberrel szemben foglal helyet (*ewiges Gegenüber*), ami a Barth-i tanítás fontos megkülönböztetése. Isten az, aki az egészen Más,<sup>94</sup> és ez ebben az összefüggésben is igaz marad. Mit jelent mindez a kegyességre vonatkozóan? Azt, hogy a keresztyén pietas nem egy önmagában álló entitás, hanem Istennek az emberrel való története által kondicionált, amit a teremtés és a megváltás egymásmellettsége jelöl, és mindkettőnek Isten ember iránti szeretete jelenti az alapját. A kegyességet ezek szerint egyszerre kell lineáris és koncentrikus összefüggésben szemlélnünk. Lineáris abban az értelemben, hogy a teremtés – új teremtés viszonyba helyezi az ember Isten előtti létét. Ez azonban nem egy önmagában és önmagától előre haladó folyamat, hanem Isten és ember közösségének kölcsönhatásán nyugszik. Ebben az értelemben pedig a kegyesség koncentrikus valóságával szembe-sülünk, ahol az ember megváltás- és megszentelődés-történetének dinamikáját ismerjük fel. Mindkettőben definitív az agapének a mozzanata, ami a keresztyén ember számára nem csupán a világhoz való viszonyát határozza meg. Azaz a kegyesség ebben az összefüggésben szemlélve nem csupán egy kifelé, a világ felé irányuló orientálás, hanem egy befelé is ható, Isten és ember, a keresztyén közösség egészére nézve, az ember oldaláról iránymutató folyamatáról van szó. Így az agapé értelmezése több vonatkozást is tükröz. Egyrészt beszél Isten természetéről, amivel a világ, s benne az ember felé fordul. Másrészt beszél az ember természetéről, aminek Istentől elfordulva szüksége van a megváltásra. Harmadrészt beszél Isten és ember közösségének irányultságáról, amiben az ember nem Istennel szemben, hanem mellette van. Negyedrészt pedig beszél arról, hogy ebben nemcsak egy mindig kifelé irányuló folyamatról van szó, hanem elsősorban egy befelé ható, a keresztyén közösség dinamikáját is leíró történésről. A keresztyén kegyesség az agapé értelmezése révén e négy szempont által adott keretben mutatkozik meg. Ezért a pietas maga nem egy pozitív megerősítés folyamata. Amennyiben az lenne, akkor az lehetne önmaga forrása, újra és újra kitermelve saját alapját. Amikor a kegyesség valamely

---

als ihr Katalogon, die eine, indem der Mensch tut, was im Verhältnis zu ihr recht, die andere, indem er tut, was im Verhältnis zu ihr nicht recht ist.” Uo. 843.

<sup>94</sup> Fazakas Sándor értelmezése szerint Barth célja Isten szuverenitásának előtérbe helyezése az emberi élet felett önmaga által rendelkezni akaró szándékkal szemben. Vö. Fazakas: *Barth valláskritikájának...* 196. [http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas\\_Barthvallaskiritkajanakmardan\\_doerteke.pdf](http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas_Barthvallaskiritkajanakmardan_doerteke.pdf) Letöltve: (2022.11.04.).



radikális formájával találkozunk, mindig ezzel állunk szemben. Így szükséges megjegyeznünk, hogy a kegyesség nem egy pozitív antropológiai koncepció megfeleltetése a közösségi elvárás keretei között. Az agapé ennek lehetőségét nem biztosítja, hanem a kegyesség alapját mindig az emberen kívül tartja úgy, hogy az ember részesedni tudjon Istennek az embert – az agapé mozzanatában – szerető aktusában, aminek célja, hogy az embertárs is részesedni tudjon az erre az alapra épülő felebarát szeretetgyakorlatában. Ezért tehát az agapé ezen értelmezése magát a kegyességet megnyitja, nem pedig önmaga keretei közé rekeszti. Az önmagába rekesztődő kegyesség képének Barth az eros alapú szeretetet mutatja be.<sup>95</sup> Az agapé-kegyesség éppen az emberi természettel szemben, Isten mellett mutatkozik meg a Szentlélek által,<sup>96</sup> ahol az agapé paradigmikus módon transzcendentálja, míg az eros realizálja az ember természetét. Ennek következményeként a keresztyén kegyesség a megváltott embernek, az Istentől elfordult természet elleni küzdelmének része, tehát erre nézve mindig van *spiritualia militans* karaktere.

A kegyesség értelmezésnek ilyen megközelítésére egyértelműen Isten Krisztusban mutatott tette adja a lehetőséget. Isten szerető tette, ami az agapé legteljesebb megnyilvánulása, a keresztyén embert is erre indítja kegyességgyakorlatában. Így itt a feszültség az agapé-kegyesség és az eros-kegyesség között mutatkozik. A keresztyén embertől elvárt az agapé-kegyesség. Az eros-kegyesség azonban arra törekszik, hogy maga biztosítsa a lehetőségeit, addig az agapé-kegyesség arra mutat rá, hogy az ember Istenre tekintve ismerje fel azokat. Míg az eros-kegyesség hangsúlya az öncélú önmegvalósítás, addig az agapé-kegyesség a krisztusi célra tekint, és annak rendeli alá önértelmezését és az életét. A keresztyén pietas ezért tehát nem más, mint agapé-kegyesség. Ezzel eljutunk annak vizsgálatához, hogy mindennek az alapját hol kell keresnünk.

### 2.3. Az agapé-kegyesség alapja

Az agapé-kegyesség egyértelműen a keresztyén ember életgyakorlatának egyedi és semmilyen más összefüggésben fel nem lelhető sajátossága. Keretei jelzik, hogy nem szentimentális, a pietas kérdését elspiritualizáló megközelítésről van szó. Ez a perspektíva a krisztusi szeretet realitását és egyben realizmusát keresi, ezért amikor az alap azonosítására törekszünk, akkor azt ebben kell keresnünk. Ugyanakkor nem vagyunk egyszerű helyzetben, hiszen az agapé-

---

<sup>95</sup> Uo.

<sup>96</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Während das Neue der Erosliebe nur eben in dem Unbegrifflichen, dem Absurden, dem sachlich Unmöglichen bestehen kann, daß der Mensch sich rein willkürlich in den Widerspruch zu seinem eigenen geschöpflichen Wesen, zu sich selbst und damit zu Gott und zu seinem Nächsten verwickelt.” Uo. 848.

kegyesség lehetősége azt jelenti, hogy az eros-kegyesség is potenciális valóság. Az azonban egyértelmű, hogy a keresztyén ember az agapé-kegyesség gyakorlatát hivatott kifejezésre juttatni. Teológiai vizsgálódásunk éppen ennek keresi az alapját. Barth lényeges különbségtételként számol annak kiemelésével, hogy alapot keresünk és nem kiindulási pontot.<sup>97</sup> Miért fontos mindez? Barth arra törekszik, hogy elkerülje annak lehetőségét, hogy a keresztyén szeretetet Krisztus szeretetének ontológiai kiterjesztéseként azonosítsa.<sup>98</sup> Erre az agapé-kegyesség ugyanis nem ad lehetőséget, mert egyrészt tudatában van Krisztus szeretetének egyedi és egy-szeri jellegével, ami a megváltás aktusában mutatkozik meg, másrészt tudatában van annak is, hogy ennek erejét a Szentlélek által mutatja fel a keresztyén ember életében annak a másíkhöz való viszonyában. Amennyiben ontológiai lehetőségként azonosítanánk, visszatérnénk az eros-kegyesség önmagát isteni jelleggel felruházó gyakorlatához, amit el kell utasítanunk. Amennyiben arról beszélünk, hogy a keresztyén szeretet gyakorlata, és így a kegyesség, Krisztus szeretetének a kiterjesztése, akkor azt csakis Krisztusra és nem az emberre nézve tarthatjuk érvényesnek. Ezért Barth konzekvensen alkalmazza Isten elsőbbségének, kezdeményezésének megerősítéseként ennek fölmutatásában azt a struktúrát, amit korábban is kiemelt, hogy itt is szekunder realizálódásként kell értelmeznünk magát a keresztyén szeretetet,<sup>99</sup> ebből következően pedig az agapé-kegyességet is. Mindez ebben a tekintetben irreverzibilis folyamat, csak egy irányba gyakorolható. Az irreverzibilitás azonban nem jelent irreszponzibilitást. Az agapé-kegyesség kiteljesedésének a folyamatát ott érhetjük tetten, ahol a linearitás magában hordozza a rezponzivitást. Azt is mondhatnánk, hogy erre építve az agapé-kegyesség visszacsatoló pietasgyakorlat, hiszen Isten cselekedetére ad választ. Ez magában rejt egy mély etikai karaktert úgy az embertársak, mint a világ egészét illetően, amiről még később fogunk szólni. Ezért tehát itt egy analógiás szeretettel és így analógiás kegyességgel találkozunk, ami „aszimmetrikus szeretet és kegyesség”,<sup>100</sup> önmagában mutat előre és önmagára mutat vissza.<sup>101</sup> Mivel rezponzív kegyességről van szó, ennek alapot kell keresnünk, amit Barth egyértelműen

---

<sup>97</sup> Uo. 853.

<sup>98</sup> Stratis szerint amennyiben Isten szeretetére vonatkozóan ontológiáról szólnak az csak abban az értelemben áll meg, ha az az Isten nevére, azaz a kijelentésre utal. Vö. Stratis: 2019. 111.

<sup>99</sup> Barth: *KD IV/2*. 855.

<sup>100</sup> Cornelis van der Kooi, a barthi vallásértelemezés keretében fölvetett aszimmetria fogalmát használva értelmezzük az analógia jelentést. A kijelentés alapján értelmezett kegyesség, ahogy azt látni fogjuk, mindig aszimmetrikus kegyesség. Ez lesz Barth számára a keresztyén vallás magva: mindig „Isten kijelentésének a kritikája alatt áll.” Vö. Cornelis van der Kooi: *Religion und Glaube*. in Michael Beintker (Hg): *Barth Handbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016. 282-288. 287.

<sup>101</sup> Vö. Jn 13,15; Lk 6, 31.

Krisztus szeretetében határoz meg. Így a keresztyén szeretet és az erre épülő *pietas követő szeretet* és *követő kegyesség* is egyben. Istentől érkezik, és így erre a szeretetre, valamint gyakorlására csak maga Isten szeretete tesz képessé. Következésképpen az agapé-kegyesség is csak így válik lehetővé, de így meg is kell valósulnia.<sup>102</sup>

A szeretet aktusa tehát Istentől érkezik, és Rá utal vissza. Ezt Barth a kegyelem és a hála interaktivitásában azonosítja, ami egy újabb leírását is készíti a szeretetértelmezésnek, hiszen ennek alapján megerősíti a már korábban említett visszacsatoló jelleget. A keresztyén szeretet és így az erre épített agapé-kegyesség is teljes krisztusorientáltságba ágyazódik. Ennek révén egy bizonyos értelemben zárt agapé-értelmezést alkotunk meg, aminek lehet következménye egy leszűkített agapé-kegyesség gyakorlat, amikor az kizárólag az e narratívában kölcsönösen osztozók részére érvényes. Ez azonban nem megfelelő megközelítés. Az elgondolás krisztusközpontú értelmezésének a Szentlélek munkájával történő összefüggésben való alkalmazása nem biztosítja ennek a zárt elgondolásnak a lehetőségét. Bár valóban a Krisztusban az ember iránt megmutakozó szeretet áll a középpontban, az mégis a Szentlélek munkája révén aktualizálódik. Így a szeretet gyakorlata, az agapé-kegyesség aktualizálódása nem az ember lehetőségeihez kötött. Ezért nem lehet elégséges csak azokat szeretni, akik bennünket is szeretnek.<sup>103</sup> Így megerősítést nyer, hogy a *pietas* elsősorban nem öncélú.

A keresztyén szeretet alapját keresve, annak aktualizálódását az agapé-kegyességben fölismerve, ezeknek Istenre mutató szándékára is rávilágítunk, hiszen a kegyesség visszautaló jellege magában foglalja ezt. Ezt a kérdést Barth többször is témaként jeleníti meg a *Dogmatiká-*ban, s ezen a helyen ennek egyrészt sajátos, másrészt pedig korábbi tárgyalásának kibővítéseként történő átgondolását látjuk. A KD II/1-ben<sup>104</sup> az Istenről szóló tanítás Isten valóságáról szóló részében, azon belül témánk szempontjából ennek második szakaszában, részletesen vizs-

---

<sup>102</sup> Barth így ír erről: „Wer liebt, der tut das nur eben darum – der muß das freilich auch eben darum tun –, weil es ihm «aus Gott» zukommt, es zu tun. Er bezeugt, indem er liebt, daß ihm das wirklich «aus Gott» zukommt [...]” Barth: *KD IV/2.*, 856. Barth a hit vonatkozásában is kiemeli az analógia fontosságát, amit Krisztus főpapi tisztéhez kötve mutat fel. Ennek alapján az analógia értelmezése nem aktív, hanem passzív. Vö. Hanna Reichel: *Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. 203-232. 227. Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik, IV/1.* 634kk.

<sup>103</sup> Vö. Lk 6, 33kk

<sup>104</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik II/1.*, Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1940. 28§ 288–361. Különösen 306–334. Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/1.* Zürich, Evangelischer Verlag AG, Zollikon, 1959. 51. Ezen a helyen Isten dicsőségének szempontjából mutat rá ugyanerre a kérdésre.

gálja a problémát. Alapvető álláspontja, hogy a szeretet Isten lényegét fejezi ki, s így Isten lényegére vonatkoztatva azonosítható. Isten szeretete Barth számára ugyanis az egyetlen olyan pont, amin keresztül megérthető, hogy kicsoda Isten – állítja Stratis.<sup>105</sup> Isten ezen keresztül munkál közösséget az emberrel, ami az Ő szeretetének megtapasztalását jelenti, s egyben természetének essenciájára utal, amely négy szempontból meghatározó. Az első, hogy Isten szeretetével közösséget teremt Önmaga és azok között, akiket szeret, megmutatva ezzel, hogy Ő a Jó. A második, hogy ez a szeretet nem igényli a viszontszeretet előfeltételét annak részéről, aki felé irányul. A harmadik, hogy Isten szeretete önmagában is értelmezhető, hiszen minden e szeretet által inicializált dolog már ebben önmagában is célt ér. Ez azt fejezi ki, hogy Isten szeretetének a lényege, hogy szeretni akar,<sup>106</sup> s ebben a cselekedetben Isten léte, lényege és természete jut kifejezésre. Azaz nem arról beszél, hogy mi Isten, hanem hogy ki.<sup>107</sup> A negyedik pedig, hogy éppen Isten lényege, léte és természete teszi szükségsszerűvé és nem esetlegessé Isten szeretetének a megnyilvánulását. Isten tehát lényegében, létében és természetében is a szeretet kifejezésével jelenti ki magát az ember számára, ami a Krisztusban megmutatkozó önkorlátozással együtt is érvényes. Ezáltal tárulkozik fel kegyelme az ember iránt. E mozzanatnak mögé menni nem tudunk, csak előtte haladni a hit ajándékán, mint eszközön keresztül. Ez a keresztyén szeretet gyakorlását, s ezzel a keresztyén pietas gyakorlatát is pozicionálja. Ezért mondja Barth, hogy a szeretet Isten létének az aktualitását adja.<sup>108</sup> Így itt Barth Isten léte felől definiálja a szeretetet, míg a téma újbóli tárgyalásánál a szeretet felől határozza meg Isten létét. Míg az első megközelítésben a szeretet Isten léte nézve meghatározó, addig a második témafölvetés kifejtésében már azzal találkozunk, hogy Isten léte meghatározó a szeretet gyakorlása vonatkozásában. A kettőben tehát nincs felcserélhető sorrendiség. Isten szeretete mindig megelőzi az ember szeretetre való képességét és készségét, ami „minden emberi életet és cselekedetet keresztyénként azonosít”.<sup>109</sup> Ez azt is jelenti – ha eddigi megállapításainkra támaszkodunk –, hogy az agapé-kegyesség e kettőnek a paradigmikus feszültségében jelenik meg, hiszen egyszerre igaz rá, hogy Istentől ered és Rá mutat vissza. Ez az, ami megőrzi attól, hogy semmilyen formában se alakuljon pusztá tárgyiasult instrumentalizmussá.<sup>110</sup> Az agapé-

---

<sup>105</sup> Stratis: *God's Being*, 125.

<sup>106</sup> Uo. 126. 70. lbj.

<sup>107</sup> Vö. uo. 120. és 122. 48. lbj.

<sup>108</sup> Barth: *KD II/1*. 318. „Dies also ist die besondere Aktualität des göttlichen Seins, der Inhalt dessen, was wir vorher nach seiner Form als Gottes Tun oder Leben beschrieben haben.”

<sup>109</sup> Bender: *Reading Karl Barth*, 193.

<sup>110</sup> Barth: *KD II/1*. 320. Stratis négy pontban határozza meg Barth szeretetdefinícióját. 1.) nem instrumentum, azaz a célja nem pusztán a legfőbb erkölcsi jó elérése (Ágoston és Aquinói Tamás); 2.) Isten által kezdeményezett; 3.) önmagában célként értelmezi Isten szeretetét; 4.)

szerepet ennek megfelelően az időleges és az örökkévaló feszültségében tárulkozik fel. Isten kijelenti Önmagát, ami az embert arra hívja, hogy ezzel összefüggésben mutassa fel az erre a kijelentésre adható megfelelő választ. Ez az agapé-kegyesség karaktere, ami elutasítja Isten mozdulatlanságának gondolatát is.<sup>111</sup>

Isten szeretete tehát az ember pietas-gyakorlatának az alapja. Barth azonban jól érzékeli, hogy amennyiben Isten létének esszenciája a szeretet, felmerül az a kérdés, hogy miként viszonyul mindez a szentháromságtanhoz? Azaz, mit jelent az agapé az Atya, Fiú és Szentlélek összefüggésében gondolkodva? Annak megvilágításában, hogy mit jelent Isten léte nézve a szeretet, valamint, hogy mit jelent Isten léte a szeretet realizálódása tekintetében, Barth a Szentháromság dogmájának az ógyházban felállított rendje szerint gondolkodik. Az ógyházi tanítás a 381-es konstantinápolyi zsinat rendelkezése alapján állította, hogy a Szentlélek az Atyával és a Fiúval egyenlőképpen Isten. Ez a Szentháromság belső harmóniáját is kifejezi, amint az az Isten kijelentésében konkretizálódik, ahogy Isten nem egyetlen személyben létezik. E három személy mind megmutatja azt a szeretetet, ami Isten agapéját takarja, s amiben Isten bizonyítja a világhoz való viszonyulásának lényegét. Sőt, a szeretet az összekötő kapocs az ember és Istennek a Szentháromságban megmutatkozó lényege között, mely nem más, mint ahogy a Szentháromság három személye részesíti egymást Isten lényegében. Ez a szeretet esszenciája is egyben, s a szeretet ajándékának kiáradása Isten lényegének sajátja.<sup>112</sup>

---

szükségszerű. Majd később általános összefoglalást adva újabb megközelítést alkalmaz, melyek közül kettő lényeges témánk tekintetében: 1.) Isten szeretete megelőzi Isten szabadságát, ami nem sorrendiséget jelent; 2.) Isten szeretete nem egy általános eszme, hanem Isten cselekedetében konkretizálódik; Vö. Stratis: *God's Being*, 127-128; 142.

<sup>111</sup> Isten, mint a mozdulatlan mozgó gondolata több összefüggésben is megjelenik a keresztyén gondolkodás történetében. Amikor Isten szeretetéről, mint önkijelentésében megvalósuló tettről szólunk, akkor e gondolat nem válik tarthatóvá. Vö. uo. 311.

<sup>112</sup> Barth szerint: „Kraft dieses seines trinitarischen Wesens ist Gott frei, souverän, kompetent, mächtig dazu, uns zu lieben – kann, darf, muß, will er uns lieben, liebt er uns tatsächlich, und macht er sich selbst zum Grund auch unseres Liebens, versetzt er, indem er das tut, uns unsererseits nicht nur in eine äußere und zufällige, sondern in eine innere, wesentliche Gemeinschaft mit ihm, in eine Gemeinschaft, in der unsere Existenz der seinigen nicht fremd bleiben, sondern ihr entsprechend ähnlich werden, sein und bleiben darf.” Barth: *KD IV/2*. 859. Majd később így fogalmaz: „Er war dann in seinem Wesen – nun eben der den Sohn liebende Vater, der den Vater liebende Sohn und als solcher, in der Gemeinschaft und Wechselseitigkeit solcher Liebe (als der Gott, der Vater, Sohn und Geist ist) der in sich bewegte, der lebendige, der ewig liebende und als solcher zur Liebe bewegende Gott.” Uo. 862. Vö. Ike Miller: *Seeing by Light. Illumination in Augustine's and Barth's Reading of John*. Downers Grove, Inter Varsity Press, 2020. 137.

A szeretet megmutatkozása mindig meghaladja az ember lehetőségeit, ami a keresztyén szeretetértelmezésnek is az alapját adja. Ennek megfelelően a keresztyén szeretet gyakorlásának is mindig túl kell mutatnia önmagán. Az a kegyesség, aminek gyökerei ebbe kapaszkodnak, nem önmagára, hanem erre a szeretetre utal. Ez az, amire korábban analógiás szeretetként utaltunk. Az agapé szentháromságtani megközelítése csak megerősíti a szeretet gyakorlásának, így az agapé-kegyességnek referenciás-analógiás jellegét, aminek referenciakeretét Barth a szövetség bibliai képében azonosítja.

Isten és az Ő népe között kötött szövetség, majd annak Krisztusban történő megújítása, illetve kiterjesztése Isten szeretetének keretnarratívája, ami nem egyszerű történeti kontextust jelent. A keresztyén szeretet, és ehhez kapcsolódóan az agapé-kegyesség megértése szempontjából csak történeti kontextus keresése ugyanis nem elégséges. Olyan referenciakeret meghatározása szükséges, aminek határai között Isten és a teremtettségében és megváltottságában is megszólított ember Isten kijelentett szeretetének a megjelenítője lehet és maradhat. Barth ennek megfelelően koncentrikus jelleggel a szövetség gondolatát emeli be, mint ami e keretnarratívát jelenti.<sup>113</sup> A szövetség gondolata a protestáns, s azon belül is a helvét reformátori irányzat egyik jellegzetes vonása. A reformáció időszakát követő ellenreformáció teológiai paradigmája, az európai történeti és politikai, valamint egyházpolitikai folyamatok okán, igen nagy befolyásra tett szert. Alapvetően már a reformátori tanításban így találkozunk vele, különösen Kálvinnál. Barth teológiai elgondolásában a szövetség képe a teremtésről szóló tanítással összefüggésben jelenik meg a KD III/1-ben. Ebben azt az álláspontot képviseli, hogy a szövetség és a teremtés egymáshoz való viszonyát ezek egymásnak alapot jelentő kapcsolata határozza meg. A teremtés a szövetség külső megmutatkozása, míg a szövetség magának a teremtésnek az alapja. Mindennek bemutatásában azonban Barth arra törekszik, hogy a szövetség és a teremtés összefüggését ne csupán egy történeti folyamatnak láttassa. Megítélése szerint ugyanis ebben jóval többről van szó, mint egyszerűen arról, hogy történeti kontextusba helyezve reanimálunk egy történetet. Úgy látja, hogy mivel a teremtésben egy egészen újnak, egy addig nem létezőnek a kezdetéről van szó, így ez túlmutat azon, hogy egyszerű történetiségében lássuk. Erre utal akkor, amikor a megváltás és a teremtés összefüggéséről beszél.<sup>114</sup> Ma is ez az a pont, ahol a világ előállítására

---

<sup>113</sup> Uo. 863. Hasonló megközelítés látunk a Bürgergemeinde és a Christengemeinde viszonyának értelmezése során is.

<sup>114</sup> „Schöpfung ist nicht als solche schon Versöhnung und Erlösung, obwohl Versöhnung und Erlösung in der Schöpfung ihre Voraussetzung haben und insofern schon mit der Schöpfung anheben.” Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1947. 44.

vonatkozó tudományos elméletek konfrontálódnak a keresztyén tanítással. Barth tehát a szövetség perspektívájába helyezi a teremtés és új teremtés valóságát. Ezzel, mintegy logikai következményként, magának a szeretetnek az értelmezése sem kerülheti el ezt a megközelítést. Így a szeretet értelmezésének a szövetség gondolatába történő beágyazása megerősíti ezt az összefüggést. Míg a teremtés vonatkozásban Isten teremtő cselekedetének az aktualizálódása a szövetség, addig a szeretet vonatkozásában a Szentléleknek Isten szeretetét aktualizáló mozdulatában tárulkozik fel a szövetség titka. A teremtés és az újjáteremtett élet összekapcsolása a már Istennel realizálódott közösséget és a majd realizálódó teljességet, Isten Országát fűzi egybe a Szentlélek által.<sup>115</sup> E kettő között a kapcsolódási pont pedig a krisztusi megváltás.

Ennek alapján tehát azt mondhatjuk, hogy Isten az emberrel kötött szövetség keretei között mutatja meg szeretetét. Ebből, a Barth-i logikát követve az következik – mivel Isten léte maga a szeretet, és a szeretet kifejeződése maga Isten létének megtapasztalása, a keresztyén szeretet gyakorlása pedig ennek a visszatükröződése –, *hogy a szeretet Isten és ember szövetségének nemcsak lényege, hanem formai feltétele is, valamint nemcsak lényegi, hanem formai elve is. A Krisztusban megújított szövetség a Szentlélek által nyer kiterjesztést az ember számára. E kiterjesztés azonban nem projekció, hanem participáció, mely nemcsak a jelenvalónak, hanem az eljövendőnek is részesévé tesz. A szeretet éppen ezért nem kizárólag a jelenvaló megértésre korlátozódik, hanem az eljövendő recepciójára és annak továbbadására is. Ezt tartalmazza Isten kijelentése, ami a jelenvalóra és az örökkévalóra egyaránt utal.*<sup>116</sup>

A szövetség szeretete és az Isten szeretetében megmutatkozó szövetség ad keretet annak, ahogy a keresztyén ember a Szentlélek munkája révén Isten agapéjának a részesévé válik. A szövetség bibliai képe, ahogy azt akár az Ószövetségben, akár az Újszövetségben látjuk, reali-

---

<sup>115</sup> Vö. Barth: *KD IV/2*. 863.

<sup>116</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Offenbarung Gottes im Werk seines Heiligen Geistes heißt Offenbarung des Bundes und des Reiches, der Verheißung und der Erfüllung, des Wollens und des Vollbringens Gottes in ihrem notwendigen und unauflöslchen Zusammenhang, heißt Offenbarung der einen, ganzen Tat, in der er uns in der Kraft seiner ewigen Liebe geliebt hat [...]” Uo. 863. Egy másik helyen Barth így utal erre. „Der Inhalt der Bibel bilden eben gar nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir mit Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt, nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat, nicht das rechte Verhältnis, in das wir uns und ihm stellen müssen, sonder der Bund, den er mit allen, die im Glauben Abrahams Kinder sind [vgl. Röm. 4,11], geschlossen und in Jesus Christus ein für allemal besiegelt hat. [...] Das Wort Gottes steht in der Bibel.” Karl Barth: *Die neue Welt in der Bibel*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 317–343. 335.

tásában mutatja be Isten szeretetét. A realitás megértése mindig abban mutatkozik meg, hogy Isten cselekszik. A szövetség, az agapé is ebben a cselekedetben nyílik meg az ember számára. Mit jelent azonban ez a pietas gyakorlatára nézve? Milyen következményeket hordoz a keresztyén ember szeretetkifejezésére? Az agapé-kegyesség milyen jellegzetessége tárulkozik fel ebben? A kegyesség önmagában nem cél, állítjuk ismét, hanem olyan eszköz, amiben az ember Istennek emberhez közelítő mozdulatára reflektál. Minden olyan esetben, amikor a kegyesség öncéllá válik, meg kell azt különböztetnünk attól, ami képes túlmutatni önmagán. Ezt a lehetőséget mindig a Szentlélek teremti meg. A kegyesség öntranszcendentálása a keresztyén gondolkodás számára nem alternatíva. Ezt maga Isten képes elvégezni, ahogy Isten szeretetének megtapasztalásán keresztül az ember Isten irgalom-cselekedetének aktualitását keresi. A Szentlélek munkája teremti meg Isten szeretetének és a kegyességnek a harmóniáját. A szövetség gondolatának komolyan vétele azt jelenti, hogy az ember elfogadja azt, amit Isten ebben a világban való munkálkodásának és az eljövendő közösség egységének reménységére és megtapasztalására vonatkozóan Lelke által felmutat, aminek maga a szövetség a lényege, s ezzel összhangban, az erre mutató kegyesség a tartalma. A kegyesség éppen ezért a Lélek révén a szövetségre kell, hogy utaljon. Amint éppen ezért nem érzés, vallási indulat,<sup>117</sup> szentimentális kötődés, hanem a legkonkrétabb megmutatkozása Isten szövetségének, s mint ilyen, saját dinamikával is rendelkezik, amit a Szentlélek formál, amint azt a szövetség dokumentuma is megfogalmazza.

A szövetség bibliai gondolata rámutat erre. Isten szövetséget köt az Ő népével, ami később, az Ószövetséget nézve, leginkább a prófétai küldetés értelmezésében játszik jelentős szerepet, ahogy azt akár Jeremiás, akár Hóseás esetében is látjuk. A szövetség azonban Isten és az Ő népe között rögzített elemeket is tartalmaz, amelyekhez az ember igazodni hivatott. Ez a szövetségkötés-dokumentum nem más, mint a Törvény. A Törvény, ahogy ismerjük, a cselekvés szabadságát egy kettős irányú limitációban készítő dokumentum. Vertikalitásában Isten, horizontalitásában az ember felé irányul, a kettő metszéspontján találkozik egymással a törvény alapját jelentő szeretet kijelentése, mint a törvény vertikalitásának tartalma, és az ember ennek

---

<sup>117</sup> Barth arra mutat rá, hogy Isten szeretete nem azonosítható semmiféle érzéssel, rögzítettséggel. Ez azonban azt is jelenti – amennyiben a szeretetet tekintjük a kegyesség alapjának –, hogy maga a kegyesség sem azonosítható érzéssel vagy bármiféle rögzítettséggel. Megítélésünk szerint ez a Barth-i kritika fontos része, ami arra utal, hogy a kegyesség forrása nem maga az ember. Ennek különösen nagy a jelentősége akkor, amikor a vallásról, a vallásosság lehetőségéről beszélünk. Ezért jelent kérdést Schleiermacher vallásértelmezése is, amikor azt az érzet (tapasztalat) gondolatában próbálja rögzíteni. Erről a későbbiekben még lesz szó Barthenak a *Dogmatikában* megjelenő valláskritikájára tekintettel, ami nem hanyagolható el a kegyesség értelmezésnek impulzusokat kereső folyamatunkban. Vö. Barth: *KD IV/2*. Uo.



megfeleltetett Isten-ember-embertárs viszonya, ami pedig maga a pietas gyakorlata, az agapé-kegyesség megvalósulásának a kerete.<sup>118</sup> Az Újszövetség is megerősíti ezt. Jézus törvénytárgyarázata, ahogy a Hegyi Beszédben látjuk, erre utal, fölmutatva ezzel egy olyan kegyességet, ami – szentimentalitást nélkülözve – tettben ragadja meg a törvény értelmét és gyakorlatának lényegét. Ahogy Jézus mondja, „megmondatott a régieknek...” „Én pedig az mondom nektek.” A „megmondatott” és Isten szeretete természetének találkozása ez. Amikor ugyanis e kettő találkozik, akkor realizálódik, hogy a kegyességben Krisztushoz, Isten irgalmához és a Szentlélek munkálkodáshoz kötő gyakorlatról van szó, így az nem magának diktálja a maga által igaznak tartott öngazságot, hanem meghagyja azt a Krisztusban megmutatott szeretetnek Isten Lelke általi érvényesítése egyediségeként. Az ember igazságosságának forrása sem az ember öngazsága lesz. A pietas gyakorlata tehát egyszerre olyan cselekedet, amikor Isten cselekszik rajtunk és bennünk, és amikor ennek igazságával és igazságosságával cselekszik az ember a világban. Krisztus értünk hozott áldozata az alapja, velünk való közössége az egyetlen lehetősége, míg az erre épülő gyakorlat az ehhez illő válasza az ember agapé-kegyességének.<sup>119</sup> A teremtett és megváltott élet a Szentlélek megszentelő munkájában Isten szeretetének követévé válik, aki a teremtés felől az új teremtés, a bűneset felől a megváltás, az Istentől elfordult élet felől a megszentelt élet, az önszeretet üdvösséget nem készítő lehetetlensége felől Isten embernek jövőt készítő szeretete felé mutat a pietas gyakorlatában. Barth szerint az a szeretet, ami mindennek az alapját jelenti, és ezt tükrözi, definiálható, s így ad három lehetséges meghatározást. A szeretet ennek alapján (1) kiválasztó szeretet, (2) megtisztító szeretet, (3) kreatív szeretet.<sup>120</sup> A kiválasztó szeretet<sup>121</sup> azt jelenti, hogy

---

<sup>118</sup> Vö. Barth: *KD IV/2*. 865.

<sup>119</sup> Vö. Uo. 868. „Eben das ist's, was in den Episteln, nun eben kerygmatisch und lehrhaft, von der göttlichen Liebe gesagt wird – der Grundton, vielmehr der Grundakkord ihrer Verkündigung, in welchem kein Ton vom anderen zu trennen ist: (1) die Liebe Gottes in Jesus Christus, nämlich in seiner Dahingabe für uns, (2) die Liebe Jesu Christi in seiner Selbsthingabe als die Verkörperung und Offenbarung der Liebe Gottes – es fehlt aber (3) auch nicht die durch den Heiligen Geist Jesu Christi uns offenbare, in und an uns wirksame Liebe Gottes.”

<sup>120</sup> Vö. Uo. 869. kk

<sup>121</sup> Isten szeretetének a kiválasztás gondolatával történő összekapcsolása markáns vonás Barth tanításában, hiszen korábban, a kegyelmi kiválasztásról szóló tanítás bemutatásánál (*KD II/2*) már ezt alkalmazza. A kiválasztás maga készíti elő a szeretet és szabadság feszültségét Barth számára, hiszen Isten szabadságában választja ki szeretete által az embert. Vö. Stratis: *God's Being*, 153. Ennek alapján a kiválasztásról szóló tanítás Barth értelmezésében nem egy negatív fogalom (lásd korábbi predestinációs értelmezések), hanem Isten kegyelmének „jó híre.” Ezzel a kiválasztás Barth számára nem egy külső esemény csupán, hanem Isten számára is eseménnyé válik. Aki kiválaszt, ő Isten, akit kiválaszt az az ember, és a kapcsolat, ami ezzel létrejön a szövetség – erősíti meg Stratis. Ld. uo. 155. A kiválasztásban nem csak az ember egy sajátos helyzetével van dolgunk, hanem azzal is, ahogy Isten ezt Jézus Krisztusban magának is

Isten szeretete Istennek az emberrel kötött szövetségében ismerhető fel, amiben nem egy, Istenre vonatkozatható általános vonásról van szó,<sup>122</sup> hanem arról az egyedi jellegzetességről, ami Isten és a teremtett világ, Isten és az ember kapcsolatát, illetve közösségét a kezdetektől szemlélteti. Isten szeretete tehát nem egy világeszme, hanem specifikusan Isten tulajdonsága, ami mindennek feltételt állít.<sup>123</sup>

A megtisztító szeretet még konkrétabbá teszi Isten szeretetaktusát. Az Istentől elfordult ember ebben a karakterben találkozik Isten jelenlétével. Az ember, aki Istentől való elfordultságában találkozik Isten szeretetével, ilyennek látja Istent. Ez a karakter Barth számára olyan, mint amit semmilyen körülmény között nem lehet figyelmen kívül hagyni,<sup>124</sup> hiszen ebben mutatkozik meg Isten és a bűnös ember találkozásának drámája és annak feloldása is. Enélkül Isten szeretete absztrakt, az ember szeretete pedig üres. Enélkül az agapé-kegyesség is lehetetlenné válik. Ez az, amiben Isten irgalma és ítélete találkozik, ami megítéli a bűnt, s így kritikai élel közelít. A megtisztító szeretetet tehát Barth nem egy pozitívizmus-gondolatként azonosítja, bár kétségtelenül felmutatja azt, ahogyan Isten szeretetén az ember Istenhez való viszonyában adott státusának a megerősítését érti,<sup>125</sup> amit konkrétan kifejezésre is juttat.<sup>126</sup>

A szeretetnek ez a vonása, ahogy az embert Istenhez való státusában, úgy a világhoz való viszonyulásában is megerősíti, amiben alapvetően ez az ismertetőjegy a kegyesség sajátosságává válik. A szeretetnek e vonása magát a kegyességet is megnyitja a világgal folytatott pár-

---

választja. Ezzel Barth lényegében a kiválasztást Isten szeretetének megnyilvánulásaként látja, ami semmi esetre sem hordozza az ember megistenülésének lehetőségét. A kegyesség megértésére nézve ennek konzekvenciája van. Vö. Stratis: *God's being*, 161. 162. 47. lbj., ahol McCormackra hivatkozik. Jézus prófétai tisztéről szólva is megerősíti ezt Barth. Vö. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/1*. 76.

<sup>122</sup> Barth az agapé értelmezésében minden részletben arra törekszik, hogy azt megőrizze Istenre vonatkoztatott egyedi tulajdonságnak, elutasítva ezzel minden általánosítás lehetőségét. Ez egyben Isten és az ember közötti teremtettségből adott különbözőség megőrzése is.

<sup>123</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Es hängt alles daran, daß Gottes Liebe gerade keine in ihrer Tragweite für uns allenfalls auch zu problematisierende allgemeine Funktion seines Seins der Welt und so auch uns gegenüber ist, sondern zum vornherein ein in freier göttlicher Entscheidung begründetes Unterscheiden, in welchem es, nicht weil uns das zukäme, aber weil es das göttliche Unterscheiden uns zugute ist, Tragweite für uns – und nun eben ursprünglich und endgültig gewisse Tragweite gerade für uns hat. Es hängt alles daran, daß Gottes *Diligere* sein eigenes freies *Eligere* ist[...].” Barth: *KD IV/2* 871. (Dőlt az eredetiben.)

<sup>124</sup> Vö. uo. 875.

<sup>125</sup> Uo. 878.

<sup>126</sup> Barth így látja: „Im Blick darauf nennen wir sie Gottes reinigende Liebe. Man darf nicht übersehen, daß sie auch unter dieser Bestimmung steht. Ohne sie wäre die Rede vom «lieben Gott» allerdings eine üble Rede. Gottes Liebe ist ganze Gnade für den sündigen Menschen, aber auch ganzes Gericht über ihn.” Uo. 876.

beszédre, amiben az mások számára is relevanciát hordoz, s amit mindig figyelembe is kell vennünk.

Mindez összekapcsolódik a szeretet kreatív (teremtő) sajátosságával, ami a szeretet aktív jellegére utal. Ez Barth szerint nem racionális, nem pusztán etikai, s nem is mint fizikai alap jelenik meg.<sup>127</sup> A kreatív jelleg azt erősíti meg, hogy a szeretet nem emberi lehetőség, azaz pontosabban, a szeretet nem egy aktualizált emberi lehetőség. Ennek következtében a szeretet e vonásának forrása sem helyezhető máshová, csak Istenbe. Ez a szeretet ebben az értelemben elhatárol, hiszen fenntartja a Teremtő és a teremtmény közötti különbséget, s ez az, ami okán az ember nem válhat Teremtővé.<sup>128</sup> A szeretet egyben kreativitást is jelöl.<sup>129</sup>, mely jelleg megkülönböztetve kapcsolja össze Istennek az ember iránt megmutatott szeretetét az embernek a világ felé gyakorolt szeretetével. A kettő nem azonosítható, ugyanakkor el sem választhatók egymástól. Dinamikus egységükben mutatkozik meg a szeretet valódisága, ami az emberben önmagában nem ismerhető fel.<sup>130</sup> Ami azt is jelenti, hogy a szeretet kreatív aktualizálásának a forrása is Istenben keresendő.

Nem tekinthetjük véletlennek, hogy Barth e három alapvető jellegzetesség kidomborításában találja meg a szeretet alapját. A meghatározás a Szentlélek munkájával összefüggésben történik, de egyértelműen felismerhető, hogy itt egy, a Szentháromság összefüggésébe helyezett értelmezésről van szó.<sup>131</sup> A kiválasztó, megtisztító és kreatív szeretet a Szentháromságban összpon-

---

<sup>127</sup> Uo. 880–881.

<sup>128</sup> Uo. 882. Ez a szeretet viszonyfogalma.

<sup>129</sup> „Und eben so ist seine Liebe schöpferische Liebe: Liebe, die unsere Liebe nicht erst erfragt, erbittet, fordert oder, als wäre sie irgendwo schon in uns, erweckt und in Bewegung setzt, sondern als ein uns selbst ganz Neues erschafft, die uns zum Lieben als zu einem allem vorhergehenden gegenüber ganz anderen Tun frei macht.” Uo. 881–882.

<sup>130</sup> Vö. Tit 3,4–5

<sup>131</sup> Stratis felhívja a figyelmet arra, hogy Barth szentháromságtani strukturáltsága, és annak Isten léte meghatározására vonatkozó relevanciája sajátos teológiai megközelítést és értelmezést biztosít Jüngel, majd Jüngel nyomán Bruce McCormack számára. Értelmezésében Jüngel abból indul ki, ahogy a Barth által Isten létére vonatkoztatott kifejezést, hogy Isten léte a cselekedetében mutatkozik meg, átfordítja arra, hogy „Isten léte abban áll, amivé lesz”, így a középpontban a Jézus Krisztusban adott kijelentés áll. Ez azt jelenti, hogy Isten léte a maga történeti valóságában áll meg. Ezért Jüngel szerint Barth legfontosabb kérdése, hogy ez a szentháromságtani fókusz miként teremt lehetőséget annak megválaszolására, hogy mit is jelet az a „történetiség”, aminek nyomán Isten léte konstituálódik – véli Stratis. Ennek továbbgondolását látjuk McCormack esetében, ahol mindez Istennek Jézus Krisztusban történő öndefiníciós folyamatának az alapját képezi. Vö. Stratis: *God's Being*, 118-121. A hivatkozott szöveg: Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; eine Paraphrase*. Tübingen, J.C.B. Mohr und Siebeck, 1986. Vö. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/1*. „Daß Jesus Christus lebt, besagt aber: sein Dasein ist Akt, Sein in

tosul, középpontjában pedig a megtisztító szeretet áll, amely egyszerre utal vissza és előre. A szeretet kiválasztása Krisztusban történik,<sup>132</sup> míg a szeretet kreativitása a krisztusi szeretetet aktualizálja. A szeretetnek ez a kibontása alapvetően trinitárius jelleget tükröz, ami a szeretet megértésének is saját dinamikát ad. Istennek az emberre irányuló szeretete fordítja az embert a világ felé, méghozzá annak kreatív átformálására. Ez az agapé-kegyesség formáját és alapját is jelenti egyben. Ezért is nem lehet mindezt statikusnak tekinteni, amire a trinitárius értelmezési keret sem ad lehetőséget. Ez a megközelítés a Szentháromság meghatározása szempontjából is nagy fontosságú, rámutatva annak belső dinamikájára. Ez azt jelenti, hogy mivel a Szentháromság belső dinamikája nem statikus, ebből következően egyrészt sem Isten szeretetének az emberhez való viszonya, másrészt az ember világ iránt, szeretetben történő elköteleződése sem lehet statikus. Isten ember felé gyakorolt és az ember világ felé tanúsított szeretete nem válik tehát el egymástól.

Ennek alapján a Barth által használt három megközelítés egy fogalomba is összevonható. A szeretet kiválasztó, megtisztító és kreatív vonása sem lehet más, mint a szeretet *különbséget tevő karaktere*. A különbségtétel ebben az értelemben egyszerre jelent körül határolást és megerősítést. Egyszerre mutatja meg, hogy mi nem része, és mi az igazi tartalma annak a szeretetnek, amit Isten az ember felé megmutat. A szeretet alapjává és egyben egyediségévé így ennek a különbségtételnek a dinamikája válik. Az agapé-kegyesség pedig ezzel összhangban a különbségtétel-jelleget hordozza magán, ami végigkíséri az Istennel közösségben élő ember életét. Gondoljunk csak a kiválasztásra, a mózesi törvényekre, a tisztának a tisztától történő megkülönböztetésére (3Móz 10,10; 11,1kk), a szent és profán közötti különbségtételre (Ez 44,23), a különbségtétel bölcsességére (1Kir 3,9), a különbségtételt implikáló újszövetségi erény-, illetve bűnkatalógusokra, vagy a kegyesség hasznának megértésére (1Tim 4, 6–11; 6, 3–16), az isteni irgalom végtelenségének megértésére (Ef 3,18), a Krisztusban történő elhívásra. A különbségtétel gyakorlata tehát nem egy véletlen vonása a szeretetnek, hanem eltulajdoníthatatlan attribútuma. Maga a krisztuskövetés is különböztetés. Innen érthető az, amikor és ahogyan Jézus követésre hív (Mk 8,37). Aki Krisztus után akar menni, annak meg kell különböztetni a régit az újtól, a maga keresztyét kell fölvennie, meg kell különböztetnie a régi embert az új embertől. A követés a különböztetés gyakorlata és egyben a különböztetés pietasa is. Az agapé-kegyesség ezért különböztető kegyesség.

---

spontaner Verwirklichung. Wiederum ist zunächst und vor Allem zu sagen: *actus purus* [...]" uo. 42. (Dőlt az eredetiben.)

<sup>132</sup> A KD II/2-ben Barth így nevezi meg: „Krisztus a kiválasztott kiválasztó” Vö. Barth: *KD II/2*.

Nem lenne helyes azonban azt gondolnunk, hogy a különbségtételnek e gyakorlata egyet jelent az elszigetelődéssel. Éppen ellenkezőleg, csak az ebben az értelemben vett különbségtételben van arra lehetőség, hogy az elszigetelődést elutasítsuk. Csak így nyílik arra lehetőség, hogy azt, amit e szeretetben megtapasztalunk, átadjuk. Csak e különbségtételben adódik arra mód, hogy a szeretet ne csupán törvény, hanem szabadság legyen követésre, imitációra, ami elveszi a mimézis szándékát, felismerve a Teremtő és teremtés közötti örök különbözőséget.<sup>133</sup> A szeretet különbségtételében van az egyetlen lehetőség arra, hogy a keresztyén élet hiteles módon tudjon kapcsolódni a világhoz. Ezért szükséges, hogy az agapé-kegyesség különbséget tevő kegyesség legyen, hiszen ez fejezi ki leginkább azt a dinamikát is, ami a szeretet értelmezésében van jelen. Enélkül nem képes hitelesen, a Szentlélek által munkált irgalom erejével kapcsolódni a világhoz annak megítélésében és megerősítésében. Isten kijelentésének dinamikus értelmezése nem lehetőség, hanem szükség. Ennek a folyamatnak van egy belső azonossága. H. Richard Niebuhr a *Krisztus és kultúra* című könyvében arra mutat rá, hogy a szeretetben van egy ilyen belső vonás is. A szeretet kettős nagy parancsolata szerint a szeretet nem önmagáért való, s jóllehet Isten és a felebarát iránti szeretet ugyanabból a forrásból táplálkozik, még sincs ugyanazon a szinten. A teljes szív, lélek, értelem szerinti szeretet Istennek jár, a felebarát szeretete viszont más jellegzetességet hordoz magán.<sup>134</sup>

A szeretetnek a kijelentés dinamikájával összefüggésben történő értelmezése H. Richard Niebuhr álláspontjában is központi helyet foglal el.<sup>135</sup> A kérdés, véli Niebuhr, abban rejlik, hogy Isten és ember hogyan juthat el egymás igaz megismerésére? Niebuhr úgy látja, ennek megválaszolására csak egyetlen lehetőség van, ha Isten kijelentését nem statikusan, hanem dinamikusan értelmezzük, ami azt jeleneti, hogy a kijelentés nyitott az újraértelmezésre. Ez ugyanakkor semmilyen körülmények között nem lehet esetleges, önkényes, hanem annak a Kijelentőhöz kell igazodnia. Niebuhr azonban nem megkülönböztetésről, hanem összehasonlításról beszél, aminek olyan ellentétpárok felállítása a lényege, amelyek biztosítják a dinamikus értelmezés lehetőségét. Ez metodológiai elvként jelenik meg. Ebből következően a kijelentés dinamikus megközelítése adja Niebuhr számára a keresztyén egzisztencia időszerű interpretációjának a lehetőségét, amiben törekszik elkerülni a szintetizálást. Barth ugyanakkor a szeretet megnyíl-

---

<sup>133</sup> Barth szerint éppen ez a különbözőség a lehetőség arra, hogy Istennek és az embernek közös története legyen. Vö. Karl Barth: *Göttliche und menschliche Freiheit*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, Karl Barth Gesamtausgabe IV. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 282–291. 283.

<sup>134</sup> H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*, Budapest, SRTA-Harmat, 2006. 18–19.

<sup>135</sup> H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, Eugene, OR, Wipf and Stocks, 1998.

vánulását, a különböztetés sajátosságát a szabadság és szükségszerűség kölcsönhatásában látja, ami a szeretet és törvény kapcsolatának lényege is. Ezért lesz Barth számára a szeretet az „evangélium törvénye”, aminek alapján a keresztyén ember a szeretetet megcselekszi. Erre Barth Kierkegaard örökkévalóság-koncepcióját értelmezve is rámutat.<sup>136</sup>

#### 2.4. *A keresztyén pietas, mint a valós szeretet gyakorlata*

A fentiek alapján elmondható, hogy amikor szeretetről és az arra épülő agapé-kegyességről beszélünk, akkor csak arról szólhatunk, ami valóban az is. Ez a szeretet aktív, és egyben vitalizáló, cselekvésre ösztönöz, és elsősorban nem póre etikai kérdés, hanem a Szentléleknek az emberben a szeretetet realizáló jelenlétét takarja. A keresztyén pietasnak a gyakorlatát sem lehet semmilyen körülmények között elsőrenden és kizárólag a keresztyén ethoszt abszolutizáló formának tekinteni. Ha így járnánk el, akkor alapvetően nem vennénk figyelembe annak mindig dinamikus karakterét. A szeretet valós, a Szentlélek által inicializált gyakorlata azonban rámutat a Szentlélek és a keresztyén ember kapcsolatának belső dinamizmusára.

Mit is jelent ez? Mi akkor az így megtapasztalt szeretetnek a sajátossága? Miben ismerhető fel ennek gyakorlata? A rövid válasz az, hogy a Szentlélekkel való közösségben. Szükséges azonban egy részletesebb megfontolás. Barth úgy véli, hogy a szeretet nem birtokolható, s nem is egy olyan sajátosság vagy tulajdonság, ami valami másból extraktálható.<sup>137</sup> Barth értelmezése szerint a szeretetben egy olyan dologgal állunk szemben, ami az új teremtés ajándéka, a Szentlélek újjáteremtő erejének a munkája nyomán áll elő, és ezért nem is lehet abban az értelemben rögzíteni, benne először is mindig a váratlannal, szokatlannal van dolgunk.<sup>138</sup> Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a szeretet és annak cselekedete egy, az Isten kiszámíthatatlanságát tükröző karakter. Isten nem kiszámíthatatlan, nem játszadozik az emberrel. Az, hogy a Szentlélek az embert késszé teszi a szeretetre, váratlan a világ számára. Barth látásában, mivel ez nem az emberé, ezért csak imádságban lehet elkérni.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> „Eben durch diese Autorität und Kraft ist menschliche Liebe als ein echtes, ungezwungenes und ungekünsteltes und also aufrichtiges, als ein gerade in seiner Freiheit notwendiges und notwendig freies Tun wirklich und solid begründet.” Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*. 887–888.

<sup>137</sup> Uo. 890.

<sup>138</sup> Uo. Gondoljunk csak az irgalmas samaritánus történetére. Ott éppen az történik, hogy a szeretet a maga szokatlan és váratlan formájában mutatkozik meg.

<sup>139</sup> Így fogalmaz Barth: „Das geschieht – wenn es geschieht – in einer Machttat des Heiligen Geistes, um den der Mensch nur bitten, über dessen Gegenwart und Aktion in solchem Geschehen nicht nur die Anderen, sondern auch der in Liebe tätige Mensch selbst sich nur in

Az imádság ennek megfelelően az agapé-kegyesség alapvető életfunkciója és gyakorlata, ami a Szentlélek által vezetett olyan közösség, amiben az imádkozó kész elfogadni.<sup>140</sup> Így a keresztyén ember létének alapvető elemévé válik, amin keresztül az a szeretet gyakorlatára újra és újra megújul. Az imádkozó ember életében Isten jelenlétében találkozik az ember belső élete az élet külső kereteivel, valamint az élet külső valósága szembesül az imádkozó élet belső kötődésével. Az imádság mindig e kettő közötti feszültségben „vizsgálódik”,<sup>141</sup> gyakorolva ezzel az elfogadást és annak szüntelen tudatosítását. Barth az imádságra tekintve a hálaadás szavát elismerésre<sup>142</sup> cseréli, ami azt jelenti, hogy annak megfelelően cselekszik az ember, amit „ismer és újra felismer”<sup>143</sup> Krisztus ajándékában, az ember szeretetének alapjában. Amennyiben tehát a szeretetet imádságban nyerjük és értjük meg, úgy az a pietasra nézve azt jelenti, hogy az agapé-kegyesség igaz karakterét is az imádságon keresztül nyeri el, hiszen ebben az agapé-kegyesség is elfogad. Ez a belső realitása Istenre nézve és külső valósága a felebarátra nézve. Mindkettőben az a közös, hogy a viszonyulási pont az emberen kívül, Krisztusban van. Az agapé-kegyesség ezért sem önmagától értetődő és létező aktus, ami egyben önmagunk Isten és a másik ember jelenlétében történő elfogadását is hordozza. Ez az elfogadás rejti magában a szeretet továbbadásának a lehetőségét és szükségességét is,<sup>144</sup> ami a keresztyén ember számára a legnagyobb öröm. A szeretet cselekedete a Szentléleknek való engedelmisségben nyílik meg, és lesz első renden hitkérdés<sup>145</sup>, s csak ebből következően ethosz kérdése.

Az imádság és a hit egymástól elválaszthatatlan. A hit imádság nélkül üres, az imádság hit nélkül önmegjelenítés. Az imádság így könnyen válhat egész egyszerűen az önkifejezés egy eszközévé, ami nem minden esetben irányul Istenre. Ezért lényeges Barth számára, hogy a kettő

---

Dankbarkeit wundern kann. Daß ein Mensch liebt, wird immer wieder das Überraschende, das Verwunderliche, die in seinem Leben aufbrechende große Ausnahme sein.” Uo. 890.

<sup>140</sup>Hans Urs von Balthasar így fogalmazza meg: „[...]prayer is a conversation in which God’s word has the initiative and we, for the moment, can be nothing more than listeners.” Hans Urs von Balthasar: *Prayer*, (Trans.): Graham Harrison, San Francisco, Ignatius Press, 1986. 15.

<sup>141</sup> Barth: *Breviárium*, 185.

<sup>142</sup> A reformáció korabeli hitvallásirodalom, különösen is Heidelbergi Káté ismeri ennek a fogalomnak a jelentőségét, hiszen az *assensus* kifejezés éppen erre utal. Az elfogadás egyben azt is jelenti, hogy igaznak tartjuk azt, ami ennek révén végbemegy.

<sup>143</sup> Barth: *Breviárium*, 187.

<sup>144</sup> „Denn wer liebt und also sich selbst hergibt, der bestätigt und realisiert ja damit nur, daß er gar nicht sich selbst gehört, nie gehört hat, nie gehören wird, gar nicht gehören kann.” Barth: *KD IV/2*. 893.

<sup>145</sup> Vö. Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life*, 32. Az engedelmisséget a hit kondicionálja. Ahogy Barth megállapítja: „Hogy hiszek azt jelenti, hitben létezek.” Uo. 33.

egymáshoz való viszonyát feltárja a teremtésről szóló tanítás összefüggésében.<sup>146</sup> Ennek alapján Barth két megközelítést is alkalmaz. Az egyik szerint az imádság a hit része, a másik szerint a hit maga imádság. E kettő egymásnak nem ellentmondó perspektíva, hanem komplementer meghatározás, ami a mindkettő teljességben történő megélésének, illetve megtapasztalásának a szükségét hordozza. Mindkettőben közös egyrészt az, hogy Istenre irányulnak,<sup>147</sup> másrészt pedig, hogy válaszként értelmezhetők helyesen. Hiszen a hit a keresztyén ember Isten előtti státusának tudatosítását is munkálja a bűn-megváltás-megszentelődés összefüggésében, aminek az imádság nagyon fontos részét képezi. Ez pedig azt is jelenti, hogy az imádság nem kizárólag egy gyakorlat, vagy éppen egy tett, aminek fontos részeit Barth egyébként fel is sorolja,<sup>148</sup> hanem a keresztyén ember magatartásformáját jelenti, amiben gyakorolja magát. Azaz az imádság nem az imádkozó ember imádságmozdulatainak összességéből levezethető életforma, hanem éppen ellenkezőleg: egy életforma, ami az imádság cselekvésében is megmutatkozik. Ezért szükséges, hogy az imádság a pietasa része legyen, amiben (az imádság) a tudatosítás feladatát is betölti, s amin keresztül az ember Isten előtti státusa egyértelmű megerősítést nyer. Ez a státus a megváltásra szoruló – megváltott – megszentelődő élet, Isten és ember szembenézését takarja. Az imádság éppen ezért a lelki szembenézés alkalma és ideje. S bár benne önmagunkról vallunk, minden esetben Istenre kérdez rá,<sup>149</sup> ezzel válik eltéveszthetetlenül az Isten iránti engedelmesség kérdésévé. Így Barth számára az imádság alapvetően az engedelmesség kontextusában nyeri el értelmét.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1950. 278kk

<sup>147</sup> Vö. uo. 286.

<sup>148</sup> Hálaadás, magasztalás, bűnvallás, hitvallás, közbenjárás, hálaadás, magasztalás. Vö. uo. Ugyanakkor az imádságnak pusztán szisztematikusan rögzített értelmezését elutasítja. Vö. uo. 302-303.

<sup>149</sup> Vö. Zsolt 121, 1kk. Barth az elhívás értelmezésénél Péter könyörgésére utalva (Mt 14,22-33) a következőt mondja az imádság és az aggodalmaskodás kapcsolatáról. „Es geht nicht darum, daß er sich durch sein Beten aus der Angst befreite, wohl aber darum, daß er sich, indem er betet, zu der dynamischen Herrschaft Gottes über Alles und so auch über die Angst als seine besondere Angst bekennen, daß er sich dem anvertrauen darf, der nur seine Hand auszustrecken und ihn zu ergreifen braucht, um ihn aus der Angst heraus zu reißen, und von dem er nichts Anderes erwarten kann, als daß er das wollen und tun wird. Und indem der Christ beten darf, antizipiert er faktisch diese seine Befreiung aus der Angst, indem er noch mitten in der Angst ist.” Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1959. 771-772.

<sup>150</sup> John Chan is felveti azt a kérdést, hogy vajon Barth miért a teremtés-etika összefüggésébe helyezi el az imádságról szóló tanítást? Úgy véli, Barth számára megkülönböztetett helye van annak, hogy az ember felismerje Isten szövetségét, s ebben szabad és engedelmes cselekedetet végezzen. Chan szerint Barth számára az imádság egy ilyen cselekedet. Utal arra is, miszerint Barth értelmezésében a teremtésben nyert szabadság alapvető ontológiai valóság, amely így



Az engedelmisség gondolatának fontosságáról a későbbiekben szólunk még, most az imádságra gyakorolt hatására kell rámutatnunk. Az imádság rendkívüli intimitása ugyanis, ahogy Barth megállapítja, éppen az Isten iránti engedelmisségben tárulkozik fel.<sup>151</sup> Ez az intimitás pedig a keresztyén egzisztencia konkrétumára, Isten és ember megváltás- és megszentelődés-történeti dinamikájára is rámutat, aminek ezzel igen jelentős megkülönböztető szerepe van a keresztyén pietas vonatkozásában. Barth így szinte a pietas egy alapdefinícióját is megadja, amikor azt írja, hogy a keresztyén istentisztelet nem azonosítható egy egyszerű, fölfelé irányuló emberi mozdulattal. Tehát maga az ember Isten előtti státusa az, ami a megkülönböztetés lehetőségét és szükségét is adja.<sup>152</sup>

Ez azonban az imádságnak csak az egyik oldala. A másik maga a kérés lehetősége, ami a keresztyén ember elől nincs elrejtve. A bibliai narratívában többször találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten a hozzá forduló embert könyörgésében, kérésében meghallgatja (Jn 16,23). Kérdés azonban, hogy mit keres, mi után vágyakozik az imádkozó ember? Mai megközelítésben, amint azt a különböző önismereti és egyéb, önmagunk megértésére irányuló technikák és gyakorlatok fölmutatják, leginkább a saját magát megtaláló ember után vágyakozunk, s jutunk az önmagunkra találás művészetének kényelmetlen csapdjába. Ha azonban az imádságra tekintünk, és komolyan vesszük azt, hogy az imádság az ember Isten előtti státusának a kifejezését is jelenti, akkor az imádságban elsősorban nem magunkból és magunkról kell megértenünk, illetve megismernünk valamit, hanem Istenről. Az imádság első renden nem egy önismereti folyamat kiindulópontja, hanem Isten megismerésének elengedhetetlen formája. A szeretetre épülő agapé-kegyesség, ami Isten az ember iránt mutatott indulatának a kifejezése, ennek megfelelően válik a várakozás és elfogadás feszültségében megélt kegyességgé, amit az imádságnak

---

lehetőséget ad annak félreértelmezésére, de aktualizálása csak Krisztusban lehetséges. Ezért ennek a szabadságnak eltéveszthetetlen etikai jellegzetessége van. Vö. John Chan: *Gebet als Christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der »analogia fidei« Karl Barths*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016. 87-95. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy Barth számára a keresztyén ember kegyessége a teremtés-megbékélés-megváltás folyamatában tárulkozik fel, ami így nem lehetőség, hanem a szükséges „kell”, jelezve, hogy maga a kegyesség egy kriszto-ontológiai valóság abban az értelemben, hogy létében és gyakorlatában lesz Krisztus szerinti, de soha nem válhat Krisztussá. Azaz kriszto-ontológia kizárólag abban az értelemben, amiként szabadságát Istennel való közösségben és nem ellene éli meg.

<sup>151</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1950. 299-300.

<sup>152</sup> Barth megállapítja: „Christlich beten heißt: sein ganzes Elend vollständig und vorbehaltlos als solches eigenstehen und bei Gott anmelden. Christlich beten heißt: auf alle Illusionen über sich selbst verzichten und sich zu seiner ganzen Bedürftigkeit offen bekennen. Wer das nicht täte, der würde gewiß nicht beten.” Uo. 302.

e jellegzetessége is visszaad. Az ember Isten jelenlétében ugyanis nemcsak elismer, hanem várja is Istennek az emberhez szóló szavát. Ugyanakkor fontos, hogy ezt nem szabad összekevernünk az elvárásainkkal. Az agapé-kegyesség annyiban lehet elváró pietas, amennyiben meg akar felelni Jézus elvárásának: „közöttetek ne így legyen”.<sup>153</sup> Az agapé-kegyesség soha nem lehet elváró, csak várakozó kegyesség, ahogy az abban megjelenő imádság sem elváró imádság, hanem várakozó imádság, Istenre váró imádság. Ez a Krisztusban való részesedés legmélyebb értelme.<sup>154</sup>

Az imádság ugyanakkor nem csak kérés, hanem válasz is.<sup>155</sup> Azaz az imádság a válasz elfogadásáról is szól. Története folyamán a keresztyén gondolkodás többször törekedett ennek kiemelésére, illetve erre választ adni, vagy ehhez kapcsolódó megoldást felkínálni. A Bibliában található messiásváradalom ebben a perspektívában is jelentős, ahogy a megjelent Messiás elfogadására hívó üzenet is. Az Újszövetség megtérésgondolata, ahogy azt akár Keresztelő Jánosnál, vagy Péternél a pünkösdi prédikációban látjuk, ennek az elfogadásnak a konkrétumát jelenti. Később a szerzetesi életforma ideáljában, vagy a keresztyén misztikának Istennel elmélyült közösséget kereső gyakorlatában is megfigyelhető ennek igénye. S amíg ezek ezt lehetségesnek tartották, későbbi, az emberi értelemre építő, s ezzel a pietas kérdését is racionális vállalkozássá kicsinyítő törekvések ennek éppen az ellenpólusát mutatták fel. Nem véletlen, hogy e kettő között pedig ott találjuk azokat, a főleg a protestantizmus talaján fogant szándékokat, amelyeket magunk is mindig a bölcs kritikai távolságtartás eszközével kell megközelítenünk, amikor azok megértésre és adott esetben értékelésére vállalkozunk.

Így az imádság – és mondhatjuk, hogy vele együtt az agapé-kegyesség – teljes mértékben Isten Krisztusban adott kijelentéséhez kötődik. Ami, ha figyelembe vesszük a megszentelődés kontextusát, nem köthető kizárólagosan az inkarnáció tényéhez.<sup>156</sup> Az imádság Isten megisme-

---

<sup>153</sup> Mt 20,26

<sup>154</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Wer wirklich betet, der kommt zu Gott, der geht ihn an, der redet zu ihm, weil er etwas bei ihm sucht, etwas von ihm möchte und erwartet, etwas von ihm zu erlangen hofft, was er nötig hat, was er von einem Anderen als von Gott nicht zu erlangen, was er aber eben von Gott bestimmt zu erlangen hofft.” Barth: *KD III/3*. 303.

<sup>155</sup> Vö. Kenneth Leech: *True Prayer: An Invitation to Christian Spirituality*, Harrisburg, Morehouse Publishing, 1995. 6–8. „To pray is to enter into a relationship with God and to be transformed in him[...]Beginning to think about prayer then is beginning to think about God, for the Christian knows nothing of God apart from the fact of relationship [...] Prayer is God. It is the movement of God to man, and of man to God, the rhythm of encounter and response. In this sense, all Christian life, all discipleship, is prayer.”

<sup>156</sup> Barth erre vonatkozóan megállapítja, hogy a keresztyén közösség léte nem az inkarnáció kiterjesztése, hanem annak megvallása. Vö. Barth: *KD III/3*. 315-316.

résének eszközeként ugyanis nemcsak az inkarnációra, hanem Isten megszentelő jelenlétére is figyel, azaz arra, hogy a Szentlélek által Isten miként aktualizálja az ember számára az inkarnáció üzenetét. Ez a kegyelem aktualizálásának a ténye, ami Istent ebben ismeri meg. Az elfogadás nemcsak a tette figyel, hanem annak következményeire is.<sup>157</sup> Az agapé-kegyesség felelőssége ez, és ezért kér, ezért fogadja el a választ, s végül ezért válaszol ezen elfogadáson keresztül a világ számára. Az Isten iránti engedelmisségben a keresztyén ember számára ez természetessé válik, amiben bátorsága van kérni, elfogadni, válaszolni és válaszban megélni az elfogadást.

S mert első renden hitkérdéssel állunk szemben, alapul véve Barth megközelítését, az agapé-kegyesség lényege a szeretet továbbadásában tárulkozik fel. Ugyanakkor ez rámutat arra a lehetséges veszélyre is, ami a pietas tekintetében, éppen e szeretet értelmezése kapcsán fennáll. Arra ugyanis, hogy e szeretet gyakorlása könnyen olyan önszeretbe fordulhat át, amelyben az ember csak önmagára figyelve törekszik egy önmagába fordult gyakorlásában részesedni. Ugyanis Barth értelmezésében ez nem Isten emberszeretetének a kifejezése. Az ember akkor szeret igazán, ha először a felebarát felé tud fordulni.<sup>158</sup> A pietas vonatkozásában ez is következményt hordoz, mivel az önreflexió egyoldalúságában határozza meg magának a pietasnak a lehetőségét. Ez két ok miatt is megvalósíthatatlan. Egyrészt azért, mert a pietas Isten tette rezonál, másrészt pedig, mert a pusztá önreflexió elutasítja az Isten iránti engedelmisség kizárólagos jellegét. Ez a leggyakoribb nehézsége a legtöbb, csupán önmagára irányított pietasgyakorlatnak. A középkori keresztyén kegyesség, a misztika, a reformáció korabeli törekvések, s leginkább a protestantizmusnak a pietas tekintetében fölmutatott önreflexiója, a pietizmus sem volt mentes ezektől a kísértésektől. Félreértés ne essék, nem a kegyesség önreflexív szükségét utasítjuk ezzel el, hanem annak függetlenített, s magát az embert mindentől függetlenítő törekvését. A kegyesség, a szeretet gyakorlásának ilyen értelmezése ugyanis lényeges következményekkel jár a keresztyén ember és az egyház önértelmezésére vonatkozóan is. S még csak nem is arról van szó, hogy az agapé csak keresztyén kontextusban nyer értelmet. Ez a keresztyén szeretetértelmezések egy önkorlátozó zsákutcáját jelentené. A szeretet ugyanis értelmes és értelmezhető a keresztyén hagyományon kívül is.<sup>159</sup> Arról azonban szó van, hogy a szeretetnek ilyen megközelítése, illetve az agapé-kegyesség ilyen formában történő definiálása dekontex-

---

<sup>157</sup> Leech: *True Prayer*, 14–15.

<sup>158</sup> Ebben Barth kétségtelenül az önszeretet negatív értelmezését adja, eltér Augusztinusztól is. Vö. Bender: *Reading Karl Barth*, 195.

<sup>159</sup> Vö. Barth: *KD IV/2*. 904-905.

tualizálja magát a megváltástörténetről, és annak a Szentlélek általi megvalósulásáról, az ember Isten iránti elköteleződéséről, Istent szerető pietastól és a felebarátot szerető gyakorlattól.<sup>160</sup> Ez utóbbi nem elhanyagolható része a keresztyén agapé gyakorlatának, s így a kegyességnek sem. Azonban – ahogyan korábban megállapítottuk – itt sem etikai útmutatásról van szó, hanem arról, hogy az egyik miként szükségserűsíti a másikat. Ahogy Barth megállapítja, ez a felebarát, az embertárs iránt való szeretetre történő készenállás.<sup>161</sup> A készenállás pedig diszpozíció, feltétel nélküli magatartásforma. A szeretet gyakorlása ezért már önmaga is a Szentlélek által felállított diszpozíció, s nem az ember istenkeresésének lehetősége, ami a szeretet gyakorlásának az irányát is meghatározza: mindig bentről kifelé halad.<sup>162</sup>

A másik kérdés az, hogy miként viszonyul mindez a megváltástörténethez. Korábban utaltunk arra, hogy a megváltástörténetről mint narratívától függetlenített szeretet – illetve annak a gyakorlata – nem vállalható. Barth elgondolásában éppen a szeretet cselekedet jellegét vizsgálva kerül előtérbe a megváltástörténeti relevancia. Azonban nemcsak arról van szó, hogy ez egy történeti kontextus, hanem ennek a Szentlélek általi aktualizálásáról, ami nem vallási teljesítményként, vallásos gyakorlatként jelenik meg. Ezeket egyébként is elutasítaná Barth. A megváltástörténet a szeretetnek, s ebből következően az agapé-kegyességnek is a Szentlélek által folyamatosan megújuló kontextusa. A megváltástörténet nem emotív szükség, azaz, amikor úgy gondoljuk, hogy szükség van rá, akkor figyelembe vesszük, amikor pedig nincs, akkor nem. Ez egy, az emberből induló vallási meggyőződésen alapuló transzcendens igény egyéni érvényesítésnek a gyakorlatát jelenítené meg, ahol a megváltástörténet egy lenne az alkalmazható lehetőségek közül a szeretet megértése, gyakorlata, akár ethosza vonatkozásában. Ennek a következményeként azonban egy többnyire zárt szeretetgyakorlattal találkozánk, ami pedig korábbi megfigyelésünk alapján nem felelne meg a szeretet természetének.

Hasonlóképpen igaz ez a Szentlélek által érvényesített megváltástörténetre, magára a megszentelődés-történetre, ahogy Barth írja, ami a szeretet gyakorlásának egyszerre feltétele és tartalma. Barth úgy látja, hogy ez egy olyan kontextus, ami egyszerre realizálódik Isten és az em-

---

<sup>160</sup> Ezzel összefüggésben Barth az 1Thessz 3,12-re hivatkozik, mint az Újszövetség egyetlen olyan locusára, ami a keresztyén közösségen kívülre is érvényesíti a szeretet gyakorlatának követelményét. Uo. 913.

<sup>161</sup> Uo. 913.

<sup>162</sup> Barth így látja ezt: „Sondern wie die Gemeinde um der von Gott geliebten Welt willen existiert, so wird die in ihrer Mitte zu übende Liebe, die Liebe ihrer Glieder untereinander, in vorläufiger, stellvertretender Darstellung des Tuns, zu dem alle Menschen bestimmt sind, für diese Alle, für die Welt geübt.” Uo.

ber, valamint az ember és a felebarát közössége vonatkozásában, amelyben Isten szeretetének a megnyilvánulása az ember felé a kezdeményező tett, míg az embernek a felebarát felé megnyíló szeretete az ehhez igazodó válasz.<sup>163</sup> A megszentelődés-történet így arra utal, hogy ebben minden mindennel összefüggést mutat. Így szemlélve, ennek helye és szerepe tekintetében Barth hasonlóságot mutat H. Richard Niebuhr értelmezésével. Niebuhr a kijelentés értelmét keresve amellel érvel, hogy azt akkor lehet megtalálni, ha figyelembe vesszük, hogy minden mindennel összefüggésben van. Így a megváltástörténet – s benne Krisztus – nemcsak egy történet, hanem minden megértésének a kulcsa. Ezért elfogadhatatlan, ha arra a kérdésre, hogy ki a keresztyén, csak általános választ adunk. Ugyan vannak olyan általános jegyek, amelyek alapján fel lehet állítani a keresztyén ember jellegzetes tulajdonságainak rendjét, itt azonban többről van szó. Niebuhr szerint is annak definiálásához, hogy ki a keresztyén, a kulcs Krisztus.<sup>164</sup> Ha figyelembe vesszük Niebuhr megállapítását, és azt a megszentelődés-történet összefüggésére alkalmazzuk, azaz figyelembe vesszük, hogy itt nem egy általános dologgal állunk szembe, akkor azt kell mondanunk: a szeretet gyakorlásának megszentelődés-történeti kontextusa arra a felismerésére juttat minket el, hogy annak a válasznak, amit Isten ad a világ kérdésére, az ember Istentől való elfordulására, és annak a válasznak, amit az ember ad a felebarát jelenlétére, összhangban kell lennie. Ezért míg Isten szeretete önmagában megáll szeretetként Isten létére és lényegére mutatva, addig az ember szeretetének a gyakorlata, így az agapé-kegyesség is csak mások jelenlétében lehet szeretet, visszautalva ezzel az embernek Isten szeretetével való közösségére, s így voltaképpen Isten létére is. A szeretet gyakorlata, amennyiben nem képes visszautalni Isten létére, úgy csak önkényesen, a maga esetlegességében realizálódik, s csak az emberi lehetőségek egyik formája lesz. Így azonban nem lehet kötelező érvényű. Ennek a része az is, hogy az eképpen függetlenedő szeretetgyakorlat nem Isten kijelentésre reflektálva keres Isten létére vonatkozó meghatározásokat, hanem a gyakorlat emberi lehetőségei, vagy éppen lehetetlenségének összefüggésében állít fel olyan istenfogalmakat, amelyek Isten létének nem felelnek meg. Ennek a következménye lehet egyrészt egy hamis istenfogalommal és istenképpel operáló kegyesség. Másrészt pedig annak a zsákutcája, hogy a megszentelődéstörténet a keresztyén ember számára csak egy választható alternatíva lenne. Barth márpedig határozottan

---

<sup>163</sup> Uo. 917.

<sup>164</sup> Vö. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, San Francisco, Harper Torchbook, Harper & Row, 1951. 11.

állítja, hogy a megszentelődés-történetnek a keresztyén ember életét leíró kerete nem választás kérdése.<sup>165</sup>

Ez a megszentelődés-történet adja a keresztyén közösségnek, az egyháznak a dinamikáját is, amiben Isten és az embertárs iránti szeretet Isten szeretetén keresztül kapcsolódik egybe. Ugyanakkor éppen ez figyelmeztet arra, hogy Isten szeretete és a felebarát iránti szeretet megnyilvánulása és gyakorlata között nem lehet létbeli analógiát felállítani. Ennek oka abban van, hogy a szeretet Isten létére vonatkoztatva – ahogy arra már korábban is utaltunk – nem egy általános igazság, hanem olyan jellegzetesség, ami a megszentelődés-történet „folyamatos cselekvése”, az Istennel közösségben élő ember alapélménye.<sup>166</sup> Azt látjuk, hogy a hangsúly ugyanakkor nem az élményjellegen van. A krisztuskövetés nem élménykövetés, a szeretet gyakorlása nem élményimitáció, az agapé-kegyesség nem élmény-kegyesség. *A krisztuskövetés esemény-követés, a szeretet gyakorlása eseményimitáció, az agapé-kegyesség pedig esemény-kegyesség!* Az ember számára mindegyik a Szentlélek megszentelő jelenlétében aktualizálódik, és ez biztosítja a szeretet gyakorlásának kétoldalúságát is.

A szeretet gyakorlatának megszentelődés-történeti összefüggésben történő szemlélete alapvetően indikálja azt a kérdést, hogy mi köze van ennek az ethoszhoz? Azaz, hogy beszélhetünk-e külön arról, hogy a pietasnak is van ethosza? Vagy az ethosz ebben az értelemben nem szűkíthető le? Akkor mit jelent mégis az, hogy a szeretet-tett, ami Isten szeretetén keresztül megnyilvánul az ember egyedi, semmivel össze nem téveszthető vonása, s mint ilyen a közösség vonása is? A fentiekből is kiderült, hogy szigorú értelemben véve nincs magányos keresztyénység. Ezért bármilyen vonzó is lenne, de nincs magányos kegyesség sem. Mielőtt azt gondolnánk, ez egyet jelent azzal, hogy nincs egyéni, személyes elcsendesedés, azonnal nemet kell mondanunk. Nem arról van szó, hogy el kell utasítanunk a pietas személyes jellegét, hiszen az mindig nagyon személyes, különösen az agapé-kegyesség formájában. Ám a személyes jelleg nem jelentheti azt, hogy a pietas gyakorlata integráló helyett izoláló eseménnyé válna. Az agapé-kegyesség minden esetben integráló kegyesség. Befogadja Isten megigazító kegyelmét, és befogadást nyer szeretetben az ezt vallók közösségében is, továbbá maga is befogad. Ezért mindez nem elutasítja a személyes kegyesség eseményét, hanem megerősíti azt mások közös-

---

<sup>165</sup> „Wer immer selber in jenem heilsgeschichtlichen Zusammenhang existieren und also Gott und seinen Nächsten lieben darf, der kann auch in dieser Hinsicht nicht anders: er wird zur Liebe jedem Menschen gegenüber – auch in den Beziehungen, in denen er sie noch nicht realisieren kann, bereit und auf dem Wege sein.” Barth: *KD IV/2*. 917.

<sup>166</sup> Uo. 922. A kegyesség értelme ennek alapján nem más, mint aktualizálódó történet Krisztussal. Egy olyan „identitástörténet”, ahol az identitást Isten szeretete konstituálja.

ségében.<sup>167</sup> Ebből következően sincs lehetőség arra, hogy magányos keresztyénségről beszéljünk. A pietas így a bűnbánat és bűnbocsánat dinamikájának a feszültségében tárulkozik fel. A megbocsátott és a megbocsátó, a kiengesztelődött és a kiengesztelést munkáló, a megbékéltetett és megbékélést kereső, a megszentelt és az élet szentségét őrző élet találkozásáról van szó, ahol nem cserélhető fel egyik a másikkal. Amit Isten munkál, nem cserélhető fel azzal, amit az ember tesz, mégis e kettő elválaszthatatlan közösségben van egymással Krisztus irgalmán keresztül. Ezért amikor keresztyén ethosról beszélünk, akkor a szónak eredeti értelmét kibővítve, nem egyszerűen egy szokásról van szó, hanem az agapé-kegyesség dinamikájának fölmutatásáról. Ugyanis ebben tárul fel az, hogy a szeretet gyakorlása nem absztrakció, hanem konkrétum.

Ezzel kerül előtérbe annak vizsgálata, hogy vajon a szeretet tekintetében értékről – akár etikai, morális értékről – van-e szó? Nygren a szeretet értelmezésével összefüggésben folytatott vizsgálódása során a motívum-orientált vizsgálódás lehetőségét is megadja szempontként, hangsúlyt helyezve arra, hogy amikor a szeretetet „spirituális jelenségként” tekintjük, akkor tegyük különbséget alapvető és kevésbé lényeges motívumok között. Nygren megközelítésében ezek szoros, deduktív empirikus kapcsolatban vannak egymással, így a szeretet-értelmezésben a tapasztalatalapú megértés lehetőségét biztosítják, ami a vallásos gyakorlatnak nélkülözhetetlen eleme. Ezt a megközelítést ugyanakkor Nygren szerint meg kell különböztetni a történeti hozzáféréstől. Mindkettőben az az azonos, hogy érték kötődik hozzájuk, de azokat a szeretet megértése során nem kapcsolhatjuk össze értékítélettel.<sup>168</sup> Nygren tehát úgy véli, hogy a szeretet értelmezésének folyamatában csupán egy tudományos feladatra vállalkozunk, ami nem foglalhat magában semmilyen értékítéletet. Miközben értjük ezt a szándékot, mégsem érthetünk vele egyet. Ugyanis ilyen megközelítésre akkor nyílik lehetőség, ha az Isten és az ember kapcsolatának formáját külső személőként vesszük górcső alá, azaz többnyire egy semleges vallásértelmezési paradigma részeként tartjuk számon. A vallás megértése oldaláról adott vizsgálódás megadja ugyan ennek a lehetőségét, de nem biztosítja a szeretet kijelentés-orientált értelmezését, még akkor sem, ha magát a szeretetet tesszük meg a vallásos értelmezés főmotívumává. Valószínűsíthető tehát, hogy Nygren szerint nem arról van szó, hogy a szeretet értelmezéséhez nem köthetünk etikai elemeket, hanem inkább arról, hogy azok nem szolgáltathatnak alapot etikai értékítéletre.

---

<sup>167</sup> Stratis: *God's Being*, 116.

<sup>168</sup> „Admittedly we are dealing with «values», but our attitude to them is that of an observer who wishes to understand, not of a valuer assessing their worth.” Nygren: *Agape*, 39.

Nygren megközelítése alapján azonban az a szeretet, amit ő maga megoldásként a közép-pontba állít – azaz az agapé, ahogy Pál apostol tanításával összefüggésben föltárja –, nem lehet az abszolút válasz a szeretet kérdésre. Ebben némi ellentmondás mutatkozik. Ezt erősíti az, hogy amennyiben a szeretetet a keresztyén élet alapjának tekintjük, akkor ez nem egyszerűen csak egy motívum, ahogy korábban utaltunk rá, nem absztrakció, hanem olyan történés, amelyben összekapcsolódik az individuális és a közösségi megközelítés. Abban Nygrennel egyetértünk, hogy nem az értékorientált megközelítést kell előtérbe helyezni. Ám ha így teszünk, akkor mire kell helyette figyelni? Barth szerint arra az interakcióra, ami egyik ember és a másik ember között végbemegy, hiszen a morális érték csak ennek alapján realizálódik. A szeretetre építve nem arra kell tehát tekintetünk, hogy ennek mi a morális értéke, hanem, hogy mindez megtörténjen. A szeretet vizsgálatakor, amikor azt minden alapjának tekintjük, ez a legfontosabb kérdés, nem pedig az, hogy ebben van-e valamilyen értékorientáltság.<sup>169</sup>

Mégis, ezzel együtt is, felmerül a kérdés, hogy vajon valóban nincs ebben értékorientáltság? Nem arról van szó, hogy a szeretet, mint a keresztyén élet alapja olyan abszolút érték, ami magától értetődően fejeződik ki egy-egy agapé-gyakorlatban? Vajon a szeretet kölcsönhatásában nem ez jut-e kifejezésre? Lehet-e az agapé-kegyesség ebben az értelemben értéket megjelenítő? Úgy véljük, Barth nem állítja azt, hogy a szeretet semmilyen értékorientációt nem hordoz magában. Inkább arról van szó, hogy a szeretet nem lehet egy olyan függetlenített fenoména, ami úgy hordoz értéket, hogy nem nyilvánul meg cselekvésben. Ha azonban cselekvésben megnyilvánul, már nem szükséges függetlenített értékítélet alá helyezni, hiszen ahogy abban a keresztyén gyakorlat visszatükrözi Krisztus irgalmának cselekedetét, már felmutatja annak az örökkévalóságra mutató értékét is. Azaz, a szeretet cselekedetének realizálódása az az etikai paradigma, ami annak értékét is magában foglalja. Ez ugyanakkor óvatosságra is int! Ugyanis ennek alapján gondolhatnánk, hogy a szeretet nem más és nem több, mint egyszerűen Isten kiáradó szeretetének hatás nélküli továbbáradása az emberi léten keresztül. A szeretet nem *ex opera operato* tapasztalás. Ha így lenne, akkor nem vennénk komolyan, hogy Isten irgalma hit által lehet az emberé. A hit ajándéka segít alapvetőnek venni azt a szándékot, hogy az ember, akit Isten elhív arra, hogy a szeretet ajándékával, az agapé-kegyesség gyakorlásával jelen le-

---

<sup>169</sup> Barth vonatkozó megállapítása a következő: „Auch die christliche Nächsten- und Bruderliebe ist Zeugendienst. Was da in verbürgender Hingabe zu bezeugen ist, ist allerdings mehr als Zeugnis, mehr als Bürgerschaft, ist das Ereignis der Hingabe Gottes an den Menschen und das Ereignis der Befreiung des Menschen, sich selbst Gott hinzugeben. In der menschlichen Liebe zum Nächsten, zum Bruder geht es nur um die Nachahmung, die Abbildung, das Sichtbarmachen des Umrisses dieses Ereignisses.” Barth: *KD IV/2*. 931.



gyen a világban, megmaradjon a krisztusi irgalom képviselőjének, s arra az elhívásban adott ígéretre tekintsen, ami előkészítette a szeretet megtapasztalását.

## 2.5. A szeretet módja

Amennyiben arra keressük a választ, hogy miért is nem lehet a szeretetnek kizárólagosan az etikai értelmét kutatni, akkor arra kell tekintenünk, hogy ebben nem csupán egyetlen cselekedettel nézünk szembe, hanem egy teljes életfolyamattal. A szeretet keresztyén gyakorlata ugyanis valóban egy-egy tettben konkretizálódik, de nem egy tetre korlátózódik. Megnyilvánulása nem bezárja, hanem újra és újra megnyitja a konkretizálódásnak a lehetőségét. Ezért a keresztyén szeretetgyakorlat nem a keresztyén egzisztencia fenomenája, hanem a teljes keresztyén élet maga a szeretet megnyilvánulása. Azaz nem az élet rejti magában a szeretetet, hanem a szeretet foglalja magába az életet. Az agapé-gyakorlat és az agapé-kegyesség ezzel együtt, éppen ezért nem fogható fel úgy, mint a keresztyén élet egy-egy jele, hanem csak úgy, mint *res signata*, azaz jelezett dolog.<sup>170</sup> Azt megismertük már korábban, hogy mindez a megszentelődés gyakorlatában lesz teljes. Ennek alapján előzetes definícióként a következőt adhatjuk: *a megszentelődés így nem más, mint a Szentlélek által, az ember szeretet-gyakorlatát és ezzel az agapé-kegyességet teljes egészében Isten közelségében, Istennel és másokkal közösségében érvényre juttató metanarratíva.*

A megszentelődés a keresztyén élet és pietas szeretetre épülő metanarratívája. Ez az, amit Barth, értelmezésünk szerint a szeretet módjának nevez, három egymással összefüggő részre osztva. Az első az, ahogy a szeretet az életet keresztyén életként definiálja a közösségben. A második az, ahogy a keresztyén élet a szeretet gyakorlása által megélt a keresztyén közösségben. A harmadik pedig az, ahogy ez a szeretet a reménység kifejeződése magának a szeretetnek gyakorlásán keresztül.<sup>171</sup> Ennek kerete között az emberi élet érintetlen marad. Tehát, lényegét tekintve a megszentelődés aktiválja a keresztyén individuumot, aki önmagában nem ismerhető fel, csak a Szentlélek által. Ezért kell minden esetben a keresztyén individualizmus lehetőségével körültekintően eljárunk. Korábban már utaltunk a magányos keresztyénség lehetetlenségére. Most a keresztyén individuum abszolutizálásának a zsákutcájára kell a figyelmet felhívunk. Az individuum szerepének előretörésével, ahogy azt a humanizmus, illetve immár az emberi értelem elsőbbségének újrafelfedezését kifejező racionalizmus fölmutatja, az ember

---

<sup>170</sup> Nem véletlen a *res signata* kifejezés használata. Ennek ugyanis jelentősége van a sákramentum értelmezésre vonatkozóan is, hiszen a sákramentum ennek a szeretetnek a teljes érvényesülését jelenti a keresztyén közösségben és azon kívül is ennek eszközeként a sákramentumban részesedő keresztyén ember életén keresztül.

<sup>171</sup> Barth: *KD IV/2*. 936.

könnyen lemond azoknak a teljesség értelmezésre vonatkozó narratívoknak a szerepéről, amelyek az egyéni interpretálásoknak keretet szolgáltatnak. Ezzel előtérbe kerül az egyén, az individuum saját, függetlenített értelmezésének folyamata. A keresztyén élet individuális karaktere azonban teljes mértékben közösségi és a közösségben ismerhető fel, míg ez fordítva is igaz. A keresztyén közösség az a hely, ahol az individuum, mint karakter<sup>172</sup> értelmezhető. Amennyiben helyes érvelésünk és így jól értelmezzük, akkor ezzel találkozunk Barth megközelítésében,<sup>173</sup> ami tulajdonképpen egyfajta individuumkritikaként is tekinthető. A korra jellemző gondolkodásban nem egyedi ez a jelenség, nem véletlen, hogy Bonhoeffer<sup>174</sup> is hasonló gondolatokat fogalmaz meg, amikor a keresztyén individuum és a keresztyén közösség kapcsolatáról beszél.<sup>175</sup>

A három megközelítésre Barth feleletet is kíván adni az alábbiak szerint. Az első, hogy a szeretet módja határozza meg első renden az életet keresztyén életként. A második, hogy a közösségben így megélt élet győz önmaga fölött. Míg a harmadik, hogy a szeretetben van csak meg a végső győzelemig való kitartás lehetősége, hiszen ennek reménységére támaszkodik.

Mindezt következményeivel együtt az alábbi táblázatban vázolhatjuk fel:

	<i>Az aktualizált szeretet</i>	<i>Az aktualizálódó szeretet</i>	<i>Az aktualizáló szeretet</i>
	keresztyénként definiált élet	A szeretet gyakorlása által megélt élet a közösségben	A reménység kifejeződése a szeretet gyakorlásán keresztül
	A szeretet módja szerint definiált élet	A szeretet gyakorlásában az élet győz önmaga felett	A szeretet a végsőig kitartó reménység bizonyítéka marad
	Istennek szentelt élet	A felebarátnak szentelt élet	Istennel közösséget megnyert élet
<i>Az agapé-kegyesség karakterei</i>	hit <sup>176</sup> →	engedelmesség →	állhatatosság, kitartás

<sup>172</sup> Vö. Stanley Hauerwas: *Character and the Christian Life. A study in theological ethics.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1975.

<sup>173</sup> Vö. Barth: *KD IV/2.* 937.

<sup>174</sup> Eberhard Busch Bonhoeffer követésgondolatának kifejtésekor kiemeli, hogy lényege a másikért való létben összpontosul. Ezt Barth értelmezésére is igaznak tartja, ahogy arra később még utalunk. Rámutat Bonhoeffer felismerésére, miszerint az egyház csak akkor egyház, ha másokért van. Eberhard Busch: *Nachfolge Jesu. Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer.* in uő. *Barth – ein Porträt in Dialogen.* Von Luther bis Benedikt XVI. Zürich, Theologische Verlag Zürich, 2015. 245-261. 255-256.

<sup>175</sup> Vö. Dietrich Bonhoeffer: *Közösségben,* (Ford.): Boros Attila, Budapest, Harmat, 2013.

<sup>176</sup> Erre már többször utaltunk, hogy a hit Barth számára központi szerepet tölt be a keresztyén ember számára. Erre mutat rá Juliane Schüz, hangsúlyozva, hogy a hit maga egy evilági

A Barth-i elképzelés ennek alapján a szeretetnek nem egy zárt rendszerét mutatja fel.<sup>177</sup> Nyitottsága, ahogy irányultsága is kettős. Egyfelől megőrzi a fölfelé nyitott karakterét, ami egyrészt a fölülről való meghatározottságban, másrészt pedig az eljövendő várásában mutatkozik meg. A másik irányultsága a szeretetnek a közösségben történő realizálódása. Barth világosan mutatja, hogy a szeretet az ember vonatkozásában közösség nélkül nem képes realizálódni. Augustinus-i logikával azt is mondhatnánk, hogy *csak Istennel képes realizálódni – Isten nélkül nem képes realizálódni – a közösség részére nem képes nem realizálódni – az eljövendőre nézve pedig szükségszerűen realizálódik*. Bár Barth mindennek érvényét többnyire a keresztyén közösségen belül tartja megvalósíthatónak, ha az agapé-kegyesség karakterére tekintünk, akkor fölfedezhetjük ezeknek a keresztyén közösség határain túlmutató relevanciáját is, hiszen mindez abban a világban megy végbe, amiben megmutatja magát. Sőt, ha nem vállalja föl mindent, azzal csorbítja az egész ügyet. A hit, engedelmség és állhatatosság az agapé-kegyesség karakterjegyeiként egymásra mutatnak, aminek a világban nincs sem prototípusa, sem alternatívája. Ez nem helyettesíthető semmi mással. Éppen ebben van a keresztyén szeretetgyakorlás módjának, s így az erre épülő pietasnak a lényege, a keresztyén közösségen kívüli relevanciája, valamint egyben az etikai töltete: nincs semmi más, amivel pótolni lehet. Ez a keresztyén ember felelőssége ugyanis. A döntés krízise mindig ennek tudatában találja meg a szeretet gyakorlásában lévő embert.<sup>178</sup> Ennek megfelelően az agapé-kegyességben az állhatatosság nem heroizmust, vagy vakmerőséget, az engedelmség nem az engedetlenség hiányát, a hit pedig nem az istenismeret elutasítását jelenti. A hit az ember bűnös voltával való végső szembesülés, az engedelmség a felebarát hasonlóan elesett voltával történő szembenézés, míg az állhatatosság az Istennek való engedelmség végső megtapasztalása. Ebben határozza meg Barth a keresztyén egzisztencia beteljesedését.<sup>179</sup> Ez a megközelítés visszafele olvasva is megáll. A keresz-

---

esemény, amin keresztül Krisztusban részesedünk, azaz ez lesz Isten és ember közötti igaz kapcsolat eszköze. Vö. Juliane Schüz: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die Antropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018. 220.

<sup>177</sup> A keresztyén ember úgy vesz részt Krisztus történetében, hogy az még nem ért véget. A keresztyén pietas értelmezésre vonatkozóan ezt azt jelenti majd, hogy maga a kegyesség gyakorlata is ebben az értelemben nem lehet lezárt, azaz a megszentelődésben folyamatosan előre kell haladnia. Vö. Schüz: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, 215.

<sup>178</sup> Vö. Barth: *KDIV/2*. 941.

<sup>179</sup> „Von ihm ist zu sagen: indem es Liebe ist, triumphiert es über die Gewalten, die sich seinem Vollzug als Hingabe an Gott und den Brüder und also dem Vollzug der christlichen Existenz als solcher (1) im Christen selbst als einem sündigen Menschen, (2) im Bruder, der eben auch ein solcher ist und schließlich (3) seinem Vollzug als Hingabe an Gott bedrohlich entgegenstellen.” Uo. 944.

tyén reménységben van meg a forrása annak a cselekedetnek, ami a keresztyén ember életét jellemzi. Ez pedig a hitre mutat. A szeretet foglalja magába a hitet, és nem fordítva, ahogy azt a középkori egyházban egyébként gondolták.

Barth az 1Kor 5–6 részéhez fűzött magyarázatában egy igen lényeges szempontra mutat rá a szeretetnek a felebaráttal összefüggő gyakorlásában. Problémafelvetésének középpontjában az áll, hogy milyen választ lehet adni a szeretet perspektívájából arra, ha a felebarát – a lelki ajándékaival is akár, de – az egyén terhére van. Válaszában kiemeli, hogy a felebarát még ilyen körülmények között sem válhat ellenséggé. Ezzel egyidőben a szeretetnek egyetlen felsőbbrendűségét látja érvényesnek, ami nem más, mint hogy nem támogat semmi olyan lehetőséget, ami erre utalna.<sup>180</sup> Ezt Barth sokkal inkább a keresztyén ember útjának részeként szemléli. Nem a másik elviselését jelenti, hanem annak szeretetben történő vállalását. Ez a szeretet igazi toleranciajellege és így a keresztyén kegyesség tolerancia karakter. A keresztyén tolerancia ugyanis a kegyességnek ebben az összefüggésében nyer értelmet. Amikor nem arról van szó, hogy a másik elszenvetésének, vagy akár elutasításának eszközéhez nyúlok. Az agapé-kegyesség tolerancia-sajátossága abban mutatkozik meg, hogy ugyanolyannak látja a másikat is: ő is, ahogy „én” arra a megváltásra szorulunk, ami a Krisztusban megmutatott szeretetben vált elérhetővé. Neki is arra az irgalomra van szüksége, mint nekem, ettől lesz igazán felebarát, ettől lehetek én a felebarátja. Ezért nem tud együtt örülni a hamissággal, de kész együtt örülni az igazsággal – ahogy arra a Szentírás is tanít.<sup>181</sup> A keresztyén tolerancia ebben a tekintetben szeretet-aktus, szeretet-vonás, ami semmi mással nem helyettesíthető és semmi másra nem cserélhető. Ezért mentes minden „izmustól”, „fóbiától”, antinomianizmustól, szentimentalizmustól és végletes racionalizmustól. A szeretet-aktuson keresztül néz és látta.

A szeretet így tehát a keresztyén életgyakorlat és pietas helyettesíthetetlen témája, alapja, formája és valósága. Mindezek nem egy statikus állapotra utalnak, hanem a Szentlélek ezeket folyamatosan aktualizáló munkájára. Ezért maga a szeretet gyakorlása, az agapé-kegyesség kifejezése sem statikus, hanem magán hordozza a Szentlélek által a szeretet ajándékában megmutatkozó, és felismerésre váró lehetőséget. Ám a szeretet a keresztyén ember számára nem lehetőség, hanem a teljes életét leíró narratíva, hiszen a keresztyén élet és pietas ennek keretei között megy végbe. A kegyesség maga válik a keresztyén élet teológiai interpretációjává, ami-

---

<sup>180</sup> Vö. uo. 946.

<sup>181</sup> „Es könnte beachtlich sein, daß ja das Kompositum συγχάριται dasteht, wobei sich dann die Bedeutung ergäbe: die Liebe freut sich zusammen, gewissermaßen im Bündnis mit der allem menschlichen Unrecht gegenüber objektiv triumphierenden Wahrheit.” Uo. 947.

nek révén a teremtett, és az Isten szeretetében megmutatkozó kegyelem által újjáteremtett ember kritikai és önkritikai funkciójává is alakul mindaddig, amíg Istenre figyel.<sup>182</sup>

Pontosabban úgy kell fogalmaznunk: ennek keretei között végbemegy. Nem meglepő, hogy a 17. századi kegyességirodalmak nagy hangsúlyt fektettek a keresztyén ember életét nem statikus valóságban történő láttatására. Comeniusnak a szív paradicsomát kereső, s megtaláló alakja,<sup>183</sup> vagy Bunyannak a hiúság vásárán teljesen elálmélkodó, ám mégis a keskeny utat kereső személye<sup>184</sup> mind ennek példái. Itt éppen arról van szó, ahogy a keresztyén ember Isten szeretetét keresve egy utat jár be. Azaz arról, hogy az agapé-kegyesség nem statikus, hanem mintegy a reménységben történő vándorlás kifejezése. Ez annak elismerése, hogy a keresztyén ember szüntelenül úton van.<sup>185</sup> Az ebben a szeretetben gyökerező agapé-kegyesség pedig nem más, mint ennek az útnak a reménységben történő megélése, teremtés és új teremtés feszültsége, az új teremtés és a teremtés harmóniája.

---

<sup>182</sup> Vö. Barth: 1993. 6-7. Később ugyanitt Barth megerősíti, hogy az ember nem tudja, hogy mi a jó, különösen is, hogy mi a jó Isten szerint. Ezt az Ige mutatja meg az ember számára. Uo. 8.

<sup>183</sup> Johannes Amos Comenius: *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*, ford. Dobossy László – Mayer Judit, Bratislava, Európa/Madách, 1977.

<sup>184</sup> John Bunyan: *A zarándok útja*, (Ford.): Jánosházy György, Kolozsvár, Koinonia, 2005. Barth ezzel kapcsolatban kritikai megjegyzéseket fogalmaz meg az elhívás teológiai értelmezésével összefüggésben. vö. Barth: *KD IV/3/2*. 581.

<sup>185</sup> Különösen is gyakori az Újszövetségben – leginkább János evangéliumában találkozunk vele – a keresztyén ember egzisztenciájának az út képével történő azonosítása. Barth hasonlóan használja az út, az úton lét képét az emberre. vö. Karl Barth: *Der Mensch und seine Frage*, in (Hg.): Hannelotte Reiffen, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1924*, Unterricht in der Christlicher Religion Erster Band, Prolegomena, Zürich, Theologischer Verlag, 1985. 82–105. Barth itt az igehirdetésben megszólítandó ember kontextusába helyezve mutatja be magát az embert.

### 3. A KEGYESSÉG MINT A VALLÁSOSság KRITIKÁJA – A BARTHI VALLÁSKRITIKA<sup>186</sup> EGY LEHETSÉGES INTERPRETÁCIÓJA

A keresztyén pietas teológiai paradigmaként történő tematizálása leginkább a reformáció tanításától kezdve jelentett sajátos kihívást a keresztyén gondolkodás számára. Az ezt megelőző időszakban ebben a tekintetben egy sokkal inkább homogén megközelítéssel találkozunk, ami lényegét tekintve akár a szerzetesség, akár a misztika, vagy akár magának az egyház létének az üzenete felől vizsgálva is igen egységes képet mutat. Ennek lényege abban van, hogy a pietas alapját az egyház önértelmezésének az egyértelműsége és ebből következően a keresztyén ember önértelmezésének, illetve hitértelmezésének bizonyos értelemben vett egysíkúsága jelentette. Egysíkúság alatt nem a hitértelmezés színtelenségét értjük, hiszen a reformációt megelőző keresztyén pietasban föllelhető irányzatok rendkívül színes palettát kínáltak. Arra kell gondolnunk, hogy az egyház önértelmezése – ami az *extra ecclesiam nulla salus* elvének figyelembe vételével határozta meg az egyház tagjainak hitértelmezését – egységes keretet teremtett ennek a folyamatnak. A középkori lelkiségértelmezések így mind ehhez a kerethez kötődtek, és ennek alapján határozták meg a pietas gyakorlatának eszközeit, módját és lehetőségét. Azt látjuk tehát, hogy a pietas első renden nem a gyakorlat, hanem sokkal inkább a keresztyén önértelmezés és hitértelmezés kérdése. Így tehát, amikor e témát vizsgáljuk, elsősorban nem arra keressük a

---

<sup>186</sup> A barthi valláskritika sokrétű. A Römerbrief első, illetve második kiadásában is erre vonatkozóan pontosításokat látunk, illetve magában a KD-ben. Ez, ahogy Cornelis van der Kooi megállapítja, nem az „egyház, mint intézményes vallás [...] és intézményes egyház” kritikájaként jelenik meg, hanem egy olyan „kultúrakritika”, ami egyben teológia kritika is. Így tehát a vallásnak, mint emberi lehetőségnek bírálata szólal meg. Úgy véli, hogy ezért is van az, hogy magában a KD-ben sem vallásfilozófia, vagy vallástörténeti, illetve kultúrtörténeti kérdésként jelenik meg, hanem Isten kijelentésével összefüggésben értelmezett teológiai reflexióként. Cornelis van der Kooi: *Religion und Glaube*, 283.; J. A. Di Noia helyesen mutat rá arra, hogy Barth esetében nem a vallásokról, hanem a vallásról, mint olyanról van szó, amikor azt kritikai élel vizsgálja. Úgy véli, hogy Barth nem azzal van elfoglalva, hogy miként kell a keresztyéneknek a nem keresztyénekről vélekedni, hanem hogy a különböző, a vallást leíró modern elképzelések hatására hogyan látja magát a keresztyén ember. J. A. Di Noia: *Religion and the religious*. in (Ed.): John Webster: *The Cambridge companion to Karl Barth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 243-257. 244. A vallás bírálata ugyanakkor Barth esetében éppen a Natur und Gnade feszültségének kiterjesztése is. Vö. Noia: *Religion and the religious*. 249-250. Fazakas Sándor alapos körületekintéssel mutatja be a problémát. Felhívja a figyelmet arra, hogy a korunkat jellemző „általános vallási pluralizmus” a tolerancia és elfogulatlan megítélés irányába tolta el a mai a vallás lényegéről folytatott diskurzust. Vö. Fazakas Sándor: *Barth valláskritikájának maradandó értéke*. 192. [http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas\\_Barthvallaskiritkajanakmardandoerteke.pdf](http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas_Barthvallaskiritkajanakmardandoerteke.pdf). (Utolsó megtekintés: 2022.11.04.)

választ, hogy hogyan történik mindez, hanem, hogy miért. Mindez pedig csak ezt követően vetheti fel a hogyan dilemmáját.

Rámutattunk arra, hogy a pietas tekintetében a megszentelődésről szóló tanítás nyomait is fölfedezhetjük, amelyek a reformáció korától egyre jobban azonosíthatók. A reformációt megelőző időszakra nézve ez is egy homogénebb képet mutat, az egyház egységet is kifejező önértelmezése nyomán. A szerzetesi életgyakorlat, a misztikus magatartás, az elmélyült istenélmény, az egyház megújulását kereső különböző irányzatok ugyan más és más hangsúllyal teszik mindezt, de azonos keretek között. Mi lehet ennek az oka? Mit figyelhetünk meg ebben a tekintetben? Mi lehet az, ami a pietas értelmezésében – adott esetben még egy olyan közös alapot teremtő narratíva, mint a megszentelődésről szóló tanítás mellett is, de – egy élesen divergáló képet alkot, amit a reformáció után látunk? Mi lehet annak az oka, hogy éppen a reformációval kezdődően fordítunk még több figyelmet a pietas gyakorlatára, annak értelmezésére? A válasz egyszerre lehet egyszerű és összetett. Ám bármelyiket is vesszük, mindegyik esetben beleütközünk az egyház és a világ egymással való kapcsolatának az értelmezésébe is. Így az egyszerű válasz az lehetne, hogy mindez azért történik, mert az egyre inkább felgyorsuló szekularizáció hatására a keresztyén gondolkodás törekszik olyan választ adni, ami lehetőséget biztosít a szekularizáció ellensúlyozására. Ebben a tekintetben még a paradigmaváltásként is értelmezhető Schleiermacher-i vallásmeghatározás is veszít negatív megítéléséből. Ez a válasz azonban az adott összefüggés fényében egyrészt a szekularizáció túldimenzionálását jelentené, aminek révén a pietas értelmezésében nagyobb befolyást tulajdonítanánk ennek, mint amekkora ténylegesen azonosítható. Másrészt nagyobb hangsúlyt adna az egyház által fontosnak tartott közös értelmezési keretnek.

Az összetettebb választ keresve azonban azt látjuk, akár még az egyre erősödő szekularizáció folyamatát is figyelembe véve – ami az emberi életet dimenziókra osztott valóságában ragadja meg –, hogy nem vagyunk ilyen könnyű helyzetben. Ugyanis nem egyszerűen a kialakuló eltérő gyakorlatok fölismerésével állunk szemben. A reformáció ennél többet kínált. Isten és ember kapcsolatát egy másik összefüggésben értelmező szándéka alapvetően magával hozott egy olyan hitértelmezést, ami az addigiakhoz képest máshová helyezte a hangsúlyt. Azaz a reformáció a korábbi elgondoláshoz képest egy divergáló hitértelmezés lehetőségét teremtette meg. Ez azonban semmi esetre sem ad okot arra a megállapításra, hogy a reformáció így egyházszakadást idézett volna elő, hiszen semmi mást nem kívánt, csupán egy, a Szentírás igazságára alapozott hitértelmezést. Ez a hitértelmezés azonban önmagában nem jelentette és nem is igényelte azt az egyház állapotában bekövetkezett változást, aminek nyomán a reformátori tani-

tásra épülve létrejöttek a különböző protestáns felekezetek. Ellenben azt igényelte, hogy a Szentírás alapján megfogalmazott hitértelmezés megjelenjen a keresztyén életgyakorlat, a pietas vonatkozásában. Ebben az összefüggésben például a reformátorok által bizonyított és kifejtett egyetemes papság elve értelmezésében is egy új dimenzió nyílhat meg a mai keresztyén gondolkodás és pietas előtt.

Ezen megközelítés alapján azt mondhatjuk, hogy a pietas tartalma és formája lényegét tekintve igazán csak a reformáció korától válik újra központi kérdéssé.<sup>187</sup> Mindez annak köszönhető, hogy ekkor jelenik meg az a sajátos hitértelmezés, ami nem minden vonásában nóvum, de a keresztyén tanítás, egyház és ezzel a pietas tekintetében is alapvető átstrukturálást eredményez. A reformáció belső folyamata pedig a különböző kialakuló felekezeti hangsúlyok okán rejt magában eltérést. Mindezt tovább szélesíti a reformáció talaján megjelenő belső irányzatok értelmezésben és hangsúlyban is megfogalmazható különbözősége. Ilyennek tekinthetjük a pietizmust és a puritanizmust is. De a protestáns ortodoxiának az *ordo salutis*ban rögzíteni kívánt tanítás- és pietasértelmezésére is lehet így gondolni. Ugyancsak ennek sajátos megjelenését látjuk a racionalizmus és felvilágosodás egyházat és a keresztyén gondolkodást érő kritikája esetében. Ennek részeként lehet figyelemmel kísérni a Schleiermacher által megfogalmazott vallásdefiníciót is, amivel a racionalizmusnak a keresztyén gondolkodásra gyakorolt hatását igyekezett ellensúlyozni.<sup>188</sup> Ebben Schleiermacher egy, a középkor folyamán megváltozott vallásértelmezési lehetőséget követ. Mindez természetszerűleg befolyásolta azt, hogy az ember miként interpretálja önmagát, s egyre inkább előtérbe került a keresztyén hitnek – és ezzel a pietasnak is – az emberi képességekre történő alapozása. Barth a dogma kialakulásának összefüggésében mutat rá, hogy mindez milyen különbségtétellel jár a hit megközelítésében.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1947. 34–35.

<sup>188</sup> Ez a jelenség nem elszigetelt, hiszen magának a vallásnak az értelmezése nagyon sokáig nem hordoz magában sajátos tartalmat. C.v.d. Kooi szerint szinte „semleges” értelme van. Úgy látja, hogy kartéziánus hatásra válik programszerű princípiummá. Vö. C. v. d. Kooi: *Religion und Glaube*, 284. Innen érthető, hogy miért is szükséges kritikai éllel tekinteni Schleiermacher értelmezésére, hiszen ez a keresztyén vallásosságot is pusztán emberi lehetőségként szemléli, ami így könnyen hátat fordíthat magának Isten kijelentésének. Ez már Barth számára is problémaként jelenik meg. Vö. uo.

<sup>189</sup> Így érvel Barth: „Der Glaube, der im Kampf mit dem Zweifel an der Wahrheit liegt, im Kampf mit der Frage: Gibt es einen Gott? ist ein anderer als der Glaube, in welchem der Mensch danach fragt, ob der Gott, dessen Existenz kein Problem ist, ihm gnädig sei oder ob der Mensch an sich selbst verzweifeln müsse? Der erste ist der modernistische, der zweite is der



A törésvonal a között alakult ki, hogy a hit Isten létére kérdez rá vagy pedig arra, hogy az az Isten, Aki létezik, irgalmas-e az emberhez. Így még inkább érthetővé válik Luther irgalmas Istent kereső kiáltása is. Ennek azonban a kegyesség értelmezésére vonatkozóan is következménye van. Ugyanis föl kell tennünk a kérdés: mire kérdez rá, mit kutat, minek a kifejezése maga a kegyesség? Mondhatjuk-e, hogy vagy Isten léte után érdeklődik és így nem más, mint az emberi kétely megnyilvánulása? Vagy inkább azt mondjuk, hogy Isten irgalma után érdeklődik, s akkor így könnyen átfordulhat pusztá spiritualizmusba? A Barth-i különbségtétel nem indokol a kegyesség tekintetében ilyen szétválasztást, jóllehet arra figyelmeztet, hogy ne az ember kerüljön a középpontba.<sup>190</sup>

Ez is azt mutatja, hogy valós pietasról nem lehet Isten nélkül beszélni. Az istentapasztalat, ahogy azt Schleiermacher esetében is látjuk, mégsem lehet kizárólag a tapasztalat világába rekesztett. Amennyiben ezt csupán így értelmezzük, akkor megnyílik az út az istentapasztalat, s így a keresztyén kegyesség szekularizálódása felé. A Kierkegaard által megfogalmazott összefüggésbe helyezve könnyen felismerhetővé válik mindez, hiszen a pietas gondolata, s így a keresztyén életgyakorlat igyekszik levetni magáról azt a mindig szükséges feszültséget és egyben közösséget, ami az időbeniség és az örökkévalóság között fennáll. A szekularizáció ezért megkerülhetetlen mindennek megértése tekintetében. Ugyanis, amennyiben a pietas csupán az időbeniség keretei között értelmezett, akkor önmaga szekularizálódik, s megmarad antropológiai lehetőségnek. Amennyiben csak az örökkévalóság távlatában helyezkedik el, akkor nem lesz más, mint az antropológiailag lehetetlen. Az antropológiailag lehetetlen pedig egyértelműen rámutat arra, hogy ez Isten lehetősége, ugyanakkor antropológiai lehetősége csak az emberrel akar számolni, miközben maga deszakralizálja a pietast. Sem az utóbbi túlzott idealizmus, sem pedig az előző realizmus nem értelmezhető önmagában, mivel egymásra mutatnak. A keresztyén kegyesség az örökkévaló távlatából mindig az időlegesben, a szent a szekulárisban jut kifejezésre. Így tehát önmagában a szekuláris nem ellensége a pietas gyakorlatnak, hanem inkább az a tere, amiben a szent valóságára rámutathat. A pietas lényege ezért nem az öninterpretáció, hanem a szent kijelentés alapján történő felmutatása.

---

evangelische Glaube und beide können sich gegenseitig nur noch an den hüben und drüben identischen formalen Voraussetzungen wiedererkennen.” Barth: *KD I/1*. 35.

<sup>190</sup> Éppen ebben látja a Schleiermacher által megfogalmazott elgondolás egyik problémáját, amikor így vélekedik: „Die Bedeutung Schleiermachers besteht vor allem darin, daß er in seiner Lehre von der christlichen Frömmigkeit als dem Sein der Kirche dieser Häresie eine die Zeit vor ihm ebenso erfüllende wie die Zeit nach ihm weissagende formale Begründung gegeben hat. Er ist nicht der Inaugurator, aber der große reife Klassiker des Modernismus [...]” Uo.

Ezért arra támaszkodni, hogy a keresztyén életgyakorlat, s így a pietas csupán tapasztalás kérdése lenne, önmagában nem igazolható paradigma. Ahogy az sem, hogy a lényegét kizárólag begyakorolt vallási rítusok megszokott alkalmazása mentén szükséges és lehetséges felismerni. Már a korai keresztyén gondolkodás, majd később a középkori egyház is – noha túlstrukturált formában, de – szükségesnek látta, hogy a keresztyén hit tekintetében az értelmet kereső hitre mutasson rá.<sup>191</sup> Ennek a hátterét most nem szükséges vizsgálnunk, azt azonban látjuk, hogy ez minden túlzott dogmatizmust mellőzve nem engedte, hogy a pietas megértése, gyakorlatának lehetősége függetlenítse magát a dogmától, miközben törekedett arra is, hogy ne váljon annak áldozatává. A 17–18. századi protestáns gondolkodás adta ide vonatkozó útmutatás, amennyiben Schleiermacherre figyelünk, minden jó szándéka ellenére beleesett ebbe a csapdába. A dogmától akarta függetleníteni a pietas gyakorlatát azzal az igénnyel, hogy a dogma érvényessége is a pietas-tapasztalattól függ. A dogmáról ilyen formában lemondó keresztyén életgyakorlat és kegyesség pedig nem lesz más, mint olyan moralizmus, ami a normáját is önmagában keresi. Ekkor az egyetlen cél, hogy a pietas egész egyszerűen a morális tudatosulás folyamatát hitelesítő kísérőjelenség legyen, ami így a kijelentésről leválasztott vallásos értelmezést jelent. Ebben az esetben csupán validatív funkciót tölt be, aminek következtében kritikai magatartása lehetetlenné válik, s önmagában az instrumentalizálódás útját választja.<sup>192</sup> Ennél azonban többre van szükség és többről is van szó. Szükséges, hogy a pietasnak legyen egy nagyon komoly kritikai funkciója is, mely éppen a szekulárisban szólal meg, de nem csak a szekulárisnak szól. Ebben van a keresztyén kegyesség gyakorlatának társadalmi-nyilvános relevanciája.

A 19–20. század különböző folyamatainak egymásra gyakorolt hatása nyomán – s itt most eszmetörténeti folyamatokra figyelünk – a keresztyén gondolkodás tekintetében fordulat következett be. Egyre nagyobb szerepet kapott az ember istenhitének, az Istenhez való kötődés meg tapasztalhatóságának a vizsgálata. Ennek nyomán a teológiai gondolkodást kísérő tudományos vizsgálódások és interpretációk sora elevenedett meg, ahogy akár a vallástudomány vagy a valláspszichológia<sup>193</sup> is példázza. Ezek azonban törekvésükkel együtt sem teszik szükségtelemmé a

---

<sup>191</sup> Uo. 218–219.

<sup>192</sup> Vö. uo. 219–220.

<sup>193</sup> A vallásfilozófia és valláspszichológia egyik nagy klasszikusa, a pragmatizmus képviselője, William James. *A vallási élmény változatai* című műve rendkívüli hatást gyakorolt a tudományterület fejlődésére. Jelen témánk tekintetében különösen két részlete bír jelentőséggel. Az egyik, amiben a szent életről, a másik pedig, ahol ennek értékeiről beszél. William James: *A vallási élmény változatai*, (Ford.): Babarczy Eszter, Budapest, Osiris, 2019. 203–287. Uő. *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998. A vallás értelmezése szempontjából Ld. uő. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge/London, Harvard University Press, 1998. 131-144.

pietas kérdéséről teológiai nézőpontból történő vizsgálódást, hiszen, ha így járnánk el, akkor ezzel magunk is hozzájárulnánk ahhoz, hogy a teológia, mint az egyház kritikai funkciója, egyre inkább nélkülözhetővé váljon. Nem véletlen tehát, hogy a keresztyén gondolkodást végigkíséri a keresztyén életgyakorlat kritikája, hiszen abban a tekintetben, hogy a hitnek, a tanításnak, vagy akár dogmának megfelelő életgyakorlatot követelt meg és az ennek alapján fölmutatható életszentséget, már a reformáció is tekinthető valláskritikának. Amennyiben a reformációra így tekintünk, figyelembe kell vennünk azt, hogy ez nem a minden körülmények közötti szembenállás attitűdjét hordozza.<sup>194</sup>

Hogy ez a 19–20. században megelevenedett, nem véletlen, hiszen újra szükség volt arra, hogy helyreálljon a helyes viszony a kijelentés és a szubjektív önmeghatározás összefüggésében, mivel ez utóbbi lényegét tekintve kezdte átvenni az előbbi szerepét. Ez azonban igen veszélyes próbálkozás lehet a keresztyén gondolkodás részéről. Impulzusait a 18–19. századi filozófiai gondolkodás is közvetíti, ahogy azt akár már Kierkegaard esetében is láthatjuk, vagy gondolhatunk a Feuerbach-i valláskritikára.<sup>195</sup> A protestáns gondolkodás ennek nyomán a 20. század elején erősíti fel a téma utáni érdeklődését, ami Barth esetében markánsan megjelenik, s a kortárs Bonhoeffer elgondolásában kiszélesedik.<sup>196</sup> Uwe Swarat<sup>197</sup> ugyanakkor rámutat arra, hogy a Feuerbach által kezdeményezett valláskritika, ami Karl Marx és Sigmund Freud gondolataiban is tetten érhető, többféle teológiai választ kapott, s ezek közül a Barth által adott csak az egyik. A barthi válasz Isten kijelentésének az elsődlegességét hangsúlyozza. Egy másik Karl Rahnerhez köthető, aki az ember transzcendens (szubjektív) kötődését helyezi előtérbe. Uwe Swarat harmadik reakcióként Wolfhart Pannenberg értelmezésére utal, ami szerint az

---

<sup>194</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Die Reformation war überall da geistlich umsonst und verloren, sie wurde überall da zur milden oder zur wilden Schwärmerei, wo sie sich den allgemeinen Gegensatz: gegen Papsttum, Scholastik und Mittelalter zu eigen und zunutze machte, wo sie sich selbst einseitig in diesem Gegensatz verstand und darstellte.” Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1939. 745.

<sup>195</sup> Vö. Karl Barth: Feuerbach, in (Hg.): Holger Finze: *Karl Barth Gesamtausgabe III., Karl Barth Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922 – 1925.*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 6–13.

<sup>196</sup> Dietrich Bonhoeffer: Act and Being, in (Trans.): H. Martin Rumscheidt, (Szerk.): Wayne Whitson Floyd, Jr., *Dietrich Bonhoeffer Works Vol. 2*. Minneapolis, Fortress Press, 1996. 88.2. 93. Később ugyanitt így ír: „Religious acts, after all, are not identical with faith; otherwise being would be interpreted once again as something that exists. The unity of the I „is” ’only in faith’.” Uo. 121.

<sup>197</sup> Uwe Swarat: Die Religionen in der Welt und der christliche Glaube, in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*. Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 168-190.

ember Istenhez való kötődését a történelemből ismeri meg (Welterfahrung).<sup>198</sup> A barthi gondolatot éppen az különbözteti meg e két utóbbtól, hogy ezek esetében antropológiai megközelítésre esik a hangsúly. Uwe Swarat ennek alapján fogalmazza meg azt a kérdést, ami arra keresi a választ, hogy milyen összefüggés ismerhető fel a vallás és Isten között: „minden vallás Istenhez vezet-e?”. Ennek alapján két megközelítést alkalmaz. Az egyik az exkluzívizmus, amit a katolikus tanításban (extra ecclesiam nulla salus), és a protestáns gondolkodásban (predestináció) is azonosít. A másik az inkluzívizmus, amit szintén mindkét vonatkozásban felismer: római katolikus tekintetben Karl Rahner anonim keresztyénség elképzelésében, míg a protestantizmusban éppen Karl Barthnak a kiválasztásról szóló tanításában, miszerint Jézus Krisztus a kiválasztott kiválasztó.<sup>199</sup>

A barthi valláskritikát azonban nem lehet úgy tekintenünk, ami jól elkülöníthető módon kizárólag teológiai kritika<sup>200</sup> abban a tekintetben, hogy dogma és tanítás áll a középpontjában. Hiszen, ahogy arra Michael Beintker rámutat, a vallás az ember egyik alapvető létformája, s mint ilyen lehet egyes esetekben konstruktív, máskor pedig destruktív, mivel a „mindig bűnös ember a tárgya”.<sup>201</sup> Alapvetően ezért nem a világvallások nézőpontjából szemléli Barth ezt a kérdést, hanem belülről, a keresztyén egyház létéből fakadva, Istennel szembeni álláspontként megjelölve magát a vallást a keresztyénségen belül – állítja Beintker. Ezzel pedig azt a feszültséget szignálja, ami a hit általi megigazulás és az önmegváltás között mutatkozik.<sup>202</sup> Az ember öntranszcendentálása vagy Isten kijelentésnek megtapasztalása, vallás vagy hit között húzódik a feszültség. Azaz „vallás mint antropológiai koncepció a hittel szemben”?<sup>203</sup> Amennyiben komolyan vesszük azt az elvet, hogy a dogma és a gyakorlat, a credenda és az agenda nem választható el egymástól, akkor fel kell ismernünk, hogy a valláskritika alapvetően egy pietaskritika is, a keresztyén életgyakorlat kritikája.<sup>204</sup> Ezt abban is láthatjuk, hogy barthi

---

<sup>198</sup> Uo. 170-172.

<sup>199</sup> Uo. 175-179.

<sup>200</sup> A vallás teológiai kritikájának nem szűkítése, hanem annak kiszélesítésére utalunk ezzel. Vitathatatlan, hogy Barth a vallás teológiai értelmezését és kritikáját kívánja megvalósítani. Vö. C.v.d. Kooi: *Religion und Glaube*, 285.

<sup>201</sup> Michael Beinker: *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*. (Hg.): Stefan Holtmann und Peter Zocher, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. 139.

<sup>202</sup> Uo. 140-141.

<sup>203</sup> Uo. 141.

<sup>204</sup> Itt nem arra kell gondolnunk, hogy már vallást, vagy éppen a vallásnélküliséget kell választanunk. Vö. uo. 145-146. A kegyességnek éppen az az egyik lényeges vonása, hogy a kijelentés alapján kell egyrészt kritikai éllel vizsgálni a vallás jelenségét, másrészt pedig megerősíteni ennek alapján azt a vallási tapasztalást, ami a kijelentéshez igazodik. Vö. Bender: *Reading Karl Barth*, 178-179.

kritikai megközelítés egyik központi eleme magának az imádság helyének és szerepének a vizsgálata.<sup>205</sup> Ennek alapján megfordítható a gondolat. Ha komolyan számolunk a vallással, és a religiozitás nem csupán egy technikai fogalomként jelenik meg, akkor a keresztyén kegyesség értelmezése tulajdonképpen nem más, mint a minden korban, a kijelentés alapján alkalmazott valláskritika<sup>206</sup>. Hangsúlyoznunk kell, hogy a kijelentés alapján fölvetett kritikáról van szó, amit a reformátorok a Szentírásra tekintve fogalmaztak meg. Ugyanis ez semmi esetben sem lehet a szubjektív önreflexió alapján megfogalmazott bírálat. Már csak azért sem, mert C.v.d. Kooi fogalmát használva Isten és ember kapcsolatában nem „szimmetrikus”, hanem „aszimmetrikus” kapcsolattal szembesülünk. Amiből következik az alapvető problémafelvetés, miszerint „miként lehet az ember vallásos kötődését a kijelentés fényében azonosítani”.<sup>207</sup> Kooi ugyanakkor arra is utal, hogy ennek alapján Isten és ember kapcsolatát a kijelentés alapján szemlélve kizárólag „aszimmetrikus rendben” tudjuk csak értelmezni.<sup>208</sup>

A 20. századi valláskritikák is ezért fejtettek ki akkora hatást. A reformátori örökség reinterpretációja nem tett lehetővé más megközelítést. A Barth-i valláskritika, megítélésünk szerint így megközelítve a mai keresztyén gondolkodás és pietasértelmezés tekintetében is orientáló, különösen akkor, ha a korábbiakban vázolt módon a Barth-i gondolkodás alapján a pietast az agapé gondolatára épülő agapé-kegyességgként tekintjük. A pietas ugyanakkor a kijelentéshez viszonyítva nem alap, hanem derivátum, azaz nem kerülhet a kijelentés fölé. Láttuk ugyanis, hogy Isten emberi iránti szeretetének, az agapének a dinamikája abban van, hogy az ember engedi, hogy ezáltal a szeretet által szeretett legyen, s így maga is ennek gyakorlatában éljen. Amennyiben nem ez történne, maga a pietas veszítené el saját dinamikáját.

---

<sup>205</sup> Ashley Cocksworth: *Karl Barth on Prayer*. London-New York, T&T Clark, 2015. Különösen 127kk. Ld. Németh Tamás: Az imádság helye és jelentősége Karl Barth teológiájában. in: Fazakas Sándor (Szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma*. Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 7. Debrecen, Kapitális Nyomda, 2021. 125-138.

<sup>206</sup> Vö. Michael Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019. 228-233. Bender úgy véli Hunsingerre utalva, hogy a barthi valláskritika (Aufhebung) nem csupán kritikát, hanem megerősítést is jelent, mivel az alapvető kérdése az, hogy a Jézus Krisztusban adott egyedi, sajátos kijelentés miként viszonyul a vallás, mint az emberi lét általános jelenségéhez. Arra is felhívja a figyelmet, hogy miközben Barth elutasítja azt a transzcendens utáni keresést, ami gögben végződhet, nem gondolja azt, hogy a hit és az ahhoz kapcsolódó konkrét gyakorlat nem lenne emberi szükség. Ám ez nem egy „általános vallási tudatra” utal, hanem „az egyedi Jézus Krisztussal való egyedi kapcsolat”. Bender megfontolását figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy így a kegyesség sem az általános, hanem a különös kategóriájába tartozik majd. Vö. Bender: *Reading Karl Barth*, 177. 181-187.

<sup>207</sup> C.v.d. Kooi: *Religion und Glaube*, 285.

<sup>208</sup> Uo. 286.

### 3.1. A kijelentés, mint a keresztyén kegyesség alapja – kezdeményezője

A keresztyén pietas értelmezésében többször hivatkoztunk már arra, hogy Isten Krisztusban megmutatott szeretetében, az agapéban találjuk az alapját. Ezzel összefüggésben nevezzük azt agapé-kegyességnek, ami szükségessé teszi annak megvilágítását, hogy a kijelentés miként értelmezhető. Barth számára a kijelentés Krisztusban a Szentlélek által ragadható meg, ami alapvetően a Szentháromság összefüggésében tárulkozik fel. Elgondolása szerint a kijelentés állandója Isten, amiként az Atya Jézus Krisztusban kijelenti magát értünk, a Szentlélek által pedig bennünk munkálja ennek ajándékát. Ezzel ugyan megkülönbözteti a kettőt egymástól, de jelzi, hogy ezek nem elválaszthatók. Jézus Krisztus így válik a kijelentés objektív valóságává,<sup>209</sup> ami az inkarnáció, a testetöltés valóságában és igazságában tárulkozik fel. Ezért a kijelentés objektív valósága nemcsak lehetőségében értelmezhető, hanem szükségszerű realizálódásában is fölismerhető. Jézus Krisztus inkarnációja és a Szentlélek munkája egyaránt azt jelzi, hogy Isten szabad arra, hogy ezt megtegye,<sup>210</sup> ellentétben az emberrel, aki bűnös voltában önmagától mindezt befogadni nem képes. Elengedhetetlen tehát, hogy a kijelentésben adott irgalom, ami objektív valóságában készen áll, a Szentlélek által szubjektív módon, azaz az ember önmagára vonatkoztatott formájában is megjelenjen. Barth számára ezért is elválaszthatatlan egymástól a krisztológia és a pneumatológia. A kijelentés tekintetében a Szentlélek munkájának, s így az ember kegyességének vonatkozásában is, nem az ember státusa a prekondíció, hanem az inkarnáció. Ugyanakkor, a Szentlélek munkája nyomán, ahogy Isten irgalma megjelenik az ember számára, az ember státusa már posztkondícióként szemlélhető. Bármelyiket is vesszük figyelembe, az ember Isten kijelentésének elfogadjaként és abban részesedőként áll előttünk. Azaz, az ember státusa nem kondicionálja Isten kijelentését, hanem csak a kijelentés az ember státusát.<sup>211</sup> Barth számára a kijelentés nem úgy értelmezhető, mint a történelem egy bizonyos szakaszának a meghatározása, hanem ez maga az egyszeri és megismételhetetlen történelem, ami egyszer és mindenkorra fölmutatta Isten irgalmát a világnak.<sup>212</sup> Innen nézve érthető, hogy a kijelentés egyszerisége és minden időre érvényes valósága ad alapot arra, hogy az ember

---

<sup>209</sup> Barth: *KD I/2*. §13.

<sup>210</sup> Uo. 2.

<sup>211</sup> Vö. Weinrich: Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 247. „Die Offenbarung trifft auf der immer bereits mit seiner Religion beschäftigten Mensch.”

<sup>212</sup> „Die Wirklichkeit der Offenbarung ist nicht eine Bestimmung aller Geschichte oder doch eines Teils, eines Ausschnitts der ganzen Geschichte. Sondern sie ist eine, sie ist diese ganz bestimmte Geschichte, vorher nicht und auch nachher nicht wieder geschehen, ein für allemal geschehen, aber eben ein für allemal, nicht etwa einmal in allen oder in vielen Malen geschehen.” Barth: *KD I/2*. 13.

számára elérhető legyen. A pietasra tekintve ez az egyszerűség azt is jelenti, hogy az ember története során nincs szükség arra, hogy más alapot keressen azon kívül, mint ami a Szentírásban Isten kijelentése szerint megragadható. Amennyiben keressük a pietas tekintetében a Barth által, a kijelentés objektív valóságaként azonosított inkarnáció szerepét, akkor azt ebben kell látnunk. A pietasra nézve a kijelentés objektív és szubjektív valósága közötti különbségtételnek csak ebben az értelemben van létjogosultsága. Így maga a pietas a kijelentés objektív valóságához viszonyítva statikus, míg annak szubjektív valóságához viszonyítva dinamikus. Ám sem statikussága, sem dinamikus volta nem az emberhez köthető, hanem Isten munkájához. Barth ezért tovább szélesítve a kijelentés értelmezését, Jézus Krisztust nevezi meg a kijelentés objektív lehetőségének is. Ennek lényege abban áll, miszerint annak megismerése, hogy ki Isten az ember számára, csak Krisztusban lehetséges, hiszen Jézus Krisztus léte Isten emberért mutatott szabadságának a bizonyítéka.<sup>213</sup> Isten megmutatja magát az embernek, ami Isten önkorlátozása is egyben, ahogy azt Barth több helyen is fontosnak tartja hangsúlyozni. Ennek kritikai funkciót is tulajdonít, aminek a keresztyén kegyesség teológiai megértése tekintetében nagy jelentősége van. Az ateizmus bírálatának kontextusába helyezve, ahogy azt Barth esetében látjuk, a kritikai funkció abban áll, hogy Isten létének megtapasztalására csak akkor nyílik lehetőség rákérdezni – pontosabban Isten jelenlétének a hiányát csak akkor lehet tudatosítani – ha valaki rendelkezik a kijelentés alapján istenismerettel.<sup>214</sup> Ezzel Barth ugyan nem mondja azt, hogy Isten ismeretére nem irányítja rá a figyelmünket például a teremtett világ valósága is, de azt igen, hogy ez nem lehet az

---

<sup>213</sup> Uo. 27-28.

<sup>214</sup> Uo. 32-33. Ezen a helyen Barth az ateizmus kritikáját fogalmazza meg, amiben utal arra, hogy ebben nem a *deus absconditus* toposzát kell látnunk. Vö. Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 248. Ennek megértését segíti Thomas Günter, aki Barthnak az Isten valóságára és kijelentésére tekintő kritikai teológiai realizmusát helyezi előtérbe. Megítélése szerint Barth ennek lehetőségét ajánlja egy metafizikai megközelítésben megragadott realizmus helyett. Úgy véli, lényege éppen az, hogy ezt maga Barth radikalizálja. Vö. Thomas Günter: *Karl Barths Pneumatologischer Realismus und Operativer Konstruktivismus*. in (Hg): Werner Thiede, *Karl Barths Theologie der Krise Heute. Transver-Versuche zum 50. Todestag*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018. 87-101. 92-95. Barth etikáját vizsgálva Hans G. Ulrich ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy nem egy ismeretelméleti teóriára kell gondolnunk ebben a tekintetben, hanem egy olyan eszkatológiai perspektívára, aminek középpontjában egy új valóságnak a realizálódása áll. Éppen ezért ennek egy intenzív történeti dimenziója van. Hans G. Ulrich: *Karl Barths Ethik – Rückblick und Ausblick*. in (Hg): Werner Thiede, *Karl Barths Theologie der Krise Heute. Transver-Versuche zum 50. Todestag*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018. 157-172. 159. Ld. Ingolf U. Dalferth: *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in: *Evangelische Theologie* 46. 1986. 402-422.

istenismeretnek olyan forrása, ami átvinné, vagy kiegészítené a kijelentés helyét, illetve szerepét.<sup>215</sup>

A pietas értelmezésére nézve ennek az egyik következménye, hogy alkalmazhatja azt a kritikai funkciót, amivel mindig Krisztusra alapoz és Krisztusra mutat, hiszen Isten emberért való szabadságát Benne tárja föl. A másik konzekvencia, hogy önreflexiója is erre az istenismeretre irányul. A harmadik következmény, hogy nem teszi lehetővé sem az istenismeret absztrakt értelmezését, sem pedig annak absztrahálását. Jézus Krisztus prófétai tisztét értelmezve Barth úgy véli, hogy a kiválasztásnak, a kegyelemnek a lényegét alkotja az, hogy nem önmagukért vannak, és önellentmondás lenne, ha ezekben Isten nem önmagát mutatná meg.<sup>216</sup> A szeretet maga ehhez kötődik, s így nem magától hatva működik. A negyedik következtetés annak megértése, hogy a kijelentés csak Isten számára lehetséges. Az ötödik ebből következő dolog, hogy a pietas nem akar Isten titka mögé menni, azaz csupán annyit akar ismerni, amennyire lehetősége van és amennyi föltárulkozik előtte. Az önmagát kijelentő és elrejtő Isten Luther által hangsúlyozott teológiai paradigmájának a jelentősége is ebben mutatkozik meg. Enélkül a kijelentés az ember számára nem kijelentés, a keresztyén kegyesség pedig ennek megfelelően pusztán önreflexív gyakorlattá válik. A hatodik felismerhető konzekvencia, hogy a pietas a kijelentésben nem egy folyamatában feltáruló Istennel találkozik, hanem azzal, Aki a kijelentés eseményében egyszer s mindenkorra megmutatta magát, amit a Szentlélek által újra és újra aktualizál. Isten nem a történelem folyamatában tárja fel magát, hanem abban az eseményben, amit az inkarnáció, a kereszthalál és a feltámadás jelöl<sup>217</sup>, azaz a történelem valóságában. Kritikai megközelítést kell alkalmaznunk a 20. század folyamatfilozófiájára épülő elképzeléssel kapcsolatban, aminek célja, hogy Isten és a történelem valósága ne kerüljön azonosításra. Ezzel nem azt állítjuk, hogy a pietas tekintetében nem tapasztalhatunk növekedést, gazdagodást, ahogy arra a Szentírás is felhívja a figyelmet. A kettőt nem szabad összekevernünk annak ér-

---

<sup>215</sup> Ez a Barth–Brunner vita ma is aktuális összefüggése, különösen a pietas tekintetében az úgynevezett párhuzamos lehetőségekben a megoldást megtalálni vélő gondolkodás megítélésére. Párhuzamos lehetőségek alatt azt értjük, ahogy a különböző, a vallási szinkretizmus gondolatával is kecségető, a pietas szempontjából lényeges élmények más és más vallási, vagy szubkulturális hagyományban azonosításra kerülnek, háttérbe szorítva ezzel adott esetben magát a keresztyén értelmezést. Ilyen lehet például a keleti meditáció és a nyugati *contemplatio* társítása.

<sup>216</sup> Barth: *KD IV/3/1*. 89-90.kk

<sup>217</sup> Vö. Barth: *KD I/2*. 39. Ezen a helyen csak utalni tudunk arra, ahogy Bonhoeffer vizsgálat tárgyává teszi Barthnak a kijelentést eseményként történő értelmezését. Vö. Dietrich Bonhoeffer: *Act and Being*, in (Trans.): H. Martin Rumscheidt, (Szerk.): Wayne Whitson Floyd, Jr., *Dietrich Bonhoeffer Works Vol. 2*. Minneapolis, Fortress Press, 1996. 81-109.



dekében, hogy a kijelentést folyamatában értelmezhezzük. Ez ugyanis magának a vallásnak értelmezési keretként megvalósuló alkalmazása, ami több kérdést is fölvet. Most röviden csak annyit állapítsunk meg erről, hogy nem Isten és a vallás, hanem „Isten és a hit” tartozik egybe,<sup>218</sup> ami nem általános igény, hanem Isten egyedi igénye az ember életére vonatkozóan. A keresztyén kegyességnek mindig tükröznie kell ezt az egyediséget, ami a kijelentés dinamikáját tárja föl és azt mutatja meg, amit Barth egy trinitárius formulában a következőképpen ragad meg: „Az Atya az Isten-i Ki, a Fiú az Isteni-i Mi, és a Szentlélek az Isten-i Hogyan.”<sup>219</sup>

Ezzel Barth megerősíti, hogy a pietas forrása az emberen kívül van. Isten, Aki Krisztusban emberré lesz,<sup>220</sup> teremti meg annak a lehetőségét, hogy az ember Istenhez való viszonya alapján életgyakorlatot váltson. Így a pietas értelmezését két vonatkozásban is meghatározza. Egyrészt megerősít abban, hogy a Krisztushoz igazodó gyakorlat egy megváltozott kegyességben áll. Másrészt rámutat arra, hogy miért nem lehet a pietasról spiritualitásként beszélni, hiszen annak forrása nem bennünk van. Az ember Krisztus irgalmának a Szentlélek általi munkája nyomán formálódik pietas-gyakorlatában. Barth megközelítését alkalmazva ez a mi és hogyan összefüggésében lejátszódó kölcsönhatásának az ember számára valósággá váló megnyilvánulása. A pietas esszenciáját adja ez, aminek eszköze a hit. A hit, amelyet a Szentlélek ébreszt, és ezáltal a Szentlélek mint a „kijelentés szubjektív valósága” – ahogy Barth meghatározza – lesz az emberre nézve a keresztyén kegyesség forrása, ami ebben a tekintetben nem más, mint Isten kegyelmének két irányban is megmutatkozó kommunikációja.<sup>221</sup> Az egyik irány, ahogy Isten a

---

<sup>218</sup> Ezért volt fontos a reformáció korában is, hogy a kegyelem ajándékához Isten, annak megragadáshoz pedig a hitet kössék. H. Richard Niebuhr így ír erről: „At the beginning of the modern era Luther vigorously and repeatedly affirmed that God and faith belong together so that all statements about God which are made from some other point of view than that of faith in him are not really statements about him at all.” Niebuhr: *The Meaning*, 23. Niebuhr ebből a nézőpontból pozitívnak ítéli a Schleiermacher által alkalmazott új vallásfogalmat. Szerinte Schleiermacher törekvésének lényege éppen abban állt, hogy az istenismeretet, a kijelentést és a hitet kívánta egymás mellett megtartani. A függőség érzete, az abszolút dependencia ennek a gondolatnak a felelevenítést szolgálta. Ez azonban ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a hit tulajdonképpen nem annyira Isten létére kérdez rá, mint inkább Isten léte bizonyításának módszerévé válik, ami azonban már több kérdést is felvet. A hitnek ezen jellegét Niebuhr sem vitatja, sőt maga állítja Schleiermacherrel összefüggésben. A pietas tekintetében ennek további következménye van. Amennyiben ugyanis Niebuhr javaslatát elfogadjuk, úgy éppen a kijelentés egyszeri jellegét vesszük el, s a pietas maga Isten létének a történelem folyamatában feltárulkozó valóságát megismerő metódusává válik, ami így könnyen fordulhat moralizmusba, vagy pusztán vallásos rituálékban rögzített automatizmusba.

<sup>219</sup> Barth: *KD I/2*. 37.

<sup>220</sup> Barth a kalcedoni dogmát alkalmazza Jézusra vonatkozóan, amikor „tökéletes Isten és tökéletes ember” formulával mutatja be. Utal a formula megfordíthatatlanságára. Uo. 149-151.

<sup>221</sup> Vö. uo. 262-264. Thomas Günter felhívja a figyelmet arra, hogy a Szentlélek nem csupán a kijelentés szubjektív oldala, hanem Aki a keresztyén gyülekezet, az egyház létét is valósággá,

Szentlélek által Krisztus irgalmát adja, s az ember ezt befogadja. A másik, ahogy ennek az irgalomnak az üzenetével él az azt körülvevő világban. A pietasnak tehát nem saját üzenetét kell átadnia, hanem mindazt, ami a kegyelem ajándékán keresztül feltárulkozik előtte. Ez az üzenet mindig mozgásban tartja, és kommunikációra készíti. Az agapé-kegyesség vagy kommunikációban él, vagy nem él, ami így a szakrális kommunikálása.<sup>222</sup> A kommunikáció célja, hogy az egyébként távolit közel hozza azáltal, hogy rámutat: a keresztyén kegyesség lényege a Krisztussal való közösség megélése, amit a Szentlélek által hív életre. A Szentlélek Istennek Krisztusban az ember felé irányuló kommunikációját internalizálja, igazsága ugyan az emberen kívül marad, de a Szentlélek által formálja az embert.<sup>223</sup>

Isten kijelentését tehát az ember fogadja. Így a keresztyén ember kegyességét ez a kijelentés határozza meg, nem pedig az ember által kialakított gyakorlatok. A folyamat fordítva áll csak meg: a kijelentés formálja, értelmezi, validálja az emberi gyakorlatot.<sup>224</sup> Ez az inkorporáció a Szentlélek által megy végbe, s ami eddig kívül volt az emberen, most ennek révén belső tényezővé válik, meghatározva ezzel a pietas irányultságát. Barth kijelentés-értelmezése tehát arra mutat rá, hogy a világban a maga történeti valóságában megmutatkozó kijelentés nem magától értetődően, s nem az ember teljesítménye nyomán lesz az ember részévé, hanem a Szentlélek munkája okán. Ezért, amikor a pietas felől ebben az összefüggésben gondolkodunk, nem mondhatunk le arról, hogy mindezt Isten munkájaként, s nem emberi teljesítményként értelmezzük.

---

realitássá teszi. Vö. Günter 2018. 92. A keresztyén kegyesség ezért sem lehet más, csak krisztusközpontú, mivel Isten létének realitására kell tekintenie.

<sup>222</sup> Meghatározásunkat nem azonosítjuk a társadalomtudományból ismert szakrális kommunikáció fogalmával, noha kötődésük nem tagadható. Jól kifejezi, hogy a kegyesség gyakorlatában lényegében a szakrális kommunikálása megy végbe. De nem abban az értelemben, hogy bizonyos szimbólumokat, vagy azok együttesét vallási hatás alapján vallásos jelleggel társítunk és ismerünk fel. A szakrális kommunikálása nem szekularizálhatja vagy szekularizálja magát a vallási szimbólumokat sem. Vö. Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (Szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens megmutatkozása*, Budapest, Typotex, 2007.; Lovász Irén: *Szagrális kommunikáció*, Budapest, L'Harmattan, 2011.

<sup>223</sup> Barth a következő értelmezést adja: "Das Werk des Heiligen Geist in uns, durch welches er entscheidend und umfassend dieses unser Einssein mit Christus herbeiführt, ist aber der Glaube. Und dies ist der Glaube als Werk des Heiligen Geistes, keine magische Verwandlung, keine höhere Begabung mit göttlichen Kräften, sondern schlicht, daß wir in ihm – und eben das brauchen wir – einen *internus doctor*, einen Lehrer der Wahrheit in uns selbst bekommen, *cuius opera in mentes nostras penetrat salutis promissio, quae alioqui aërem duntaxat vel aures nostras feriret.*" Barth: *KD I/2*. 264. (Dölt az eredetiben.)

<sup>224</sup> Jézus ezzel szembesíti a farizeusokat újra és újra, amikor a szombatnapi cselekményekkel összefüggő eseményekbe tekinthetünk be az evangéliumokon keresztül. Hasonló igényt látunk a reformációnak a kultuszi gyakorlatot megújító szándékában, amit akár Luther, akár Kálvin liturgiai változtatásai is tükröznek.

Abban mindig Isten munkáját, vagy annak hiányát kell keresnünk. A Szentlélek által internalizált és inkorporált irgalom teszi a keresztyén pietast agapé-kegyességgé, ami az emberre nézve azt jeleníti meg, hogy első renden ezt az ember nem teremti, hanem elfogadja. S mivel nem teremti, ezért nem is fűződhet hozzá olyan gyakorlat, ami ezt bármilyen értelemben olyan emberi rítus, szokás, vagy gyakorlat formai keretei közé kívánná szorítani, ahol a forma felülírja a tartalmat.<sup>225</sup> Az agapé-kegyesség ennek alapján nem más, mint amikor Isten irgalmának külső formája a Szentlélek által belső valósággá formálódik, és amikor a Szentlélek által meghatározott formája külső valósággá válik személyes vagy akár közösségi vonatkozásban, individuális keresztyén vagy egyház, mint közösség tekintetében. Ez a folyamat nem megfordítható. Amennyiben ez megfordul, akkor szembesülünk azzal, ahogyan a külső gyakorlatok megkötözik a belső tartalmat. Ebben a Szentlélek ad bizonyosságot.<sup>226</sup> Ezzel Barth tulajdonképpen azt hangsúlyozza, ami a kijelentésre vonatkozó krisztológiai vizsgálódásának is az egyik lényeges elemét adta. A kijelentés – és így annak a Szentlélek által történő internalizálása – az ember tekintetében első renden egy negatív meghatározás. Azaz, arra mutat rá, hogy az ember mire nem képes és mire nem szabad. Barth számára ez egy visszatérő motívum, aminek következtében képes arról beszélni, hogy Istennek mire van szabadsága és mire képes. Negatív és pozitív valóság kölcsönhatásaként vizsgálja a kijelentés értelmét, ami Barth szerint mutatja, hogy amivel szemben állunk, az nem egy olyan általános megállapítás lehetőségét biztosítja, ami minden esetben alkalmazható.<sup>227</sup> Ahogy a teremtés összefüggésében, úgy a Szentlélek újjáteremtő szándékának vonatkozásában sem beszélhetünk általános elvről tehát, ami ennek alapján megerősíthető vagy tagadható.<sup>228</sup> A Szentlélek munkája ebben az értelemben az egyedi világába tartozik. Amennyiben nem így lenne, nem lenne szükséges az embernek Isten irgalmának internalizálására, amit a Szentlélek végez el, hiszen akkor az egy az emberben gyökerező, magától értetődő folyamatot jelentene. Ennek a pietas vonatkozásában is számos vetülete mutatkozna meg. A külső forma – Krisztusban Isten emberré lesz, kereszthalál által kiengesztelést hoz – és

---

<sup>225</sup> A keresztyén közösség részéről azonban fontos, hogy ez nem a minden mindegy formája. A megbotránkoztatás lehetősége formaiságban is kerülendő.

<sup>226</sup> Így érthető meg Barth következő gondolata: „Die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung besteht, daß wir durch Christus, daß wir in der Kirche, daß wir Empfänger der göttlichen Zeugnisse und als deren wirkliche Empfänger Kinder Gottes sind. Dieses unser Sein als solches ist aber das Werk des Heiligen Geistes.” Barth: *KD I/2*. 264.

<sup>227</sup> Vö. uo. 266-267.

<sup>228</sup> H. Richard Niebuhr így fogalmazza meg: „A revelation that can be used to undergird the claim of Christian faith to universal empire over the souls of man must be something else than the revelation of the God of that Jesus Christ who in faith emptied himself, made himself of no reputation and refused to claim the kingly crown.” Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 40.

a belső valóság – az irgalom a Szentlélek által az ember életének, életgyakorlatának része lesz, adja a keresztyén egzisztencia, az agapé-kegyesség tartalmát.

Ehhez arra van szükség, hogy az ember hallja Isten Igéjét, aminek helyeként Barth az egyházat jelöli meg. Az egyház a kijelentés üzenetének a referenciapontja, mert itt szólal meg Isten irgalmának üzenete. Az egyházban éppen ezért – állítja Barth – az elgondolhatatlan fölfoghatóvá válik, amint Isten irgalmában megmutatja magát, s aminek az egyház sákramentális valóságának is alá kell rendelnie magát. Isten Igéje maga teremti meg annak a lehetőségét, hogy az ember hallja Isten Igéjét, így az, aminek nyomán az ember Isten irgalmában részesül, nem az ember valóságából fakad – állapítja meg Barth.<sup>229</sup> Isten irgalmát a kijelentésen keresztül fogadja az ember, amit a sákramentum megerősít, élővé tesz. A kijelentés lényege így abban van, hogy soha nem kerül és kerülhet emberi kontroll alá. Ez a keresztyén embernek és az egyháznak egyaránt nem lehetősége. Ezért mutatkozott olyan élesnek és elhatárolónak a reformátori sákramentumértelmezés és a hozzá kapcsolódó gyakorlat is. Az agapé-kegyesség is magán kell, hogy hordozza ezt a jellegzetességet, hiszen egyetlen kegyességtörekvés sem sajátíthatja ki, vagy ejtheti fogságba Isten kijelentését, mert az mindig a Szentlélek munkájának a titka marad. Ugyanakkor nem arra utalunk, hogy mindezeknek a jelentését ne lehetne rögzített módon értelmezni. Lehet, de mindig csak a Szentlélek munkájához és nem emberi gyakorlathoz kötve. Amennyiben nem így tennénk, úgy magunk zárnánk be a kijelentést elérhetetlen helyekre, ahogy egyébként az egyház életében már többször bekövetkezett. Ezért szükséges, hogy a Szentlélek munkáján keresztül annak az egyediségét ragadjuk meg, s ne egy általános, szinte korszellemszerű gondolatot, ahogy az agapé-kegyesség sem egy általános keresztyén jelenség akar lenni, hanem az Isten szeretetében feltárulkozó életközösség gyakorlata.<sup>230</sup>

A kijelentés megértése így sem jelenti azt, hogy üzenete és a korszellem között olyan végletes feszültség húzódná, aminek következtében a kijelentés alkalmazott értelmezéséről le kellene mondani. Arról sincs szó, hogy ez egyet jelentene magának az alkalmazott értelmezésnek az előtérbe kerülésével. Már a 20. század keresztyén gondolkodása is egyre nagyobb erőfeszítést tett annak érdekében, hogy kifejtse a kijelentés gyakorlati alkalmazásának lehetőségét. Nem új törekvés és igény mutatkozik meg ebben. Hiszen, ha a pietas oldaláról megvizsgáljuk a 17–18.

---

<sup>229</sup> Barth: *KD*. 269-271.

<sup>230</sup> H. Richard Niebuhr így erősíti ezt meg: „This is the sum of the matter: Christian theology must begin today with revelation because it knows that men cannot think about God save as historic, communal beings and save as believers. It must ask what revelation means for Christians rather than what it ought to mean for all men everywhere and at all times.” Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 42.

században meginduló kegyességmozgalmakat – a puritanizmust és a pietizmust –, éppen azt látjuk, hogy ezek tulajdonképpen mind alkalmazott kijelentésértelmezések akartak lenni azzal, hogy a keresztyén hitről racionális keretek között történő teológiai megközelítéseket ellensúlyozzák a tapasztalás, az érzelmek egyre jobban erősödő vallásos interpretálásának lehetősége révén. Ugyanezt látjuk, csak éppen a másik oldalról az apologetikus gondolkodás, vagy éppen a szekularizációval szemben védekezni kívánó fundamentalizmus oldaláról. Majd találkozunk ennek egy, a kettő között egyensúlyozni kívánó próbálkozással, amikor 20. századi evangélikál gondolkodás a Szentírás üzenete kritikai vizsgálatának lehetőségével mégis őrizni kívánja a keresztyén tanítás integritását.

Erre épülve azonban más és más következményeket tudunk azonosítani. Ismét a pietas oldaláról vizsgálva, azt figyelhetjük meg, hogy amikor kizárólag a kijelentés gyakorlati alkalmazásának lehetősége kerül a középpontba, akkor a keresztyén életgyakorlat értelmezése legtöbbször a moralizmus irányába tolódik el. Ez tisztán kivehető akár a pietismus, akár a puritanizmus, akár más ehhez hasonló ébredési mozgalmak esetében. Ezzel találkozunk akkor is, amikor a kijelentés gyakorlati alkalmazásának lehetőségét keresve már egyre inkább az ehhez köthető rítusban látott keresztyén ember, a vallásos egyén és életgyakorlata áll a középpontban. Nem véletlen tehát, hogy a 19. század végére már egészen odáig eljut a protestáns gondolkodás, hogy a gyakorlati alkalmazás – amit ekkorra már ebben az értelemben lehet vallásosságnak is nevezni – nem más, mint a keresztyén ember morális tudatosulásának a kerete, maga alá rendelve ezzel a pietas gyakorlatát. Abban az esetben, amikor a kijelentésnek nem a gyakorlati alkalmazása, hanem pusztán annak értelmezése kerül előtérbe, akkor pedig lemondunk arról, hogy Isten és ember kapcsolatának személyes dimenziójára és jellegére, annak szükségére hangsúlyt fektessünk. Ekkor nem a kijelentés személyes, perszonális karaktere, hanem az általános valósága nyer nagyobb teret. Míg az elsőben a személyes, individuális értelmezésen, addig e másodikban sokkal inkább az általánosan van a hangsúly. Ebben az esetben Isten és ember kapcsolata egy általános nagy megközelítés keretei között jelenik meg. Ilyenkor nem a moralizmus, hanem a dogmatizmus csapdája leselkedik.

Ugyanakkor éppen az agapé-kegyesség megértése segít bennünket annak felismerésében, hogy ezeket a megközelítéseket nem lehet egymással szemben kijátszani. A dogmát a morállal, a morált a dogmával szemben nem lehet kizárólagos szemponttá tenni. Ahogy nem lehet a dogmát sem a történeti kontextussal szembeállítani. H. Richard Niebuhr éppen a kijelentés értelmét a vallás oldaláról vizsgálva indul el ebbe az irányba. Whiteheadra hivatkozva állítja, hogy a

vallások értelmét történeti összefüggésben vizsgálva lehet felismerni, majd megállapítja, hogy az egyház léte is a maga történetének továbbadása.<sup>231</sup>

Niebuhr tehát a kijelentés újraértelmezésben a kontextusnak adja a legnagyobb szerepet, ami nem más, mint maga a történet. Számára ez válik a közvetítő edénnyé, amin keresztül mai üzenete felismerhető. Az érvelés hozadéka, hogy a 20. században megelevenedő teológiai vita, mely a kijelentésre alapozott istenismeret és a természeti teológiai megközelítés között folyik, Niebuhr számára csak ebben a történeti kontextusban értelmezhető, gondolva itt a természeti teológia megítélésre. Azonban Niebuhr esetében is fennáll, hogy Ő maga a kijelentés értelmezésében e történetnek az individuális aspektusát kívánja szem előtt tartani. Noha az egyházzal beszél, de mégis azzal a megközelítéssel, hogy ez sokkal inkább az egyén személyes történetét, s ennek a kijelentés megértésére gyakorolt hatását takarja. Ezzel egyfajta szubjektivizmus nyert teret magának, ami egyoldalú közelítésmód irányába mutat, úgy a vallás, mint akár a pietas értelmezése szempontjából.<sup>232</sup>

Nem nyújtott segítséget a 19–20. század gondolkodása sem, amikor is egyre jobban növekedett a szubjektivitás hangsúlyozásának igénye. Sőt, még ennél is tovább menve, a jelentések rögzíthetlenségének gondolatával, ahogy azt 19. században már láthatjuk, a magát posztmodernnek nevező korszakban kiszélesedik, még inkább kieroósítva ennek különböző formáit. Ebből következően a morál és a dogma forrásává az emberi lehetőség vált, ami arra utal, hogy a kijelentés értelmezésében az ember oldaláról nem a válasz, hanem a meghatározás került előtérbe. Ennek eredményeként a pietas nem a válasz oldaláról kerül azonosításra, hanem mint mindent meghatározó princípium. Úgy is mondhatjuk, hogy elveszítette preskriptív jellegét, s előtérbe helyezett egy deskriptív funkciót, ami a kijelentés elsőbbsége felől szemlélve semmilyen körülmény között nem vállalható. Ezért is szembesülhetünk azzal, hogy a 20. században olyan gyakorivá válik a vallás kritikai megközelítése. Ez nem jelentett egyet azzal, ami a keresztyén gondolkodásban a kijelentés reinterpretációját foglalta magában, noha, ahogy azt H. Richard Niebuhr esetében is látjuk, mégis ebbe az irányba tolódott el.

---

<sup>231</sup> „Methaphysical systems have not been able to maintain the intellectual life of our community and abstract systems of morality have not conveyed devotion and power of obedience with their ideals and imperatives[...]The church’s compulsion arises out of its need – since it is a living church – to say truly what it stands for and out of its inability to do so otherwise than by telling the story of its life.” Uo. 47–48.

<sup>232</sup> „Religious and moral experience are always in some history and in some social setting that derives from the past. They also offer us no way of avoiding the use of our history in saying what we mean.” Uo. 53.

Mégsem egy kibékíthetetlen ellentmondás képét mutatja. A Niebuhr által hangsúlyozott személyes narratíva valóban nem kerülhető meg és nem is hagyható figyelmen kívül. A nehézség akkor jelentkezik, amikor a személyes narratíva fölül akarja írni annak forrását, a Szentlélek által kezdeményezett történetet. A zsákutca, amit a pietas moralizmusa jelenthet, s amit gyakran fölfedezünk a keresztyénségen, a protestantizmuson belüli különböző kegyességirányzatokban, ennek a komolyan vételével kerülhető el. Ez lehet segítségül abban is, hogy ezek az irányzatok egymással párbeszédesebb formát tudjanak öltetni. A kijelentésben ugyanis nem a másikkal, az ember-társal történő összeütközés a kérdés, hanem az embernek Istennel való találkozása,<sup>233</sup> ami nem kizárólagosan a mi élettörténetünk egyoldalú folyamata, hanem a Szentlélek által formált Isten-ember történet kontextusában megy végbe. A mi élettörténetünk pedig ebbe a keretbe helyezhető. Amennyiben tehát a kijelentést történetként kívánjuk meghatározni, akkor azt csak ebben az összefüggésben lehet elképzelni.

Így gondolkodva, további kérdésekkel kell szembenéznünk. A Niebuhr-i elgondolást elfogadva ugyanis könnyen abba a csapdába eshetünk, hogy a kijelentés esemény jellege teljes mértékben háttérbe szorul, s azt csak a történeti folyamat összefüggésében tartjuk felismerhetőnek. Azaz arról van szó, hogy a kijelentésnek tulajdonképpen így nincs esemény jellege, csak történeti valósága, amiben a kijelentés esemény jellege elválik Isten világgal való történetétől. Míg Niebuhr az utóbbit hangsúlyozza, meg kell állapítanunk, hogy ez nem teszi szükségtelessé a kijelentés esemény jellegét. A kijelentés eseményét ugyanis a Szentlélek munkája teszi történeti kontextusban megragadhatóvá. Erre utal Barth is, amikor azt állítja, hogy a Szentlélek adja a kijelentés szubjektív lehetőségét, azaz annak személyes jellegét. Ebben az értelemben igazat adhatunk Niebuhrnak is, amikor ehhez kapcsolódóan a külső és belső történet összefüggése mellett hoz fel érveket. De csak ebben az értelemben!<sup>234</sup> Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a külső történet személytelen, hogy attól a keresztyén ember el tudja magát szigetelni. Sem a keresztyén ember, sem az egyház, sem pedig ezek kegyességértelmezése nem tudja magát függetleníteni a múltban feltáruló tapasztalattól, amiben a közös pont Krisztus váltságműve és

---

<sup>233</sup> Barth: *KD I/2*. 291. Weinrich Isten kiválasztásának az elsődlegességét hangsúlyozza, amikor a kijelentés és a vallás összefüggésének barthi értelmezésére utal. Így határozza meg: „Durch die Offenbarung wird der Mensch erwählt, in der Religion aber steht Gott zur Wahl. Das ist die Spannung, in der die theologische Religionskritik Barths ihre Wurzeln hat.” Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 249.

<sup>234</sup> Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 64kk. Niebuhr később maga is utal arra, hogy a kijelentést esemény jellegében is szükséges értelmezni. Ám Niebuhr számára megítélésünk szerint ennek ellenére sem ez kapja a meghatározó szerepet a kijelentés interpretálásában. Vö. Uo. 177.

ennek Szentlélek általi munkálása. A keresztyén ember *Sitz im Leben*-je a keresztyén közösség akkor-ott élményében, hitvallásában, bűnvallásában, reménységében nyugszik. Az az igény, ami a Reformáció után ebben a tekintetben a pietizmusban, a puritán mozgalomban, vagy más, a pietas gyakorlatára vonatkozó elgondolásokban megjelenik, ennek keretei között érthető igazán.<sup>235</sup> Ettől elválasztva idegen lesz a keresztyén gondolkodás világában. Összekapcsolódik a pietas tekintetében a külső és a belső történet, ami a kijelentés megértését, megragadását és értelmezését tartja szem előtt,<sup>236</sup> Jézus Krisztussal a középpontban.

Barth szerint ebben egyértelművé válik, hogy a keresztyén ember formálása ennek keretei között megy végbe,<sup>237</sup> ami nem egyenlő a pusztá vallásossággal, vagy a vallásos gyakorlattal, noha valóban fölfedezhetünk benne olyan elemeket, amelyek általánosságban is jelen vannak. Ennek okán azt is látjuk, hogy a vallásosság tekintetében többnyire az individuummal, a magát így azonosító emberrel találkozunk. Amikor azonban a keresztyén ember formálásáról beszélünk, akkor a személlyel van dolgunk, de nem pszichológiai, hanem teológiai értelemben, ahogy arra a bibliai antropológia főbb megközelítései is rámutattak. A Krisztusban a Szentlélek által formálódó emberről beszélve arról szólunk, aki test, hústest, lélek. Nem a vallásos gyakorlatokat megszokásában begyakorolt individuumról, hanem arról az egyénről, aki ott van Isten jelenlétében. E megkülönböztetés nem új, de mai felismerése is szükséges ahhoz, hogy a keresztyén pietas tekintetében tisztábban lássunk. Niebuhr gondolkodását megértve ez azt jelenti, hogy tulajdonképpen a keresztyén emberben, mint személyben kapcsolódik egybe az, ahogyan a külső egyént nélkülöző történet, a belső perszonális formálással összhangba kerül, ahol a kijelentés-történetben szemlélt ember áll előttünk.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Kérdés, hogy van-e különbség a református és evangélikus pietas gyakorlat között? Barth szerint, a német összefüggéseket tekintve, igen. Míg az első esetében a kálvini tanítás túlzott aktivitásra buzdító magatartásával, addig a második esetében a lutheri tanítás csendes moralizmusával szemben tiltakozik. Vö. Karl Barth Gespräche 1963., in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gesamtausgabe IV*. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 276.

<sup>236</sup> Vö. Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 56–57.

<sup>237</sup> Barth: *KD I/2*. 301kk.

<sup>238</sup> Niebuhr a következőt állítja: „Speaking of critical idealist we might say that in external history all apprehension and interpretation of events must employ the category of individuality but in internal history it is the category of personality that must be used in perceiving and understanding whatever happens. In our history all events occur not to impersonal bodies but to selves in community with other selves and they must be understood. After the fashion of critical idealism we may distinguish external history as a realm of the pure reason from internal history as the sphere of the pure practical reason [...]” Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 65.



Mit is jelent ez? Amennyiben a vallást<sup>239</sup> és annak gyakorlatát, a vallásosságot külső történeti kontextusként értelmezzük, akkor abban a pietas nem megújuló és formálódó folyamatban részesül, hanem a rögzített ismeretek, begyakorolt rítusok hatása által befolyásolt. Amennyiben a pietast belső történeti kontextusként értelmezzük, akkor abban egy, a személyt értelmező, és a megértett üzenet által formálódó egyént látjuk. Ha Niebuhr érvelését vesszük alapul, akkor ezt a kettőt nem lehet elválasztani egymástól, mert így ezek komplementer kontextusok. A kérdés ezt elfogadva is megmarad, azaz, hogy mi az, ami a kettő közötti komplementaritást megteremti? A külső történet oldaláról nézve a vallásosság. A belső történet oldaláról nézve azonban Jézus Krisztus. Ebben a tekintetben már nagyobb távolság húzódik a két megközelítés között. A vallásosság, mint külső történet ugyanis mindig a rítust gyakorló, annak elemeit megtartó, vagy éppen elvető, az egyház tanításának minden körülmények között engedelmeskedő embert látja. A pietas ezzel szemben, mint belső történet, minden esetben az Istennel való közösséget, annak megújulását, Istennek való engedelmisséget keres, munkál és mutat fel. Felmerül a kérdés, hogy mit jelent ez a keresztyén kegyesség által képviselt értékek tekintetében? Van-e így a pietasnak, mint belső történetnek értékközvetítő lehetősége? Ezzel később foglalkozunk, amikor a kegyesség etikai dimenzióit vizsgáljuk. Most annyit elegendő megállapítanunk, hogy igen, hiszen a kegyesség ebben az összefüggésben értéket is továbbad.<sup>240</sup>

Most fordítsuk figyelmünket a felé a kérdéskör felé, hogy amennyiben a pietast a belső történettel, és ezen keresztül a személy formálódásával azonosítjuk, akkor mindezt miben lehet megragadni? Mi az, ami a vallásosság külső formájának olyan megtöltésére képes, amelyben egyrészt mindig megmarad a kritikai távolságtartás lehetősége, másrészt pedig megújulásra kész? Mi az, ami éppen a belső történet lényegéeként – Niebuhr megközelítését alapul véve – nem szembehelyezkedik a vallásossággal, de nem is engedi, hogy a vallásosság nyerjen abszolút érvényt a pietas, azon belül az agapé-kegyesség igénye fölött? Nem véltelen, hogy a keresztyén gondolkodásban – és így a pietas gyakorlatában – újra és újra megelevenedik a követés

---

<sup>239</sup> Barth a vallást a *Religion u[nd] Sozialismus* című előadásában egyfajta tünetnek nevezi. „Religion ist das fromme Gefühl im einzelnen Menschen, samt der besonderen Moral u. dem besondern Gottesdienst, die aus diesem Gefühl hervorgehen, das fromme Gefühl in der Reinheit u. Erhabenheit, die es da u. dort u. zu gewissen Zeiten in jedem von uns erreicht, aber auch in den Schwachheiten u. Träumereien u. offenen Verirrungen, denen es immer wieder u. denen es in uns Allen ausgesetzt ist [...] Was wir Religion nennen, ist nur ein Symptom, ein Anzeichen dieser Tatsache, eine ihrer Spiegelungen in dem sehr unvollkommenen Spiegel der menschlichen Seele, menschlicher Einrichtungen u. Bräuche.” Karl Barth: *Religion u[nd] Sozialismus*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 211–223. 213. vö. uo. 217.

<sup>240</sup> Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 66.

gondolata. Láttuk ezt már Kempis Tamás esetében, és megjelenik a 20. század nagy mártír teológusának, Bonhoeffernek a munkásságában is.<sup>241</sup> Kevésbé ismert, de maga Barth is felveti ezt a problémát és egyben a témát is,<sup>242</sup> éppen ennek a tisztázására, illetve az általa megszólaltatott valláskritika bevezetéseként. Barth a KD I-ben arra koncentrált, hogy középpontba állítva Jézus Krisztust, Akin keresztül a fentebb bemutatott formálás is végbemegy, a valláskritikát megelőző utolsó előtti pontként ennek a kérdésnek részletes elemzésébe kezdjen. Ennek bemutatása témánk szempontjából is rendkívüli jelentőséggel bír. A kiinduló pont az, hogy a Krisztus által megtörtént formálás az ember oldalán az imitációt, a követést jelenti. Azaz, a személy a Szentlélek munkájára krisztuskövetéssel reflektál, ez lesz az Isten munkájához illeszkedő emberi tett. Az imitáció tehát, ahogy azt Kempis esetében, vagy Bonhoefferrel összefüggésben is látjuk, nem azt jelenti, hogy az ember megszűnik embernek lenni. Ez ugyanis előfeltétele annak, hogy az ember a formálható személy. Ezért Barth nem is akar ebben az értelemben követésről, imitációról beszélni, csak és kizárólag úgy, amiképpen ez megőrzi a különbséget Isten és ember, a Teremtő és teremtmény között, elutasítva ezzel az emberi lehetőségként bármilyen formában is fenntartott alkalmat Isten és ember találkozására, közösségre. Eme utóbbi lenne ugyanis Barth szerint az önkényes követés csapdája,<sup>243</sup> amivel szemben definiálja a követés igazi karakterét, amit akár úgy is értelmezhetünk, mint a protestáns pietasértelmezés teológiájának egy lehetséges alapdefinícióját.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Követés*, ford. Böröcz Enikő, Budapest, Luther, 2007.

<sup>242</sup> Barth az etika összefüggésben teszi ezt, amiről később még szólunk. Vö. Barth: *KD I/2*. 884-885. vö. Hans Strauss: *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?!?*, in *ΠΑΡΡΗΣΙΑ Karl Barth Zum Achtzigsten Geburtstag Am 10. Mai 1966.*, Zürich, EVZ-Verlag, 1966. 305-320. Cornelis van der Kooi: *Religion als Unglaube. Bemerkungen zu einer Kampfparole*, in (Hg.): Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch: *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2010. 447–456.

<sup>243</sup> Vö. Barth: *KD I/2*. 301-302.

<sup>244</sup> Így határozza meg Barth: „Die Bildung und Führung eines Menschen durch das Wort Gottes, die mit der Ausgießung des Heiligen Geistes Wirklichkeit wird, hat mit Nachahmung nichts zu tun. Wieder ist wohl festzuhalten: der Mensch ist und bleibt unter dieser Bildung und Führung der, der er ist. Ihm geht sein eigenes Sein, Denken, Wollen, Fühlen in seiner allgemeinen und besonderen Art keineswegs verloren. Er ist und bleibt auch, auf dieses sein eigenes Sein gesehen, ein Sünder vor Gott. Aber eben dieses sein eigenes Sein als Sünder vor Gott wird dem Worte Gottes unterworfen und also durch dieses Wort gebildet und geführt. Und weil die Unterwerfung und also diese seine Bildung und Führung eine vollkommene ist, darum geschieht hier, was alle Nachahmung bloß meint und nie erreichen kann: der Meister bekommt einen Lehrling, einen Knecht, einen Schüler, einen Nachfolger, in welchem er sich selbst wiederfindet und in welchem daraufhin er, der Meister, auch von anderen wiedergefunden werden kann. Der Meister ist aber das ewige Wort, das Fleisch angenommen hat. Wir sind nicht das ewige Wort, aber Fleisch von demselben Fleisch, das in ihm der göttlichen Natur teilhaftig

Barth a kijelentés értelmezéséhez –H. R. Niebuhrral ellentétben – nem egy történeti módszert választ. Annyiban ugyanakkor nevezhető ez történeti módszernek, amennyiben Isten és ember történetének találkozását tárja fel. Alapvetően azonban egy egzisztenciális módszerrel találkozunk, ami a kijelentés esemény jellegében hangsúlyozza annak dinamikáját. Az elgondolás az egyszer és ott valóságát kapcsolja össze annak újra és újra megújuló karakterével. A kijelentés egyszerre mutatkozik meg rögzítettségben, ahogy az Jézus Krisztus kereszthalálában és feltámadásban megnyilvánul, valamint folyamatában, amint az ember számára a Szentlélek által megelevenedik. A keresztyén ember pedig e kettő harmóniájában tárulkozik fel. Pietas gyakorlatában az Ige dinamikája alatt áll. Ez a klasszikus Barth-i értelmezésnek megfelelően az Ige statikus megközelítése ellen emel szót. A pietas – különös tekintettel az agapé-kegyességre – ennek megfelelően soha nem lehet statikus. A követés gondolata nem annak rögzített jellegét erősíti, hanem a folyamatosan Isten Igéjére, Isten jelenlétére rezonáló karakterét. Míg a történeti módszer szerinti keretbe helyezett pietas inkább csak retrospektív tevékenységre lenne képes, hiszen maga a kijelentés értelmezése is ebben az összefüggésben történik, addig az Ige a Szentlélek által a jelenben is megszólaló és formáló kerete között feltárulkozó agapé-kegyesség perspektív irányultságra kész. Míg az előbbi inkább értékkel, addig ez utóbbi inkább orientál. Míg ez előbbi bezárkózik a történeti kondíció által adta lehetőségek keretei közé, addig ez utóbbi megnyílik a történelmet kézben tartó Isten ígéréteinek üzenetére. S történik mindez úgy, hogy eközben az ember megmarad annak, akinek látjuk: teremtett és megváltásra szoruló életnek. Míg az egyikkel a vallásosság, addig a másikkal a hitvallásosság analóg. Ez a kettő azonban nem játszható ki egymással szemben. A hitvallásosságnak nem önmagában a vallásosság az ellenpólusa, hanem a kiüresített, hitvallás gyakorlata nélkül kialakuló vallásosság. Hitvallásosság alatt nem csak azokat a speciális helyzeteket értjük, amikor a krisztushit megvallásának akut állapota alakul ki, nevezük ezt akár *status confessionis*nak. A hitvallásosság nemcsak a hit megvallásának sajátos helyzeteire vonatkozik tehát, hanem legalább ilyen mértékben a megszokott, általánosságban megmutatkozó vallási gyakorlatokra, rítusokra is, legyen szó akár az istentiszteletről, vagy éppen a sákramentumok kiszolgáltatásáról. Ebben a tekintetben az agapé-kegyesség értelmezése elválaszthatatlan a sákramentumok gyakorlatától. Ez az agapé-kegyesség legkomolyabb kérdése. Mi legyen:

---

geworden ist. Wir sind, indem wir ihm, dem ewigen Wort, unterworfen sind, nicht nur Fleisch, sondern im Fleische Kinder Gottes, Brüder jenes Ersgeboren. Das ist die Unterwerfung unseres Seins unter das Wort.” Uo. H.G. Ulrich Barth etikáját elemelve rámutat erre, amikor arra utal, hogy a lényeg abban áll, amiként a keresztyén ember Isten Igéjében újra és újra megtalálja alapját és forrását. Ebből következően pedig Barth alapvető kérdését is azonosítja: hogyan lesz jelenidejű ezáltal Isten a világ számára? Vö. Hans G. Ulrich: *Karl Barths Ethik*, 165.

vallásosságban megmutatkozó imitáció-igény, vagy a fenti értelemben vett hitvallásosságban megmutatkozó követés-gyakorlat? A Krisztus alatt megélt pietas tekintetében ez utóbbiról lehet szó. Ennek színtere nem kizárólag az egyház, hanem az azon kívül levő közeg, az egyházat körülvevő világ is.

A kijelentés dinamikája tehát az ember számára – ahogy Barth megerősíti – az Isten Igéje alatti egzisztenciát hívja életre.<sup>245</sup> Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy az Isten Igéje alatti egzisztencia is csak ennek alapján létezik. Ezért maga a követés Barth szerint az elhívás által,<sup>246</sup> míg az imitáció az esetlegesség által kondicionált. A követés ebből következően nem jelent mást, mint Krisztus áldozatában a Szentlélek által történő részesedést, ami a pietasra nézve azt is megjeleníti, hogy a keresztyén ember kegyességében értékváltást fejez ki. Tehát azt kell mondanunk, hogy az agapé-kegyesség minden tekintetben érték kifejező, érték hordozó és értékorientáló, ami így alapvetően egy etikai diszpozíciót is teremt. Az ehhez tartozó értékorientáltság éppen annak valláskritikai megközelítésében fedezhető fel. Minden esetben, amikor formálódás történik, értékorientálás megy végbe, ami nem kizárólag külső tényezők internalizálását jelenti. Az érték mindig közösségben születik, azaz a kijelentés Szentlélek általi interpretációja nyomán a Krisztussal és a másik emberrel való közösségben. Ekkor tárulkozik fel az egyház jelentősége, hiszen ez jelenti azt a közösséget, amivel összefüggésben ez az érték realizálódik. S míg ez az érték az egyházban, a keresztyén közösségben megvalósul, addig azon kívül aktualizálódik. Miben realizálódik, és miben aktualizálódik? Milyen értékről van itt szó? Alapvetően olyan értékről, ami kizárólag ebben az egzisztenciális kötődésben, Isten és ember kapcsolatában ismerhető fel. Nem önmagában és nem önmagára utalva áll előttünk, hanem ahogyan túlmutat önmagán, azaz a célt nem önmagában látja, hanem azon kívül, ami az ember elé reménységben helyezett élet lehetősége. Az agapé-kegyesség ezért is nevezhető értékorientált kegyesség, amennyiben nem a múlandót, hanem a maradandót keresi. Látjuk azt is, hogy a pietas gyakorlatához kapcsolódó értékorientáltság egyrészt az érték gyakorlatában, másrészt pedig értékítéletben mutatkozik meg. Ez a hit konfliktusa,<sup>247</sup> ami a vallásosság kritikája is egyben, hiszen a vallásosságban a hit konfliktusa szinte lehetetlen. A vallásosságban a pietas gyakorlata nem kell, hogy konfliktusba keveredjen. Sőt, az egyik legfőbb cél magának a konfliktusnak az elkerülése. A hitnek azonban konfrontálódnia kell, egyébként nincs növekedés. A követés és az ahhoz kapcsolódó kegyesség ebben az értelemben tehát mindig hit-konfliktus, amiből követke-

---

<sup>245</sup> Barth: *KD I/2*. 303-304. Vö. Weinrich: Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 249.

<sup>246</sup> Uo. 303.

<sup>247</sup> Vö. Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, 77.

zik, hogy értékkonfliktus is megmutatkozik benne, ami alapvetően a döntés felelősségéhez vezet. Ily módon a keresztyén ember élete és ezért az agapé-kegyesség, egyrészt a világhoz, másrészt pedig magához a keresztyén közösséghez való viszonya ennek a Szentlélek által mindig aktualizálódó hit-konfliktusnak a helye.

### *3.2. Hit-konfliktus: az agapé-kegyességben aktualizálódó valláskritika*

Nem nevezhetjük véletlennek, hogy a 20. század több szempontból is felgyorsította a vallás és a hozzá kapcsolódó gyakorlat teológiai kritikáját. Nem feladatunk, hogy ezen a helyen a vallás egyéb oldalról lehetséges kritikai megközelítését figyelembe vegyük, noha tudatában vagyunk ennek. Annak fényében, hogy a 19–20. század időszakának intellektuális folyamatai a vallás vizsgálatára egy, a teológiai vizsgálódástól elválasztott, attól semlegesített, a vallást jelenségeinek objektivitásában elemezni kívánó megközelítés módszerét alakították ki, szükséges a teológiai vizsgálódás keretei között is látnunk mindezt. A 20. század elejének a teológia oldaláról megfogalmazott valláskritikája abban a tekintetben nem mutatkozik objektívnek, hogy Isten és ember kapcsolatát nem a kijelentésen kívülről, hanem annak perszonális összefüggését figyelembe véve szemléli. A teológiai aspektus nem is tehet másként, hiszen a kijelentés maga nem személytelen, ahogy arról a korábbiakban már szóltunk. A vallás kritikai megközelítése azért is vált fontos teológiai toposzá a 20. század elején, mert az lényegét tekintve egy befelé irányuló keresztyénség- és egyházkritika is volt egyben. Fókuszában alapvetően annak kérdése állt, hogy ki van a középpontban: Isten vagy az ember, a kijelentés vagy az ember lehetőségeire alapozó megközelítésből fakadó istenismeret? A teológiától függetlenedő, a vallást jelenségeiben vizsgáló megközelítések alapvetően antropológiai hangsúllyal rendelkeztek, míg a teológiai megközelítés a protestáns tanítás tekintetében istenközpontú volt. A 19. század második felétől erősödő, a teológiai gondolkodást is átható egzisztenciális igény, ami aztán a 20. század keresztyén gondolkodását mindvégig kíséri, arra mutatott rá, hogy Isten és ember kötődését törekedtek az ember oldaláról megközelíteni. Ennek létjogosultsága nem vonható kétségbe, hiszen Isten tette az ember teljes létét átfogó igényt jelent be.

A kijelentést középpontba helyező megközelítés vonatkozásában a legtöbb kritika annak okán szólalt meg, hogy ezzel lemondott a keresztyén hit és a keresztyén lét szempontjából fontos antropológiai princípium figyelembevételéről. Ez kiváltképp kritika a Barth által alkotott teológiai rendszer tekintetében. A megfontolás háttérében az áll, hogy egyre inkább egy, a 19. századi liberális protestáns megközelítéstől eltérő álláspontot kíván fölvenni. Egyedül a kijelentést kívánja megtenni az istenismeret forrásának, ezért is olyan nagy a tiltakozás a

természeti teológia érvényesítése ellen. Barth esetében az, hogy csak Istenre figyel és lemond az emberről, úgy látjuk, nem áll meg. Ugyanakkor, Barth megközelítését analizálva Bender állítja, egyetlen lehetséges út van Isten és ember kapcsolatának értelmezésére, ha azt a Szentírásra alapozva tesszük.<sup>248</sup>

Ennek a tényezőnek a pietas értelemezésének teológiai összefüggéseit vizsgálva komoly jelentősége van. Az istenismeret tehát így csak a kijelentésből, Isten önkijelentésének útján fakad. E tekintetben valóban az egyházzól és benne a keresztyén emberről van szó. Azt is mondhatjuk, hogy amennyiben a kijelentés alapján történik mindez, akkor igaz az a tétel, hogy *extra ecclesiam nulla salus*. A kijelentésben ugyanis Isten kegyelme és az egyház valósága kapcsolódik össze, s így ennek metszéspontjában jelenik meg a vallás. A dilemma azonban éppen abban áll, hogy a vallásban nem az egyedit, hanem az általánost ismerhetjük föl, pedig a keresztyén gondolkodásban, különös tekintettel a keresztyén egzisztenciára, a kegyelem jelenlétén keresztül mindig az egyedivel van dolgunk – ahogy erre maga Barth is utal.<sup>249</sup> A vallás így inkább egy nagy társadalmi jelenséggé válik, míg a keresztyén egzisztencia a hit-konfliktus megújuló területén ismerhető föl. A vallás tehát az emberi forma, míg a hit-konfliktus maga a tartalom. S a kérdés éppen ebben rejlik, hogy csak a forma jelenik meg, vagy maga az a hit-konfliktus is, ami a keresztyén ember egzisztenciáját meghatározza? A pietas tekintetében tovább is pontosítható a kérdés: vajon a vallásos gyakorlatban megszokott rítus és rend az, ami kizárólag megjelenik, vagy a megélt hit-konfliktus is megmutatkozik? Ismét tegyük fel a kérdést: vajon e kettő ebben a formában kijátszható egymással szemben? Ugyanezzel a kérdéssel szembesülünk Bonhoeffer gondolata kapcsán, amikor azt illeti kritikával, hogy magát a kegyelem üzenetét miként használják a keresztyének saját maguk vallásos gyakorlatának igazolására.<sup>250</sup> Ezt nevezi meg Barth is a teológiai dilemma középpontjának.<sup>251</sup>

A vallás és kijelentés egymáshoz való viszonyának vizsgálatakor körültekintéssel kell eljárni. Amennyiben komolyan vesszük azt a feszültséget, ami a kettő között, az általános és az egyedi összefüggésében fennáll, akkor egyértelművé válik számunkra, hogy itt egy, a vallás és

---

<sup>248</sup> Bender: *Reading Karl Barth*. 167.

<sup>249</sup> Barth: *KD I/2*. 306.

<sup>250</sup> Bonhoeffer: *Követés*, (Ford.): Böröcz Enikő, Budapest, Luther, 2007.

<sup>251</sup> „Das Problem der Religion ist, indem es nichts anderes ist als der scharfe Ausdruck des Problems des Menschen in seiner Begegnung und Gemeinschaft mit Gott, eine Gelegenheit, in Versuchung zu fallen. Theologie, Kirche und Glaube sind an dieser Stelle eingeladen, ihr Thema, ihren Gegenstand preiszugeben und damit hohl und leer, bloße Schatten ihrer selbst zu werden. Umgekehrt haben sie gerade hier Gelegenheit, bei der Sache zu bleiben, in ihrem Blick auf die Sache erst recht gewiß zu werden und sich so als das, was sie heißen, zu bewähren und zu befestigen.” Barth: *KD I/2*. 308-309.

a kijelentés összefüggésében jelentkező értelmezési nehézséggel állunk szemben. Vagyis a dilemma az, hogy mi magyaráz mit: az általános az egyedit, vagy az egyedi az általánost? A kegyelem értelmezi a vallást, vagy a vallás ad értelmet a kegyelemnek? A vallás mutatja meg, milyennek kell lenni a kegyelem által formált ember pietasának, vagy a kegyelem által lehetővé váló agapé-kegyesség az, ami megadja a vallás jellegét? Ezt a teológiai gondolkodáson végigvonuló dilemmát maga Barth is azonosítja, különös tekintettel a reformációtól kezdődő időszakra. Bemutatja Aquinói, Kálvin, Coccejus és mások munkásságán keresztül egészen Ernst Troeltschön át a 20. század elejéig a legfontosabbnak ítélt megközelítéseket.<sup>252</sup> Megállapítása szerint a feszültség a vallás általános és a hit speciális igénye között alakul ki. Ennek összefüggésében érthető meg az is, hogy miért elevenedik meg a természeti teológia iránti érdeklődés, és miért is ad ez utóbbi vizsgálódásra okot, egészen a 20. századig. Barth Kálvinra utalva megállapítja, hogy bár Kálvin valóban szól a *semen religionis*ről, mint ami megvan az emberben, de Isten megismerésére, ahogy azt a kijelentés lehetővé teszi, ez nem alkalmas. Így, amikor vallásról beszélünk, akkor a kijelentés által megtöltött keresztyén vallásra utalunk.<sup>253</sup> Ha Barth ezen megállapításait megvizsgáljuk, még mindig megmarad a kérdés, hogy a vallásnak a hangsúlyozása pusztán teológiai felvetés volt-e? Vajon elégséges volt-e ez arra, hogy a vallás kérdése központi szerepet kapjon? A racionalizmus és a felvilágosodás kora egyre nagyobb erővel kérdőjelezte meg azokat a – nevezzük irracionálisnak – elemeket, amelyek Isten és ember kapcsolatát, a hit dinamikáját kifejezték. Ennek a folyamatnak olyan részek is kritikai vizsgálata alá kerültek, amik a keresztyén hit lényegét fejezték ki. Nem véltelen, hogy ezek között ott találjuk a kijelentést is, és mintegy ellensúlyozásként azt az antropológiai irányultságot, ami az embert helyezi a középpontba. Nem egy új humanizmusról van szó, hiszen míg a humanizmus a szövegközpontúság mellett, vagy éppen azt értelmezve, olyan emberközpontúságban gondolkodott, ami számol Istennel, addig ez utóbbi olyat képzelt el, amelyikből vagy kiiktatja Isten szükségét, vagy egy transzformáláson keresztül képes morális kérdéssé redukálni Isten létét, valamint Isten és ember kapcsolatát. E kettő közötti áthidaló megoldásként jelenik meg a 19. századi új vallásdefiníció is, a Schleiermacher által teológiai koncepcióként kidolgozott teljes függőség érzetének a fogalma. A Schleiermacher által alkotott fogalom tehát nem vákuumban kerül előtérbe, hanem antropológiai irányultság igénye révén. Isten és ember kapcsolatának ebben az összefüggésben történő vizsgálata, ahogy azt a 19. században leginkább látjuk, magától értetődő módon helyezi előtérbe a hit helyett a vallásosság

---

<sup>252</sup> Uo. 310-317. A *semen religionis* esetében nem a hit, amire Kálvin is utal, hanem a nem a kijelentésre utaló megismerés elutasítására utal.

<sup>253</sup> Uo. 309. Vö. Kálvin: *Institutio*, I.3.1kk

relevanciájának kérdését. Ebből következően a kettő, kijelentés/hit és a vallás közötti feszültség is egyre inkább érzékelhető. Míg a kijelentés egy, az emberen kívül lévő lehetőségen keresztül definiálja Isten és ember kapcsolatát, addig a vallás egy, az emberben megtalálható természetes igény alapján kívánja ezt megtenni. A 19. század vége, a 20. század elejének eszmetörténete pedig szembeállította egymással ezeket az igényeket, kifejezve azt, hogy egyikre sincs szükség, s ha Isten szüksége megszűnik, akkor kiüresedik a felé irányuló természetes igény is.<sup>254</sup>

Egyértelműen látható tehát, hogy a vallás szerepének értelmezésében az ember középpontba kerülése jelenti a fordulópontot. A 17. századtól meginduló antropológiai orientáció az emberi egzisztencia megértése tekintetében több potenciált lát a vallásban, mint a kijelentésben és a hitben. Ezzel ugyanis az ember önértelmezésének a lehetősége már annak transzcendentális vonatkozásában is a saját kezébe kerülhet. Így már nem olyan meglepő, hogy lehetőségként tekintenek a vallásnak a hittől függetlenített vizsgálatára, s a vallástudomány helyet kér magának a tudományos palettán. A vallástudomány semlegesnek feltüntetett megközelítését Barth bizonyos tekintetben validnak látja, de nem önmagában, hanem annak nem megfelelően gyakorolt formájával szemben, melynek lényege, hogy míg ez utóbbi igen, addig az előző nem igényli, hogy teológiaként tekintsenek rá.<sup>255</sup> Márpedig Barth a vallásosság kérdésére nem semleges tudományos kihívásként tekint, hanem teljes mértékben teológiai témaként szemléli, ami nem engedi, hogy a vallás tudományának semleges kérdésfeltevését összekeverjük a teológia kijelentésre rákérdező igényével. Ezzel együtt azt is látjuk, hogy ugyan Barth a kijelentés perspektívájából nyújt értelmezést, nem mond le arról, hogy az emberről legyen szó. Rámutat arra, hogy a vallás előtérbe kerülésével azonosított antropológiai irányultság nem hagyható figyelmen kívül, de csak és kizárólag abból a nézőpontból, ahogy azt a kijelentés felől lehet vizsgálni. Mert bár igaz, hogy az emberről van szó, de arról az emberről, akit a kijelentés mutat fel, és nem arról, aki magát kívánja meghatározni.<sup>256</sup>

Barth számára a válaszadás csak és kizárólag krisztológiai orientáltságában lehet helyes, amiben így hasonlóan arra helyezi a hangsúlyt, amire a kijelentés értelmezésében: az egésznek

---

<sup>254</sup> Vö. Barth: *KD I/2*. 318-319.

<sup>255</sup> Vö. uo. 321-322.

<sup>256</sup> „Der im Licht der Offenbarung sichtbar werdende Mensch und nur er ist der theologisch ernst zu nehmende Mensch, und so ist auch das Problem der Religion in der Theologie nicht die Frage: wie die vorher und im allgemeinen also untheologisch bestimmte Wirklichkeit Religion mit den theologischen Begriffen der Offenbarung, des Glaubens usw. in ein ordentliches und plausibles Verhältnis zu setzen sei? sondern, ohne Unterbrechung der theologischen Fragestellung: was das sein möchte, was von der Offenbarung, vom Glauben her gesehen als Religion in der menschlichen Wirklichkeit sichtbar wird?“ Uo. 323. Később Barth a hit összefüggésében is megerősíti ezt az álláspontját. Vö. Barth: *KD IV/1*. 827.



az esemény jellegére. Ha van olyan pont, amiben a kijelentés és a vallás összefuthat, akkor az nem lehet más, mint maga az esemény, Isten és ember Krisztusban való találkozásának eseménye. Ha ez így van, akkor mindez – ahogy Barth megállapítja – a vallás megsemmisüléséhez vezet,<sup>257</sup> mivel a kijelentés fényében a vallás csak emberi alkotás lesz, ami Isten munkáját akarja helyettesíteni. Ezt látszik megerősíteni Barth a Rm 7,8-hoz fűzött magyarázatában. A klasszikus locus értelmezésekor a figyelmet a bűn és a vallás kapcsolatának megvilágítására irányítja. A bűn úgy véli egy lefelé irányuló mozgás, mivel ahhoz tartozik, ami „relatív, elkülönült, független és közvetett”, és így egy olyan világ áll előttünk, ami a teremtett világgal szembeni függetlenséget akar, s abban jelenik is meg.<sup>258</sup> Az eredeti intenció nem ez, s az ember viselkedését nem az eredeti állapot és az annak ellentmondó tudása által kell, hogy irányítsa. Tovább érvelve úgy látja, hogy az embernek nem kell azzá lenni függetlenségében, ami Istennel való közösségében, azaz nem kell egy „másik” teremtőnek lennie.<sup>259</sup> Úgy látjuk, hogy Barth számára ez a „nem kell” a teremtményi lét titka és értelme, amit Isten megtart magának. Ez mutatja lényegében a bűneset feszültségét. Michelangelo: Éva teremtése című freskójára vonatkozó magyarázatában is megerősít ezt, amikor úgy értelmezi, hogy Éva felismeri ezt, hiszen Isten felé hódolattal fordul, s ezért is nevezhető az igazi első „vallásos személynek”. Ám ezzel együtt ő az első is, aki szembehelyezi magát Istennel.<sup>260</sup> Mindez akkor éled, amikor az ember, egyebek mellett, Istennel való közössége és függetlensége között különbséget tesz. Ezért a vallás annak alkalmá, amikor az ember Istennel való közvetlen kapcsolatától elmozdul az istennélküliség irányába, s így a „vallás a bűn alkalmává válik”.<sup>261</sup>

Barth találóan ragadja meg, hogy amikor az ember a kijelentésre tekint, akkor hallgat, amikor a vallásban látja magát, akkor pedig beszél.<sup>262</sup> Ez a megközelítés nemcsak az ő gondolkodásában látszik szignifikánsnak, hiszen Bonhoeffer éppen a keresztyén életgyakorlat részeként emeli ki a beszéd és a hallgatás (csönd) egymáshoz való viszonyának jelentőségét. Szinte rezonánál Barth gondolataira, amikor úgy látja, hogy a csönd és a beszéd egymásból következik. Ezt az egyéni pietas gyakorlat elengedhetetlen részének tekinti, ami azonban a közösségtől nem függetleníti magát.<sup>263</sup> A csönd és a beszéd, ami egymásból következően is Istenre tekint, lesz a

---

<sup>257</sup> Uo. 324.

<sup>258</sup> Karl Barth: *The Epistle to the Romans*. (Trans.): Edwyn C. Hoskyns. Oxford, Oxford University Press, 1968. 246-247.

<sup>259</sup> Uo. 247.

<sup>260</sup> Uo.

<sup>261</sup> Uo. 248.

<sup>262</sup> Barth: *KD IV/1*. 330.

<sup>263</sup> Vö. Dietrich Bonhoeffer: *Gemeinsames Leben*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1955. 50kk.

keresztyén ember pietasának középpontja. Aki az egyiknek híjával van, az a másikra sem képes – állapítja meg Bonhoeffer. Mindezt tehát Barth számára is világos, s láthatjuk, hogy ennek azonnali konzekvenciája van a pietas értelmezésére nézve is.<sup>264</sup>

Ez a megközelítés így az embert – a kijelentéssel összefüggésben – teljességben szemléli. Azaz az embert elesett, megváltásra szoruló, és a megszentelt élet lehetőségében a Szentlélek által részesedő, s mindezt megjelenítő individuunként látja, elutasítva ezzel az egyén önmegváltásának, önmaga megszentelésének és önmaga státusmeghatározásának a lehetőségét. Mindez a krisztuseseményből ered, aminek következtében az ehhez kapcsolódó attitűd is ennek felel meg. Ez a különbségtétel így alapvető karakterében határozza meg a keresztyén ember kegyességét, ami Isten kijelentésben megmutatott szeretetére épít. Nem önigazolásra, önmegváltásra, illetve az ennek megfelelő technikák és metódusok felállítására irányul, hanem arra, hogy Isten kijelentésében értelmezve önmagát, annak tanúja legyen. Az Újszövetségben is nagy hangsúlyt kapó tanúság (Mt 28,18–20), mely az egyház küldetésének és létének – emberi megközelítés szerint is – a lényegét adja, ennek a kegyességnek a kifejezése. Ahogy a tanúságot megerősítő, Isten ígéreterre támaszkodó sákramentumok is ennek forrását jelentik. Az így értelmezett és megélt keresztyén életgyakorlatban válik egyértelművé, hogy mit jelent Isten szuverenitása az ember számára, ami nem ad lehetőséget sem arra, hogy az ember Istenben feloldódjon, sem arra, hogy az ember Istent elhagyja, sem pedig annak emberi projekciójára, hogy Isten az embert magára hagyta. Ezek a képek gyakorta megjelentek még a keresztyén kegyességben, vagy az azzal összefüggő gondolatokban is. Az Istenben való feloldódás lehetősége vonzónak mutatta magát már a 13–14. század keresztyén kegyesség gyakorlatában is.<sup>265</sup> Az Istent elhagyó ember krízise – és így a keresztyén pietast kiiktató gondolat – mélyen megrázta a 20. századi emberképet. Az embert elhagyó Isten gondolata megpróbált bennünket hamis önértelmezésre

---

<sup>264</sup> Ezt Barth így jelzi: „Sicher ist, daß es in der Religion auch nach dieser Seite, auch hinsichtlich ihres praktischen Gehaltes, nicht um das der Offenbarung Gottes entsprechende, sondern um das ihr widersprechende Sichverhalten und Handeln geht [...] Wo der Mensch das will, was er in der religion will: Rechtfertigung und Heiligung als sein eigenes Werk, da befindet er sich [...] nicht etwa auf dem Wege zu Gott hin, der ihn dann auf irgendeiner höheren Stufe desselben Weges doch noch zum Ziele bringen könnte. Da ist er vielmehr im Begriff, sich gegen Gott zu verschließen, sich ihm zu entfremden, ja direkt gegen ihn vorzustößen.” Barth: *KD I/2*. 337-338. Más helyen Barth így fogalmaz: „Die Geschichte der Christenheit ist von Anfang an die Geschichte ihrer Sprache. [...] und ihr müßt die Sprache von *heute* finden, aber die *Sprache* und nicht das Schweigen.” Karl Barth: Gespräch mit Studenten in Paris. Reden und Schweigen, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, Karl Barth Gesamtausgabe IV. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 162–175. 169. (Dölt az eredetiben.)

<sup>265</sup> Barth szerint ez a misztikával szemben az egyik legkomolyabb fenntartás. Véleménye szerint a misztika arra törekedett (ugyan nem nyíltan), hogy a vallásos előírásoktól és szükségektől megszabaduljon. Vö. Barth: *KD I/2*. 344kk. Különösen 348-349.

juttatni. Mindhárom az agapé-kegyesség szempontjából zsákutcának bizonyult és bizonyul ma is.

A reformáció korától a pietas értelmezése nagy változást mutat, ahogy arra korábban már rámutattunk. Az azonban éppen a vallásnak ebből a szempontból történő vizsgálata során válik nyilvánvalóvá, hogy mind a pietas, mind pedig a vallás vonatkozásában ez a változás igen jelentős mértékben függ azoktól a tényezőktől, amelyek körülveszik. Míg a pietas esetében többnyire belső tényezőkkel van dolgunk, addig a vallás tekintetében ezek legtöbbször külső kondíciókat takarnak. Így a kettő kapcsolatára alkalmazva – amennyiben az emberre figyelünk – az a kérdés, hogy az az ember, aki megjelenik előttünk, miként van kapcsolatban Istennel? Mi az, ami azt az embert, aki Isten irgalmára szorul, Istenhez köti? Mi az, ami azt az embert, aki ott áll Isten előtt, elhelyezi az Isten által elkészített közösségben? Erre mindkettőnek van válasza. A kettő között mutatkozó különbségben találjuk a pietas kritikáját a vallást, és így a pusztán vallásos gyakorlatot illetően. A vallás ezt a kötődést a megszokott rítusok gyakorlatában látja leginkább, ami alapvetően külső formákat takar. Következésképpen ez nagymértékben ki van szolgáltatva azoknak a külső változóknak – akár vallási, akár társadalmi, akár szociális tényezőknek –, amelyek övezik. Nem szabad azonban arra a következtetésre jutni, hogy a forma lényegtelené vált volna. A pietas gyakorlatának helyes formája hozzátartozik ugyanis a keresztyén élet és egyház rendjéhez. Ám ezzel együtt sem a rítusok, megszokások gyakorlatában, hanem a kegyelemhez hit által kötődő életformában látja a lényegét, ami pedig nem a változásnak, hanem a kijelentés dinamikájának a lehetőségre támaszkodik. Barth ennek a gondolatnak hangot is ad, hiszen úgy véli, hogy a vallás mindig valamilyen választás elé kerül, ami befolyásolja értelmezését. A pietas ezzel szemben a kijelentés dinamikájának állandóságában nem döntésre vagy választásra, hanem annak megerősítésre törekszik, ha kell, akkor a világgal szemben is. Míg tehát a vallásosság képes a keresztyén ember világgal való konformitását erősíteni, addig a pietas, amennyiben szükséges, kész a világgal való diszkonformitás föl vállalására. Ez egy etikai kérdés is, ami a keresztyén kegyességet kivezeti a saját közegéből, és a körülötte lévő világ valóságában indítja a kijelentés dinamikájának képviselőit. Ez a pietas nyilvános karaktere. A vallás konformitás-jelensége azonban akár többbretű is lehet.<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Barth három különböző lehetőséget is felismer ezzel kapcsolatban: „[...] daß die Religionen dauernd vor die Wahl gestellt sind, entweder: mit der Zeit zu gehen, sich zu wandeln, wie die Zeit sich wandelt, und damit unweigerlich ihren Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit selber zu verleugnen, oder aber: hinter der Zeit zurückzubleiben, bei ihren einmal gewonnenen Formen der Lehre, des Ritus, der Gemeinschaft zu beharren und damit unweigerlich alt, obsolet, petrefakt zu werden, oder schließlich: beides miteinander zu versuchen, ein bißchen liberal und ein bißchen konservativ zu sein, um dann, mit den Vorteilen beider Möglichkeiten, auch ihre

Barth ezt a dilemmát az externalizálás problémájaként azonosítja, ami a vallás krízise is egyben. Miről van tehát szó? A vallás világban való jelenléte természetes. Ami nem természetes az az, ahogy a vallás ebben a kontextusban úgy kíván alkalmazkodni, hogy ehhez a külső tényezőhöz igazítja magát, azaz externalizálódik az orientációs pontja. Ennek következtében nemcsak önmagát, hanem üzenetét is externalizálja, ami ebben a tekintetben nem jelent mást, mint a kijelentés üzenetének szekularizálását. Következésképpen nem a kijelentéshez, hanem az azzal szemben támasztott, azt minden lehetséges helyzetben szekularizálni kívánó igényhez igazodik. Ennek mintegy kontrasztjaként ott van az agapé-kegyesség, ami pedig a kijelentés üzenetének szentségét helyezi előtérbe, és ennek befogadását, internalizálását mutatja fel. Barth ugyan csak az előbbi – a vallás externalizálódásának – veszélyére hívja fel a figyelmet, de kétségtelen, hogy ennek ellenpólusát a kegyelem komolyanvételében látja, ami a pietas gyakorlata nézve egyértelműen annak internalizáló jellegére mutat rá.

Ez pedig éles határvonalat húz a vallás és az agapé-kegyesség között, méghozzá abból a szempontból, hogy mire kérdeznék rá. A fentiek alapján azt látjuk, hogy a vallás mindig arra kérdez rá, hogy *hogyan*. Ezzel szemben az agapé-kegyesség azután érdeklődik, hogy *mit*, így ennek vallás fölött gyakorolt kritikája első renden nem a formára, hanem a tartalomra vonatkozik. A kifelé irányuló megfelelés következménye, hogy a módszer, a metódus foglalkoztatja. Az internalizáló folyamatban pedig az a fontos, hogy a mit kérdése legyen előtérben. Nem véletlen, hogy a Szentlélek kitöltetésének csodáját átélők éppen ezt a kérdést teszik föl: mit cselekedjünk atyámfiai férfiak? (ApCsel 2,37). És az sem véletlen, hogy a keresztyén etika alapvető kérdésfeltevését is ez adja. Ezért az sem véletlen, hogy amikor ethosról beszélünk, akkor tulajdonképpen pietasról is szó van, még akkor is, ha tudjuk, hogy az etikai dilemmát nem lehet ennek mentén elspiritualizálni. Amennyire konkrét a mit kérdésre törekvő válaszkeresés, annyira kell konkrétan lennie egy-egy etikai dilemmában hozott döntésnek is. Tehát a vallásra és agapé-kegyességre nézve azt mondhatjuk, hogy míg a hogyanra választ keresve lehetőség kínálkozik a konkretizálódás elkerülésére, legyen az akár liberális vállalkozás, vagy ultrakonzervatív bezárkózás, addig a mit kérdés válasza után kutatva egyikbe sem lehet menekülni, bár valóban vonzónak tűnik és tűnt is gyakorta a keresztyén gondolkodás számára.

---

beiderseitigen Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. So kommt es, daß die Religionen um ihr Leben kämpfen müssen [...]” Uo. 345.

A hogyanra választ kereső magatartás Barth szerinti két legjellemzőbb megjelenési formája a misztika és az ateizmus.<sup>267</sup> Korábban már utaltunk arra, hogy Barth megítélésében a misztikával szemben a legkomolyabb kifogás, hogy éppen a formalitások megkötöző jellegétől kíván megszabadulni. Ez jellemzi az ateizmust is. A kettő közötti ott húzódik határvonal, hogy a misztika a vallásos kötöttségektől csak megszabadulni akar, szemben az ateizmussal, amelyik azokat szükségtelennek tartja, és így a megsemmisítésükre törekszik. Azt mondhatjuk, hogy a misztika a külső formák időbeliségére, míg az ateizmus az ember időfelettségére mutat rá. Ebben az értelemben akár a misztikára is tekinthetünk úgy, mint egyfajta valláskritikára. A misztika az ateizmussal szemben nem tartalmazza az Istentől, a kijelentéstől való elfordulás gondolatát, jóllehet valóban sajátos módon, a maga szüksége szerint értelmezi azt, és ez jelenti számára a pietas gyakorlatát és egyedül igaz lehetőségét. De a misztika ezzel valóban Istennel való aktív közösségre hív. Ugyan a kritikai megközelítést ezzel szemben Barth megtartja, de figyelmeztet arra, hogy az embernek a legszükségesebb Isten szeretetében értelmezni magát.<sup>268</sup>

Barthnak tehát a misztikával kapcsolatos tartózkodása nem olyan éles, mint az ateizmussal szembeni fenntartásai. Bár az előbbivel összefüggésben is azonosítja azokat a pontokat, amelyek helytelen értelmezést alkalmaznak, de mint később látni fogjuk, bizonyos elemeit megfelelően érvényesítve hasznosnak tartja. Maga a misztikus gondolkodás tehát szenzitív marad Isten jelenlétére, míg az ateizmus esetében ez nem mondható el. Az ateizmus ugyanis mindig csak és kizárólag az emberi, és így az ehhez kapcsolódó dolgok irányába mutat érzékenységet.<sup>269</sup> Egyetérthetünk Barth megállapításával, amikor azt mondja, az „ateizmus majdnem minden esetben egyet jelent a szekularizációval.”<sup>270</sup> Nem lenne helyes, ha korábbi érvelésünkkel

---

<sup>267</sup> Uo. 349-350. Ld. Bender: *Reading Karl Barth*. 180.

<sup>268</sup> „Und es wird vor allem ratsam sein, den Begriff dieser Liebe zu Gott und also dieses Suchen Gottes doch ja nicht von dem eines dadurch bestimmten menschlichen Handelns zu trennen. Ein gefühl genießender Betrachtung Gottes kann – man sei kein allzu fanatischer Anti-Mystiker! – als Moment des die Liebe zu Gott ins Werk setzenden Handelns in Frage kommen, kann aber nicht an dessen Stelle treten. Es ist des Menschen Versöhntsein mit Gott, seine Umkehrung zu ihm hin unter diesem zweiten Aspekt seiner Heiligung, des Menschen tätiges Sein. In ihm als solchem wird Gott geliebt oder er wird gar nicht geliebt.” Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1953. 112–113.

<sup>269</sup> Weinrich Barth valláskritikájának elemzésekor utal arra, hogy lényegében ebben mutatkozik meg a vallás „alattomosága”, azaz abban, hogy instrumentalizálja Istent. Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 249.

<sup>270</sup> Barth: *KD I/2*. 351. „Atheismus heißt fast immer: Säkularismus. Und noch mehr: Eben mit diesen säkularen Autotitäten und Mächten pflegt sich der Atheismus im Kampf gegen die Religion, gegen den Gott und sein Gesetz zu verbünden [...]” Barth tehát ennél is tovább megy, amikor ebben látja lényegét annak, ahogy az ateizmus a világi hatalommal is összefog az evangélium üzenetével, s így az egyházzal, illetve a keresztyén emberrel szemben.

összekapcsolva arra a következtetésre jutnánk, hogy a vallás sem más, mint maga a szekularizáció. Az azonban igaz, hogy a kijelentést nem első helyre állító vallás könnyen válik magának a szekularizációnak keresztyén, egyházi, akár individuális, akár közösségi értelemben vett eszközévé. A misztika esetében pedig éppen fordítottjára, a bezárkózásra, az *ecclesia in ecclesiam* megvalósulására nyílik lehetőség, amit Barth „ezoterikus ateizmusként” jelöl meg.<sup>271</sup> Véleménye szerint éppen ezen a ponton találkoznak: mindkettő valahogyan le akarja vetközni magáról a kijelentéssel való szembesülést.

Az agapé-kegyesség ezért lehet minden időben a vallás kritikája, ugyanis mindig konkrét választ kell, hogy adjon Isten kijelentésére. Nem menekülhet sem az istentagadás, sem a póre emberi igény világába, hogy onnan egyszerű technikává tegye a pietast, instrumentalizálva ezzel magának a kijelentésnek az üzenetét is. Az agapé-kegyesség túlmutat az egyszerű önkritikán, s az ennek nyomán megjelenő önismereten. Arra a *kritis*re világít rá, amit Isten mond a világ felett, s amiben a meghatározó a kegyelem. Ez a pietas gyakorlat tehát nem önmagában hordozza a vallás kritikájának lehetőségét. Amennyiben ezt gondolja, akkor éppen olyan zsákutcába tévedhet, amilyenbe a misztika, az ateizmus, de akár a túlhangsúlyozott kegyességi irányzatok is tévedtek a keresztyén gondolkodás történetében. Az agapé-kegyesség csak annyiban és annyira hordozza a vallás kritikájának lehetőségét, amennyiben Isten kijelentésében az ember és a világ irányába megszólaló ítéletre és irgalomra tekint. Ebben nem egy emberi álláspontot vesz föl, hanem Isten emberhez való viszonyának perspektívájából teszi meg mindezt. Ezért ez nem is lehet egyenlő semmiféle vallási öntudattal. Ha ebben az összefüggésben kívánnánk meghatározni, akkor azt csak azzal a körültekintéssel tehetnénk meg, hogy ez lehet ugyan vallási tudat, abban az esetben, ha a vallási tudat kegyelem-tudatot takar. A vallási öntudat és a vallási-tudat, mint kegyelem-tudat között a különbséget éppen a Szentlélek által munkált hit mutatja meg. A reformáció gondolkodásának hangsúlya, majd ennek a protestáns gondolkodásban történő folyamatos emlékezete éppen ennek akart és akar érvényt szerezni. A protestantizmusban megjelenő kísérletek, legyen szó akár a kultúrprotestantizmusról, vagy a vallás modern kori definíciójáról, az inkulturáció paradigmájáról, racionalizmusról vagy a felvilágosodás teológiai perspektívájáról, mindig ebből a szempontból vetnek fel elfedezhetetlen kérdéseket. S ebben nemcsak teológiai problémáról van szó, hanem a pietas lényegének megértéséről is. Ha egészen pontosan akarunk fogalmazni, akkor a teológia kegyességéről és a kegyesség teológiájáról. A teológia kegyességéről abban az értelemben, hogy nem mindegy, mi az Istenről szóló diskurzusunk

---

<sup>271</sup> Uo. 352. Vö. C.v.d. Kooi: *Religion und Glaube*, 287.

jellege, karaktere. A kegyesség teológiájáról abban az értelemben, hogy nem mindegy, milyen a kegyességről szóló gondolatunk teológiai karaktere. A teológia kegyessége az Isten cselekvéséről, míg a kegyesség teológiája a cselekvő Istenről kell, hogy valljon. A kettő metszéspontján ott látjuk az embert. Ez az agapé-kegyesség gyakorlatának lehetősége és szüksége is egyben, amiben az ember valóban nem egyik vagy másik helyén, hanem a kettő metszéspontjában jelenik meg. Ez lesz a kijelentés dinamikájának a megtapasztalása. A kettő érvényesítésében találkozunk a tan, a dogma, a rítus és a keresztyén életszentség. A kettőben találkozhat egymással a személyes istenkötődés és annak közösségben megélt valósága. Ebben az értelemben az agapé-kegyesség is vallásosságot tükröz. De csak ebben az értelemben, azaz akkor, ha nem másra, mint a megigazulásra és a Szentlélek általi megszentelődésre, Isten igazságára és az ehhez igazított életgyakorlatra utal.

Az agapé-kegyesség kritikai funkciója a vallással szemben abban is megmutatkozik, hogy nem engedi sem a hitnek, sem pedig a kegyelemnek az instrumentalizálódását. Ugyanis a pusztán vallásos gyakorlat a hitet is kész pőre eszközzé tenni, ami leginkább a sákramentumok értelmezésével összefüggésben mutatkozik meg. A reformáció gondolkodásának a sákramentumok magától ható érvényével szembeni tiltakozása éppen a hit és a kegyelem ilyen értelmezése ellen emel szót. A sákramentum ugyanis azt a teret teremti meg, amelyben megszólal Isten kegyelme, s ezáltal lehetővé válik a pietasnak az a formája, ami ehhez igazodik, ebből táplálkozik. Ettől lesz a keresztyén közösség keresztyén és ettől lesz megtapasztalható a világban, ahogy ettől lesz a keresztyén embernek is az a bizonyossága, hogy egy élő közösségnek élő tagja, ahogy a Heidelbergi káté és megerősíti az 54KF-ben az egyházra vonatkoztatva. Az agapé-kegyesség karaktere tehát az, hogy élő, mégpedig mint ami, Barth-i meghatározást használva, a „sákramentumi térben” nyilvánvaló.<sup>272</sup>

Mire utal ez a sákramentumi jelleg, a sákramentumi tér az agapé-kegyesség összefüggésben? A sákramentumi tér egyértelműsíti, hogy itt nem az ember lehetőségének a világában vagyunk. Isten irgalma a Szentlélek munkája nyomán nyílik meg előttünk. A másik következmény pedig, hogy ebben a tekintetben maga a pietas nem rítus, megszokás és gyakorlat kell, hogy legyen,

---

<sup>272</sup> Barth így látja mindezt: „Das ist die christliche Religion, der durch den Heiligen Geist geschaffene sakramentale Raum, in dem Gott, dessen Wort Fleisch geworden ist, durch die Zeichen seiner Offenbarung fort und fort redet, und: die durch denselben Heiligen Geist geschaffene Existenz der Menschen, die diesen Gott in seiner Offenbarung fort und fort reden hören. Die Existenz der Kirche und der Kinder Gottes in ihrer besonderen, ganz anspruchlosen, aber immerhin jedermann sichtbaren und ihrer Sichtbarkeit bedeutungsvollen, zur Kundgebung des Namens Jesus Christus berufenen und geeigneten Wirklichkeit – das ist die Heiligung der christlichen Religion.” Uo. 394-395.

hanem esemény. Olyan eseményről van szó, ami a Szentlélek által kezdeményezett és az emberrel történik. A pietas tehát mindig történik. A sákramentumi tér, mint meghatározás alapvetően körülírja mindezt. Visszafelé olvasva a sákramentumra nézve ez azt jelenti, hogy semmilyen körülmény között nem lehet emberi szokásba rögzíteni annak erejét, nem az emberi szokás adja meg a tekintélyét, de külső formájában az emberi gyakorlatban válik felismerhetővé. Ezért a sákramentumi tér a keresztyén ember számára a pietas, az agapé-kegyesség narratívája. Erről sem leválasztani, sem ettől elkülöníteni nem lehet. A pietas sem értelmezhető enélkül a tér nélkül, ami így az ezt emberi módon rögzíteni kívánó törekvéseket is elutasítja. Mielőtt azt gondolnák, hogy ez egyet jelent azzal, hogy mindent szabad és nincs szükség arra, hogy az egyháznak, a keresztyén közösségnek rendje legyen, hevesen tiltakoznunk kell minden ilyen szándék ellen. A keresztyén kegyességben, az egyházban ennek megfelelően rendnek kell lennie. A sákramentumi tér azonban nem sajátítható ki egy kegyességi irányultság számára, hanem éppen ellenkezőleg: ez az a tér, ahol a különböző irányultságok találkozni tudnak, és ahol tisztán szólal meg a megszentelődés üzenete. A sákramentumi közös értelmezés teremti meg a kegyesség különböző irányultságainak terét. Ez azonban a Szentlélek munkája. Ha nem a Szentlélek munkájáról van szó, akkor ez csupán az emberi indulat ítéletgyakorlásának a helye marad. A sákramentumi tér Isten irgalmával, a bűnbocsánattal és a megbocsátásra készséggel történő találkozásnak és megélésének a helye kell, hogy legyen. Az agapé-kegyesség ebben növekszik, és ezáltal vizsgálja meg a világ valóságát. Amennyiben valóban az agapé-kegyesség gondolatát tükrözzük, akkor ott Isten kegyelme által és arra reflektálva szólal meg, vagy marad csöndben a keresztyén pietas hangja.

Ennek forrása az Isten és ember történetének Jézus Krisztusban való találkozása. Amikor Barth az igaz vallásról beszél, akkor ez az, ami első helyen áll,<sup>273</sup> hiszen ennek a kezdettől Krisztusra kell figyelnie. A sákramentumi térnek ezt a valóságát azonosítja Barth úgy, mint ami az egyházban a megszentelődés eseményére utal.<sup>274</sup> Barth számára a Törvény gyakorlása és a szövetség gondolata is ennek összefüggésében nyer igazi értelmet.

Rá kell mutatnunk egy lehetséges konfliktusra, ami éppen a sákramentum és a megszentelődés közötti kapcsolat dilemmájára utal. A sákramentumban való részesedés gyakorlatához hozzátartozik a részesedésre való felkészülés. Ez a különböző keresztyén felekezetek tanításában más és más formát ölt. Abban azonban megegyezés mutatkozik, hogy mindegyik esetben a bűnbánat gyakorlatáról van szó, ami a keresztyén pietas igen fontos része. Ugyanakkor, külö-

---

<sup>273</sup> Uo. 380.

<sup>274</sup> Uo. 389-390.



nösen a protestáns értelmezésben, ez nem egy olyan diszpozíciót jelent, ami a keresztyén ember önmagában való, a sákramentumban történő részesedésére utaló alkalmasságát rögzíti. A kegyelem státusát emberi gyakorlat nem, csak a Szentlélek munkája, Isten cselekvése biztosítja az ember számára. Ez a sákramentum igazi értelme. Ezért az ezzel összefüggésben kifejezett pietasgyakorlat sem lehet ennek célja. Erre azonban csak az Isten szeretetére épülő agapé-kegyesség képes.

Ebből következően az agapé-kegyesség alapvetően nem a vallásos rítusnak vagy gyakorlatnak engedelmeskedik, hanem a Szentírásnak, pontosabban a Szentírás Krisztusának. Az egyház tekintélye is ezen áll vagy bukik.<sup>275</sup> E pietas egyik legfontosabb karaktere abban van, hogy fel kell vállalnia a Szentírás üzenetének értelmezését a világ számára, amiben kritikai funkciója is megnyilvánul. Azaz immár nemcsak a hallgatással és a beszéddel, hanem a megértett üzenet értelmezésével is számolnunk kell. Mindennek helyszíne duális közeg: az egyház és a világ, amelyben az egyház is él. A pietas így az Írás tekintélye alatt áll. Olyan pietas nincs, amelyik ne lenne valamilyen tekintély alatt. A keresztyén kegyesség azonban csak a Szentírás tekintélye alatt állhat. Barth rámutat, hogy a pietas teológiai értékelésekor – figyelemmel a történeti háttérre – szembesülünk ezzel a kérdéssel.<sup>276</sup> Minden kegyességi megújulási mozgalom magán hordozza annak a veszélyét, hogy autoritás tekintetében önmagára épít, azaz önmaga állítja fel maga számára a kritikai kontroll kereteit. Ez azonban az agapé-kegyesség számára nem opció. Helyes értelmezése ugyanis nem azt jelenti, hogy minden külső tekintélyt elutasít. A Szentírás elsőbbségének a hangsúlyozása a reformáció korában tehát nem csupán azért történt, hogy a meghatározó teológiai sarokpontok tisztázását ennek alapján elvégezték. A tanítás tisztázása mellett egyre nagyobb szerepet kapott a keresztyén életgyakorlatnak az értelmezése, és ezzel összefüggésben a keresztyén ethosz is. A Szentírás tekintélye tehát nem kizárólag az egyház eluralkodott hamis tekintélyének okán kerül előtérbe, hanem a teljes keresztyén életre vonatkozóan is. A Szentlélek ugyanis a Szentírás üzenetét aktualizálja az emberben és az emberen keresztül. A Szentírás elsőbbsége ezért nemcsak teológiai toposzok tekintetében jelentette a kritikai funkció forrását, hanem a pietas vonatkozásában is. Ebből a nézőpontból érthető, hogy a reformációt követő kegyességmozgalmak miért is fektettek nagy hangsúlyt a pőre dogmával szemben a keresztyén életgyakorlatra. De még ebben az esetben sem arról volt szó, hogy ki akarták magukat vonni valamilyen tekintély alól. Még az angol puritán mozgalom sem – aminek pedig egyik lényeges eleme volt az állam egyházban gyakorolt hatalmának a

---

<sup>275</sup> Vö. uo. 20§.2.

<sup>276</sup> Uo. 746.

redukálása – lépett fel olyan igénnyel, hogy nem fogad el semmilyen tekintélyt. Nem a tekintély elutasításáról volt szó, hanem annak egyedül a Szentírásban történő felismeréséről, amit a *Scriptura valde prima* elve rögzített. Így a keresztyén kegyesség sem engedhet ennek teret. Ha ugyanis ez történik, akkor zárt rendszerré, a köré épülő közösség pedig zárt közösségé válik. Ebben az esetben elveszíti azt a rugalmas jellegét, amire mindig szüksége van, hogy aktualitásában tudja értelmezni a Szentírás üzenetét. E rugalmas jelleg nem arra utal, hogy minden körülmény között kész a teljes alkalmazkodásra a vele szemben támasztott igények vonatkozásában. Példaként láthatjuk, hogy a 20. század elejének nagy dilemmája, amit a Deutsche Christen megjelenése felvet, kegyességértelmezés szempontjából ebben mutatkozik meg. Ahogy a részben erre adott válasz is a Barmeni Teológiai Nyilatkozatban<sup>277</sup>. Ez sem tekinthető csupán olyan teológiai dokumentumnak, ami valóban lényeges kérdésekben kíván útmutatást adni azáltal, hogy azoknak teológiai értelemezésében a tisztánlátás igényével lép föl. Ekkor – megítélésünk szerint – kegyességértelmezésről is szó van,<sup>278</sup> azaz annak rögzítéséről, hogy a keresztyén ember kinek a tekintélye alatt áll. Egyértelműen azonosítja, hogy ez nem más, mint az a Krisztus, Akit a Szentírásból megismerünk. A keresztyén kegyességnek éppen ezáltal marad meg a dinamikus karaktere, ami nélkül nem tud formáló hatással lenni a világra,<sup>279</sup> és a pusztán vallásos rítus és gyakorlat világába szorul.

Ezért is lényeges – amint Barth rámutat –, hogy ennek letéteményese nem lehet egy sajátosan meghatározott intézmény, az egyház, ahogy azt a római katolikus gondolkodás feltételezi. A letétemény ugyanis egyértelműen rögzítetté teszi a pietas karakterét és azonnal elveszi annak dinamikáját. Barth megállapítja, hogy amennyiben az egyház ennek megfelelően saját forrására kíván támaszkodni, akkor a tradíció is hasonló tekintéllyel jelenik meg, mint a Szentírás.<sup>280</sup> Ennek analógiájára a pietas és a vallás kapcsolata is megérthető. Ugyanis a keresztyén pietas

---

<sup>277</sup> Barth a Barmeni Teológiai Nyilatkozatra úgy is tekint, mint ami bizonyos értelemben az ökumenikus gondolkodás megnyilvánulása. Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG, Zollikon, 1959. 38. Rávilágít erre Rudolf Weth, akinek elképzelését Fekete Károly foglalja áttekintő táblázatba a Barmeni Nyilatkozat kapcsán. Ld. Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 40. A keresztyén lelkiség ökumenikus értelemezésének egyik megközelítését mutatja be Dorothea Sattler. Ld. Dorothea Sattler: *Die Vielfalt der spirituellen Erfahrungen und ihre Einheit im Geist Gottes*. in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*. Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 290-312.

<sup>278</sup> Vö. Ulrich: *Karl Barths Ethik*. 164.167.

<sup>279</sup> Vö. Barth: *KD I/2*. 764kk.

<sup>280</sup> Uo. 771-772.

alapvető forrása a Szentírás, amiből a Szentlélek által a hit ajándékán keresztül értjük meg, mit jelent keresztyénnek lenni. A hit megmarad eszköznek. Nem az ember sajátja, hanem Isten ajándéka. Ennek a reformátorok által is hangsúlyozott gondolatnak így nagy jelentősége van a pietas mai értelmezése tekintetében. Amennyiben a hit ajándéka által megélt lehetőségként gondolunk rá – amit az agapé-kegyesség szűkített meghatározásként is megerősít –, akkor elismerjük, hogy ehhez nincs más forrás, csak Isten megismerése kijelentésén keresztül. Ezt semmilyen emberi gyakorlat e megismerésre vonatkozóan kiegészíteni nem tudja. Így a vallásnak sem lehet olyan szerepe a pietas tekintetében, mely mintegy ugyanazon a szinten lévő forrásként szolgálna annak megértéséhez. Ezzel nem arra utalunk, hogy a vallás teljes egészében szükségtelen, hanem csak arra, hogy a pietas szempontjából nem tekinthető sem egyfajta jogos letéteménynek, sem pedig egyenlőnek a hit általi isten- és önismerettel. Ez az agapé-kegyesség kritikája a mindenkorai vallásos gyakorlatban a kegyességet rögzíteni akaró törekvéssel szemben. A nép-egyházi keretben történő gondolkodásnak ez az egyik legkomolyabb nehézsége. Ezzel ugyanis azt állítanánk, hogy a pietas egy magától értetődő diszpozíció, arra gondolva, hogy az agapé-kegyesség egy, az ember számára természetes, emberi valóságából származó lehetőség. Ha így járnánk el, akkor nem vennénk komolyan sem a bűn realitását, sem a kegyelem szükségességét és erejét, sem pedig a Szentlélek munkáját. A kegyesség tehát számol a bűn pusztító erejével, aminek így egyrészt van etikai relevanciája, másrészt pedig tud arról, hogy mindennek Isten határt szab.<sup>281</sup> Ez a megfontolás a vallás kritikai megközelítéseként szembesít bennünket a pietas ekkléziológiai kérdésével.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Vö. McSwain: *Simul Sanctification*. 42-44. Úgy érvel McSwain, hogy Barth azért látja lehetségesnek a bűn „maximalizálását”, mert tud arról, hogy a Jézus Krisztusban adott irgalom határt szab annak. Ezért annak tudata, hogy az ember nem csak igaz, hanem bűnös is (egyszerre), még erősebb mozgatóereje van a keresztyén élet helyes megélésében. Amennyiben ezzel egyetértünk, nem tekinthetünk el attól, hogy ez a kálvini predestinációtan értelmezésnek is egyik aspektusa lehet.

<sup>282</sup> Weinrich lényeges konzekvenciaként utal erre Barth valláskritikájának értelmezésekor. Nem a vallás adja a megigazulást az embernek, hanem az Isten általi megigazítás indít és ad lehetőséget helyes vallásosságra, azaz arra, hogy az életet Isten kegyelme alatt lássuk. Ebben az értelemben Weinrich értelmezése szerint az „igaz vallás” barthi gondolata egyben az „igaz egyház” megjelenését igényli. Vö. Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. 250. Amennyiben ezt komolyan vesszük, akkor az igaz egyház ismertető jegyei, Isten Igéjének hirdetése és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása, nem választhatók el az ezeknek megfeleltetett keresztyén kegyesség és életgyakorlat egyéni és közösségi dimenziójától. Az „igaz vallás” Barth-i elképzelését J. A. Di Noia négy pontban foglalja össze: 1. Isten teremtő aktusának Jézus Krisztus neve általi eredménye, ami az Ő nevéhez köt; 2. E kapcsolatot nem magának választja, hanem Isten elhívásának okán áll fenn; 3. A keresztyén vallás csak Isten megigazítása és a bűnbocsánat által igaz vallás; 4. Az igaz vallás Isten megszentelő jelenléte révén egy olyan sákramentumi hely, ahol Isten kijelenti magát. Noia: *Religion and the religious*,

Az agapé-kegyesség az egyházhoz köt, de a pietas maga nem önálló funkciója sem a keresztény embernek, sem pedig a keresztyén egyháznak. Ellenben ez az a funkció, ami a keresztyén embert az egyházhoz köti, hiszen a keresztyén élet elsődleges színtere maga az egyház. Agapé-kegyesség nincs egyház nélkül, ahogy az egyház sem egyház az agapé-kegyesség gyakorlat nélkül. Ez is azt erősíti, hogy ahogy az egyház, úgy a pietas sem önmagában hordozza dinamikájának forrását. Ez rajtuk kívül van, ahogy a Szentlélek munkálja is, a megszentelődő egyház és ember életére tekintettel. Így sem az egyház, sem pedig a keresztyén ember nem keresheti máshol létének gyökerét, mint Isten kezdeményezésében, megszólító, elhívó jelenlétében. Ettől lesz az egyház a *communio sanctorum*, és benne az ember – komolyan véve a megváltásra szorult voltát és a megszentelődő élet lehetőségét – a megszentelt élet hordozója a teremtett világ valóságában, éppen a teremtett világ keretei között mutatva túl annak határain. Az agapé-kegyesség tehát ekkléziológiai értelemben mindig azt a felelősséget hordozza, hogy egyfelől túlmutat az egyház keretein a világ valóságában szükséges megjelenésre, ami maga az *ekklézio-nyilvános felelőssége*.<sup>283</sup> Másfelől pedig túlmutat az emberi lehetőség keretein, mindig Isten tetteire, Krisztusban adott kijelentésére helyezve a hangsúlyt. Ezzel lesz egy testté a szentek közössége. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy az emberben önmagától megvan a pietas eme dinamikája.<sup>284</sup>

Ennek alapján az agapé-kegyesség sem az egyház természetes, önmagától adott jelensége, hanem minden esetben az történik, ami a kijelentésre épül. Tehát létezik olyan pietas is, ami

---

251-252. McSwain így foglalja mindezt össze: „Total grace exposes total need, not the other way around [...]” McSwain: *Simul Sanctification*. 37.

<sup>283</sup> A kegyesség nyilvánosságának kérdésével még később foglalkozunk. Itt azonban fontos utalnunk Hanna Reichel megállapítására. Úgy véli, hogy e nyilvános jelleg, ami majd a kegyesség értelmezésünkben is meghatározó lesz, Barth számára egyértelműen Krisztus hármasságából, kifejezetten a prófétai tiszttől fakad. Reichel: 2015. 224. Ez azt jelenti, hogy komolyan kell venni a világ és az egyház egymástól való távolságtartását, és ennek következtében a keresztyén ember és egyház ezirányú felelősségét. Hiszen a küldetés Krisztus megjelenítése, aminek nem csupán jelenidejű, hanem eszkatológiai dimenziója is van. Kimlyn J. Bender úgy látja, hogy az ekkléziológia a krisztológiából levezett tanítás, és így ágyazódik ebbe a személyes hit. Mindezt a Szentlélekről szóló tanítás fogja közre. Vö. Bender: *Reading Karl Barth*. 165-166.

<sup>284</sup> Ahogy Barth érvel: „[...] die Gnade des mitten in der geschaffenen Welt gesprochenen Wortes der Wiedergeburt und Neuschöpfung, bzw. die Wirksamkeit dieses Wortes, in dessen fortgehender Bezeugung aus dem Glauben der Propheten und Apostel zum Glauben der Kirche [...] Gerade die wahre Kirche als der Raum und Bereich der Offenbarung und des Glaubens an diese Offenbarung entbehrt als solche dieser natürlichen Vitalität. Durch das Wort der Wiedergeburt und Neuschöpfung ins Dasein gerufen, kann sie anders als durch dieses Wort auch nicht im Dasein erhalten bleiben.” Barth: *KD I/2*. 772.

nem a kijelentésre, nem az Igére épül, akár még az egyházban is!<sup>285</sup> De az agapé-kegyesség minden esetben csak az Igére, a Szentírásra épülhet, ami összeköti a keresztyén embert az egyházzal. Amennyiben ez a pietas a Szentíráson nyugszik, úgy az abban megszólaló üzenet alkalmazása is feladata. Amennyiben az egyház a Szentíráson nyugszik, úgy felelőssége az abban megtalálható üzenet alkalmazásának segítése. Az agapé-kegyesség és az egyház a Szentírás üzenetének a megértésében és alkalmazásában találkozik egymással,<sup>286</sup> azaz semmilyen körülmények között nem kerülheti el a pietas gyakorlatának etikai dimenzióját, hiszen folyamatosan meg kell mérnie önmagát arra vonatkozóan, hogy milyen üzenettel rendelkezik egyrészt az egyház, vagyis a keresztyén közösség, másrészt pedig a világ számára. Ez az etikai dimenziója így pietas önértelmezésének és a világ felé mutatott felelősségének fontos részét képezi. Az agapé-kegyesség esetében tehát nem egy természetes jelenségről beszélünk, hanem olyanról, ami egyedül a Szentírás üzenetével történő szembenézésből fakad.

Ez a szeretetre épülő keresztyén kegyesség nyilvános, az egyházon kívüli közösség számára is fenntartott felelőssége. Ezzel a vallás irányába megmutató kritikája kiterjed az egyházon kívüli világra is, de nem arra a kérdésre keresve a választ, hogy miként lehetne a világot egyházasítani. Ha ezzel az igénnyel lépne föl, akkor hamis vallásosság-képet és -tudatot táplálna, aminek középpontjában önmaga igazolása állna, utat nyitva ezzel a pietas fundamentalizáló kizárólagosságot megjelenítő értelmezése felé. A pietas ugyanakkor azzal az igénnyel sem léphet föl, hogy az egyházat világiasítja, szabad utat engedve ezzel önmaga lényegének, az ember feletti dimenziója elvesztésének irányába. Ez a Bonhoeffer által megfogalmazott kritikai megközelítésnek is egyik mai relevanciája.<sup>287</sup> A keresztyén ember az agapé-kegyesség nyomán

---

<sup>285</sup> Vö. uo.

<sup>286</sup> Barth így látja ezt: „Ein Glied der Kirche sein heißt im Verhältnis zu der die Kirche, begründenden, erhaltenden und regierenden Schrift nicht nur dies: das Wort Gottes hören, annehmen und glauben und damit in seinem eigenen Leben ein durch das Wort Gottes bestimmter, geheiligter Mensch werden, sondern, indem es freilich das Alles heißt: dem Lauf des Wortes Gottes, d.h. den Fortgang seines Lautwerdens und Gehörtwerdens, den Fortgang seiner Verkündigung und seines Fruchtbarwerdens als seine eigene Sache verstehen und ernst nehmen. Das Wort Gottes will ja in der Kirche wieder und weiter gehört werden und jenseits der Kirche ist immer auch die Welt und durch die Kirche will das Wort Gottes immer auch in der Welt gehört werden.” Uo. 797.

<sup>287</sup> Vö. Dietrich Bonhoeffer vallástalan keresztyénség gondolatával. Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, (Hg.): Eberhard Bethge, München, Chr. Kaiser Verlag, 1962. 176–182, 180: „Die zu beantwortenden Fragen wären doch: was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon »sprechen« wie bisher) wir »weltlich« von »Gott«, wie sind wir »religionlos-weltlich« Christen [...]”

egyszerre van jelen az egyházban, mint az Ige által hívott, megszólított, és a világban, mint az Ige által küldött és megszólító. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ez a keresztyén kegyesség „istenképűsége”. Amennyiben ezt az alapot elutasítja, illetve ezt a felelősséget elveti, az ember lehántja magáról istenképűségét. Azt, amire Isten elhívja az embert a világba. A vallás fölött gyakorolt kritikai éle a pietasnak ebben az istenképűségében nyer teljes értelmet, aminek képesnek kell lennie önmaga interpretálására, vagyis arra tehát, hogy üzenetét lefordítsa az egyházat és a keresztyén embert körülvevő világ számára. Amennyiben ez nem valósul meg, úgy e kritika kizárólag az egyház bezárkózás igényét erősíti. Sem az egyház, sem az agapé-kegyesség nem válhat sem zárt, sem mások elől elzárt közeggé. A Szentlélek által táplált agapé-kegyesség az egyház és a kereszt üzenete minden konzekvenciájának kommunikációs csatornájaként kell, hogy szolgáljon. Nem a keresztyén üzenet elspiritualizált formája, vagy éppen valamiféle leegyszerűsített tartalom továbbadása ez, hanem minden esetben a Szentlélek által megértett üzenet és az ahhoz kapcsolódó felelősség akár kockázat árán is vállalt megjelenítése, ami egyben a hit mai kockázata. Ebben a tekintetben valóban nagy szükség van arra, hogy a keresztyén vallásosság jelen legyen a világban. De ennek szükségét csak ebben az összefüggésben ismerhetjük fel.<sup>288</sup>

Ezért az agapé-kegyesség amennyire a vallás kritikája, annyira az egyház kritikai funkciója is. A Szentírás alapján nyugvó, a Szentlélek által inspirált pietasról gondolkodunk. Ez az inspiráltság nem az egyház maga által felállított pillanatnyi igényének a kiszolgálására való. Az egyház esetében ezt nem csupán annak intézményes formájára vonatkozóan kell érvényesnek tartani, hanem az egyéni keresztyénség vonatkozásában is szükséges elutasítani a klerikalizmus bármilyen megjelenési formáját, hiszen az egyértelműen instrumentális módon értelmezi a pietas lényegét. A racionalizmus, ami igyekezett minden, a *ratió*n túllévő elemet kiiktatni a keresztyén hitre vonatkozóan, kifejezetten azokat a sajátosságokat kérdőjelezve meg, amelyek a hitet hitté teszik, nagymértékben utat nyitott ennek a gondolkodásnak. A 17. században megjelenő megújulási irányzatokat – mint amilyen a pietizmus is –, minden súlyosnak ható terhükkel együtt, ebben a tekintetben ezért is lényegesnek kell mondanunk, hiszen a pietasra nézve éppen annak megerősítésére törekedtek, amit a racionalizmus ilyen formában kiiktatott. Így igyekeztek ellenállni a klerikalizmus azon csapdájának, amelyik révén az egyház ebben az értelemben maga tudja racionalizálni a szentet. Az agapé-kegyesség pontosan ennek tart tükröt. Sem az egyház, sem a keresztyén ember nem racionalizálhatja a szentet sem önmaga, sem pedig a világ

---

<sup>288</sup> Vö. Miroslav Volf: *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*, New Haven, Yale University Press, 2015.

számára. Éppen ellenkezőleg: az ilyen törekvés kioltása a feladata. Ma is nagy igény mutatkozik arra, hogy a szentet racionalizálva tegyük érthetővé a világ, de még gyakran az egyház tagjai számára is. Ennek égisze alatt történik meg az egyház nyelvezetének a bírálata – tegyük hozzá, hogy nem alaptalanul – is. Tény, hogy szükség van arra, hogy az evangélium igazságát a mai ember nyelvére lefordítva adjuk át.<sup>289</sup> Ez azonban semmilyen körülmények között nem ad felhatalmazást arra, hogy a szentet racionalizáljuk, hiszen így az súlyosabb, mint maga a szekularizáció, vagy egyszerűen a profán előtérbe kerülése. Mély deszakralizációra utalunk ezzel, amely kioltja magából a szent szükségét, s azonosul a profánnal. Az agapé-kegyesség ennek minden vonatkozásban ellentmond.

A szent racionalizálásának a gondolata legtöbb esetben az egyház tértévesztésének az igényével születik meg. A keresztyén egyháznak, mivel mindig is a kisebbségi lét egyik legkülönösebb példája volt, minden körülmények között meg kellett küzdenie a világban elfoglalható helyéért. Ennek nem csupán dogmatikai, vagy éppen egyházpolitikai háttérfolyamatai azonosíthatók, hanem mindez világossá válik a pietas gyakorlatának oldaláról ábrázolva is. A keresztyénséget végigkísérte annak a kihívása, hogy miként viszonyuljon az emberek azon szférájához, amely kívül esik az egyház keretein. Az első időszakban ez nem jelentett akkora nehézséget, mint a reformációt követően, amikor e kettő egyre jobban elkülönült egymástól, s az egyház tértévesztése egyre komolyabb kérdéssé vált. Ebben nem nyújtott segítséget maga az eszmetörténeti áramlat sem, jóllehet bizonyos helyzetekben törekedett – bár nem minden tekintetben sikeresen – korrigálni, ahogy azt akár Kant vagy éppen az egzisztencializmus tekintetében látjuk. E törekvésekben más és más szempontok szerint igyekeztek komolyan venni a keresztyénség jelentőségét. Ez a kegyességirányzatokban bekövetkezett változással összevetve a változásigény világi olvasatát szolgáltatja. Az egyház és a keresztyén gondolkodás, és ebből eredően a keresztyén kegyességnek a világ dolgaira vonatkozó értelmezésben bekövetkezett tértévesztése komoly megfontolást igényelt. Ettől a felismeréstől elválasztva nem lehet a pietas szerepét és helyét értelmezni, ahogy nem lehet annak kritikai élet sem fölfedezni. A vallással szemben tanúsított kritikai magatartás is e tértévesztés–tértévesztés összefüggésében lényeges. Azt látnunk kell, hogy a tértévesztés és tértévesztés kérdése, éppen az egyház legfontosabb funkciójában, az evangélium

---

<sup>289</sup> „Aber wir müssen es in der Sprache der Gegenwart sagen [...] Der Prediger muß wissen, wovon er redet. Es ist Sache des Glaubens, des Gebetes und der Arbeit. Es gehört auch Theologie dazu. Man darf sie nicht sausen lassen. Der Name Jesus Christus muß nicht wörtlich, sondern sachlich in der Predigt zu vernehmen sein. Mann muß weiterdenken von ihm her und auf ihn hin, aber nicht, wie es die Bultmannianer tun, die sich in die Existentialität flüchten! Es is eine geistliche, nich ein geistige Frage, daß er zu Gehör kommt.” Barth: *Die verdienstliche Menschheit Jesu*, 141–142.

üzenetének átadásában, annak képviselőjében kerül előtérbe. A reformációig élő kép a lelki dolgok feletti hatalmat az egyházban látta megtestesülni. A reformáció utáni időszakban mindez regionál-politikai szintre transzformálódik, a *cuius regio eius religio* elve alapján. A racionalizmus igyekszik mindent kivonni az emberi értelmén túllévő hatás alól. A felvilágosodás és a keresztyén liberalizmus vehemensen törekszik az ember autoritása alá helyezni a kérdést. Ami mindegyikből hiányzik, az maga a kijelentés, az Ige tekintélye. Ami azonban mindegyikben megvan, nem más, mint az ember mindezt a maga módján meglelkesíteni akaró igyekezete. A Lélek nélküli lelkesedés kegyessége ez, amely nem azonos a Lélek által lelkesített agapé-kegyesség gyakorlatával. Amíg az első deformatív, addig a második transzformatív kegyesség.<sup>290</sup> Ennek felelőssége alól Barth szerint – mivel az evangélium hirdetéséről van szó – semmiféle kifogás, ami emberi alkalmatlanságra hivatkozna, nem ment fel. Sőt! Meg inkább ráhelyezi az emberre a továbbadás felelősségét, hiszen az agapé-kegyességben erre kapunk meghívást.<sup>291</sup>

Az agapé-kegyesség tehát nem a kritikáért megnyert lehetőség, hanem a megnyert lehetőségben mind önmaga, mind az egyház, mind pedig a világ felé kritikát hordozó életforma-gyakorlat. Ez a pietas nem esettanulmány-kísérlet, lehetőségét nem a hipotetikus megvalósulás elképzelt burkába kell elhelyezni. Az az egyház és az a keresztyén ember, aki saját igazságait ezzel emeli Isten igazsága fölé, a maga módján képzelel el az agapé-kegyességet, s miközben

---

<sup>290</sup> Barth így mutat rá erre, amikor az egyház szolgálatáról, az igehirdetésről beszél: „[...] Die Kirche kann es sich nicht leisten, irgendwelchem Dünkel zu verfallen, irgendwelcher Sicherheit sich hinzugeben, wenn sie in Ausrichtung ihres Dienstes von Gott redet: es müßte die Anmaßlichkeit eines Pfaffentums, für das Wunder nicht mehr Wunder, Gnade nicht mehr Gnade, Wagnis nicht mehr Wagnis ist, der Feind sein, den die Kirche schäfer als alle anderen Feinde zu bekämpfen hat, weil sie durch ihn sozugaen in ihrem zentralsten Nerv angegriffen ist, weil sein Sieg die Zerstörung ihrer intimsten Substanz wirken müßte. Und sie müssen zweitens bedeuten: die Notwendigkeit, die den Menschen in der Kirche gestellte Aufgabe, das Problem der christlichen Predigt, so ernst zu nehmen, wie eine menschliche Aufgabe nur immer ernst genommen werden kann.” Barth: *KD I/2*. 846.

<sup>291</sup> A megelőző idézett szöveget Barth így folytatja: „[...] daß die Glieder der Kirche in ihrer ganzen Menschlichkeit auf- und angenommen sind zur Teilnahme an Gottes eigenem Werk der Verkündigung seines Wortes. Sie können uns nimmermehr zu Hindernissen werden, diese positive Wahrheit zu glauben und also unsererseits die darin liegende Berufung anzunehmen und uns für den uns damit angewiesenen Dienst bereit zu halten. Würden sie uns dazu werden, dann würde das nur beweisen, daß wir sie noch gar nicht verstanden hätten [...] Sie wären dann wohl in frommem Gewande die Einwendungen irgendeiner Skepsis [...] An dieser Wendung [...] haben wir als Glieder der Kirche Anteil, indem wir sie im Glauben als geschehen hinnehmen [...] Diese Wendung hinnehmen heißt: bei allem Nachdenken über die Menschlichkeit der Kirche und also über unsere eigene Menschlichkeit durch diese und ihre ganze Unfähigkeit und Unwürdigkeit hindurchsehen, hinein in den Grund und Anfang der Kirche, in ihr Sein in Jesus Christus.” Uo. 846-847.



mélyen hordozza a pietas kritikai funkcióját, aközben maga feledkezik meg arról, hogy ez róla is szól. Ezért az agapé-kegyesség nem lehet más, csak az elhívás kegyessége.

## 4. AGAPÉ-KEGYESSÉG ÉS MEGSZENTELŐDÉS

### 4.1. A hit mozdulata

Mielőtt az elhívás és a pietas kapcsolatát kutatnánk, szükséges, hogy az annak részét képező hit nézőpontjából is vizsgálódjunk. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a hit a keresztyén kegyesség lélegzetvétele. Az az ajándék, amin keresztül Isten irgalma nem marad valahol a távolban, hanem egészen és személyesen az ember életének részévé lesz. A hit az Istennel való közösség, a krisztuskövetés legelső pillanatától kezdve alapkövetelményként jelenik meg, ahogy ezt a teljes Szentírás összefüggésében látjuk. Nem vállalkozunk ezen a helyen arra, hogy a hit kérdésének teljes teológiai vizsgálatát elvégezzük, hiszen ez távolabb vinne bennünket témánktól. Amit nem kerülhetünk viszont meg, az annak a fölelevenítése, hogy miként kerül ismét a keresztyén tanítás középpontjába, és hogyan határozza ez meg a kegyesség megértését.

A hit általi megigazulás reformátori tanítása Isten irgalma és az ember egzisztenciális helyzetének értelmezése tekintetében kétséget kizáróan a legkomolyabb újrafelfedezés volt a 16. századi keresztyén gondolkodásban. Az ezt megelőző szemlélet Istent haragvó és félelmetes valóságában, míg az embert teljesen elesett, pesszimista, mindenről lemondó szemléletében ismerte föl. Nem véletlen, hogy a későbbi időkben éppen ezek túlhangsúlyozása jelenti majd a keresztyén gondolkodás számára a legnagyobb kísértést, amikor is Isten annyira irgalmas, hogy már csak a morális karakter számít, az ember pedig annyira pozitív önmaga lehetőségei között, hogy azt gondolhatja, nincs szüksége Istenre, legalább is nem arra, Aki a megváltást hozza. Az ember lesz önmaga istene. Ennek következtében a keresztyén ember kegyessége is e két végpontnak történő megfelelés között formálódott, hol az Istentől való félelem rettenetében, hol pedig önmaga hamis istenképének határtalan arroganciájában. A hit titkának reformátori újrafelfedezése éppen e kettő között mutat utat a keresztyén pietas számára is. Nem véletlen tehát – ahogy arra korábban már rámutattunk –, hogy a középpontba Isten ember iránti szeretete került. A reformátori tétel, miszerint az üdvösséget csak hit által lehet elnyerni, nem egy alternatíva akart lenni a középkori egyház által, az örök élet reménységére kínált megoldások összességében, hanem az egyetlen járható út Isten és ember között, ami nem az ember önmegváltását és önigazolását jelentette.<sup>292</sup> A reformátori tanítás arra összpontosított, hogy a keresztyén ember az örök élet reménységét hit által ragadja meg, és a jelenvaló világban életét hit által élje. A hit ajándékát tehát ebben a tekintetben nem lehet sem alábecsülni, sem túlhangsúlyozni. Nem

---

<sup>292</sup> Vö. *Inst.* 3.13.5

véltlenül teszi föl maga Barth sem erre vonatkozó kérdést, s határozza meg válaszában a hit erre vonatkozó jelentőségét.<sup>293</sup>

A hit az az eszköz, amely egyszerre orientál Isten és a világ, a közösség és az embertárs felé. Teszi mindezt úgy, hogy eközben nem a maga, hanem Isten cselekvésére tekint. A Luther által kiemelt – a dicsőség és a kereszt teológiája közti különbségtétel – ebben az összefüggésben nyer igazán értelmet. S csak így értjük meg azt is, hogy ennek megfelelően a kereszt teológusa, illetve a dicsőség teológusa nem teológiai pozíciót vesz föl, hanem a keresztyén ember kegyességét írja le. A kereszt teológiája Isten szeretetének titka, ami pedig a Krisztushoz igazodó ember pietasának alapja. Amennyiben a Krisztussal való közösség megélésében a hit mindennel szemben elsőbbséget élvez, úgy ez a hit a pietasban, azaz mindennek kifejezésében is elsődlegesen szerepet kap, hiszen ez ad karaktert a keresztyén ember kegyességgyakorlatának. A hit ezért nem az ember megsemmisítésére, hanem az emberi élet megtöltésére irányul, mégpedig Krisztusban. Ahol nincs ott Krisztus, ott nem beszélhetünk hitről. Ahol nincs ott Krisztus, ott nem beszélhetünk agapé-kegyességről. Ott meggyőződésről, elképzelésről, és ehhez kapcsolódva szellemiségről, eszmeiségről van szó. Ezért is fontos a különbségtétel, és a pontos elhatárolás. Ez nem azt jelenti, hogy ezekben nincs semmi pozitív az emberi közösségek életére nézve. Sőt! De ezzel együtt sem tekinthető azonosnak azzal, ami a Krisztussal való közösség révén feltárulkozik. Míg az első többnyire magára támaszkodva tolakodik, addig az utóbbi engedelmességben engedi előre Krisztust.<sup>294</sup> Ez a hit titka és tartalma is egyben. Ettől nem lesz üres a hit és kiüresített a keresztyén ember élete. A magát megüresítő Krisztus megtölti a Krisztus irgalma nélkül üres embert. Ez a hit és a pietas dinamikája.<sup>295</sup> Arról, hogy a hit nem üres hit, Barth maga is meg van győződve.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> „Was aber ist der Glaube? Was heißt Glaube als dasjenige menschliche Tun, das der Treue Gottes treue, authentische, sachgemäße Antwort gibt, das der Realität und Existenz des durch Gottes Freispruch geschaffenen gerechtfertigten Menschen gerecht wird [...] Der Glaube ist ja, unter einem besonderen Aspekt gesehen, das Leben der christlichen Gemeinde und individuelle christliche Leben inmitten der Welt und der Menschheit in seiner Ganzheit” Barth: *KD IV/1*. 689–690.

<sup>294</sup> Vö. uo. 704kk.

<sup>295</sup> Vö. Paul Tillich: *Dynamics of Faith*, San Francisco, Harper Torchbooks, 1957.

<sup>296</sup> „Alles hängt also daran, daß der Glaube insofern nicht leer ist, als er nicht ins Leere blickt, auf das gestaltlose Geheimnis irgend eines Überweltlichen gerichtet, sondern diesen konkreten Gegenstand hat, daß er Sein in der Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus ist, ein Sein von diesem Gegenstand her und auf ihn hin. Aber eben das ist ja der christliche Glaube. Eben das ist ja der Sinn der Daseinsform, Tat und Erfahrung, in welcher der Mensch in Beantwortung der christlichen Botschaft glauben darf.” Barth: *KD IV/1*. 707–708.

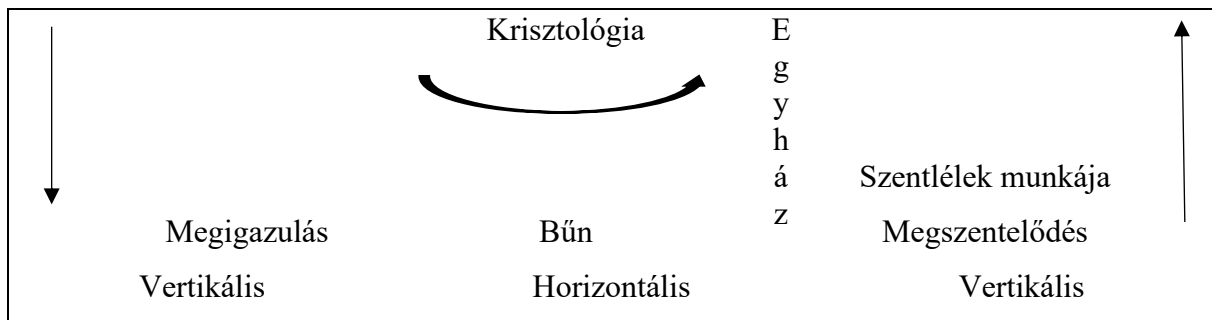
A hit ezért az Isten irgalmára adott reflexió, ami így a pietas teológiai vizsgálata során elengedhetetlenül szükséges, hiszen az önmaga nem más, mint reflexió Isten kegyelmére. Erre tekintettel láthatjuk azt is, hogy miért is törekedett a reformátori megközelítés arra, hogy a megigazulás és megszentelődés tanítását külön is hangsúlyossá tegye. A hit, mivel maga sem statikus, nem áll meg az elfogadás gyakorlatánál, hanem a reflexió okán továbbgondolásra készítet, ahogy a Szentlélek munkája nyomán részesedünk benne. Amennyiben a pietasra nézve lehetőségünk van az emberi dimenzióra, mint antropológiai irányultságra tekinteni, akkor az éppen a megszentelődés és hozzá kapcsolódó kegyességgyakorlat toposzában ismerhető fel. Azt látjuk, hogy a Barth-i gondolkodás krisztusközpontúsága ugyan valóban nagyon hangsúlyos, de éppen a megszentelődésről szóló tanításban mutatja fel az antropológiai dimenzióját.<sup>297</sup> A megszentelődés ugyan Krisztusra nézve történik, de abban az ember cselekvését is kell tudnunk azonosítani.<sup>298</sup> Ezért állunk majd szemben – ahogy később látni fogjuk – a kegyesség témájában etikai kérdéssel is, mert az antropológiai dimenzió az ember megváltására tekint, az ethosz pedig a

---

<sup>297</sup> Ez Barth számára a *homo viator et peccator* kérdése. Így fogalmaz: „Was bedeutet das Handeln Gottes als Handeln Gottes am Menschen, an diesem Menschen, dem homo viator et peccator? Das ist das Problem der Lehre von der Heiligung, von den guten Werken, vom neuen Leben, von der «vita hominis christiani». [...] die wahre Heiligung ist also nicht Anderes als die im Glauben ergriffene *Rechtfertigung*.” Karl Barth: Die Heiligung, in (Hg.): Hinrich Stoevesandt, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926*, Karl Barth «Unterricht in der Christlichen Religion» 3., Zürich, Theologischer Verlag, 2003. 304–331. 304–305. (Dőlt az eredetiben.) A megigazulás és a megszentelődés tehát nincs egymás nélkül. Vö. Michael Beintker: *Rechtfertigung und Heiligung*, in Michael Beintker (Hg.): *Barth Handbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016. 355–361. 359.

<sup>298</sup> Itt nem arra kell gondolnunk, hogy az ember elvégezheti önmaga megszentelését. Hanem egyrészt arra, hogy a megszentelődés cselekedetben gazdag, másrészt pedig arra, hogy ezzel összefüggésben van nagyon fontos szerepe a személyiségnek, ami Barth számára is meghatározó. Megállapítja, hogy az evangéliumok középpontjában antropológiai oldalról tekintve ez áll. Így fogalmazza meg: „Im Mittelpunkt des Evangeliums steht die Persönlichkeit, ihr Wert und ihre Aufgabe. Nicht um den Geist als Abstraktum handelt es sich dabei, sondern um die *Seele*, um das wirkliche individuell–einzelne Ich.” Karl Barth: Der Glaube an den persönlichen Gott, in (Hg.): Hans-Anton Drewes – Hinrich Stoevesandt In Verbindung mit Herbert Helms und Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Karl Barth Gesamtausgabe, Karl Barth Vorträge und Kleinere Arbeiten 1909–1914*, Zürich, Theologischer Verlag, 1993. 494–554. 548. (Dőlt az eredetiben.) Ezzel Barth nem mondja azt, hogy a követésnek, a Krisztussal való közösségnek lehetne a Krisztus keresztyén kívül más alapot is találni. A megszentelődés ugyanis Krisztus keresztyénhez köt. Ezt látjuk Bonhoeffer esetében is. Vö. Busch: *Nachfolge Jesu*. 256. A kegyesség azonban nem kizárólag a kegyelemre, hanem attól elválaszthatatlanul a megszentelődésre utal. Vö. Barth: 1993. 33–34. Ezt látjuk az egyik hangsúlybeli különbségnek Bonhoeffer és Barth között. Míg az előbbi számára a kegyelem, addig az utóbbi esetében az Isten szeretetében adott kijelentés az alapja a pietas gyakorlatának (kegyelem-kegyesség vs. agapé-kegyesség).

megváltott ember cselekedetével van elfoglalva. Barth szerint ugyanakkor annyira kerül az ember a középpontba, amennyire az a Krisztussal való közösségről szól.<sup>299</sup> Így meg tudjuk határozni azt a narratívát, amiben a kegyesség és annak teológiája értelmezhető.



A fenti ábra segítségével világíthatjuk meg, hogy a megszentelődésről szóló tanítást milyen összefüggésben kell látnunk Barth értelmezésében.<sup>300</sup> Eszerint a megigazítást Isten kezdeményezi a megszentelődést pedig Ő maga munkálja. A kettő között Isten oldaláról Krisztus váltságshalála, míg az ember oldaláról a keresztyén közösségben, az egyházban történő részesedés teremti meg a kapcsolatot. Az elsőre nézve az ember passzív, azaz elfogad, a másokra nézve aktív, azaz részesedik benne. E kettő között a hit képes kapcsolatot teremteni. Az egésznek az egységét pedig a Szentlélek kitöltetése által megjelenő narratíva adja. Barth a megszentelődésről szóló tanítás megfogalmazása érdekében a keresztyén tanítás elemeit először részekre bontja, majd a krisztológiával a középpontban újraépíti. Így kapcsolja össze a hit ajándékán keresztül a keresztyén egyént a keresztyén közösséggel, s aki mindennek szabályozója, az maga a Szentlélek.<sup>301</sup>

Barth tehát a megszentelődés kérdését – és így mondhatjuk: a kegyesség teológiáját is – megítélésünk szerint narratív módon értelmezi. Ez nem mond ellent annak a lehetőségnek, hogy Barth maga egy teológiai rekonstrukciót hajt végre krisztusközpontú megközelítésben. A teo-

<sup>299</sup> Barth: *KD IV/1*. 719.

<sup>300</sup> Barth a megszentelődést a conversióhoz kapcsolja, míg a megigazulást a regenerációhoz. Ez az elképzelés az egyik kéziratban található ábra alapján feltételezhető. Keresztség–elhívás (*insertio in Christum*), regeneráció–megigazulás, conversio–megszentelődés, conversatio–Úrvacsora. Így a keresztyén életet, a megszentelődést és a keresztyén kegyességet is a sákramentumok által körülhatárolt élet jelenti. Karl Barth: *Die Rechtfertigung*, in (Hg.): Hinrich Stoevesandt, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926*, Karl Barth «Unterricht in der Christlichen Religion» 3. Zürich, Theologischer Verlag, 2003. 272–304. 277. Vö. uo. uó. *Die Heiligung*, 313.

<sup>301</sup> Ezt Barth így erősíti meg: „Es ist der Begriff und die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, die wir in dieser letzten Phase unserer Darlegung in die Mitte unserer Aufmerksamkeit rücken müssen. Er ist ja der beherrschende Gegenstand all dessen, was die Christenheit nach dem dritten Artikel glaubt und zu bekennen hat: *credo in Spiritum sanctum*.” (dólt az eredetiben) Barth: *KD IV/1*. 721.

lógiai rekonstrukció azonban elemeiben tükrözi a narratív értelmezést. Egyébként nem érthető, hogy miért olyan fontos éppen a megszentelődés tanításának összefüggésében a Szentlélek munkájának hangsúlyozása. E megközelítésnek a pietas oldaláról történő vizsgálata még inkább alátámasztja ezt. Amennyiben komolyan vesszük a megigazulás és megszentelődés egymástól történő elhatárolását anélkül, hogy szétválasztanánk őket, Barth nem is juthat más eredményre. E megközelítését azért is lehetséges narratív értelmezésként tekintenünk, mert éppen a krisztológiai princípium nem engedi, hogy a megszentelődésről szóló tanítás a mindig is hangsúlyozott esemény jellegét a kijelentés alapján elveszítse. Azaz az Ige esemény jellege itt is megmarad. A Szentlélek munkája ebben részesíti az embert. Az ember pedig reflektál erre a hit ajándékán keresztül. Ezt öleli át a Szentlélek munkája. Az egész pedig a két vertikális dimenzió között megjelenő horizontális valóságban megy végbe, azaz Isten és ember találkozásának története a krisztológiai princípium Szentlélek által narrált közegében történik. Ez Isten története az emberrel, s az ember története Istennel és az embertársal – az egyházzal. Ezért állapítja meg Barth, hogy a kegyességnek a hit oldaláról egyetlen kérdése van: hiszek-e a Szentlélekben? Az Apostoli hitvallás harmadik artikulusának a kegyesség teológiai értelmezésében szabályozó és egyben normatív szerepe is van. Az agapé-kegyesség tulajdonképpen így nyer vitalitást, és így hordozza annak lehetőségét is. Nem önmagára, hanem a Krisztusban megmutatott szeretet Szentlélek által munkált narratívájára utal. Ezzel Barth – lényegét tekintve a reformátori tanításhoz hűen – nem csupán a megigazító igazságot tartja az emberen kívül, hanem a Szentlélek munkáját is, ami a Credo harmadik artikulusának megfelelően a keresztyén individuumra éppúgy vonatkozik, mint a keresztyén közösségre, az egyházra.<sup>302</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy a krisztuseseményre adott emberi választ is a Szentlélek teremti meg. Ezért a pietas soha sem egyszerűen az ember cselekvése, hanem a Szentlélek által gerjesztett válasz. Ezt azonban nem szabad félreérteni. Nem arról van ugyanis szó, hogy ezzel az ember mindent Istenre háríthat, mintha ez lenne a bűneset ellen- és társképe is a felelősség alól történő kibújárásra. Míg ott az ember az embertársa fogja, addig itt lehetne Istenre fogni? Szó sincs róla, ez egyáltalán nem lehetséges! Sőt! Inkább arról van szó, hogy mivel a pietas maga a Szentlélek által generált, annak megcselekvése még nagyobb felelősséget kíván.

Barth azzal, hogy ebben az értelemben a megszentelődést is az emberen kívül hagyja, arra utal, hogy a Szentlélek nem uralható és nem birtokolható. A Szentlélek a keresztyén ember és a keresztyén egyház előfeltétele,<sup>303</sup> s így magának a pietasnak is. A Szentlélek tehát nem a

---

<sup>302</sup> Uo. 722.

<sup>303</sup> Uo. 723.

keresztyén ember és egyház, ehhez kapcsolódva pedig a keresztyén kegyesség létének, cselekedetének igazolására szolgál, hanem annak kezdeményezője. A Szentlélek jelenléte a kegyesség-tudat formálója és forrása. Ezért – ahogy Barth is rámutat – a Szentlélek jelenléte és munkája nem technikai jellegű, azt nem lehet tárgyiasítani és instruálni sem. Továbbra is következetesen nem a modus-ra, hanem a mit-re helyezi a hangsúlyt.<sup>304</sup> Ennek jelentősége a pietas vonatkozásában kettős. Egyrészt nem engedi, hogy az egyszerű moralizmusba süllyedjen. Másodsorban pedig nem engedi, hogy egy emberi lehetőségek szerinti keresztyén élettechnikává alacsonyodjon. Az, hogy a Szentlélek által éled és a Szentlélek munkája tartja fenn, azt jelenti, hogy a pietas egyikkel sem azonosítható. Ezért a megszentelődés a keresztyén embernek nem egy történet, hanem *a történet*, amiben mindez végbemegy.

Így amikor az egyházra tekintünk, egy újabb kérdéssel szembesülünk: hogyan értelmezzük az egyházat a pietas oldaláról? Ez látszólag egy egyszerű kérdés, hiszen úgy tekintünk rá, mint a Krisztus által egybegyűjtött közösségre. Ezzel azonban máris implikáltuk azt a dilemmát, amit magának a pietasnak oldaláról ismerünk fel. Az egyház egyre inkább intézményes valóságáról ismert. A protestantizmusra tekintettel ez egyre inkább igaznak látszik. Szervezeti, institutionális valósága nyer teret, amit az egyre intézményesülő jellege is megerősít. Ez ugyanakkor bizonyos tekintetben általánosságban is igaz a keresztyén egyházak vonatkozásában. Saját kontextusunkat vizsgálva ez az egyre növekvő és gyarapodó – ami önmagában nem elítélendő – nevelési, szociális és egyéb intézményhálózatban ölt testet. Ám ebben éppen az egyház modus jellege kerül előtérbe. Ha komolyan vesszük a Barth által is fontosnak tartott esemény jellegét,<sup>305</sup> a pietasnak elsősorban nem az egyház intézményes jellegében, hanem annak esemény voltában, azaz a gyülekezetben kell láthatóvá lenni. Abban, amiben minden történik, ami önmaga kifejezi az egyház történetét. Ez nem az egyház intézményes jellegének és a gyülekezet esemény jellegének a szembeállítását jelenti. Ha ezt tennénk, egyrészt nem értenénk megfelelően a keresztyén kegyességnek Szentlélek általi kezdeményezettségét, másrészt pedig elutasítanánk a keresztyén szabadság lehetőségét és Lélek szerinti szükségét. Erre pedig sem az egyház, sem pedig a pietas oldaláról nézve nincs lehetőségünk, hiszen ez utóbbi nemcsak a keresztyén egyéneken, hanem az egyházon keresztül is jelen van a világban. Így a pietas gyakorlata az egyház tekintetében is rendelkezik nyilvános karakterrel.

---

<sup>304</sup> Uo. 725. „Das Bekenntnis *credo in Spiritum Sanctum* sagt uns nichts über dieses Wie. Es bezeichnet gerade nur das Faktum, daß eben das Alles Ereignis ist, Ereignis wurde, und immer wieder Ereignis werden wird.” (Dólt betű az eredetiben).

<sup>305</sup> Uo. 728.

Ennek vizsgálata előtt azonban föl kell tennünk a kérdést: mi képezi ennek alapját? Mi az, amin mindez áll vagy bukik? A reformátori tanítás a megigazulás tanát olyan tannak nevezte, amin minden nyugszik az egyházra nézve. Azzal, hogy az ember megváltására tekintettel Isten megigazító kegyelme került a középpontba, az ember oldaláról a hit ajándékát emelte ki. Mindaz, amire az embernek szüksége van tehát, az a hit oldaláról érhető el – ami továbbra sem emberi potenciál, hanem a Szentlélek által ébresztett ajándék. Ezért a hit tulajdonképpen nem más, mint az ember (és így az egyház) egzisztenciális valóságának, a keresztyén ember és egyház élő voltának fölmutatása. A reformáció ebben a tekintetben jóval megelőzte az egzisztencializmus már korábban is tárgyalt ide vonatkozó felismeréseit. Az ugyanis, amin keresztül a keresztyén egzisztencia életre kel, s megmutatja magát, nem más, mint a hit egzisztenciája. A reformáció tanítása így az egzisztencializmus előfutáraként is megfontolás tárgyává tehető. Fenntartás nélkül állíthatjuk, hogy ez a keresztyén egzisztencia és így az agapé-kegyesség is az ember oldaláról nézve a hiten áll vagy bukik.<sup>306</sup>

A hit alapját Barth nem önmagában találja. Az a Szentlélek által gerjesztett, s nem marad meg kizárólag önmaga számára. Ez egyrészt arra utal, hogy a hitnek személyesnek kell lennie, másrészt pedig arra, hogy egzisztenciájában megosztja magát a világgal. A keresztyén ember ezért a hit ajándékán keresztül van jelen a világban. Ebből következően az agapé-kegyesség is a hit ajándékán keresztül mutatja meg magát a világnak. A keresztyén ember életét a hit jellemzi, ami egy olyan viszonyulási rendszert eredményez, aminek keretei között kerül helyére Isten és az ember kapcsolata, valamint az embernek a világhoz való viszonya. Barth ezt úgy írja le, hogy a hit normalizálja az ember kapcsolatát a hit objektumával.<sup>307</sup>

A hit tehát normalizálja az ember viszonyát Jézus Krisztushoz, és így a világhoz is. Mi is ennek a normalizálásnak a tartalma? Egyrészt az, hogy a hit Krisztus személyéhez kapcsol, s ezzel elveszi a relatív igazságok létjogosultságát. Másrészt, hogy a világ dolgaihoz is Krisztus személyén keresztül kapcsolja az embert, így elveszi az önigazság érvényesítésének feltétlen szükségét. A pietasra nézve mindez nagyon lényeges, mert ez adja annak a lehetőségét, hogy míg a hit Krisztusra tekintve *assensus*ban van, addig a világ dolgai vonatkozásában élhet kritikával, és így mindig a maga kisebbségében megvívott harcra is utal. Amennyire létezik az *ecc-*

---

<sup>306</sup> Schüz úgy véli, hogy Jüngel szerint Barth az, aki a hit első egzisztenciális értelmezését adja azzal, hogy ontológiailag a krisztológiára alapozza megértését. Vö. Schüz: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, 222.

<sup>307</sup> „Wogegen Glaube die Normalisierung des Värheltnisses zwischen dem Menschen und diesem Gegenstand ist: der Akt, in welchem der Mensch das tut, was dieser Gegenstand fordert, was ihm diesem Gegenstand gegenüber zukommt: der Vollzug der Entsprechung zu dem, was dieser Gegenstand an sich für jeden Menschen ist und bedeutet.” Barth: *KD IV/1*. 829.



*lesia militans*, annyira létezik ebben az összefüggésben a küzdő keresztyén élet is. Az agapé-kegyesség nem kerülheti el ezt a státust, hiszen szükség szerint ebben aktualizálja magát a világ rendjében. Korábban fölmutattuk ennek a Barth által megfogalmazott rendszerét, most, amikor a hitről beszélünk, csak megerősíteni tudjuk ezt, ahogy maga Barth is teszi.<sup>308</sup> A hit ezért nem a hitetlenséggel áll ellentétben. A hitnek nem a hitetlenség, hanem az istenismeret, a teremtő, megváltó és megszentelő Isten ismeretének hiánya az ellenpólusa. Ez a világ aktualitása. Ebben kell a keresztyén kegyességnek aktiválódni, ami éppen ezért csak hit által lehetséges. A reformátori felismeréshez igazodva állíthatjuk, hogy nemcsak üdvösséget megragadni nem lehet hit nélkül, hanem az üdvösségre megszentelő életet sem lehet élni a hit Szentlélek által aktualizált valósága nélkül. Amikor Jakab hit és cselekedet összefüggéséről beszél, minden bizonnyal erre utal. A hit tehát a pietasnak nem a lehetőségét adja, hanem annak szükségyszerűségére, nélkülözhetetlenségére utal. Amennyiben az agapé-kegyesség létezésének keresnénk az ontológiai bizonyítékát, akkor azt a hitben kell keresnünk. Barth maga is azonosítja a hit ontológiai szükségét.<sup>309</sup>

Ennek alapján a hit minden esetben egy, az ember teljes státusában bekövetkező státusváltásra utal. A *totus homo* a Szentlélek munkája által tapasztalja meg mindezt, míg a világ a *totus homo* által kell, hogy ebben részesüljön. A státusváltás nem ezen a világon kívül történik, hanem ebben a világban. Jézus kérése, miszerint a tanítványoknak a világban való megtartásáért könyörög, (Jn 17) ennek a feszültségét fejezi ki. A státusváltás azt jelenti, hogy az ember kész a világot ennek megfelelően formálni, s nem attól elzárkózni. Így ez nem absztrakció, hanem konstrukció. Azaz olyan esemény, amiben az ember alkot. A hit alapján megértett pietas minden esetben *alkotó kegyesség*, ami Isten újjáteremtő munkájában vesz részt, ami mai antropológiai relevanciája, közösségbe helyezve az embert Isten és a világ összefüggésében, nemet mondva a magányos kegyességre, s ezáltal az ember megismeri önmagát. Ez lesz annak helye, ahol az ember istenismeret mellett önismeretre is eljut. Az istenismeret és az önismeret ilyen találkozását Barth a keresztyén lét kreatív valóságaként mutatja be.<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Uo. 835.

<sup>309</sup> Barth a következőképpen ragadja meg a hit ontológiai szükségét: „[...] darum und damit ist der Unglaube zur objektiven, realen, ontologischen Unmöglichkeit, der Glaube aber zur objektiven, realen, ontologischen Notwendigkeit für alle, für jeden Menschen, gemacht worden.” Uo.

<sup>310</sup> Így szól a meghatározás: „Es bleibt zu fragen, wie man sich diese Schließung des Kreises und also das kreatorische Geheimnis der christlichen Existenz zu denken hat. Weil es sich einerseits um das Sein und das Tun Jesu Christi handelt, andererseits aber um das Besondere, ja Besonderste der Existenz dieses und dieses einzelnen Menschen [...] Das ist – noch immer etwas allgemein gesagt – die Gestalt seines Seins und seines Tuns, in der er selbst das

Mit is jelent tehát mindez? A keresztyén ember kegyessége *helykijelölő kegyesség*. Minde-  
nekelőtt nem preskriptív módon, azaz nem másoknak, hanem deskriptív formában, elsősorban  
maga számára. Erre annak révén nyílik lehetőség, hogy Isten Krisztusban, a Szentlélek által  
élővé formált megváltásüzenetben meghatározta az emberhez való viszonyának a helyét, ami-  
nek legfőbb karaktere a kegyelem üzenete. A pietas ezt érti meg és nem másról szól, mint arról,  
hogy a Krisztusban megragadott ember elfoglalja helyét a keresztyének közösségében. Ez ab-  
ban is helykijelölő karakterű, hogy ezzel nemet mond a magányos kegyesség gyakorlatára. A  
hit ajándéka ugyan egyéni, ám az erre épülő kegyesség nem magányos. Barth a reformációt  
követő kegyességmozgalmakkal szemben – ahogy a pietizmus esetében is –, támasztott kritika  
legfőbb elemének, s a legtöbb kérdést felvető gondolatnak is ezt tartja. Az „Én-kegyesség”,<sup>311</sup>  
ahogy Barth nevezi, valóban azt a személyes jelleget akarta hangsúlyozni, ami a kegyesség  
közösségi vonatkozásában gyakran elhomályosult. Azt az egyértelmű igényt, hogy a keresztyén  
életgyakorlat során egyensúlyban kell lenniük a másokért és önmagunkért gyakorolt mozzana-  
toknak – ilyen például az imádság. Ám ezek a kegyességmozgalmak gyakran csak az indivi-  
duál-kegyességre helyezték a hangsúlyt, amit a megtérésélmény rögzítésében véltek első ren-  
den fölfedezni. Nyilvánvaló, hogy mindez a protestáns ortodoxia bizonyos tekintetben személy-  
telennek nevezhető *ordo salutis*a, illetve az egyre racionalizálódó hitértelmezés összefüggésé-  
ben mutatkozik ilyen élesnek. Ugyanakkor napjaink kegyességképeiben is gyakran ugyanez az  
„Én-kegyesség” jelenik meg elválasztó gátként, megakadályozva a párbeszéd lehetőségét.  
Emögött természetesen látnunk kell az ebben az időszakban egyre inkább a szubjektumra hang-  
súlyt helyező filozófiai gondolkodás befolyását is. A felvilágosodás filozófiájának antropocen-  
trikus, szubjektumközpontú megközelítése egyre jobban elősegítette a protestáns gondolkodás  
kegyességértelmezésében ezeknek az egyre inkább függetlenedő, a nagy egésztől elválasztott  
értelmezését. A vallás, az egyén, az emberi lélek szubjektív megközelítésének előtérbe kerülése  
is mind ezt erősítette. Nem véletlen, hogy ez a 18–19. századra felfokozódott, és olyan nagy  
teológiai toposzok megkérdőjelezésében, szinte elutasításában is szerepet játszott, mint a gond-  
viselés tana, ami maga is a keresztyén kegyesség egyik legkevésbé periferikus vonatkozása.

Barth úgy látja, hogy az „Én-kegyesség”-re csak egyetlen megfelelő választ lehet adni, ami  
nem más, mint a „Mi-hit” bizonyossága. Ez a megközelítés nem teszi szükségtelenné és lehe-  
tetlenné a személyes hitélményt, de úgy látjuk, hogy olyan dimenzióba helyezi el, ahol az két

---

Geheimnis im Ereignis des Galubens ist, in welcher er diesem Ereignis über seinen kognitiven  
Charakter hinaus kreatorisches Charakter gibt.” Uo. 841–842.

<sup>311</sup> Uo.

irányba is nyitott. Egyrészt a keresztyén közösség, azaz az egyház, másrészt pedig az azon kívüli közösség, a világ felé is. Amennyiben megmarad puszta „Én-kegyesség”-nek, úgy csupán bezárkózik és elszigetelődik. Amennyiben csak a „Mi-hit” karakterét tartja fontosnak, könnyen megágyazhat a maga szekularizálásának és egész egyszerűen a hit általános, a keresztyénség ideáját megjelenítő jelenségnek. Mindkettő hibás elképzelés lenne, ahogy az első, úgy a második csapdájába sem eshet sem a pietas gyakorlata, sem pedig a keresztyén ember vagy közösség. Mindkettőről le kell hántani a hamis burkot, amiben az egyéni kegyesség ilyen megvizsgálásának, és a közösség hite általi ellentételezésének van elsődleges szerepe. Ez a hitvallás közösségi aktusának is a titka. Úgy véljük, erre utal Barth, amikor az »„Én” mitológiátlanítására»<sup>312</sup> ösztönöz,<sup>312</sup> és a keresztyén egyház világban való jelenlétéről beszél.<sup>313</sup>

A hit tehát a keresztyén kegyesség lényegéhez tartozik. Egyszerre van jelen benne a keresztyén ember elköteleződése, reménysége, cselekvése, felelőssége, engedelmissége és közössége.<sup>314</sup> A hit azonban az agapé-kegyesség oldaláról vizsgálva leginkább az elfogadásban foglалható össze. Barth ezt hármas megközelítésben tárja fel, amikor a hitről beszél: Anerkennen – elismerés (bevallás), Erkennen – felismerés (megismerés) és Bekennen – megvallás (megismertetés) Mindháromnak az ismerethez van köze. A keresztyén kegyesség – ahogy a hit – nem vak, ezért nem lehet rá vak-kegyességként tekinteni, s mivel hitre épül, ezért *ismerő-kegyesség* is egyben. Az ismerésben benne van a megismerés, az elismerés és a megvallás karaktere is. Azt mondhatjuk, hogy lényegét tekintve Barth egyrészt a reformáció korabeli dogmatikai tanításra, másrészt a reformáció hitvallásirodalmának egyik jellegzetességére asszociál, és azok kegyességbeli értelmezésének lehetőségét készíti. A Heidelbergi Káté tanításában is így ismerjük: *fiducia, notitia, assensus*. Ezeket a következőképpen határozhatjuk meg a pietas nézőpontjából szemlélve: a hit bizalma a megismerés, a hit ismerete az elismerés és a hit egyetértése (igaznak tartása) a hitvallás. Erre Barth is utal, jóllehet nem kifejezetten a pietasra hivatkozva. Ugyanis

---

<sup>312</sup> Vö. uo. 846.

<sup>313</sup> Így összegezhethetjük Barth szavaival: „Die Existenz der Gemeinde, ihre Aufgabe und Gabe, und die Existenz der Welt, das ihr zugedachte und zugewendete Heil Gottes, werden dann nicht als bloße (womöglich fakultative) Konsequenzen der christlichen Existenz des Einzelnen, zu bloßen Randphänomenen und Nebenbestimmungen seines persönlichen Heils weden dürfen. In und mit dem *pro me* wird sich ja Jesus Christus der Herr der Gemeinde, der Heiland aller Menschen, als Subjekt des *pro me* zur Geltung bringen. Es wird der Galube, in welchem der Einzelne gerade seiner eigenen Rechtfertigung in Jesus Christus inne und gewiß wird, von diesem seinem Gegenstand her nur der Glaube der Gemeinde und als solcher ein nach der Welt hin offener, ihr zugewendeter Glaube sein können.” (Dölt az eredetiben) Uo. 845.

<sup>314</sup> Barth erre vonatkozóan csak a felelősséget, az engedelmisséget és a szabadságot említi. Uo. 847.

Barth a megismerést az assensus gondolatával, míg az elismerést a hit-ismerettel kapcsolja össze, de véleménye szerint mindkettő esetében sokkal többitől van szó, mint egyszerű azonosítás, mivel a megismerés az, ami magában foglalja a másik kettőt is.<sup>315</sup> Amennyiben ennek sorrendiségben történő szemléletét megtartjuk, a pietas tekintetében ezt meg kell változtatnunk. Az alap, ami mindent magában foglal, a hit vonatkozásában a bizalom jelleg, azaz a fiducia.<sup>316</sup> A hit felől vizsgálva ez az agapé-kegyesség kiindulópontja. Hiszen a keresztyén kegyesség engedelmisségét és felelősségét alapvetően a bizalom juttatja kifejezésre, megakadályozva ezzel, hogy az – és ahhoz kapcsolódva akár a hitvallás –, vagy Isten megismerésének ideje egy begyakorolt mozzanatsor legyen, mivel szüntelen rászorul arra, hogy a bizalom mozzanatában aktualizálja Isten irgalmának üzenetét. A bizalom pedig aktivitást biztosít a megismerésre és a hitvallásra. A bizalom, mint hit-karakter, a keresztyén kegyesség alapélménye. Így ez a hit-bizalom egy, a keresztyén ember Krisztusban való létének meghatározottságát kifejező megértés. Ezzel nem mondunk ellent annak, amit Barth állít, azaz, hogy ez a három, a megismerés, az elismerés és a fölismerés ilyen kapcsolatban áll egymással, csupán arra világítunk rá, hogy a pietas oldaláról a sorrend megfordítható. Erre nem a hit emberi valósága, hanem Krisztusban gyökerező jellege ad lehetőséget. Hiszen, ha a kijelentés esemény jellegét emeljük ki, illetve valljuk, hogy Isten ezen keresztül ismerteti meg magát, akkor ennek dinamikáját nem lehet és nem is tudjuk korlátozni. Ez a hitnek belső sokszínűséget ad, amit éppen a fiducia, a notitia és az assensus fejez ki. A bizalom mozzanata pedig alapkövetelményként hordozza a

---

<sup>315</sup> Uo. 848.

<sup>316</sup> Az assensus gondolata a reformáció korához nyúlik vissza. Arra gondolhatnánk, hogy a kegyesség ezzel azonosítható leginkább. Ennek hangsúlyozása azonban könnyen érzelmi síkra terelheti a hitértelmezést. Így nem véletlen, hogy Barth sem erre alapoz, hanem a notitiára. A fiducia középpontba helyezése sem jelenti egyik vagy másik vonás teljes mértékben történő háttérbe szorítását, vagy elvetését. Ezeket sem lehet egymással szemben kijátszani. Barth sem támogatja azt a hitértelmezést, ami érzelmi alapra, azaz az emberre magára épül, noha az ember pszichológiai valóságát nem tagadja. „Ich bin nicht meiner Gewißheit gewiß, ich glaube nicht an meinen Glauben, sondern ich glaube an das, was Gott in Christus getan hat. Das ist das große Wunder, daß ich das glauben darf, etwas, das hoch über mir steht, was von Gott her zu mir gekommen ist, niemals etwas, das ich in meiner Tasche habe. Ich kann mich immer nur auf das Kreuz auf Golgatha beziehen. Zur psychologischen Erfarbarkeit des Heils: natürlich ist das Heil erfahrbar. Ich bin ein psychologisch konstruiertes Wesen. Aber man muß immer wieder deutlich unterscheiden: Was ist seelische Bewegung? Was ist eine Bewegung des Gewissens und des Willens.” Karl Barth: Glaube und Erfahrung, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 174–177. 175. A Barth-i kérdésfelvetésből indul Markus Knapp ide vonatkozó, a mai valósággal párbeszédet kezdeményező megközelítése, és a keresztyén lét értelmezésre vonatkozó felismerése. Ld. Markus Knapp: *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2006. 170–228.

megismerést és a hitvallást, mint amelyek nem lehetnek semmilyen körülmény között a bizalomtól és a keresztyén embert a világtól elvonatkoztató gyakorlatok és értelmezések forrásai. Ezek nem elszigetelik az individuumot, hanem közösségbe helyezik, annak a Szentlélek munkája nyomán a hit által teremtett pluralitása sokszínűségébe.<sup>317</sup> Az egyház létének mai nagyon fontos relevanciáját érintjük ezzel, hiszen bizonyos értelemben ez az, ami a keresztyén ember kegyességének és cselekvésének keretét is adja.<sup>318</sup>

A hit tehát mind bizalmában, mind ismeretében, mind pedig hitvallásában ahhoz a Krisztushoz kötődik, Aki maga is többrétűségben mutatta meg a világ iránti szeretetét. Isten megismerésének aktív jelleget ad az, ahogy Krisztust ebben a többrétűségben ismeri meg a hit. A többrétűség nem rendezetlenségre, keretnélküliségre, függetlenített értelmezésre, hanem kreatív pluralizmusra utal, ami nem önmagáért, hanem Krisztus evangéliumának üzenetéért megy végbe a személyes kegyességben éppúgy, ahogy a közösségiben, a személyes hitvallásban éppúgy, ahogy a közösségi hitvallásban is. Innen vizsgálva a közösségi hitvallási aktusoknak is azonosítható ilyen értelme. Ahogy az egyház, a keresztyén közösség az Apostoli hitvallásban alkalomról alkalomra megvallja a Szentháromság Istenbe vetett hitét, úgy erről a szükségről vall a keresztyén ember is. A hit-bizalom a forrása a hit-ismeretnek és a hit-vallásnak. *Ennek a hit-bizalomnak a letéteményese Krisztus, a megtapasztalója az ember, kifejezése az agapé-kegyesség.* Ezért helyezhető nagyobb hangsúly a bizalomra. Ahogy konkrét a Krisztusban adott kijelentés<sup>319</sup>, úgy konkrét az erre tekintő hit is, aminek révén megteremtődik az istenismeret és önmagunk ismeretei közötti eltéveszthetetlen kötődés. Önmagunk megismerése Isten iránti bizalomra hív, míg Isten ismerete önmagunkra nézve csak Istenre hagyatkozik. Az agapé-kegyesség tehát a hit szemszögéből nézve erre a Krisztus által vetett alapra épül. Barth rávilágít arra,

---

<sup>317</sup> Vö. 1Kor 7; 1Kor 12–13. Ld. Welker: *Zum Bild Gottes, 75kk.* A kérdés figyelemfelkeltő megközelítésével találkozunk Ralf Miggelbrink tanulmányában. Ld. Ralf Miggelbrink: *Pluralismus in der Lebenswelt und die Bewahrung der Identität des Glaubens*, in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum.* Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 144-167.

<sup>318</sup> Maga Barth is utal erre, amikor a következőképpen fogalmaz: „Es kann, darf und soll das Erkennen des christlichen Glaubens darum ein vielfältiges sein, weil zuerst sein Gegenstand, der in der Schrift bezeugte, und von der Gemeinde verkündigte Jesus Christus selbst zwar eine einzige, einheitliche, in sich klare und widerspruchslose, aber in ihrer Einzigkeit und Einheit auch unerschöpflich reiche Gestalt ist, die in immer wieder anderen Lichtern, in immer neuen Aspekten zu sehen und zu verstehen den an ihn glaubenden Menschen nicht etwa nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist. Weil nämlich er selbst sich ihnen nicht in irgendeiner Uniformität, sondern vielfältig darstellt – mehr noch: weil er eben in sich selbst nicht uniform, sondern wirklich multiform ist.” Barth: *KD IV/I.* 853.

<sup>319</sup> Ld. Stratis: *God's Being.* 112. Isten az, akinek kijelenti magát.

hogy ez az, amit a korábbi tanítások a *vivificatio* gondolatával azonosítottak.<sup>320</sup> Úgy véljük, hogy a *vivificatio* nem egyszerűen az emberi élet győzelmét jelenti. Ha így lenne, a bizalom al-bizalom lenne. Inkább arra utal, ami a keresztyén emberre nézve a legszükségesebb mozzanat: a Szentlélek által Krisztus irgalmának üzenetében megelevenedő életre. Ez azonban csak az Istentől való elfordulás összefüggésében nyer értelmet. Az embernek, aki Istennel szembefordulva a bűn állapotában van, meg kell halnia, és meg kell elevenednie az új életre.<sup>321</sup> Ez az önmagunkba vetett hit levetkőzése, és a Krisztusba vetett hit-bizalom felöltözése.<sup>322</sup> Elfogadásban mutatkozik meg, hogy a hit nem halott, és lehetőséget ad arra, hogy az agapé-kegyesség dinamikus önértelmezéssel tekintsen létére. Ebben az összefüggésben a bizalomnak nem megelőlegező, hanem követő jelleget kell öltenie. Azaz a bizalom semmilyen körülmény között nem veheti át Krisztus helyét és szerepét. A pietas gyakorlata nem önmegváltó technika. Még az agapé-kegyesség sem! Egyébként alkalmatlanná válik arra, hogy meggyőződését hitvallásban is kifejezze.

A hit megvallása, nevezzük hitvallásosságnak, a pietas sajátos ismertetőjegye. Ennek nem csupán az úgynevezett *status confessionis* instanciájára korlátozódik az érvénye. Áthatja a teljes keresztyén életgyakorlatot. Méghozzá anélkül, hogy gyakorlatával súlytalanná tenné a hitvallás tartalmát és aktusát. A hitvallásos magatartás gyakorlata annyira a pietas fokmérője, amennyire maga a hitvallás az egyház tanításának összefoglalása. A kettő között az teremti meg a kapcsolatot, hogy mindkét esetben az interpretálás felelőssége hárul ránk. Ebben a hitvallás gyakorlása minden esetben konstitutív funkcióval is rendelkezik, s ezt leginkább éppen a keresztyén tanítás és a keresztyén kegyesség metszéspontjaként azonosíthatjuk. Ha van olyan pont, ahol a dogma és a keresztyén életgyakorlat a világ számára is releváns módon találkozik, akkor az éppen a hitvallás gyakorlata. A hitvallás ugyanis soha nem lehet steril szövegalkalmazás. Mindig benne van a Krisztus-történet és az ember-történet találkozása, amint a Krisztus-történet ember-történet lesz azért, hogy az ember-történet a Krisztus-történethez formálódjon. Így ebben mindig személyesen benne vagyunk. S mivel mindez a világ történetében megy végbe, ezért ennek a világ számára is jelentősége van. Nem akarja érintetlenül hagyni. A hit megvallásában gyako-

---

<sup>320</sup> Barth: *KD IV/1*. 866. Barth ezt a mortificatio és vivificatio összefüggésében szemléli.

<sup>321</sup> Vö. Heidelbergi káté 88–90. kérdés-felelet.

<sup>322</sup> Ezért érthetünk egyet Barth értelmezésével, amikor ezt a hit pozitív oldalának tekinti. "Ich darf vertrauen. Galuben ist nach dieser positiven Seite schlicht – und darum haben unsere Alten an dieser Stelle von *fiducia* geredet – Vertrauen! kein willkürliches, sondern das auf das zu mir gesprochene Wort Gottes antwortende, kein unbestimmtes, sondern das in der Erkenntnis des Glaubens als der Erkenntnis Jesu Christi begründete Vertrauen." (Dólt az eredetiben) Barth: *KD IV/1*. 865.

rolt agapé-kegyességnek ezért van mindig nyilvános jellege.<sup>323</sup> Ez nemcsak a keresztyén embernek, a keresztyén egyháznak, a gyülekezetnek, a teológiának szól, hanem az ezeket körülvevő közegnek is. Ezért ez mindig az egyház nyilvánosságának a kérdése, hiszen olyan üzenetről beszél, ami egyedül a Krisztussal való közösségben érhető el. E nyilvánosság igénye és jellege nem lehetőség, hanem a hitvalló keresztyénségen keresztül szükségszerűség. Az egyháznak kegyességében kell a legnyilvánosabbnak lennie, nem pedig intézményében, vagy intézményeiben. Amennyiben az egyház csak intézményében vagy intézményeiben kíván nyilvános lenni, képtelenné válik üzenetének csorbulás nélküli megjelenítésére. A hitvallásban megnyilatkozó kegyességgyakorlat az egyház belső dinamikájának külső formája.<sup>324</sup>

Ezért sem a hit-bizalmat, sem a hit-ismeretet, sem a hit megvallását nem lehet közösség nélkül gyakorolni. A hitvallás éppúgy nincs közösség nélkül, ahogy maga a pietas sem. Hitvallást nem lehet gyakorolni felebarát nélkül, ahogy nem lehet visszhang nélküli monológ sem. Nem lehet az agapé-kegyességről magányos gyakorlat formájában gondolkodni, hiszen azt valósan gyakorolni és megélni a felebarát nélkül lehetetlen. Ez a keresztyén közösség, az egyház létének a kulcsa az ember oldaláról nézve: legyen az az együtt gyakorolt és megélt Istennel való közösségnek a tere, és a világban elhangzó hitvallásnak a megerősítője. A felebarát a keresztyén kegyesség nélkül csonka, míg az egyház kegyessége a felebarát nélkül értelmezhetetlen absztrakció. Itt mindig az egész etikai dimenziójával szembesülünk. A hitvallás dogmatikai konkrétuma és a pietas értelmezésének és gyakorlatának etikai megvalósulása elválaszthatatlan egységet kell, hogy alkosson. Ellenkező esetben a hitvallás fundamentalizmussá, a pietas pedig keretek nélküli önkifejezéssé válik. A keresztyén életgyakorlat szempontjából egyik sem nevezhető kívánatosnak.

#### 4.2. *A gondviselés és a kegyesség*

Mielőtt a közösség és a pietas kapcsolatát továbbgondolnánk, szükséges, hogy a hit szempontjából kitekintsünk egy korábban felvetett és a legkevésbé sem elhanyagolható témára. A

---

<sup>323</sup> Uo. 868.

<sup>324</sup> Ahogy Barth állítja: „Bekennen ist, allgemein gesagt, das Moment in der Tat des Glaubens, in welchem der Glaubende zu seinem Galuben, vielmehr: zu dem, an den er galubt, zu dem von ihm Anerkannten und Erkannten, zu dem lebendigen Jesus Christus steht, und zwar jetzt nach außen, wieder allgemein gesagt: den Menschen gegenüber steht.” Uo. 869. Busch, amint Bonheoffer és Barth követésértelmezését vizsgálva hívja fel a figyelmet arra, hogy Barth ügyel a gyülekezetnek a jelenével történő azonosításának elkerülésére. Erre úgy nyílik lehetősége, hogy megkülönbözteti ahogy Krisztus a gyülekezet feje, és ahogy a gyülekezet az Ő teste. Így a keresztyén közösségnek mindig képesnek kell lennie arra, hogy Isten kegyelmére emlékeztessen. Vö. Busch: *Nachfolge Jesu*, 258. Barth: *KD IV/2*, 725.

keresztyén gondviselési hit és a pietas összefüggésére utaltunk már. A gondviselés kérdése a keresztyén tanítás meghatározó eleme volt és maradt mind a mai napig. Ez azzal együtt is igaz, hogy a gondviselésről szóló tanítást nem egyszerű felállítanunk. Súlyát azonban felismerjük, nem csupán az egyéni keresztyénségre vonatkozóan, hanem az egyház tanításának kifejtésére is tekintettel. Maga a tan, hasonlóan a szentháromság-tanhoz, ebben a formában nem található meg a Szentírásban. Isten teremtő jelenlétének, a világot fenntartó munkájának leírása szempontjából azonban szükség volt arra, hogy ezt tan formájában is rögzítsék és megerősítsék. Ösztönözték ezt a különböző, a keresztyénség mellett, vagy éppen vele szemben is megjelenő filozófiai gondolatok is, mint például a deizmus. A keresztyén gondolkodás számára nem közömbös, hogy miként szól Istennek a teremtett világban való jelenlétéről, arról, hogy Isten a teremtés után nem hagyta magára a világot, illetve arról, hogy a keresztyén ember miként reflektál erre. Ezért is válik fontossá a reformáció korában is megjelenő hitvallásirodalomban ennek kérdése, ahogy azt a II. Helvét Hitvallás is mutatja.<sup>325</sup>

Arra azonban már kevésbé gondolunk, hogy a gondviselés-tannak milyen összefüggése van a pietas kérdésével. A kettő kapcsolatát alapvetően az a keret határozza meg, hogy az embernek a bűn és kegyelem kontextusában kell ismernie Isten gondviselését. Egyes megközelítések szerint leginkább a szövetség gondolatába elhelyezve nyílik lehetőség a tan fontosságának felismerésére.<sup>326</sup> A teremtés teológiai gondolatát előtérbe helyezve, a szövetségteológiai megközelítés valóban megerősíti Isten teremtő jelenlétének ismeretét. Ám a pietas szemszögéből vizsgálódva azt látjuk, hogy a gondviselés éppen a teremtés után a bűn és kegyelem összefüggésében szemlélendő ember és világ vonatkozásában bír nagy jelentőséggel, hiszen arról van szó, hogy Isten nem hagyja magára azt az embert, aki Istennel szemben engedetlen volt, s az embernek ezt a státusát Krisztus kereszthalálíig tartó engedelmissége által oldja.<sup>327</sup> Krisztus engedelmissége oldja az ember engedetlenségének helyzetét, és engedelmisségre hívja, amire nézve a gondviselés istenismeret, azaz hit kérdés. Engedelmisségre hív, tehát etikai potenciállal töltött, s ezzel egyértelműen a keresztyén életgyakorlathoz kötődik. A gondviselés tehát Istent az emberhez közel érkező kegyelmében ismeri, erről kell vallást tennie, azaz ennek életgyakorlatában kell tudnia magát, és ezt kell naponta kérnie. A gondviselés tan ezáltal nem

---

<sup>325</sup> Ugyancsak fontos része Kálvin tanításának is. Vö. Kálvin: *Institutio*, 1.16.4. Ezen a helyen nem célunk a gondviselés tan teljes bemutatása, csupán annak a pietas értelmezésére vonatkoztatott megfontolásának lehetőségét kívánjuk felmutatni.

<sup>326</sup> Ez leginkább a szövetség teológiájára jellemző megközelítés. Lásd Abraham Kuyper, vagy Sebestyén Jenő munkásságát. Vö. Sebestyén Jenő: *Református dogmatika*, Budapest–Gödöllő, Iránytű, 1994. 132.

<sup>327</sup> Vö. Fil 2,1kk



lesz absztrakt, homályos, az ember számára érthetetlen tanítás. Hiszen, ahogy Barth is megállapítja a gondviseléstől szólva: nekünk a keresztyén emberrel van dolgunk, aki gyülekezetben, egyházban, és tegyük hozzá, hogy éppen a teremtett és megváltásra szoruló világban él.<sup>328</sup> Tehát Isten gondviselő munkájának az ember nemcsak eszköze, hanem részese is. Úgy is mondhatnánk: ahhoz, hogy eszköze legyen, részesévé kell lennie. A gondviselésnek ez a participáció-gondolata megerősíti, hogy az ezzel számoló és arra figyelő pietas nem lehetőség, hanem szükség, elhelyezve az embert teremtett és megváltott mivoltának ismeretében. Nem egy, a korszellemhez igazított elitizmus-gyakorlatra utal, amit különböző, a modernkori társadalmak életében krízist okozó problémák megoldása érdekében lehet aktualizálni és aktiválni. Ezt is magában foglalhatja, de csak úgy, ha alapvetően a bűn és kegyelem, az ember elesettsége és Krisztus irgalmának összefüggésére épül, és arra mutat rá. Ezt határozza meg Barth úgy, hogy a keresztyén ember Isten mindent átfogó uralma alatt áll.<sup>329</sup> Ez Barth számára nem egy statikus valóság. Ahogy Isten kijelentése esemény jellegét hangsúlyozva a legaktívabb aktivitás az ember felé, úgy az ember részesedése a gondviselés munkájában és ajándékaiban is aktivitást jelent a világ felé. Barth a gondviselés viszonybeli analógia (*analogia relationis*) mentén történő szemléletében mutat rá arra, hogy itt a keresztyén ember kegyességéről van szó, mégpedig arról az agapé-kegyességről, amit éppen Krisztusban a világ felé mutatott szeretetében tesz elérhetővé. Ezért nem is beszélhet az egésztől másként, csak úgy, mint magatartásról, életformáról.<sup>330</sup>

Ahogy azt már korábban bemutattuk, nem meglepő, hogy Barth számára a hit, mint Isten megismerésének eszköze nagy hangsúlyt nyer, amire építve jelzi, hogy a gondviseléshez igazodó keresztyén életforma megnyilvánulásai nem választhatók szét alkotóelemeikre, hanem ezeknek együtt kell megjelenni és érvényre jutni.<sup>331</sup> E megközelítés lényeges következményt hordoz a kegyességről szóló tanításra nézve. A Barth által megnevezett három – hit, engedelmesség, imádság –, egymással kapcsolatban lévő, a keresztyén ember magatartását leíró gya-

---

<sup>328</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1950.

<sup>329</sup> „[...]der Christ ist vermöge dessen, was er (und allerdings nur er) sehen darf, der eigentliche Kenner in Sachen von Gottes Vorsehung und Weltherrschaft.” Uo. 275.

<sup>330</sup> „Und so ist sie selbst ein Verhalten, und zwar ein bewegtes Verhalten, in welchem der Christ an dem Handeln Gottes und am geschöpflichen Geschehen, total in Anspruch genommen, Anteil nimmt: gewiß betrachtend aber auch tätig, gewiß erkennend aber auch wirkend, und zwar beides so, daß man das Eine vom Anderen gar nicht trennen kann, weil er dabei vom Einen fortwährend auf dem Sprung, auf dem Weg zum Anderen ist. [...] Gottes Vorsehung und Weltherrschaft sind ihm dann nicht nur wahr, sondern in dieser Wiederholung wirklich. [...] Sie sind im wirklich, indem er glaubt, indem er gehorcht und indem er betet. Das sind die drei Formen jenes bewegten und totalen christlichen Verhaltens.” Uo. 277-278.

<sup>331</sup> Vö. uo. 278.

korlat ugyanis mind a kegyelemre, és így az Istenre támaszkodó életre mutat. Ezzel két vonatkozásban is iránymutató. Egyrészt a keresztyén kegyesség gyakorlatát kiemeli bármilyen érdemkeresztyénség világából, s ezzel az érdemkultúrára is nemet mond. Kegyelemben az ember nem érdemei szerint részesül, hanem Isten ajándékaként, ezért arra nem lehet érdemként tekinteni, hanem csak úgy, mint amit az ember megnyerhet. Az érdemkeresztyénség és érdemkultúra alatt nem azt kell értenünk, hogy az ember által elvégzett munka nem jogosult elismerésre. Ha így járnánk el, akkor nem vennénk komolyan a munka értékét és ennek etikai zsákutcájába jutnánk. Barth intenciója láthatóan nem ez. Érdemkeresztyénség és érdemkultúra alatt azt értjük, amikor az érdem automatizmussá válik, azaz magától jogot és alapot formál arra, hogy részesüljön abban, amire szüksége van. Ez a keresztyén gondolkodásban, különösen a kegyelem kérdésében mindig is nagy kísértést jelentett a hozzá kapcsolódó életgyakorlattal együtt. Erre mond nemet a hit, az engedelmisség és az imádság egymástól el nem választható és egymással össze nem keverhető közössége. Másrészt e három egymással való kapcsolata azt jelzi, illetve azt erősíti meg, hogy a kegyességet nem lehet statikusan értelmezni. Az agapé-kegyesség ennek megfelelően egy út az elmélet és gyakorlat, istenismeret és Isten megismerése között, amely által a keresztyén ember részesedik Isten teremtett világot megőrző munkájában. Ebben a tekintetben is a kegyesség a keresztyén élet legnyilvánosabb nyilvánossága.

A részesedés hit által történik, ezért Barth megerősíti, hogy az egésznek az alapját a hit adja, hiszen az ember hit által lesz keresztyén.<sup>332</sup> A hit adja a pietas dinamikáját is, ami Barth szerint nem utalhat kizárólag az ember történeti meghatározottságára, hanem inkább az ember Krisztusban helyreállított teremtettségi voltára, illetve annak szándékára. Ennek értelmében megerősíti, hogy a pietas, azaz az általunk meghatározott agapé-kegyesség Krisztusra tekint, a testet öltés titkának az ember lehetőségei szerinti felmutatására. Az engedelmisség, az imádság, az Ige közössége együtt jelzi ezt. Ezért Barth szerint minden alapja a krisztushit, ami az embert minden körülmény között teremtett mivoltának legmagasabb céljának történő megfeleltetésre rendeli.<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> Uo. 279kk.

<sup>333</sup> „[...] sondern das gerade der höchsten natürlichen Bestimmung seiner Geschöpflichkeit durchaus entsprechend ist. Wie ja die Menschwerdung des Sohnes Gottes, dieses große Urbild der Entstehung des Glaubens zwar die völlig unverdiente Befreiung der menschlichen Natur, aber eben darum die Wiederherstellung ihrer höchsten geschöpflichen Bestimmung bedeutet.” Uo. 280. Bonhoeffer is hasonlóan látja, amikor arra utal, hogy a hit csak az engedelmisség tetteben képes hit lenni. Busch szerint ennek lényege abban áll, hogy a hit nem vak, hanem tudja Kit követ. Vö. Busch: *Nachfolge Jesu*, 257.

Mindez nyilvánvalóan a Szentlélek révén értelmezhető, hiszen a keresztyén élet az Ő munkája által jut el engedelmességre. Barth a keresztyén életre az *existere* szó etimológiáját követve ezért tekint úgy, mint „előlépés”, amiben a „hit önmagát hitelesíti”, vagy nem lesz „hitelesítő hitté”.<sup>334</sup> A reformátori tanítás mindig hangsúlyozta, hogy a hit nem egy általános ismeretre utal, hanem az egyedire, a személyesre. Ahogy arra korábban Barth gondolatával összefüggésben is rávilágítottunk, a hit nem az univerzalist keresi, hanem az egyediségben megmutatkozó többrétűséget. A pietas bibliai alapjait keresve azonosítottuk, hogy ennek van egy úgynevezett Jézus-karaktere, aminek az egyik lényeges vonása a világnak történő ellenállás. A világhoz való viszonyban a gondviselés összefüggésébe helyezett hitértelmezés a pietas teológiai megközelítésének megértése szempontjából teljes mértékben magán hordozza ezt a karaktert. A hit, amelyik Krisztus irgalmát ragadja meg, nem a világhoz igazodik, hanem a világot törekszik igazítani a hit tartalmához. Ez meg kell, hogy maradjon a mai egyház egyik missziói karakterének is. Ez az igazodás azt a kegyességet jelenti, amelyik bizonyos abban, hogy a világgal folytatott küzdelemben – ahogy a HK mondja –, amikor szabad lelkiismerettel harcol a gonosz minden hatalma ellen, nincs egyedül, vagy magára hagyva. A hitre építő bátorság ez, ami nem hozzámérhető az ember önhitt vakmerőségéhez, és nem is hívható elő ennek igazolására. Az erre a hitre alapozó kegyességnek éppen ez a sajátos karaktere: helyettünk nem hisz és nem is hihet senki más, aminek következtében helyettünk nem is hordozza senki ennek nyilvános jellegét. Ez a keresztyén ember mindenkori felelőssége. Az Isten gondviselő jelenlétére tekintő pietas kész és képes a Szentlélek által rámutatni az ember, a társadalom, az egyház életét érintő végzetes hibákra. A Barth-i megközelítés egyik lényeges következménye és egyben követelménye ez, amit a Krisztusban való részesedés tesz lehetővé.<sup>335</sup>

Ennek alapján állíthatjuk, hogy a hitet, amennyiben annak forrása valóban Isten kijelentése – azaz nem egy, az emberi lélek kivetített elgondolásáról van szó – maga a hit tartja távol attól, hogy akár túlzott racionalizmusba (*notitia* túlhangsúlyozása), akár a krisztusi realitással kapcsolatot vesztett érzéki tapasztalás (*assensus*) leegyszerűsített világába vigye. A Schleiermacher-i értelmezés ez utóbbi tekintetében ma is kihívást jelent. Barth nem választja egyik végletet sem azzal, hogy megmarad a hit egyedülisége mellett. A keresztyén ember létében a világtól való különbségtételre kötelezett, de ezzel nem nyeri meg a világtól való elvonulás lehetőségét.

---

<sup>334</sup> Barth: 1993. 33.

<sup>335</sup> Ahogy Barth írja: „Im Glauben allein muß der Christ jetzt wahrnehmen und also offene Augen haben. Im Glauben allein muß er jetzt die falschen Weltbilder verachten und aus dem Felde schlagen. Im Glauben allein muß er jetzt über dem Abgrund gehalten sein und auf den Wellen gehen. Im Glauben allein muß er jetzt mutig, geduldig, fröhlich sein.” Karl Barth: *KD III/3*, 283.

Nem azt állítjuk, hogy az a világ, amiben a kegyesség Isten gondviselő jelenlétének tanújaként megszólal, nincs hatással a keresztyén ember életére. Azt azonban igen, miszerint nem lehet, hogy ez a kegyesség ne legyen hatással az őt körülvevő világra. Ezért több az erre a hitre épülő agapé-kegyesség egy önmagát igazolni képes vallásos gyakorlatnál. Amennyire változást hoz értelemben, szívben az inkarnáció teremtettséget restauráló jellege az ember számára, s formálja ezáltal, úgy egyben ennek a formálásnak az eszközévé is teszi. A gondviselésre tekintve tehát minden esetben hit által, hitből és hitre formált, formálódó és formáló pietas gondolat fogalmazódhat meg. Ezzel a teológiai témaként megmarad a bűn-megváltás horizontális tengelyén értelmezett üdvtörténeti folyamat részének, s nem engedi, hogy az a bűn-megistenülés vertikális dimenziójába hatolva az ember lehetőségeire utaljon, igazolva és megerősítve ezzel egy esetleges modern miszticizmust.

Barth a hit mellett az engedelmisséget jelöli meg a gondviselés összefüggésében vizsgált keresztyén életgyakorlat másik nélkülözhetetlen vonásaként. Az engedelmisség motívuma eltéveszthetetlenül illeszkedik a bűn-megváltás teológiai interpretációjába. Korábban láttuk, hogy a hit, engedelmisség és imádság között sorrendiséget nem lehet felállítani, hanem ezek mintegy egybeszövődnek. Így a hit tartalmazza mind az engedelmisséget, mind pedig az imádságot, amely az engedelmisség vonatkozásában hordoz kritikai funkciót,<sup>336</sup> ami a pietas értelmezésével összefüggésében lényegesnek bizonyul. Az Istennek való engedelmisség ellenpólusa az Istennek való engedetlenség. Ez a megközelítés, minden igazságával együtt, könnyen a keresztyén életgyakorlat leegyszerűsített rögzítése lenne. Itt többről van szó. Az engedelmisség kritikai funkciója azt jelenti, hogy az Istennek való engedelmisség ellenpólusa az Istennel szembeni engedetlenség elleni küzdelem. Az engedelmisség akkor igazán engedelmisség, ha kritikai funkcióját kész gyakorolni, hiszen az a szeretet, amire a keresztyén kegyesség épül, nem volt más, mint az engedetlenség kritikája. A Krisztusi szeretet az Isten iránti engedetlenség olyan kritikája, amely ebben mutatja fel egyrészt az engedetlenség által kialakuló krízist, másrészt pedig ennek megoldását.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Uo. 286.

<sup>337</sup> Ezért is állítja Barth: „Vom Gehorsam. – Er ist das Tun des Wortes Gottes, die wache Verantwortung, in welcher der Christ ihm recht gibt gegen sich selbst, gegen Jedermann, gegen die ganze Welt, in welcher der Christ selber ein Gerechter wird. [...] Indem der Christ das tut, ist sein Tun der Gehorsam, der die zweite, in ihrer Weise ebenfalls das Ganze umfassende Form des christlichen Verhaltens bildet. Indem er galubt, wird er, indem er gehorcht, ist er Christ.” Uo. 288.

Az engedelmisség nem külső törvények szerinti gyakorlatot jelöl kizárólag, hanem arra utal, hogy lehetősége a Szentlélek által formált életben nyílik meg. Barth hangsúlyozza, hogy az engedelmisség a keresztyén ember számára nem választható, hanem kötelesség. Az engedelmisség kötelessége azonban nem kötelesség-keresztyénséget, vagy kötelesség-ethoszt jelent, csupán az engedelmisség elkerülhetetlen valóságára utal. Az agapé-kegyesség egy minden körülmények között felismerhető vonásáról van szó. Amennyire van kritikai funkció az engedelmisségben, annyira van megerősítő funkció is. Ez a megközelítés tovább szélesíti azt az értelmezést, amely az érdemekre épülő keresztyén életgyakorlatot elutasítja (hiszen Istenre irányul, s nem az emberi akaratra). Isten akaratát pedig a kijelentésben megmutatva a Szentlélek által munkálja a keresztyén emberben, aki az ennek megfelelő agapé-kegyesség gyakorlatát követi. Ezért az engedelmisség folyamata mindig egyirányú, az embertől az Isten felé mutat, amit a Szentlélek erősít meg. A keresztyén ember az engedelmisség gyakorlatában él, de ez az engedelmisség nem ejtheti foglyul Isten munkáját. A kegyességnek is mindig van ilyen kísértése, hogy a maga számára foglyul ejtse Isten munkáját, azaz, hogy a keresztyénséget egy exkluzív közösségként értelmezze (a beavatottak titkos társaságaként). Az engedelmisség azonban éppen ennek mond ellent, mivel mindig a Szentlélek által megerősített, a Szentlélek munkájára, és azon keresztül a felebarát felé nyitott életgyakorlatra utal. Barth erre egy narratív értelmezést ad, azt megerősítve, hogy a keresztyén ember a Szentlélek irányítása alatt áll.<sup>338</sup>

A pietas tehát nem kontextus nélküli. Az agapé-kegyességet maga a Szentlélek helyezi el a keresztyén közösség, az egyház szolgálatában. Az engedelmisség ugyanis mindig szolgálatra indít. Barth érvelését követve, mely szerint az engedelmisség a hit része, ez azt jelenti, hogy mivel a hit a Krisztus irgalmában való részesedésre, úgy az engedelmisség az ezáltal a részesedés által megteremtett, a keresztyén közösség keretei között megélt szolgálatra utal. Maga a szolgálat, mint keresztyén életgyakorlat pedig így lesz az élet kríziseire rámutató és azokra választ kereső engedelmisség. Éppúgy, ahogy Krisztus keresztyén rámutat az ember krízisére a jelenvaló és eljövendő világ között feszülve. Az engedelmisségre tekintve az agapé-kegyesség mindig *krízis-kegyesség*, ami azt jelenti, hogy szüntelen megújításra szorul és megújulásra ösztönöz. Ettől lesz ez a keresztyén életgyakorlatnak semmivel össze nem téveszthető személyes karakterjegye. A megújulás mégsem a szüntelen újat keresés nyughatatlan vágya, hanem a

---

<sup>338</sup> Uo. 289. „Denn der heilige Geist regiert den Christen [...] Der Heilige Geist spricht ja auch durch das Wort Gottes und bindet den Christen an dessen Gebote und Weisungen. Und er ist endlich der Geist, der ihm nicht als ein Privatgeist, sondern als der Heilige Geist der Gemeinde gegeben ist: er führt ihn also in deren Gemeinschaft und ordnet sein Tun zum Gehorsam im Rahmen dieser Gemeinschaft, ihres Dienstes und ihrer Aufgabe.” Vö. ApCsel 5,29

Krisztus irgalmában a Szentlélek által megtapasztalt közösségnek megőrzését jelenti. A megőrzés az a keret, amiben a pietas minden esetben nem önmagához, hanem Krisztushoz igazodik. A megszentelődés megtapasztalásának ideje ez az ember számára. A megszentelődés így lesz a Krisztus keresztye szerinti – s nem a Krisztus keresztyének életgyakorlatát jelenti – amiben megnyílik az agapé-kegyesség a világ számára, ha szükséges, akkor akár a mártírság vállalása árán is. Ez ugyanis az ember számára alapvetően mindig csak mártírságot jelenthet: meghalni önmagunknak és megelevenedni Krisztusnak. Ebben a tekintetben minden keresztyén embertől megköveteltetik a mártírság. Ez elkerülhetetlen szükség. Ám az ebben az értelemben vett mártírság a megszentelődés titka.<sup>339</sup>

A megszentelődésnek tehát nem csupán a vallásos, vagy egyházi közegben kell végbemennie, hanem azon túlmutatva az emberi élet teljes dimenzióját át kell fognia. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a keresztyén kegyességnek ehhez igazodva kell minden esetben rámutatni a világ végzetes hibáira és azok megváltoztatását igényelni. Másrészt pedig arra utal, hogy nem elég csak rámutatni, hanem éppen azzal, hogy minden területen érvényt szerez magának, orientál is, azaz irányt is mutat, amiben a Szentlélek vezetésének enged. Ez már megkövetelheti azt a mártírságot, amit a Krisztus igazsága kíván: az evangélium ügyéért tanúsított magatartás,<sup>340</sup> ami csak Krisztusnak engedelmeskedik.<sup>341</sup> Így az agapé-kegyesség nem más, mint a keresztese-

---

<sup>339</sup> Barth így ragadja ezt meg: „Er ist Nachfolge Jesu. Und das bedeutet: der Christ kommt im Gehorsam von Jesu Kreuz her, wo darüber entscheiden ist, was aus dem Menschen werden soll, da er nicht sich selber und keiner fremden Macht, sondern Gott gehört – und was aus der Welt werden soll, da sie von Gott geliebt und also in ihrer ganzen Verlorenheit ihm nicht verloren ist. Jeder Mensch, die ganze Welt kommt in Wahrheit von der her [...] Das ist der Sinn der persönlichen Heiligung, Zucht und Zielsetzung, der er unterworfen ist [...] Sie ist ja eben für alle Menschen, für die ganze Welt und so auch für den Christen für die Totalität seiner Existenz in allen ihren Dimensionen gefallen. So ist er durch sie nicht nur «religiös», sondern gar sehr auch profan, nicht nur seelisch, sondern auch leiblich, nicht nur kirchlich, sondern auch politisch, gesellschaftlich, wissenschaftlich, ästhetisch in Anspruch genommen.” Uo. 290-291. Eberhard Busch figyelmere méltó, Barth és Bonhoeffer, a követés gondolatára vonatkoztatott értelmezésének összevetésében utal a hasonlóságra. Úgy véli, hogy Barth és Bonhoeffer esetében is a követésben nem egy programszerű gyakorlatról van szó, hanem a Jézus Krisztus személyéhez történő kapcsolódásról. Mindkettő arról beszél, hogy Jézus a bűnös embert hívja magához. Busch: *Nachfolge Jesu*, 255.

<sup>340</sup> Erre sajnós a mai keresztyénség is számos példával szolgál, különösen azokon a területeken, ahol a keresztyénüldözés napjainkban is megtapasztalható. A keresztyén lét mind a mai napig magán hordozza ennek súlyát.

<sup>341</sup> Vö. uo. 296. Barth később az Újszövetség ide vonatkozó leírását vizsgálva megállapítja, hogy a mártírság lehet egy folyamat, vagy egy esemény, de mindenképp a Krisztusra tekintő tanúság megjelenítője. Vö. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1959. 700kk. Majd ugyanitt később így fogalmaz: „Ist der Zeugendienst die primäre Bestimmung der christlichen Existenz, bringt aber sein Zeugendienst den Christen unvermeidlich in Bedrängnis, dann wird man sagen müssen, daß Keiner ein Christ sein kann,

mény lefordítása a keresztyén egzisztencia valóságán keresztül, azaz az engedelmisség nyelvén lefordított keresztyén lét. A megszentelődés minden összefüggésben közösségben történik: közösségben Krisztussal, a másik keresztyén emberrel és a világgal, ami egy egyre táguló valóságot jelent. Úgy látjuk, Barth arra mutat rá, hogy nemcsak az individuális keresztyénség, hanem egy közösség léte is, így az egyház léte is beszél a világnak Krisztusról. Hiszen nem csupán a keresztyén ember, hanem az egyház is, mint közösség, fogadja Isten irgalmának üzenetét, ahogy léte is ennek a megszólításnak tudható be. A megszólító Krisztus, a megszólított az ember, Aki pedig megszólít, a Szentlélek: a pietas ezek között a keretek között szólal meg az egyházban és a világban is. Így nemcsak embernek, hanem egy közösségnek is a karaktere lesz. Erre vonatkozóan is igaz, hogy nem az uniformitásban érdekelt, de nem alakít ki több értékközpontot. A solus Christus elvének egyik legfontosabb ma is megszólaló igényére utalunk, mely alapvetően a megigazulás egyedüli forrásán keresztül az agapé-kegyesség gyakorlatának megerősítése.

A keresztyén közösség a kijelentés alapján a Szentlélek által realizálódott közösség, amit Krisztus a Szentlélek által hív egybe azért, hogy az agapé-kegyesség tanúja legyen a világban. Középpontjában mindig a kereszt és annak üzenete áll, mely a másokkal és a világgal való közösséget készíti elő. Ahogy a kereszt beszél az embernek Isten létéről, úgy szól az agapé-kegyesség a kereszt üzenetében Isten létéről a világnak. Nem magáról kell beszélnie. Gyakori kísértése ez az egyháznak és a keresztyén embernek is. Nem véletlenül hangsúlyozza Barth, hogy milyen lényeges a hallgatásra való készség. A pietas gyakorlata minden esetben arról a Krisztusról beszél, Aki a Szentlélek által irgalmában részesíti az embert. Ellenkező esetben nem irgalomról, hanem áldozatról, nem Krisztus győzelméről, hanem saját haláláról beszél. Ezért kell az engedelmisségnek összekapcsolódnia az imádsággal, amikor is ez utóbbi a keresztyén ember és a keresztyén közösség létét összeköti. Csak aki kér, az tud szólni! Barth úgy látja, hogy a kérdésben a keresztyén ember és az egyház egyszerre áll Isten és a világ előtt<sup>342</sup> a teremtett világ megőrzése érdekében. Ez a barthi egyszerre kint és egyszerre bent képe, amiben a keresztyén embernek a keresztyén közösségben és a világban való létét Krisztusban egybefűzi, ami nem vákuumban, hanem a világ létében megy végbe. A keresztyén kegyesség csak akkor tud Krisztus irgalmáról beszélni, ha ezt a világban teszi, s ezzel megteremti dialógusát a világgal, kizárva az öncélú kegyesség-monológok lehetőségét. Ez a dialógus a tanítványi lét alapkövetelménye, amin keresztül részesül Krisztus királyi, főpapi prófétai tisztében, azaz a Krisztus

---

ohne in Bedrängnis zu geraten [...] Wirkliche Christen wird immer von der sie umgebenden Welt her bedrückte Menschen. Der auf sie ausgeübte Druck kann sehr verschiedene Formen haben.” Uo. 707-708.

<sup>342</sup> Barth: *KD III/3*. 316kk

uralma alatti életben, a szolgálatban és a jövő reménységének meghirdetésében. Enélkül nem beszélhetünk valódi keresztyén pietasról. Enélkül nincs agapé-kegyesség.

Ezért rá kell mutatnunk arra, hogy Barth a hit, az engedelmesség és a könyörgés értelmezését, illetve egymáshoz való viszonyukat Krisztus hármastisztevel összefüggésben helyezi el,<sup>343</sup> s mintegy ennek mintájára állítja fel közöttük a kapcsolati rendszert, amely így a megszentelődésnek és a pietasnak is rögzíti az alapösszefüggéseit a teremtett és megváltásra szoruló világ vonatkozásában. Mivel ez az egyház és a keresztyén élet színtere, ezért a kettő nem szigetelhető el egymástól. Ezt a következő ábrán is szemléltetjük.<sup>344</sup>

<i>Esemény</i>	<i>Participáció</i> <sup>345</sup>		<i>Kegyesség</i>
<b>Krisztus hármastiszte</b>	Király	imádság	a világ iránti közömbösség elutasítása
	Főpap	engedelmesség	szolgálat
	Próféta	hit	bizalom
Aktiválás	Szentlélek		Keresztyén egyén és közösség

Krisztus hármastiszteének tanítása láthatjuk, hogy Barth számára konstruktív elem. Maga a kegyesség értelmezésre vonatkozóan nem direkt módon jelenik ugyan meg, de mégis keretet szolgáltat neki. A Heidelbergi Kátéra vonatkozó barthi tanításra, valamint a KD vonatkozó részeire is tekintettel vizsgálja a kérdést Hanna Reichel.<sup>346</sup> Álláspontja szerint a KD IV-ben található megbékélésről szóló tanításnak a munus triplex Christi a modellje. Barth a Heidelbergi Kátéról többször is tart előadást, melyekben Krisztus hármastiszteének értelmezése különböző, a keresztyén élet tekintetében lényeges kiemelésekkel kerül bemutatásra. Barth ezen értelmezések során, miközben egyértelműen a kalcedoni tanítás összefüggésében szemléli a

<sup>343</sup> Barth a következőképpen fogalmazza meg: „Wie das munus sacerdotale Christi der göttliche Grund unserer Rechtfertigung, so ist das munus regium Christi der Grund unserer Heiligung.” Barth: *Die Heiligung*, 313. Ezt Barth továbbá összekapcsolja az áldozat kérdésével. Uo. 315.

<sup>344</sup> Vö. Barth: *KD III/3*. 324-325.

<sup>345</sup> Beintker a megszentelődés összefüggésében arra mutat rá, hogy a participáció gondolata a kálvini participatio Christi alapján értelmezhető, amiről Barth a KD IV/2 659kk ír. Vö. Beintker: *Rechtfertigung und Heiligung*, 357-358. A participáció nem emberi képességként, hanem „válasz”-ként értelmezhető. Miller McCormackra hivatkozva utal erre. Vö. Miller: *Seeing by Light*, 138. Ugyanakkor Miller, Keith Johnsonra utalva tovább pontosítja a participáció Barth-i értelmét. Arra mutat rá, hogy a participációban nem egy ontológia elvet kell elfogadnunk, hanem azt, hogy ezen keresztül a keresztyén ember realizálódik Isten szövetsége és az abba történő beágyazottság által. Vö. Miller: 2020. 142-143. A participáció így egyértelműen csak analogia relationis, s ezzel a megszentelődésről szóló tanítás tartalmát is adja. Vö. Daniel L. Migliore: *Participatio Christi: The Central Theme of Barth's Doctrine of Sanctification*. in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18, No. 3 (2002). 286-307

<sup>346</sup> Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 203-232.



papi és a királyi tisztet<sup>347</sup>, a keresztyén ember tekintetében a Krisztusban hit által történő részesedést emeli ki<sup>348</sup>, ami ezáltal meghatározza azt, hogy kicsoda maga az ember. A tanításnak Barth pneumatológiai értelmezésen keresztül adja meg a keresztyén ember életére vonatkozó értelmét.<sup>349</sup> Reichel az 1946/47-ben Baselben tartott előadását elemezve már karakteresebben érzékelhetővé teszi, hogy a tanítás egyre inkább meghatározó Barth gondolkodásában. Barthot idézve mutat rá arra, hogy a keresztyén ember nem egy „második Krisztus”, hanem akinek lényege Krisztus szerinti, azaz, amikor önmagára vonatkozóan leképezi Krisztus hármastisztét.<sup>350</sup> Témánk szempontjából is a legérdekesebbnek mondható az 1947-ben Bonnban tartott előadássorozat<sup>351</sup>, ahogy arra Reichel is felhívja a figyelmet. Ekkor Barth Krisztus és a keresztyén ember kapcsolatának leírására nem a korábban alkalmazott összehasonlítást helyezi előtérbe, hanem az *unio activa* kifejezést, amit nem „cselekedete általi megigazulásként, hanem hálaadásként értelmez”<sup>352</sup>, és ami a Szentlélek munkája nyomán valósul meg.<sup>353</sup>

Barth elgondolása szerint tehát azt látjuk, hogy ez a keret adja a gondviselésről szóló keresztyén tanítás összefüggésében is a pietas lényegét, ami egyben a Krisztus köré összegyülekezett egyház létének titka. Ezzel egyszerre mutat Krisztusra és a keresztyén emberre is, mint aki Krisztusban van.<sup>354</sup>

---

<sup>347</sup> Uo. 207.

<sup>348</sup> Uo. Reichel kiemeli, hogy Barth ebben a kérdésben a Tambacher Vortrag gondolataihoz képest már változtatást eszközöl. „[...] «Christus in uns» lässt nicht mehr subjektivistisch oder aktivistisch vereinnahmen, sondern die menschliche Teilhabe an Christus durch den Glauben bedeutet: «Von unserer Existenz bleibt ja nur das übrig, was *in Christus* existiert.» Des (neuen) Menschen Sein ist nicht sein eigenes, sondern das durch das Jesu-Christi-eigen-Sein des HK charakterisierte.” Uo. 207.

<sup>349</sup> Reichel erre Barthnak 1938-ban, illetve Baselben 1946/47-ben tartott előadásai alapján mutat rá. Vö. uo. Az 1946/47-ben tartott előadásra hivatkozva úgy látja, hogy a tanítás Barth számára különös fontosságot nyer. Ezt, értelmezésében, Barth a KD IV-ben tovább erősíti, és ebben találja meg magának a krisztológiának a kulcsát azzal, hogy Jézus Krisztus neve kerül a középpontba (főpap – Krisztus mint Jézus; király – Jézus mint Krisztus; próféta a kettő valamelyike szükség szerint).

<sup>350</sup> Uo. 210.

<sup>351</sup> Karl Barth: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zürich, Evangelische Verlag, Zillikon, 1948.

<sup>352</sup> Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 210.

<sup>353</sup> Ebben a krisztológiai keretben fejt ki Barth a bűnről, megváltásról, illetve a Szentlélekről szóló keresztyén tanítást, megkülönböztetve a Szentléleknek az egyházban végzett munkáját a keresztyén élettől. Reichel a „közösségi pneumatológia” és az „egyéni pneumatológia” megkülönböztetéseként azonosítja. Uo. 215.

<sup>354</sup> Barth: *KD III/3*. 324-325. Ennek a gondolatnak a kegyesség etikai dimenzióit vizsgálva lesz majd fontos szerepe.

#### 4.3. Az egyház mint a pietas közössége és kerete

A hit tehát a keresztyén kegyesség legfontosabb mozdulata. Ezen keresztül kapcsolódik össze Isten és ember, valamint az ember azzal a világgal, ami körülveszi. A hit mozdulata Isten teremtő és megújító munkájára tekint, s az ebben való részesedése révén a pietas e teremtő hatalom alatti élet magatartásformája. Láttuk, hogy ennek tere az egész világ. Ugyanakkor, mivel Krisztus Igéje által a Szentlélek munkája útján közösséget gyűjt egybe, van egy speciális tere, közössége. Ez az egyház. Rámutattunk, hogy ez a keresztyén kegyesség szempontjából nem az exkluzivitás megtestesítője sem önmaga, sem pedig a körülölelő valóság számára. Ezzel együtt azonban fenn kell tartanunk azt az előfeltételezésünket, aminek tárgyalására most rátérünk, hogy az egyház ezzel együtt az a speciális tér, ahol első renden mutatkozik meg a keresztyén kegyesség létének (valóságának) és cselekedetének összetartozása.

Barth szerint az Apostoli hitvallás harmadik artikulusának vizsgálatát alapul véve, elsősorban éppen ebben kell keresnünk a keresztyén közösség létének titkát, miszerint itt már nincs lehetőség azon, egyébként nyilvánvalónak mondható különbségtételek kifejezésére, amelyek a keresztyén lét szempontjából is alkalmazhatók. A lényeg éppen abban van, hogy amikor erről a közösségről van szó, akkor az akár a közösség létét, akár annak lényegét leíró fogalmak, csak együttesen nyernek értelmet.<sup>355</sup> Barth ezt azért tartja fontosnak, hogy a kijelentésen keresztül, annak esemény jellegét kiemelve, az egyházat is ilyen eseményként szemlélje.<sup>356</sup>

Az egyháznak nemcsak önmagában vett ontológiai valósága van, hanem eseménye is, tehát történik is az ígihirdetésben, a szolgálatban, a közösségekben, és a pietas gyakorlatában egyaránt. Túl azon, hogy ez lehetőséget biztosít az egyház institucionizálódásának ellensúlyozására, az esemény jelleg teremt meg az egyháznak a világgal, a társadalmi kérdésekkel, illetve dilemmákkal történő szembenézés lehetőségét és terét. Hasonlóan, az egyház esemény jellege mutat rá arra is, hogy az egyház institucionális valóságát éppúgy, ahogy az esemény jellegét kifejező élettevékenységeket ebben a világban kell megszerveznie.<sup>357</sup> Az *ecclesia visibilis* ebben az értelemben mindig *ecclesia publica*. Az egyház tekintetében többről van szó annál, mint

---

<sup>355</sup> Barth: *KD IV/1*. 727.

<sup>356</sup> Így a következővel támasztja alá mindezt: „Kirche als ἐκκλησία, als *evocatio* oder *congregatio* ist die Beschreibung eines Geschehens. Und dasselbe gibt von der der Beschreibung der *ecclesia* im Glaubensbekenntnis hinzugefügten erklärenden Formel *communio sanctorum*, gleichviel, ob man bei dem Wort *sanctorum* an die *sancti* (die *fideles*, die *vocati*) als an die denkt, die in der Kirche unter sich in Gemeinschaft treten, oder an die *sancta*, d. h. an das im Kerygma der Kirche bezeugte Heilsgeschehen, an welchem ihre Glieder besonderen, nämlich bewußten Anteil nehmen.” (Döhl az eredetiben.) Uo. 728.

<sup>357</sup> Uo.

hogy azt az emberi közösség, társadalom, sajátos szocio-kulturális fejlődési folyamatának részeként lássuk. Ebbe a tévedésbe maga az egyház sem eshet. Önértelmezésében ennek sem áldozata, sem pedig foglya nem lehet, amit az egyház esemény jellegének hangsúlyozása mutat meg egyértelműen.

Az egyház tehát esemény jellegében mindig egy egyedi képet mutat, amit az *ecclesia publica* tovább erősít. Alapját Barth mindennek az *ecclesia visibilis*ben látja,<sup>358</sup> ami azt jelenti, hogy az egyház, mivel a Szentlélek által él, komolyan veszi önmagát és az egyházat körülölelő világot is. Barth azonban felhívja a figyelmet arra is, hogy az egyház titka, ami lényegében az egyház szentségének a kérdése is, csak hit által ismerhető fel. Jóllehet, az egyház magán hordozza, ahogy meghatároztuk az *ecclesia publica* vonását, ez mégsem azonosítható az egyház titkával. Az egyház titka csak és kizárólag hitben tárulkozik fel, hiszen azt a Szentlélek által a krisztus-hit egységében látjuk létrejönni. Léte magában hordozza, de nem az ember lehetőségei szerint felismerhető módon, az egyház titkát. Az mindig csak hitben nyílik meg.<sup>359</sup> Azaz az egyház szent voltát, és azt, hogy ez miként mutatkozik meg a *pietas* gyakorlatán keresztül, csak ennek megfelelően lehet megragadni. Az egyház mint egybehívott közösség és annak szentsége összetartozik.<sup>360</sup> Azaz az egyháznak, mint az egybegyűjtöttek közösségének magán kell hordoznia az élet megszentelésének a karakterét, ahogy azok, akiket a Szentlélek egybegyűjt, maguk is ezzel összhangban lévő életet élnek. Ennek belső valósága a hit általi megigazulás, külső formája pedig a megszentelődés. Az egyház szentsége és a keresztyén ember életszentsége ebben találkozik. Ezt a gondolatot meg is fordíthatjuk. Nem csak az a lényeges, hogy a szentek közössége az élet megszentelését jelenti, hanem hogy az élet megszentelődése a szentek közösségének érvényére is rámutat. Ennek alapján a kegyesség, ekkleziológiai oldalról vizsgálva visszahat az egyház szentségére, az egybegyűjtés eseményére. Ez a *pietas publica* szerint értelmezett agapé-kegyesség, ami nem a világhoz formálódik, hanem az egyház küldetésének, üzenetének, annak szociális, társadalmi, közösségi és etikai vonatkozásait felmutatva formálja a világ életét. Abban az esetben, ha az *ecclesia visibilis ecclesia publica*, az agapé-kegyesség ennek megfelelően *pietas publica*, ami ebben az esetben is a világhoz való viszonyában értendő.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> Vö. uo. 729kk.

<sup>359</sup> Uo. 738.

<sup>360</sup> Ahogy Barth mondja: „[...] wir sind entweder in der *communio sanctorum* oder wir sind überhaupt keine *sancti*. Privater, monadenartiger Glaube ist als solcher kein christlicher Glaube.” (Dölt az eredetiben.) Uo. 757.

<sup>361</sup> „Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern existiert im Dienst an der Welt. Sie ist gesendete, sie ist Missionsgemeinde von Grund auf. Sie ist durch den Heiligen Geist gesammelte, erbaute und

A pietas ilyen összefüggésben történő feltárása azt is megmutatja, hogy a keresztyén élet az egyházban egy sajátos életteret kap, amit maga a szent kifejezés értelme, mint Isten számára elkülönített, megad. E tér világgal szembeni feszültsége soha nem kerülhető el, hiszen nem a maga státusát, hanem annak Istenhez való viszonyát adja vissza. Azaz, ahogy Barth kidomborítja: nem a maga, hanem Isten szent voltára mutat. A keresztyén kegyességnek ezért marad mindig meg az egyházzal szemben is a kritikai funkciója, ám csak ennek összefüggésében, aminek következtében nem töltheti be önkényes módon ezt a szerepet. Csak addig és csak abban a formában, amíg és ahogyan Istenre mutat. A keresztyén ember nem az egyházban hisz, hanem azt az egyházat látja, s ezért az egyházat hiszi, ahol kifejezésre juthat az, hogy a Szentháromságban hisz.<sup>362</sup>

E Barth-i megközelítés alapján mondhatjuk, hogy a pietas nem az egyház szentségére mutat, hanem arra, Aki azt az egyház részére adja. Az egyház szentségének azonban minden esetben a keresztyén ember mindennapi kegyességére kell irányítania a figyelmet. Az *ecclesia publica* és a *sancta ecclesia* metszéspontján látjuk a keresztyén kegyességet, mint a *sanctitas publica* megjelenítését, mely éppúgy vonatkozik a világra, ahogy az egyházra is. Ez a szekularizáció ellenpólusa. Az agapé-kegyességet tükröző keresztyén gyakorlat ezért sem azonosítható vagy keverhető össze semmi más, az emberi lélek vagy értelem által körülhatárolt törekvéssel. Barth szerint az egyház a maga formai létében a keretét adja mindennek. A hangsúly az általa megszólaló üzenetre esik. Ám arra is rámutat, hogy ebben a tekintetben sem az egyház van a kijelentés fölött, hanem a kijelentésnek kell az egyházat uralnia, utalva arra, hogy Isten az egyházon kívül és az egyház nélkül is cselekszik – ahogy állítja: *extra ecclesiam* – az egyház szolgálata nélkül.<sup>363</sup> Ám az egyház nem válik szükségtelenné, hanem éppen ezzel a keresztyén ember

---

dann gesendete Gemeinde.” Karl Barth: Der Kirchenbegriff Zinzendorfs und die Gestalt der Brüdergemeinde, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959-1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 151–157. 151. Az „elküldött gyülekezet” kulcsfogalom Barth gondolkodásának megértésében.

<sup>362</sup> Barth megállapítja: „Es dürfte zum Verständnis dieser Sache besonders angebracht sein, sich daran zu erinnern, daß es im Symbol heißt: *credo ecclesiam*, nicht: *in ecclesiam*. Mann kann nicht an die Kirche – die heilige Kirche – glauben, wie man an Gott, den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist glaubt. Mann kann nach dem dritten Artikel nur an Gott, den Heiligen Geist, und damit, in Erkenntnis seines Werkes und im Bekenntnis dazu, auch die Existenz der heiligen Kirche glauben [...] Die heiligkeit der Kirche ist, so gewiß sie allen Ernstes wahr und im Glauben erkennbar ist, nicht die des Heiligen Geistes, sondern die von ihm geschaffene und ihr beigelegte Heiligkeit.” (Dólt az eredetiben.) Barth: *KD IV/1*. 766–767.

<sup>363</sup> Uo. 769.

megszentelődésének közösségi keretét adja, azaz az egyház szent volta mutat rá arra, hogy nincs magányos keresztyénség.<sup>364</sup>

Mit mondhatnánk akkor ennek alapján az egyházzól? Hol van a helye tehát az egyháznak a keresztyén kegyességben? Hol van a helye a keresztyén kegyességnek az egyházban? Barth a megszentelődést, azaz a szent életet és annak gyakorlatát, a keresztyén kegyességet úgy, és abban a formában köti az egyházhoz, amíg ezek a kijelentés alapjára helyezik a hitet és az istenismeretet. Az egyház intézményes, formai valósága soha nem veheti át ennek szerepét, azaz puszta intézményes valóságában nem lesz a pietas forrása. A Krisztus irgalmára épülő, s a Szentlélek által egybegyűjtött egyház csak ebben az összefüggésben lehet a megszentelődésnek keretet adó közösség. Ebben viszont annak kell lennie! Nemcsak akkor nem jár el helyesen, ha intézményes jellegének kereteit kívánja a pietas forrásaként megjelölni, hanem akkor sem, amikor nem mutatja fel annak, a kijelentésre reflektáló, az egyház valóságában az egyházon kívüli világ számára is feltárulkozó szükségszerűségét. A *sanctitas* egyszerre van tisztában bűnével és a megváltás tényével. Ezért ennek a megszentelődésnek elengedhetetlen része az egyéni és közösségi bűnbánat, bűnvallás, bűnbocsánat és megigazulás. Az egyház sem tökéletes! Az egyháznak is van bűne. Az egyházat is érik kísértések és próbák, de ezek között is minden esetben Krisztusra kell tekintenie. Mint intézmény, szervezet megsérülhet, deformálódhat és el is sorvadhat. Ám Barth találóan állapítja meg, hogy úgy, mint Krisztus teste „lehet beteg, de meg nem hal.”<sup>365</sup> Míg az *extra ecclesiam nulla salus* tétele az egyház intézményes voltára, addig a Barth által kiemelt gondolat a *Szentlélek általi megszenteltség* érvényességére mutat. Az egyház helye tehát a keresztyén kegyességben az, hogy a kijelentés igazságát, annak üdvösségüzenetét hirdeti a keresztyén ember számára, aminek nyomán ő ebben megújul szolgálatra, és engedelmisségben felvállalt felelősségre.

---

<sup>364</sup> Barth éles kontrasztot rajzol ebben a tekintetben, amikor a következőt állítja: „Was man von der Gemeinde sagen kann, ist doch nur, ist freilich allen Ernstes: *extra ecclesiam nulla revelatio, nulla fides, nulla cognitio salutis*, und – sofern eben die Erkenntnis und die Offenbarung Jesu Christi, der Glaube an ihn, der Dienst der Verkündigung seines Names, die Heiligkeit der Kirche ausmacht: *extra ecclesiam nulla sanctitas*. Wahr ist, daß die exemplarische und dienstliche Auszeichnung eines Einzelnen, kraft derer er als Galubender und Erkennender von anderen Menschen unterschieden und ausgesondert ist, als solche seine Aussonderung zum Leben und Dienst in und mit der Gemeinde ausmacht. Würde sie im nicht als solche zuteil, so würde sie ihm gar nicht zuteil. Und würde er sich der Gemeinschaft der Kirche entziehen, dann würde er sich eben damit auch als *sanctus*, als Glaubender und Erkennender verleugnen. Wahr ist: Es gibt kein legitimes Privatchristentum.” (Dólt az eredetiben.) Uo.

<sup>365</sup> Uo. 771. „Der Leib Christi kann wohl krank oder wund sein. Wann und wo wäre er es nicht? Er kann aber als Leib dieses Hauptes nicht sterben.”

Nemcsak az egyháznak van meg a helye a pietasban, hanem a pietasnak is az egyházban. Ez teljesen evidensnek tűnik, ám nem mindig ilyen egyértelmű. Az sem mindegy ugyanakkor, hogy milyen pietasról beszélünk. Ahogy arról az újszövetségi levelek is beszámolnak, már az első keresztyén közösségek formálódásában sem volt egyszerű ezt eldönteni. A kihívás részeként több tényezővel is szembe kellett nézni. Különösen is sok információt nyújt erre vonatkozóan a Korinthusiaknak írt első levél, vagy akár az újszövetségi erény-, illetve bűnkatalógusok. Ezeket ugyanis, amellet, hogy etikai útmutatást is tartalmaznak, leginkább a kegyesség, azaz a megszentelődő élet összefüggésében lehet értelmezni. Ebből következően is igaz, hogy a keresztyén kegyesség számára nem lehet közömbös az egyház léte, szolgálata, jelene és jövője, ami nem lehet egy pusztán elvont teológiai diskurzus témája, leginkább csupán az egyház kritikáját ölelve fel. Az egyház pietasának megújítására irányuló mozgalmak, törekvések gyakran két végponttal rendelkeznek. Az egyik az egyházat szüntelen kritikai élel vizsgáló magatartás és az ebből következő véleménynyilvánítás. A másik a kritikai él részeként már-már fundamentalista módon általuk kizárólagos megoldást jelentő kegyesség-paradigma bármilyen eszközzel történő érvényesítése. Mindkettőben lehet igazság [tartalomban és nem metódusban], ha és amennyiben nem helyezik magukat az egyház feje, azaz Krisztus fölé. Önmagában azonban egyik és másik sem igazolható lehetőség. Az egyháznak is értenie kell, hogy nincs kizárólagos kegyesség az üdvösség tekintetében. Pontosabban fogalmazva: az üdvösségre nézve nincs kizárólagos kegyességyakorlat. Ám maga a kegyesség sem mozoghat saját igénye szerint a legalizmus és a törvénytőlküliség, illetve a szektás fundamentalizmus és a keresztyén szabadosság végpontjai között, mindig az ennek a mozgásnak megfelelő mércét alkalmazva. Keresztyén értelemben nem azonosulhatunk ilyen emotivista gyakorlattal. Ezért lehet az agapé-kegyesség a krisztusi mérce szerint megújított és szüntelen megújuló keresztyén életgyakorlat. Amennyiben az egyház komolyan veszi az *ecclesia semper reformanda est* tételét, úgy a pietas sem lehet más, csak szüntelenül megújuló és megőrző gyakorlat.

A keresztyén individuum és az egyház szentsége tehát nem csupán hatással vannak egymásra, hanem komplementer módon ki is egészítik egymást. Közös bennük az, hogy Krisztusra tekintve nevezhetők szentnek, és mivel Krisztusra tekintenek, egyik sem önmagától keresztyén.<sup>366</sup> Ennek folytán a keresztyén kegyesség nem lehet egy keresztyéniesített morális magasabbrendűsége törekvő emberi gondolat megtestesítése. Az individuum és az egyház, az egyén és a közösség szent volta, és ebből következő gyakorlata is a Szentlélek munkája és hatalma alatt kell, hogy álljon. Akár az egyén, akár a közösség szemszögéből tekintjük, minden esetben

---

<sup>366</sup> Vö. uo. 774.

a krisztusi-lét tükrözéséről van szó akkor, amikor a megszentelt életről beszélünk.<sup>367</sup> Így Barth mintegy a protestáns szent definícióját is megadja, amikor a keresztyén embert és az egyházat elválaszthatatlannak tartja, éppen a Szentlélek közösséget teremtő munkája révén,<sup>368</sup> akiket az Ige üzenete tart egymás mellett.<sup>369</sup>

A pietas megélése tehát minden esetben az egyházhoz köt, és egyben kötődik is az egyházhoz. E kötődés alapja az Ige, Isten kijelentésének meghallása és közössége, ami Barth értelmezésében két lényeges pontot tartalmaz. Az egyik az elhívás, amiről még később szólni fogunk, a másik pedig a sákramentumok. Barth a reformátori tanításra figyelve veti föl a kérdést, hogy vajon a megszentelt élet, az egyház és tagjainak életszentsége, ahogy azt az előbbieken hivatkozott részletek szinte definiálják, valamint ebből következően a keresztyén kegyesség elválasztható-e az evangélium tiszta hirdetésétől és a sákramentumok kiszolgáltatásától, azaz az egyház igaz ismertetőjegyeitől? Barth szerint nem, de mindez úgy igaz, ahogy ezek az ismertetőjegyek a Szentlélekhez, nem pedig emberi tekintélyhez kötődnek, s amennyiben a „sákramentumi titok” a sákramentumok lelki titkát (Istennel való közösség) nem akarja helyettesíteni. Ez Barth megítélése szerint azért is szükséges, hogy elkerüljük mind a sákramentalizmust, mind pedig a moralizmust,<sup>370</sup> azaz a vallásos rögzítés és a morális leegyszerűsítés útjait, hiszen egyik sem megfelelő következtetés. Jóllehet, az egyház valóban emberek közössége, de léte nem emberi belátásokon alapszik, hanem Jézus Krisztus irgalmának a Szentlélek által közösséget formáló akaratán. Barth megállapításának következménye annak megértése, hogy az egyház és a keresztyén ember csak az ebben való hitben tudja magát keresztyénnek, és e hit által képes azt a pietast kifejezni, amire ez a közösség kötelezi. Ezt nemcsak az egyházat körülvevő világra, hanem magára az egyházra is alkalmazza. Barth ebben az összefüggésben tartja elképzelhetőnek az egyházfegyelem gyakorlását is. Azt, hogy ki tartozik az egyházhoz, nem az ember, hanem Krisztus hívása dönti el. Az egyházon belül pedig annak mérlegelése – mondja Barth –,

---

<sup>367</sup> Vö. Kálvin: *Institutio*, 4.8.3.

<sup>368</sup> „Denn daß sie das und also heilige Glieder der heiligen Gemeinde sind, würde ja heißen, daß sie – «wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein» (Röm. 8,9) – zum Glauben an ihn erweckt wurden, eben darin sich als Glieder der Gemeinde entdeckt, eben in Betätigung ihres Glaubens, ihrer Erwählung und Berufung, nach der Taufe verlangt und sie als deren Bestätigung empfangen haben, eben in wachem Glauben Christen und also in der Gemeinde sind.” Barth: *KD IV/1*. 776.

<sup>369</sup> Nem sokkal később így folytatja az előző idézet megállapítását: „[...] Heilige Glieder der heiligen Gemeinde und also «wahre Christen» waren zu jeder Zeit und in jeder Situation und werden zu jeder Zeit und in jeder Situation der Kirche diejenigen in ihr versammelten Menschen sein, die der Herr dazu erwählt, durch sein Wort berufen und durch sein Geist dazu gemacht hat [...]” Uo. 778.

<sup>370</sup> Uo. 777.

hogy ki az, aki Júdásként cselekszik, nem egyszerű, hiszen az lehetek én is, és nem csupán a másik. Nem lehet tehát elfogadni azt, amikor a hívők a hívőkön belül meghatározzák, hogy ki az, aki valóban hívő. Ez nem lehet sem az egyház, sem pedig a keresztyén ember kegyessége. Nemet kell tehát mondani az így megjelenő *ecclesiola kegyességre* és annak minden formájára!<sup>371</sup>

Ebben az értelemben az egyház szentségének és a keresztyén ember megszentelt voltának van egy megváltoztathatatlan karaktere, miközben folyamatos megújulásra hivatott. Ez a megszentelődés, a szent élet és az agapé-kegyesség paradoxona. A pietasnak ehhez, az ebben a paradoxonban megmutakozó dilemmához van köze, amiben egy folyamatot vagy progressziót kell látnunk.<sup>372</sup> A 20. század folyamatfilozófiai, majd ebből következően folyamatteológiai megközelítése Istent folyamatban, azaz a történelem folyamatában és nem a kijelentés eseményének valóságában tartotta megismerhetőnek. Ez lényegét tekintve a kijelentésben rögzített Isten gondolatával szembeni teológiai tiltakozás paradigmájaként is fölfogható. Látszólag ennek a feszültségnek nincs köze ahhoz, hogy a keresztyén kegyességet miként értelmezzük. Egyrészt valóban csak látszólag. Másrészt, amennyiben a Krisztusban megmutatott szeretetre alapozzuk, mindkettőre igaz megállapításokat tehetünk. A kérdés ennek ellenére megmarad. Vajon valóban arról lenne szó, hogy a kijelentés esemény jellegének hangsúlyozása rögzítette teszi Istent? Vajon a folyamatteológiai megközelítés nem tesz semmilyen kísérletet Istennek a történelem egy-egy pontjához kötött rögzítésére? Vajon a kijelentés esemény jellege nem egy dinamikus istenismeret lehetőségét biztosítja?

A pietas megértének összefüggésében ezekre a kérdésekre egyértelmű válasz adható. Egyrészt arról van szó, hogy az egyház és így a keresztyén ember szentsége nem választható el a krisztushitben egybegyűjtött közösség azon történetétől, amely a világ valóságába ágyazódik bele. Az egyház nem a világ fölött áll, de ebben a világban megőrzött, s mutatja fel egységét, egyetemességét. Másrészt az egyház küldetésében mindig konfrontálódik a világ valóságával,

---

<sup>371</sup> „Wohl aber ist es uns, indem wir an Jesus Christus glauben, als Arbeitshypothese befohlen in der Voraussetzung, in der uns vor Augen stehenden Gemeinde zu sein und mit ihr zu leben, daß mit uns selbst auch ihre anderen Glieder nicht Unheilige, sondern Heilige sein möchten: nicht auf Grund ihres eigenes Meinens, Wollens und Tuns, sondern der ganzen Problematik alles menschlichen Meinens, Wollens und Tuns zum Trotz, als die vom Herrn der Gemeinde und also real Ausgesonderten, als wahre Christen. Ernst unter dieser Voraussetzung kann dann auch das allerdings ernste Problem der Kirchenzucht sinnvoll ins Auge gefaßt werden. Ernstlich kann sie ja unter allen Umständen nur unter solchen geübt werden, die bereit sind, sich als Christen gegenseitig ernst zu nehmen.” Uo. 781.

<sup>372</sup> Vö. uo. 787.



így az egyház ideje ebben a világban a konfrontáció ideje. Konfrontáció alatt nem az adott esetben szükségszerűen megjelenő hatalmi ellenállást értjük kizárólag, hanem azt, ahogyan az evangélium üzenetével mindig szembesíti a világot, aminek nyomán maga is szembesül a világ valóságával. Így ez – egyház – számára nem lehet más, mint Isten megismerésének egyfajta kerete. Ez a megismerés azonban Istennek e világ történeti valóságában történt kijelentés-esemény útján válik lehetővé. A kijelentés eseménye a világ keretei között megy végbe. Az erre figyelő kegyesség pedig ezen az úton részes ebben a konfrontációban. A kijelentésen keresztül szembesül Istennel, így maga is a világgal való, az evangélium üzenetét kifejtő konfrontáció részese. Ezt nem tudja elkerülni. Ebben a tekintetben a keresztyén kegyesség pozitív értelemben mindig is konfrontálódó kegyesség volt és marad.

## 5. VOCATIO ÉS AGAPÉ-KEGYESSÉG

A keresztyén pietas, s legfőképp az agapé-kegyesség mindig csak az Istenhez való viszonyában érhető igazán. Történetének szinte minden vonásában arra törekedett, hogy ezt a közösséget a keresztyén ember és a világ számára ne sterilitásban őrizze meg. Ehhez az ember több utat is választott, nem egyszer magát helyezve a középpontba. A reformációt követő kegyességmozgalmak hűen tükrözik mindezt, ahogy az a pietizmusban is felismerhető. A kegyességnek azonban – láttuk – nem az a célja, hogy az embert helyezze a középpontba, hanem inkább az, hogy Isten irgalmának a tükre és eszköze legyen úgy az egyházban, mint a világban, azaz a keresztyén ember számára meghatározó mindkét szférában. Mint összekötő szál tárja fel magát, amin keresztül az Isten kijelentésében megmutatott kegyelme adja a keresztyén ember és a világ közötti kapcsolat alapját. Hiszen a keresztyén ember nem csupán az egyházban, hanem a világban is él, még akkor is, ha az ahhoz való konformitás nem tartozik a teljesítendő igények közé. Éppen ellenkezőleg! A legfőbb igény annak képviselője, ami a keresztyén lét lényegét adja: az evangélium igazságának továbbadása. A keresztyén ember kegyességének ez a célja, az elhívásban – a vocatióban – mint Isten szeretetének a Szentlélek által az emberben aktualizált formájában konkretizálódva jelenik meg.<sup>373</sup>

Az elhívás, vagyis a vocatio teológiai kérdése a reformációnak erre irányuló újragondolása nyomán került a középpontba. A személyes hit, mint az Isten iránti elköteleződés eszköze, az elhívásban a kijelentés eseményét teszi személyes eseménnyé.<sup>374</sup> A kijelentés személyes eseménnyé válásának alapja a kiválasztás. A reformátori teológiai gondolkodás – ahogy Barth – a kiválasztást és az elhívást kapcsolja össze, és rávilágít arra, hogy az elhívás a kiválasztás nélkül nem értelmezhető. Ez annak a kifejezése, ahogy Isten és ember örökkévaló kapcsolata időbeliségében is realizálódik. Egyik a másikra mutat, míg mindkettő arra, ahogy a keresztyén

---

<sup>373</sup> Az elhívás és Krisztus hármasságának viszonyának értelmezéséhez ld. Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 221.

<sup>374</sup> Barth ezt így határozza meg: „Es ist, zunächst in großer Allgemeinheit definiert, das Ereignis, in welchem der Mensch in die faktische Gemeinschaft mit Jesus Christus, nämlich in den Dienst seiner Prophetie: in das *ministerium Verbi divini*, des Wortes von der Versöhnung und so in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen versetzt und eingesetzt wird. Mann kann noch allgemeiner sagen: sie ist das Ereignis, in welchem Gottes den Menschen vor ihm rechtfertigende und für ihn heiligende Gnade (*χάρις*) in des Menschen Dankbarkeit (*εὐχαριστία*) ihre Entsprechung findet.” (Dólt az eredetiben.) Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1959. 554.

ember szent és hívő,<sup>375</sup> erősíti meg Barth. Hasonlóan, a szent és hívő egymásra mutatva arra figyelmeztet, hogy a keresztyén ember egyszerre kiválasztott és elhívott. Időbeliségben történő egymásra utalásban a pietas aktualizálása tekintetében ez mégis egyidejűséget fejez ki, hiszen a keresztyén ember a kiválasztásban és az elhívásban válik elkerülhetetlenül egyidejűvé a kijelentéssel, azaz a Krisztus-történettel. Barth a Kierkegaard-i egyidejűséget egyrészt a koegzisztencia kifejezéssel adja vissza, másrészt pedig a parúzia összefüggésében értelmezi.<sup>376</sup> A kiválasztás és elhívás az ember számára ennek a karakternek és státusnak az elfogadását jelenti,<sup>377</sup> ami egyedül a Szentlélek munkája révén válik lehetővé. Az elhívás, a Krisztussal való közösség így Barth szerint lényegét tekintve csak az elhívásban képes igazán valóssá válni.

Az elhívás történetiségének is nagy jelentősége van Barth számára. Úgy látja, hogy azt semmilyen körülmények között nem lehet elválasztani a Krisztus-esemény történeti valóságától. Éppen a pietas szerepével és helyével összevetve érthetjük magunk is ennek a dilemmáját. Láttuk, hogy legyen szó akár a misztikus elmélyülésről, vagy éppen a reformációt követő kegyességmozgalmakról, bizonyos tekintetben mind arra törekedtek, hogy a keresztyén embert kiemeljék abból a történeti keretből – kontextusból –, amiben van. Ennek a 19. századi megfeleltetése történik a vallásos gyakorlat előtérbe helyezésével. Azt azonban szintén láttuk, hogy a vallásosság nem egyenlő a hittel. Most pedig arra a felismerésre kell jutnunk, hogy a Szentlélek általi elhívás és az ennek megfelelő életgyakorlat sem azonos egy transzcendentált antropocentrizmussal. Ez ugyanis maga tenné egyaránt absztrakcióvá az elhívást és a kegyesség gyakorlatát. A lényeg így éppen abban van, hogy az elhívás nem transzcendentálja az embert, hanem megtartja történetiségében, noha annak egy új valóságában. A Szentlélek munkája nyomán nem marad minden a régiben. Jelenlétében új kezdődik, ami az emberre is igaz, ahogy Istenhez, úgy a világhoz való viszonyában.<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> Vö. uo. 557. Barth Kálvinra utalva megjegyzi: „Erwählung bezieht sich voraus auf das künftige Ereignis der Berufung. Das Ereignis der Berufung bezieht sich zurück auf Erwählung. [...] und sie sind von ihrer Erwählung und Berufung her ἄγιοι und πιστοί.”

<sup>376</sup> Uo. 575; 579. Kierkegaardnak Barth gondolkodására gyakorolt hatását alaposan bemutatja Püsök Sarolta. Ld. Püsök Sarolta: Kierkegaard hatása Barth teológiájának kialakulásában. in Fazakas Sándor (Szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma*, Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 7. Debrecen, Kapitális Nyomda, 2021. 15-26.

<sup>377</sup> Uo. 564kk.

<sup>378</sup> Barth így fogalmazza meg: „Des Menschen Berufung nun ist Jesu Ruf im Raum dieser Zeit und Geschichte, auf seinem Weg seinem Ziel entgegen. [...] Indem er an den menschen ergeht, erfüllt sich auch dessen eigene Zeit, hebt auch in seiner Geschichte neue Geschichte an: aktuelle Gnadenzeit und Heilsgeschichte. Nicht nur innerliche, sondern auch äußerliche, nicht nur seelische, sondern auch moralische, soziale, politische, nicht nur unsichtbar, sondern auch sichtbar qualifizierte Geschichte.” Uo. 575.

Az elhívásnak tehát nem az a célja, hogy az embert antropológiai meghatározottságából, a Szentlélek által formált kegyességéből egy másik dimenzióba emelje, hanem az, hogy ezekben mutakozzon meg a történeti valóságához való viszonya. Az elhívás történetisége ennek alapján narratívát jelent. A Barth-i értelmezés ebbe az irányba mutat. Éppen az elhívásban mutatkozik meg az, ami a megigazulásról és megszentelődésről szóló tanításra is igaz, hogy ezeket a keresztyén ember számára adott narratívákként kell értelmeznünk. Mind konstruktív módon határozzák meg a keresztyén ember létét. Konstruktív alatt azt kell értenünk, hogy bár elkülöníthető részekre tagolható – azaz dekonstruál –, ezek a részek mégsem tarthatók egymástól elszigetelt entitásként külön – azaz konstitutívak –, ahol nem a dekonstrukció foglalja magában a konstitutív jelleget. A konstitutív alatt továbbá azt értjük, hogy az elhívásban nem egy általános lélekfolyamatról van szó, amely a történetfelettség lehetőségét biztosító szupranaturális spiritualitás, ezzel egy általános lélek-esemény gondolatát támogatva, hanem arról, hogy a pietas az emberi létnek egy, a Szentlélek által folyamatosan megújított eseménye. Az elhívás éppen erre mutat rá, s így azt Barth maga is lelki folyamatként azonosítja.<sup>379</sup>

Az elhívás teológiai jelentősége abban mutatkozik meg, hogy nem engedi a keresztyén élet elszigetelődését, ami a pietas megértése és mai gyakorlata számára is igen fontos szempont. Egyszerűnek látszik azt gondolni, hogy nem másról van ebben szó, mint az elhívás realitásáról. Ennél azonban többre kell gondolnunk. Amennyiben érvényesnek tartjuk Barth korábban hivatkozott megállapítását, miszerint az elhívás a jövőre, azaz a kiválasztásban elkészített jövőre utal, ami a Krisztus-történetben aktualizált, akkor az elhívást nem lehet máshogy értelmezni, mint komplementer történetet. A keresztyén kegyesség pedig ennek megfelelően *komplementer kegyesség*, ami nem létbeli formájában, hanem viszonyában bizonyul annak. Azaz ez a megközelítés sem jelenti azt, hogy annak elsődleges formája ne Isten kijelentése, és az ebbe vetett hit lenne. Komplementaritás vagy a hit válaszaként áll fenn, vagy nem állhat fenn. Az elhívás így a Krisztus jelenlétében megélt státust állítja fel. Ennyiben rögzített és mindig az is marad. Ha nem ebben rögzül, akkor nem lehet elhívás. S ahogy arra már korábban is utaltunk, de most az elhívás képe megerősíti, hogy az agapé-kegyesség ebben az értelemben mindig is rögzített, vagy nem lehet agapé-kegyesség. Ez azonban nem jelent statikus keresztyénséget. Látjuk ezt

---

<sup>379</sup> A következőt állítja: „Des Menschen Berufung aber ist darum unter allen Umständen ein geistlicher Vorgang, weil ein anderes Subjekt als der in der Macht seines Wortes und so durch den Heiligen Geist direkt und unmittelbar handelnde lebendige Jesus Christus in ihr gar nicht in Frage kommt. [...] des Menschen Berufung entscheidend darin, daß der lebendige Jesus Christus bestimmten Menschen zu bestimmter Zeit ihrer Lebensgeschichte als ihr Zeitgenosse in den Weg tritt, sich ihnen als der, der er ist, u.zw. als der, der er für die Welt, für alle Menschen und so auch für sie ist [...]” Uo. 577.

az egyház–kihívás (kiválasztás)–elhívás–pietas folyamatában, ami nem statikus, hanem a Szentlélek által dinamizált. Nem egy, a keresztyén ember saját maga módján gyakorolt tökéletesedésre utalunk,<sup>380</sup> hanem sokkal inkább arra a történetre, ami a Szentlélek és az ember között végbemegy. Ebbe illeszkedik bele a hit és a pietas személyes drámája, illetve megvallása. Egyetérthetünk Barth álláspontjával, amikor arra utal, hogy ezt a folyamatot nem lehet pszichológiai vagy biológiai jelleggel leírni.<sup>381</sup> A pietast már csak ezért sem jó, ha spiritualitásnak nevezzük. Akár az *ordo salutis*, akár a pszichológiai olvasat éppen a Szentlélek munkáját helyezi háttérbe, s előtérbe kerül az ember. Az elhívásban, különös tekintettel most a kegyességre, nem egy részfunkció kialakulásával találkozunk, hanem a teljes emberi életre bejelentett igénnyel. A pietas a teljes megváltásigény érvényesülésének a következménye. Az elhívás is erre a teljességre irányul. A Szentírás szerinti tökéletességre törekedni nem jelent mást, mint az elhívás által megfogalmazódó megváltásigény teljességgel történő kifejezésére irányuló egyetértést. Barth szerint csak ebben a teljességben nevezhető valaki keresztyénnek.<sup>382</sup> Ezzel Barth a statikus keresztyénséggel szemben, ami számára leginkább maga a vallásos gyakorlat, a Szentlélek által dinamikusan megvalósuló keresztyén életet részesíti előnyben, amiben a kegyességgyakorlat, a *praxis pietatis*, visszatükröződése ennek a folyamatnak, amit e visszatükröződés is folyamatosan táplál.<sup>383</sup> Ugyanakkor Barth nem tudja az elhívás szempontjából élesen elválasztani egymástól a klasszikus illumináció és az ébredés eseményét. Szerinte ez a kettő mindig egymás mellett van, és egyik a másikból következő módon jelenik meg.

A pietas értelmezése szempontjából most elég arra összpontosítanunk,<sup>384</sup> hogy az elhívásban egy folyamatról van szó, aminek megvan a határozott célja, amiben a pietas maga mindig tanú marad, nem válhat közvetítővé. Megtaláljuk benne azt az építő feszültséget, ami az egyszeri és

---

<sup>380</sup> Barth kritikái éllel közelíti meg az *ordo salutis* gondolatát. Megítélése szerint leginkább az egyre tökéletesebb keresztyén élet felmutatását célozta meg. Ez akár hasznos is lehet, különösen, ahogy az illuminatio és az ébredés egymáshoz való viszonyát az elhívás nézőpontjából megvilágítja. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy a tökéletesedés nem az ember magától meglévő funkciója, így ez a pietas értelmezésére nézve is iránymutató. Uo. 581kk Az elhívásról szóló tanítás barthi értelmezését illuminációként ragadja meg Miller. A vivificatio és illuminatio kapcsolatát úgy látja, hogy a vivificatio (Barth értelmezésében a regeneratio ld. 262 lbj. szövegünkben), maga a kijelentéssel való találkozás, amit a Szentlélek tesz érthetővé (illuminatio). Vö. Miller: *Seeing by Light*, 139-140.

<sup>381</sup> Karl Barth: *KD IV/3/2*. 582-583.

<sup>382</sup> Uo. 588.

<sup>383</sup> Uo. 589. A statikus keresztyén lét bírálata Barth számára azért olyan éles, mert az értelmezésében lényegét tekintve nem más, mint a szekularizáció egyik mozgatórugója.

<sup>384</sup> Barth kellő alapossággal részletezi a *vocatio externa, interna, unica, continua, mediata, immediata* gondolatát, azonban témánk tekintetében ennek bemutatására most nem kell vállalkoznunk. Vö. uo. 591-598.

folyamatos között fennáll, hiszen az elhívás egyszerűsége és az abban történő folyamatos megújulás a kegyesség gyakorlatának kerete. Ennek a feszültségnek a fenntartása szükségszerű. Egyetlen célja van, hogy a homo christianus – ahogy Barth meghatározza – kirajzolódjon.<sup>385</sup> Az elhívás teológiai kérdése ezzel alapvetően a keresztyén ember krisztusi létére fókuszál, annak sajátos, az elhívással összefüggő formájára. Barth figyelmeztet arra, hogy itt nem egy általános viszonyra kell gondolnunk, hanem a kettő speciális kapcsolatára.<sup>386</sup> Hiszen a keresztyén élet újra és újra megjelenő dilemmájáról van szó, miszerint vajon ez mennyire általános, vagy mennyire partikuláris érvényű? Van-e a kettő között kapcsolat? Ennek ugyanis komoly következménye is lehet. Egyrészt az, hogy az általánosságban értelmezett pietas maga ad lehetőséget egy szekuláris keresztyén megközelítés kialakítására azzal, hogy általános világszemléletként mindenki számára a Krisztussal való személyes közösség – hit általi közösség – nélkül érvényessé válik. Másrészt az, hogy a partikularitásra helyezve a hangsúlyt, a pietas a speciálisan keresztyén lét olyan ismertetőjegye lesz, ami kizárja, hogy annak az éppen szóban forgó kegyességkarakterek nélkül nincs is lehetősége magát keresztyénként meghatározni. Míg az előbbi értelmezhetetlenül megnyitná, ez utóbbi vállalhatatlanul bezárná a keresztyén egyházat. Ez a népegyház és a hitvalló egyház közötti feszültség értelme is. Ezért, amennyiben elfogadjuk Barth szándékát, azaz, hogy a homo christianust, a keresztyén embert keressük, akire mindezidáig utaltunk, akkor őt ennek a feszültségnek a metszéspontján kell keresnünk. Hiszen arról az emberről van szó, aki kész nyitni a világra, s nem bezárkózni a maga számára, és aki ezzel együtt csak Krisztusra figyelve akar nyitni a világra. Ez az agapé-kegyesség feszültsége, s egyben mai érvényességének elfogadása.

Csak ebben ismerjük fel ugyanis, hogy a keresztyén kegyesség minden egyedisége ellenére – mivel Krisztus irgalmának a Szentlélek általi megtapasztalására épül – valóban egy semmivel össze nem hasonlítható formája az emberi létnek, az általánosan felismerhető keresztyén valóságot akarja fölmutatni, amikor az általános sem támpont nélküli, hanem mindig és mindenben krisztusi. Ezért egyszerre lesz az ezt figyelmen kívül hagyó vallásosság és az ezt kizárólagosan értelmezve elforduló keresztyén attitűd kritikája. Az agapé-kegyesség ennek révén szükségszerűen utasítja el az ember nem keresztyén jellegzetességeit. Ezt nem kell és nem is lehet bármilyen tudatosulási folyamattal azonosítani.<sup>387</sup> A pietas nem emberi gyakorlatok révén tudatosul,

---

<sup>385</sup> Uo. 599.

<sup>386</sup> Uo. 600-601.

<sup>387</sup> Itt nem Ernst Troeltsch „progresszív megszentelődés” gondolatára utalunk. Vö. Ernst Troeltsch: *The Social Teaching of the Christian Churches Vol. II.* (Trans.): Olive Wyon, New York and Evanston, Harper and Row Publishers, 1960. 604.

noha mégis az istenismeret tudatosításának életgyakorlata. Öröklése nemcsak történetileg,<sup>388</sup> de egzisztenciálisan is lehetetlen, minden esetben hithez kötött. Hit nélkül nincs krisztusi élet.<sup>389</sup> Ez volt a reformáció egyik alapfelvetése mélyen dogmatikai kérdésnek mutatva magát. A reformáció koráig ugyanis valóban egy olyan kegyességértelmezéssel találkozunk, ami vagy a monasztikus fölfogás kizárólagosságában, vagy pedig az egyház üdvintézmény jellegének általánosságában látta kompromisszumok nélkül kiteljesedni a keresztyén életet. A *corpus christianum* nagy egészét a konstantini fordulattól egészen a reformáció koráig ez a két általános vonulat írja le. Ez, legyen szó bármelyikről is, már önmagában egyfajta nyilvános teológia, amit maga az egyház léte és ezen értelmezések is kifejeztek. Nem kell föltétlenül az egyház és a világi hatalom konfliktusára gondolnunk ahhoz, hogy megnevezzük a keresztyén életnek a világ számára hordozott relevanciáját. A keresztyén élet, életgyakorlat, a krisztusi agapé, és annak képviselete már eleve magában hordozza ennek nemcsak a lehetőségét, de a szükségét is. Akkor válik mindez nehézzé, amikor önmaga keretei közé szorul, ahogy azt mindkét lehetőség jól mutatja. A kegyelemből, hit által, Krisztus érdeméért üdvösséget hirdető reformátori tanítás tehát lényegét tekintve éppen ennek akar gátat szabni, s utat nyitni a keresztyén kegyesség általánosan igaz, de a Krisztussal való közösség partikularitásában megélt gyakorlatára. Az általános és az egyedi Krisztusban találkozik, ugyanakkor csak Rá építve választható el egymástól, amiként az agapé-kegyesség is az egészre tekint, de az egyedire épít, és abból merít. Ebben az értelemben akár a pietas gyakorlata maga is lehet a nem a bezárkózásra törekvő keresztyén apológia egyedi formája.

Az általános és az egyedi kapcsolata más összefüggésben is megmutatkozik, és egyfajta kizárólagosságra utal.<sup>390</sup> Az egyéni keresztyén élet és a közösség élete ennek alapján az elhívásban tartozik össze. A közösség dinamikája az egyén dinamikájává válik, és fordítva is megtörténik mindez. E kettő vonatkozásában legtöbbször a vagy-vagy álláspont tűnik kényelmesnek,

---

<sup>388</sup> Vö. Karl Barth: *KD IV/3/2.*, 603.

<sup>389</sup> Barth számára a hit az, amitől a keresztyén ember igazán keresztyén. Ezt Krisztus főpapi tisztéhez köti, ahogy arra Reichel rámutat. Úgy látja, hogy Barth esetében a hitnek mindig van egy „cselekedet-karaktere”. „Der Glaube hat für Barth Tat-Charakter. Im Glauben als der spezifisch priesterlichen Tat wird eine Beziehung zwischen Christus und dem Christen konstituiert.” Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 227.

<sup>390</sup> Barth így határozza meg: „Er ist Einer, an den durch den Dienst der Jünger der Ruf zur Jüngerschaft ergangen ist und der ihn als den Ruf dessen, der jene zu seinen Jüngern berufen, vernommen und befolgt hat. Wer in der Gemeinde ist, ist ein κλητός. Wer kein κλητός ist, ist auch nicht in der Gemeinde.” Barth: *KD IV/3/2.* 604. Hasonló képpel találkozunk Bonhoeffernél, amikor a *Közösségben* című művében arról beszél, hogy milyen kapcsolatban van egymással a keresztyén ember egyedülléte és közösségi léte.

különösen etikai kérdések megfontolásában.<sup>391</sup> A vagy-vagy álláspont azonban egy olyan előfeltételezésből táplálkozik, ami bizonyos elemeiben a természeti teológia lehetőségére épít, és nem a kijelentésben föltárulkozó istenismeretre. Az egyén és közösség vonatkozásában is meghatározó az a társadalmi, szocializációs folyamat, amelynek révén biztosított a világgal való együttműködés lehetősége. A társadalomtudomány oldaláról vizsgálva mindez nem elhanyagolható. Meg kell vallanunk, hogy a teológia nézőpontjából sem az, hiszen ennek ismerete nem hagyható figyelmen kívül az egyház legfontosabb küldetése, az evangélium hirdetése tekintetében. A keresztyén ember azonossága mégsem csak ennek kérdése. A pietasban ugyanis nem önazonosságról, hanem azonosságról van szó. E kettő nem keverhető össze, de nem is választható el élesen egymástól, ám mégis megkülönböztetendő. Az önazonosság minták alapján tájékozódik, míg az azonosság ismeret alapján. A tanítványi közösség, amire Barth szintén utal, nem egyszerűen csak mintát ad. Ha így lenne, mi értelme volna az elhívásnak? Ha csak mintát adna, akkor nem egy általános, bizonyos tekintetben elitista gyakorlatot tükrözne? Ha így volna, akkor miben lehetne felismerni az egyedit? Fel kellene-e akkor egyáltalán ismerni? Ha így volna, akkor milyen jelentősége lenne a globalizáció bűvkörében az egyháznak és a keresztyén kegyességnek? Vajon csak egy lenne a sok általános narratíva közül? Csak arra utalna, hogy a keresztyén meggyőződés is egy globális jelenség? Ez utóbbinak már az egyház egyetemes jellegének értelmezésével is ellentmondhatunk. A kérdés ugyanakkor az elhívás nézőpontjából is felmerül. Vajon nem az elhívás kizárólagossága az, ami gyengíti a keresztyénség általános erejét? Vajon nem az elhívás gondolata az, ami a keresztyénséget éppen a globalizmussal szembeni küzdelemből emeli ki? Vajon az elhívás a mintaadás szükségességét annulálná? Erre egyszerűbb a válasz, hiszen azt kell mondanunk, hogy nem. Az elhívás gondolata ugyanis egyszerre mutatja fel az általános szükségét és az egyedi nélkülözhetetlenségét, az elhívás és a mintaadás oldhatatlan közösségét. Az elhívás, az elhívott személy és a közösség kapcsolata kifejezi mind ezt. Ezzel azonban annak megválaszolása alól nem menekültünk meg, hogy mi ennek a forrása? Miből fakad az azonosság?

Ahogy utaltunk már rá, az azonosság ismeret, míg az önazonosság minta alapján tájékozódik. Így a keresztyén azonosság csak hitismeret alapján orientálódik, s a hitismeretben megértett minták alapján fejezi ki önazonosságát. Az, hogy a keresztyén kegyesség ebben a tekintetben

---

<sup>391</sup> Vö. Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 1998. Ő éppen a másik oldalon áll, azaz nem a vagy-vagy, hanem a szóban forgó dolgok egymásra gyakorolt erősítő hatásának összefüggésben szemléli a dilemmát.



mintát ad, egyértelmű, és erről még a későbbiekben szólunk, hiszen mind a keresztyén etika, mind pedig a keresztyén közösség szempontjából eltéveszthetetlen jellegzetességgel van dolgunk.<sup>392</sup> A hitismeretet és a mintát ezért nem lehet egymással szembeállítani. Az elhívás ennek alapján nem egy, a világtól elkülönülő és attól elváló pietasban érdekelt, hanem Isten által formált és formálóban.<sup>393</sup> Ez a keresztyén közösség és a világ dinamikus kapcsolatának egyik alapja, ami a krisztuskövetésben teljeseedik ki. Az elhívás belső valósága azzal vállalja fel az elhívás külső valóságát is, hogy a világ elé lép. Ebben az értelemben a *vocatio interna* externalizálódik. Azaz a hangsúly a közösségben való létre esik, s nem a titokzatosságra,<sup>394</sup> ami Barth elgondolása szerint oda-vissza megjelenik.<sup>395</sup>

A keresztyén kegyesség ebben az oda-vissza ható aktualizálásban tárja föl magát. Az elhívás ilyen értelmű reciprocitása, ami Barth gondolkodásban több ponton is megjelenik, ahogy már láthattuk, a pietas reciprocitását hívja életre. Úgy látjuk, hogy Barth éppen az így értelmezett elhívás-kegyességben – ami az agapé-kegyesség kiterjesztése – mutatja fel krisztusközpontú gondolkodásának ellentételezését, ami nem direkt módon történik. A kijelentés elsődlegességének megőrzéséhez nem férhet kétség. Barth lényegében semmilyen, pusztán antropológiai tétellel nem tudja ellentételezni a krisztusközpontú megközelítést. Ezen a ponton

---

<sup>392</sup> Ebben Barth minden bizonnyal a természeti teológiával szemben tanúsított azon távolságtartása is kifejezésre jut, amit ma is figyelembe kell vennünk. „Das tätige Wissen des Glaubens an Christus, das den Menschen zum Christen macht, erwächst nicht von selbst aus der Kontinuität seiner durch Christus bestimmten, bzw. mitbestimmten geschichtlichen Situation. [...] Nein, tradierbar und aus der Tradition übernehmbar sind – zusammen mit den anderen Ingredienzien des Zeitgeistes – wohl christliche Ideen, Grundsätze, Sitten und Gewohnheiten, nicht aber das tätige Wissen des Glaubens an Jesus Christus.” Barth: *KD IV/3/2*, 605.

<sup>393</sup>Vö. uo. 609-611. Bender úgy véli, hogy Barth szerint a Szentlélek kitöltetése nyomán (a kijelentés szubjektív oldala), miközben az ember Isten és ember Krisztusban történő találkozásának részese lesz, identitásában nem semmisül meg. Ez azt jelenti, hogy az ember „aktív közlőjévé” válik az Isten kegyelmének. A kegyesség szempontjából ez arra utal, hogy maga a kegyesség gyakorlata is ennek az identitásnak a kifejezője kell, hogy legyen. Ld. Bender: *Reading Karl Barth*, 176.

<sup>394</sup> Ez a sákramentumok értelmezésében is fontos, különös tekintettel az úrvacsorára. Az *unio mystica cum Christo* tételéből a hangsúlynak leginkább a Krisztussal való unióra kell esnie.

<sup>395</sup> Ahogy fogalmaz: „Es handelt sich um das fortgesetzte Tun des einen, ein für allemal Fleisch gewordenen, keiner weiteren Inkarnationen bedürftigen und fähigen Sohnes Gottes in seinem prophetischen Werk: darum, daß eben er als das eine Wort Gottes in den von ihm Berufenen Wohnung nimmt, daß sein Leben, indem er sich ihnen schenkt, ihr Leben wird. Das ist das Geheimnis und Wunder seiner Vereinigung mit ihnen. [...] Eben in der Wirklichkeit und Kraft dieser Vereinigung Christi mit dem Christen hat ihre Gemeinschaft nun aber auch den Sinn und Charakter einer Vereinigung des Christen mit Christus. Ihre Gemeinschaft wäre ja nicht vollkommen, wenn ihr Verhältnis sich nur von oben nach unten, nicht auch von unten nach oben verwirklichte, wenn es nicht ein wechselseitiges wäre.” Barth: *KD IV/3/2*, 624-625.

– minden korábbi felismeréssel együtt – egyértelművé válik, hogy egyedül így lehet felismerni, és meg is kell látnunk, hogy Barth számára az emberi szituáció nem másodlagos, azaz nem sorrendiségben kell csupán értelmezni a kijelentéshez képest, hanem státuszában. A státusza pedig az *elhívásorientált unio Krisztussal*, az ebben feltárulkozó, megmutatható és kötelező erővel bíró, Isten szeretetén alapuló elhívás-kegyesség válaszával együtt, ami a Szentlélek munkája. Ha meg akarjuk találni, hogy Barth miként tartja lehetségesnek, hogy az emberről szóljon, akkor az a pietas (nem a pietizmus) oldaláról vihető végbe, ahogy a reciprocitásban rezponzív keresztyén élet gyakorlatával állunk szemben. Ennek megfelelően a Krisztus-eseményt, az inkarnációt, a kereszteseményt, a feltámadást azért is végbe megy, hogy láthatóvá legyen az ember Krisztus szerinti élete. A pietas így nemcsak evilági, hanem az eljövendő valóságot is megragadja, azaz éppen a nem világi jellege nem engedi, hogy kilépjen evilági valóságából.<sup>396</sup> Nem e világ mellett, de nem is a világ ellen, hanem a kijelentés mellett tesz tanúságot. Barth számára ez tovább mélyíti a Krisztusban történő részesedés tapasztalatát, amit a Krisztusban való lét összefüggésében határoz meg.<sup>397</sup>

A tanúság mindig is alapélménye volt a keresztyén embernek. Az első időszakban a szemtanúi életforma, később az átadott élmény, majd még később az Írás az, ami ennek az alapját szolgáltatta. Erre a tanúságra épült a szolgálat,<sup>398</sup> a diakónia, ami az első időtől kezdve szerves részét képezte a keresztyén közösség egzisztenciájának. Olyannyira, hogy a Szentírásból ismerjük, hogy kifejezetten ezzel megbízott személyeket állítottak be a keresztyén közösség életébe (ApCsel 6,1kk; 1Tim 3,8kk), akikkel szemben komoly követelményeket támasztottak. A Róm 15,1kk szerint ebben maga Jézus mutatott példát, ahogy magára vállalta az ember ügyét, még-

---

<sup>396</sup> Barth ezt így határozza meg: „Sie lautet dahin, daß die Christen diejenigen Menschen sind, die als Empfänger des Kerygmas von der im Tode Jesu Christi geschehenen «eschatologischen» Gottestat mitten in der Welt die Möglichkeit ihres eigenen nicht-weltlichen Seins erkennen, bejahen, ergreifen und also die Welt, indem sie noch in ihr und insofern uneigentlich existieren, auch transzendieren und hinter sich lassen. [...] Diese in der Welt der Welt gegenüber zu bewährende Freiheit also wäre es, auf die es bei der Berufung des Menschen zum Christen abgesehen wäre.” Uo. 640.

<sup>397</sup> „«Im Christen» will sagen: daß Christus eben dort lebe, wo dieser Mensch, der Christ, sich befindet, genau in seiner Zeit und in seinem Raum, mitten in Bereich von dessen eigenem freien Denken, Wollen, Beschließen und Tun – in der Weise, daß er gerade in dessen Eigenstem (es ist und bleibt des Menschen Eigenstens!), in seinem Innersten, seinem Herzen Wohnung nimmt, als Hausherr gegenwärtig ist, ihn besser versteht als er sich selbst versteht [...] die Selbshingabe Christi an den Christen, des Christen Selbshingabe an ihn ist das Ziel der Berufung, das wahre Sein des Christen.” Uo. 681.

<sup>398</sup> „Heiligung heißt Einstellung in den Dienst Gottes. Der Mensch darf als Mensch in Jesus Christus für Gott sein.” Barth: *Die verdienstliche Menschheit Jesu*, 133.

pedig a kereszthalál szolgálatáig (Fil 2,5kk).<sup>399</sup> Maga a reformátori gondolkodás is kiemeli ezt, hiszen a legfontosabb feladat az Ige hirdetése, az Ige szolgálata lett. A szolgálat lényegében megtestesítette mindazt, amit a keresztyén kegyességgel szemben támasztott igény kielégítésére lehetett adni, ami az első időben egy, az egyház keretei között megmutatkozó szükség volt. Elkerülhetetlennek bizonyult ugyanakkor, hogy azok számára is elérhető legyen, akik a keresztyén közösségnek nem voltak tagjai. Ennek egyik legkülönlegesebb tanítása az irgalmas szamaritánusról szóló példázat, ami azon túl, hogy az üdvösség kérdéséről, a felebarátról tanít, rávilágít a szolgálat lényegére is. Arra utal, hogy az az agapé-kegyesség, amely a szeretet gondolatában Jézus Krisztus áldozatára mutat, mélységében a szolgálat aktusában tárulkozik fel a nem keresztyén közösség, a nem keresztyén világ előtt. A szolgálat tehát a pietas kifelé irányuló abszolút cselekedete. Ezért látjuk, hogy mindaz, ami a korai keresztyénséget, majd a keresztyén egyházat szenvedésében, megpróbáltatásaiban éri, integrált részévé válik a keresztyén narratívának, még akkor is, ha erre vonatkozóan az eltérő felekezeti környezetben más és más értelmezést kell elfogadnunk.

A tanúság és a hozzá kapcsolódó szolgálat a pietas tekintetében nemcsak annak létrehozóan meghatározó, hanem módszerét tekintve is. Azaz, a szolgálat és a tanúság, egészen addig, amíg Krisztusra, az Ő áldozatára, szolgálatára tekint, olyan *modus vivendi*, amiben kifejezheti a Krisztushoz tartozó életforma minden sajátosságát. Hangsúlyozzuk, hogy kizárólag csak addig, amíg Krisztusra figyel! Amikor a maga számára kívánja instrumentalizálni, akkor már nem ennek akar eleget tenni. Erre is mutatott példát a keresztyén egyház története.<sup>400</sup> A pietas ilyen szigorú értelemben vett metódus jellege segítséget nyújt abban is, hogy egyrészt – mivel Krisztus irgalmának Szentlélek általi elfogadásáról szól – ne váljon eszközzé. Másrészt pedig elkerülhetővé teszi, hogy a Krisztus-imitáció utánzásá váljon, vagy akár csak annak igényével lépjen föl. Ismét kiemeljük: amíg Krisztusra figyel és Krisztusra mutat! A szolgálat ugyanis nem válhat az emberi kompromisszumok kiszolgálójává. A pietas szolgál, de nem jelent szervilizmust. Ebben a tekintetben a vallásosság a maga megszokottságában sokkal alkalmasabb lehet arra – és így sokkal több körültekintést is igényel e tekintetben – hogy a korszak, a világ, a politika, a gazdaság megszólaltatott igényeire figyelve szervilizmusba sül-

---

<sup>399</sup> Vö. Barth: *KD IV/3/2*. 689kk

<sup>400</sup> Ezért látnunk kell, hogy a metódus szó használata itt sem – ahogy a szöveg korábbi részeiben sem – módszertanra utal. A kegyesség nem módszertani kérdés. Csupán azt akarjuk hangsúlyozni, hogy nem egy *ad hoc* jelenség. Úgy véljük a keresztyén életgyakorlatnak módszertani értelmezése ellen Barth is tiltakozna.

lyedjen.<sup>401</sup> Ám az Ige konfrontációt hív életre és nem konformitást! A szolgálatban mindig pietasról van szó, a pietasban pedig mindig szolgálattal kell találkozunk. A teljes egyház ugyanis ebben áll a világ előtt. Ha megkérdeznénk az embereket arról, hogy mit tudnak az egyházak különböző tanításairól, minden bizonnyal nem tudnának minden összefüggésben pontos, teológiai alapossággal és bizonyossággal megfogalmazott választ adni a különböző, az egyház tanítását pontosító dogmatikai tételek kapcsán. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ez így rendben is van. Ezen a téren is van mit tenni! Ám mégis, ha arra kérdezzük rá, hogy milyen összefüggésben tudnak egyáltalán a keresztyén egyházakról beszélni, akkor a legtöbben az egyházak szolgálatára fognak utalni. Igaz, nagyon gyakran csak az általános emberi szükség és felelősség, azaz csak a humánus oldaláról történő megközelítésben. Erre is azt kell mondanunk, hogy nincs így rendben, hiszen a dogma és a szolgálat sem játszható ki egymással szemben.

Az egyház, a keresztyén közösség, lényegében tehát a szolgálaton keresztül – vagy mondhatjuk: a szolgálat módszerével – tekint az egyházon kívülre. Ennek Barth számára elkerülhetetlen része a megpróbáltatás, a szenvedés. E gondolat egyrészt követi a Szentírás erre vonatkozó útmutatását, másrészt komolyan veszi az egyház így is megismerhető történetét. Mindkettőre utaltunk már korábban. Itt csupán megerősíteni tudjuk, hogy csak a szolgálattal szenvedő tud a szenvedés szolgálatában állni. Annak a szenvedésnek, ami elindítja – Krisztus megváltó szenvedésének – és annak a szenvedésnek, ahová mindez küldi – a világban található nyomorúság felismerésére és megsegítésére – találkozni kell. Ebben a szenvedésben tapasztalható meg az agapé-kegyesség ereje,<sup>402</sup> ami mintegy közvetíti azt az igazságot, amit az evangéliumban megismert. A tanúsággal és a szenvedéssel a keresztyén ember kegyességében részesedik Krisztus prófétái<sup>403</sup> és főpapi tisztében. A tanúságban való szenvedésvállalást nem önmagáért

---

<sup>401</sup> Barth azt állítja, hogy ebben a lényeg az, hogy a világ könnyen tudja a saját meghatározottságába a saját igénye szerint integrálni a keresztyénséget. Egyetértve ezzel úgy látjuk, hogy a keresztyénség nem eshet ennek csapdájába. Ez lényegében egy erőteljes valláskritika Barth részéről. Michael Weinrich értelmezésében Barth beszél arról, hogy a vallás lényegében Istent akarja domesztikálni. Vö. Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*, 237. Schüz pedig arra mutat rá, hogy Barth számára a vallás azért vet föl kérdéseket, mert saját istenképet keres magának. Vö. Schüz: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, 391. Így a kegyességre nézve is ez az egyik kihívás, azaz, hogy nem teremthet magának saját istenképet. Érzékeltetni lehet ebben a deus absconditus és deus revelatus toposzát is. A keresztyén kegyességben mindkettőre hagyatkozni szükséges. Vö. Barth: *KD IV/3/2*, 711kk.

<sup>402</sup> Vö. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie*, Gütersloh, Chr. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, 2002.

<sup>403</sup> „Es beschreibt ja schon der umfassende Begriff «Berufung» eine Geschichte: des Christen Geschichte im Zusammenhang mit der des in seinem prophetischen Werk begriffenen Jesus Christus selber.” Barth: *KD IV/3/2*. 760.

és nem öncélúan teszi, bár ebben válik igazán személyessé a Krisztussal való elköteleződés, s amiben már a jövőre tekint, és a jövő felől szemléli a jelen állapotát.<sup>404</sup> Ennek a közösségnek a lényegét Barth abban látja, hogy ezáltal valóban Krisztus és követőinek egysége mutatkozik meg.<sup>405</sup>

Barth tehát tovább erősíti azt a megközelítést, hogy az elhívás, és így a pietas gyakorlata is, nem egy, a valóságtól elszakító esemény, hanem ami abba belehelyez. A keresztyén életgyakorlat nem lép ki az őt körülvevő valóság realitásából. Ugyanakkor, éppen az elhívásban realizálódó Krisztussal való közösség, a Krisztusi váltságmű valóságát kell felmutatnia. A szenvedés, a szolgálat tanúsítja: az inkarnáció, a keresztség, a feltámadás, az örök élet reménysége, és az ebben formálódó keresztyén életgyakorlat nem egy elképzelt eszmény projekciója, nem egy lehetséges, minden fölé emelő lelki diszpozíció. Éppen ellenkezőleg! A Krisztussal való közösség mindennél jobban valóságossá teszi a világ valóságát és az abban megszólaltatott evangélium üzenetét. Ezért is pietas és nem spirituális „utazás”. Alapját a Krisztussal való közösség adja. A pietasnak tehát szükséges szembesítenie az egyházat –éppúgy, ahogy a világot – a valóságával, azért, hogy az egyház létében tudjon reflektálni a világ létére, és ez ebben a vonatkozásban csak olyan lehet, ami megnyitja a Krisztusról szóló üzenetet a világ felé és annak erejével kívánja formálni azt. Öncélúságát<sup>406</sup> le kell vetnie magáról, hiszen nem magát ajánlja, hanem Krisztust mutatja fel a világ számára.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> Vö. uo. 737-738.

<sup>405</sup> Vö. uo. 745kk. Különösen a következő összefüggésben: „Er macht ja Menschen zu Christen und er tut es damit, daß er sie zu sich, in seine Nachfolge ruft: in ein Leben in der unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm. [...] Der Sinn und das Telos dieser Vereinigung ist klar und muß unvermischt mit allen hier naheliegenden mystisch-spekulativen Vorstellungen klar gesehen werden: es geht um das ihrem gemeinschaftlichen Sein entspringende und entsprechende gemeinschaftliche Tun des Herrn und seines Dieners. Es geht also um die Selbstverkündigung Jesu Christi und um das diese bestätigende Zeugnis des Christen.” Uo. 745-746.

<sup>406</sup> Az öncélúság a keresztyén életre és etikára vonatkoztatott elutasítása a prófétai tiszt értelemezésnek része. Barth elutasítja a keresztyén élet és ethosz önmagában célként történő szemléletét. Vö. Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 222.

<sup>407</sup> Barth így látja ezt: „Er hat der Welt zu bezeugen, daß das Licht der in Jesus Christus geschehenen Tat und Offenbarung Gottes kein Traum, keine Illusion und auch kein Gegenstand bloßer Theorie, sondern ein Faktum, u. zw. ein für den Menschen schlechthin und also für jeden Menschen relevantes, bedeutsames, ihn direkt angehendes Faktum ist, mit dem er also nicht nur als mit einer Gegebenheit zu rechnen, mit dem er sich auch nicht nur «auseinanderzusetzen», dem er vielmehr, indem dieses Faktum ein Faktor ist, in seinem Leben Raum und Wirkungsfreiheit zu geben hat. Der dieses relevante Faktum auf den Plan führt und ihm die Macht gibt, für sich selbst zu sprechen, ist nicht der Christ, sondern ganz allein der durch seinen Heiligen Geist wirkende Jesus Christus selber. Der Christ aber hat ihm dabei nachzufolgen.” Barth: *KD IV/3/2*, 754.

Ennek alapján a Karácsony örömről, a Húsvét titkáról, Pünkösöd közösségéről, valamint az ezeket átfogó reménységről tesz bizonyosságot. Nem a magáéról, hanem arról, amit Krisztustól és Krisztusban nyert. Ez tehát egy, az elhívás összefüggésében megjelenő krisztusreflexió. A pietasnak – Barth meghatározását alkalmazva – szabadsága van közösségre, a világtól való megmenekülésre, áthelyezni a hangsúlyt a mulandóról az örökkévalóra, elfogadásra, az elméleten túlmutató cselekedetre, megbocsátásra és hálaadásra, mely oldja az erkölcsi kérdések dilemmáját, és aggodalmaskodás helyett imádságra indít.<sup>408</sup> Korábban már utaltunk rá, hogy a keresztyén ember úton van. Az előbbi meghatározások ezt az utat írják le. A pietas így nem egyszerűen egy folyamat, hanem annál sokkal több! Amennyire a keresztyén ember formálja a világot az evangélium üzenetével, legalább annyira formálódik maga is az evangélium üzenetében. Ez az, amit evangéliumból úgy ismerünk, hogy „átment a halálból az életbe” (Jn 5,24). Az agapé-kegyesség ezért vagy a halálból az életbe történő átmenet mintája, vagy nem agapé-kegyesség. A minta pedig csak rámutat tartalmára, és egyben várja végső formáját az Istennel való örök közösségben.

---

<sup>408</sup> Vö. uo. 761-772.

## 6. AGAPÉ-KEGYESSÉG ÉS ETHOSZ. A PIETAS NYILVÁNOS JELLEGE, AVAGY A MEGSZENTELŐDÉS ETIKÁJA

Barth teológiai perspektívájára figyelve törekedtünk bemutatni a keresztyén kegyesség teológiai alapjait és jellegzetességeit. Azonosítottuk, hogy agapé-kegyességről [és azon belül sajátosan azonosítható meghatározásokról] van szó, ami a kijelentésnek történő engedelmességgel azonosul. Azt is láttuk, hogy miként határozza meg mindezt az elhívásban vállalt közösség. És arra is figyelmet fordítottunk, hogy mit jelent ez a valós keresztyén életre nézve, aminek nyomán rámutattunk arra amiként ez az egyházban és a világban megélt szolgálatot jelöli. Mindegyikben közösnek bizonyult az, hogy Isten Lelkének megszentelő munkája nyomán nem egy statikus jelenségről beszélünk. A keresztyén életforma az egyházon belülre és azon kívülre, a világra is ható, de Krisztusra mutató aktivitásban bontakozik ki. Ennek azonosítottuk a dinamikus karakterét, mely a kijelentésen nyugszik.

Ez a dinamikus karakter külső formájában a keresztyén ember cselekvésében mutatkozik meg, ami pedig Isten cselekvésén nyugszik. Azaz nem másról van szó, mint arról, hogy a Krisztus irgalmában a Szentlélek által megújuló ember ennek megfelelő cselekedetekben gyakorolja magát, és így a pietasát is az egyházban vagy a gyülekezetben mellette álló ember és a nem keresztyén világ felé egyaránt. Mai összefüggésben már azt is mondhatjuk, hogy ez a szekuláris – poszt-szekuláris – deszakralizált, modern – posztmodern világra is ugyanúgy igaz. Ebben sem kéretik másfajta, a világ irányába mutatott kegyesség-aktivitás. A cselekvés alapja a megigazító hit igazságában, míg szükségszerűsége annak alkalmazásában van. Szembetűnő, hogy a hit és a cselekedet, azaz a hit és az ethosz a keresztyén ember életében megkülönböztethető, de el nem választható entitások. Ahol a hitről szó van, ott szó kell, hogy legyen az ethoszról is. Barth szerint annak kísérlete, hogy ezt a kettőt elválasszák egymástól, s egyiket és másikat is önálló entitásként kezeljék, többször megtalálta a keresztyén gondolkodást.<sup>409</sup> Ebben egyetérthetünk Barth megállapításával, hiszen elég például a középkori egyház és a világi hatalom vitájára, a reformációt megelőző időszak morális állapotára, a reformációnak a megigazulásról szóló nagy vitájára, az ezután következő, a pietas gyakorlatának megújítására irányuló mozgalmakra, vagy éppen a protestáns liberalizmusnak a vallást morális rendszerként értelmező törekvésére gondolnunk. Természetesen, ennek háttéréként nemcsak az egyházban felismerhető jelenségek szolgáltak, hanem a filozófiai gondolkodásban is egyre inkább hangsúlyt nyerő individuum és egyéni felelősségének egyre nagyobb mértékben a közösségtől függetlenített igénye. A belső

---

<sup>409</sup> Barth: *KD I/2*, 875kk

béke nyomán a világgal összhangban élő sztoikus lélek eszménye, vagy a morális imperatívuszoknak engedő felvilágosult egyén utáni kiáltás, mind egyre jobban érezte hatását a keresztyén gondolkodásban is. A személyes felelősség hangsúlyozását azonban nem lehet és nem is kell a keresztyén gondolkodással kibékíthetetlenként elvetnünk. Ha így járnánk el, akkor magunk sem értenénk a megigazulás és megszentelődés személyes jellegét, sem pedig azt, hogy a hit ajándéka nem elveszi, hanem sokkal inkább ráhelyezi az emberre a személyes felelősség szükségét. A hit ajándéka személyessé teszi a Krisztussal való közösséget, amely személyessé és egyedivé – de nem magányossá – formálja a keresztyén kegyességet és felmutatásának felelősségét is. Azaz a személyessé váló agapé, az erre épülő agapé-kegyesség, és a szeretet személyes cselekvésének felelőssége jellemzi a keresztyén ember transzformációját. Barth szerint az alap Isten Igéje, következménye az Igében az Ige által megmutatkozó szeretet, ahogy erre utaltunk is már. Ezért is nevezzük agapé-kegyességnek, mert ezt minden esetben meg kell cselekedni.

A keresztyén ember a cselekvés szükségében van, amit nem egyszerűen a jó keresése,<sup>410</sup> hanem az Isten szeretetére adandó válasz megtalálásának követelménye generál, azaz a szeretet applikációja. Ebben a hit választát ismerjük fel, és nem a vallásos tudat megfelelő irányultságát. Barth erre vonatkozóan is megtartja kritikai magatartását, amikor arról szól, hogy az, ami a hit következményeként annak alkalmazásában megjelenik, nem azonos az erénnyel.<sup>411</sup> Tehát az

---

<sup>410</sup> Uo. 876.

<sup>411</sup> Barth Schleiermachert és a morálfilozófiát állítja egymás mellé a dogmatika és az etika egymáshoz való viszonyának vizsgálata során, amikor erre utal. Schleiermacher oldalán áll arra utalva, hogy amikor a Szent felől érdeklődünk, akkor nem kerülhetjük el, hogy feltegyük azt a kérdést is, hogy ki a szent ember? Vö. uo. 882-883. Egy másik helyen pedig arra a kérdésre, hogy gyakorlatban lehet-e létjogosultsága a morál és az etika közötti különbségtételre, Barth a következő megközelítést mutatja fel: „Ja, das ist jetzt auch wieder so eine Verdächtigung – schon in dem Wort «Moral». Es könnte auch heißen: «...zwischen nichtchristlicher und christlicher Moral». Denn Ethik ist nicht anderes als eben «Moral». [...] «Bindung an Gottes Wort» heißt: Bindung an Gottes freie Gnade, Bindung an Jesus Christus, Bindung an die Weisung seines Heiligen Geistes. Und das ist etwas anderes als ein «guter Lebenswandel».” Karl Barth: Was heißt: «ein guter Lebenswandel»? in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, Karl Barth Gesamtausgabe IV. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 278–282. 278–279. Úgy véli Barth, hogy a teológiai etika feladata Isten igéjét Isten igéjeként komolyan venni, hiszen ettől lesz az ember élete keresztyén élet. Vö. Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life*, 9-10. Ezzel Barth két dolgot is meghatároz. Az egyik, ami a KD-ban is megtalálható, hogy számára az etika csak trinitárius keretek között értelmezhető. A másik, hogy az etika egy olyan modus, amit a barthi Lebensbewegung juttat kifejezésre. Itt ugyanis nem csupán érzelmi, hanem értelmi változásról beszél. Vö. Rm 12,2. Ennek a komplex következménye a cselekvés megváltozása. A kegyesség tehát ethoszt kifejező gyakorlat. Vö.



ethosz vonatkozásában mindig arra keressük a választ, hogy az az ember, aki szembesült Isten kegyelmével, miként szembesül azzal a világgal, amiben Isten a kegyelmét megmutatja Krisztus testetöltése, kereszthalála és feltámadásának narratívájában. Nigel Biggar úgy látja, hogy ennek kiemelése jól látszik a KD-ban. Itt (KDII/2) kimutatható ahogy Barth először kantiánus etikai rendszert alkot, ami egyszerre kantiánus és akantiánus. Kantiánus abban, hogy imperatívuszról beszél, akantiánus annak okán, hogy az imperatívusz nem az általános „törvény”, hanem az Istennel történő találkozás alapján áll. Ezért úgy értelmezi, miszerint inkább az látható, ahogy Barth a kantiánus álláspontot a Kierkegaard által hangsúlyozott Isten-ember személyes kapcsolatának alkalmazására cseréli fel.<sup>412</sup>

Ezért is olyan fontos Barth részéről, hogy a természeti teológia felelevenítése ellen tiltakozzon. Itt ugyanis nem valami természetes inklináció útján az ember számára elsajátítható normarendszerről van szó. A pietas sem ennek, hanem az irgalom üzenetének megjelenítője. A Mt 9,13-ban megszólaló útmutatás, „Irgalmasságot akarok, és nem áldozatot”, ennek gyakorlására hív. A hit ajándékán keresztül megragadott kegyelem az irgalom gyakorlatára hív. Azaz a keresztyén életgyakorlat is ennek kifejezője kell, hogy legyen, s ezért sem lehet valami alapvetően bennünk lévő ismerettel azonosítani.<sup>413</sup> Bonhoeffer klasszikus gondolata, miszerint a keresztyén embernek meg kell tanulnia Istentől világi módon beszélni, azaz a vallást vesztett világban Isten irgalmáról szólni,<sup>414</sup> nem csupán az egyház szociológiai problémafelvetése, hanem mélyen teológiai és etikai kérdés is. Ehhez hasonló gondolatot ugyanis Barth is megfogalmaz éppen az etika meghatározása kapcsán, amikor arra utal, hogy a keresztyénségről is beszélhetnek mások, illetve a keresztyénség is vizsgálhatja magát „teológiátlanul”, azaz külső szemlélő által

---

McSwain: *Simul Sanctification*, 33-34. Amikor mi habitusról beszélünk, akkor ebben az értelemben tekintünk arra, azaz nem módszerként, hanem modus-ként. Továbbra is világos álláspont a módszertani alkalmazás elutasítása. Vö. Christian Polke: Lebensformen. Vom »Stoff« der Ethik, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2018. Heft 3. 329–360.

<sup>412</sup> Nigel Biggar: Barth's trinitarian Ethic. in (Ed.): John Webster, *The Cambridge companion to Karl Barth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 212-227. 214.

<sup>413</sup> Vö. Barth: *KD I/2*. 885.

<sup>414</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, (Hg.) Eberhard Bethge, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962. 176-182. 180. „Die zu beantwortenden Fragen wären doch: was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon „sprechen“ wie bisher) wir „weltlich“ von „Gott“, wie sind wir „religionlos-weltlich“ Christen...” Magyarul: Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek*, (Ford.): Boros Attila, Budapest, Harmat, 2016. Vö. Eberhard Bethge: *Christologie und „Religionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer*, in: *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, Calwer Verlag, Stuttgart 1969. 75-99.

elérhető módon. Ám a keresztyén emberre, az ő cselekedeteire igazán csak teológiailag kérdezhetünk rá.<sup>415</sup>

Barth egyértelműsíti, hogy amikor keresztyén etikáról beszélünk, akkor nem egyszerűen normarendszerek alkotóelemeinek összességéről van szó, hanem a hit megértett titkának alkalmazásáról. Mivel ebben a tekintetben az embernek növekednie kell – ahogy láttuk, transzformációban van –, így erre az alapra hivatkozva az etika vonatkozásában is újra és újra át kell gondolnia gyakorlatát, azaz el kell sajátítania a különbségtétel készségét, bizonyos dolgokat elhagyva, másokat pedig fölvéve (1Kor 13,4–11).<sup>416</sup> Ez a megszentelődés útja, aminek etikai éle van. Erre Barth értelmezése, illetve megközelítése kétségtelenül rámutat.<sup>417</sup>

Az etika tehát nem önmagában szemlélendő entitása a keresztyén embernek, s ezért sem lehet az alapja a természeti teológia megközelítése, hanem egy, az Isten irgalmára adott megfelelő válasz, ami az adott egzisztenciális helyzetben is a megfelelő választ keresi. Barth kortársa, H. Richard Niebuhr úgy utal erre, mint „az oda illő válasz”.<sup>418</sup> Niebuhr érvelésében arra támaszkodik, hogy az oda illő válasz mindig folyamatban szemlélve tárul fel, hiszen válasz és viszontválasz összefüggésében lehet megragadni. Ennek következtében, jól értelmezve Niebuhr intencióját, arról van szó, hogy az etika nincs ismeret nélkül. Minden helyzetben ismernünk kell azt, amire és akire a cselekvésünk irányul. Tehát Niebuhr sem beszél arról, hogy egy általános, az emberben eleve megtalálható ismeretről van szó. Nem is tehet így, hiszen számára is a kijelentés elsődlegessége az információ forrása, amit a hit ragad meg. A hit pedig mindig hit kell, hogy maradjon, azt nem lehet morálfilozófiai eszközzé tenni, vagy – ahogy Barth mondja – el kell

---

<sup>415</sup> Vö. Barth: *KD I/2*, 885.

<sup>416</sup> Vö. Gordon D. Fee: *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1987. 635–647.

<sup>417</sup> „Ebenso steht es nun aber auch mit der besonderen Lehre von der Heiligung, in welcher die Dogmatik direkt und ausdrücklich Ethik wird. Sie wird darum nicht weniger auch überall sonst Lehre von der Heiligung und also Ethik sein müssen, wenn sie ihren Gegenstand und damit ihren Sinn nicht verlieren will! Die ethische Frage, d.h. die Frage nach dem richtigen Handeln ist die menschliche Existenzfrage. Wie wir wollen, so sind wir, und was wir tun, das sind wir. Es ist nicht so, daß der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt. Sondern er existiert, indem er handelt. Die Frage: ob und inwiefern er richtig handelt, ist also keine andere als die: ob und inwiefern er richtig existiert? [...] der Gegenstand der Dogmatik ist und bleibt das Wort Gottes und nichts sonst. Der Gegenstand des Wortes Gottes aber ist die menschliche Existenz, das menschliche Leben, Wollen, Handeln.” Barth: *KD I/2*, 887.

<sup>418</sup> H. Richard Niebuhr: *The Responsible Self*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1999. Az „oda illő válasz” vonatkozásában egy ontológiai megközelítéssel állunk szemben. Erre a perspektívára maga Barth is utal, amikor Luther keresz-teológiájára irányítva a figyelmet arról beszél, hogy a keresztyén ember a keresz által irányított (vegye fel a maga kereszjtét), majd megjegyzi: „Es geht nicht um Moral, es geht viel eher um «Ontologie».” Barth: *KD IV/2*, 292.

kerülni a veszélyét annak, hogy az etika keresztyén egzisztencialista filozófiává váljon, még ha nagy is erre a kisértés.<sup>419</sup> A megszentelődés, és így a keresztyén életgyakorlat bár valóban az ember létéről, egzisztenciájáról beszél, a cselekedetének jellegében és a kegyesség cselekvésében teljesedik ki.

A keresztyén kegyesség tehát a megszentelődés etikai paradigmájaként is szemlélendő. A keresztyén ember transzformációja transzformatív cselekedeteket hív életre. Csak ez képes föltenni olyan kérdéseket, amelyek az emberi egzisztenciát érintik, legyen szó akár az egyházzól, akár a világról. Sőt! A megszentelődésben gyakorolt kegyesség, mint teológiai-etikai paradigma, ahogy az egyházban, úgy éppen az egyházon kívüli valóságban kell, hogy orientáljon, tematizáljon és kérdéseket vessen föl. Sajátos státusát nem az adja, amit és ahogyan a keresztyén közösségben, az egyházban elfoglal, hanem az, amit, és ahogyan abból a világ valóságában, egy-egy kor égető kérdéseinek megválaszolásában betölt. Ezért sem vállalhatja a világtól történő elkülönülés útját. A keresztyén etika ennél fogva a megszentelődés etikájának is nevezhető,<sup>420</sup> hiszen Isten kijelentett irgalmának a Szentlélek által munkált valóságában történő meg tapasztalása, ami túlmutatva az ember egzisztenciáján, nem hagyja figyelmen kívül azt, amit az ide illő pietas válaszában mutat fel. A megszentelődés etikája – s így a pietas etikája – ezért mindenkor megnyitja valóságát a világ előtt.

A hit alapjaira épülő pietas folyamatos reflexióra kötelezett. Ahogy a megszentelődés folyamatos reflektálás Isten kijelentésére, úgy ennek etikája is folyamatos reflexió arra a társadalmi,

---

<sup>419</sup> Barth: *KD I/2*, 888.

<sup>420</sup> Barth az 1Kor 1,30-hoz kapcsolódva a következőt jegyzi meg: „Wir brauchen die Heiligung nicht mehr zu wiederholen, sondern nur zu leben. Der Gedanke der Stellvertretung darf ja nicht preisgegeben werden. Das ist Grund und Wesen aller Ethik.” in: Barth: *Die verdienstliche Menschheit Jesu*, 134. Ez rámutat arra, hogy az etika Barth számára történeti kontextusban értelmezhető, ahogy arra korábban már utaltunk. H.G.Ulrich a következőképpen határozza meg: „[...] sondern in der bestimmten Wirklichkeit des handelnden Gottes und der mit diesem Handeln gegebenen Geschichte. Sofern diese Wirklichkeit dem Menschen als die Wirklichkeit seiner Lebenspraxis gegeben ist, erscheint sie im gebot Gottes. [...] Was und wie Menschen zu leben und zu handeln haben, ist in dem ganzen umgreifenden Handeln Gottes und seiner Geschichte mit dem Menschen mitgegeben.” Ulrich: *Karl Barths Ethik*, 159. Arra utal ezzel, amit később így határoz meg, hogy a teológiai etika „gelebte Ethos”, azaz „Theologische Ethik bringt das »Ethos« zur Darstellung, das mit und in der Gemeinde Jesu Christi gelebt wird.” Uo. 162. Nem véletlen tehát, hogy egyházi dogmatikával és így egyházi etikával szembesülünk. Ld. uo. 163-164. Ld. Bruce L. McCormack: *Othodox and modern. Studies in the theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI. 2008.

szociális, politikai valóságra, ami körülveszi azt, s ami ebben prófétai küldetésévé válik.<sup>421</sup> Ennek azonban nem lehet kizárólag kritikai funkciója. A prófétai feladat része a lehetséges megoldás fölmutatása is, ahogy az agapé-kegyesség is mindig Krisztusra mutat, érvényesítve ezzel a válaszadás kétirányú etikai felelősségét: válasz Isten kijelentésére és válasz az emberi szituációra.<sup>422</sup> Ennek karaktere nem a múltba, hanem a jövő felé vezet.<sup>423</sup>

A hit tehát kegyesség-etikai összefüggésben a felelősségben talál visszhangra, amit nem csupán a keresztyének felé kell gyakorolnia. A kegyesség-etika, a pietas teológiai értelmezéséhez hasonlóan, nem exkluzív etika,<sup>424</sup> hanem egy olyan etikai visszacsatolásra utal, ami – ahogy Barth meghatározza – az ember Krisztus mellett hozott döntésére reflektál.<sup>425</sup> A pietas etikai karaktere így tehát két vonatkozásban is visszacsatolást jelent. Az egyik oldalról Krisztus vált-ságművére, másrészt pedig az emberi szituációra reflektál. A kegyesség etikája ezért nem primér, hanem szekundér tényező, vagyis mindig csak válaszról van benne szó. Ez a keresztyén etika értelmezésére vonatkozóan H. Richard Niebuhr álláspontja is, amit ő *man-the-answerer*-ként azonosít.<sup>426</sup> A két etikai karakterben az lesz azonos – éppen a pietas értelmezése alapján – amiképpen a visszacsatolásban mindig találkozik az, hogy mit tett Isten és mit tesz az ember. Fordítsuk meg: az, hogy mit cselekedjünk, nem pőre szabálykövetés, hanem pietas kérdése is, ami nem jelent etikai relativizmust. Ez a feszültsége a jézusi kérdésnek is: „Ugyan mi könnyebb? Azt mondani, hogy megbocsáttatnak a te bűneid, vagy ezt mondani: Kelj fel, és járj?” (Mt 9,5). Az, hogy mit cselekszünk, nem választható el attól, hogy azt, amit hiszünk, hogyan jelenítjük meg a világban. Ha e kettőt szétválasztjuk, könnyen teret nyitunk a keresztyén

---

<sup>421</sup> Reichel szerint Barth értelmezésében a prófétai tiszt alapvonása a kijelentésben van, ami így nem egy, az Isten számára lezárt esemény, hanem éppen az ember számára megnyitott folyamat. Vö. Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 221-222.

<sup>422</sup> Barth így határozza meg: „[das] Erste und Entscheidende ist aber dies, daß er, ob bewußt oder nicht bewußt, Gott fortwährend Antwort gibt, daß sein Sein, Wollten, Tun und Lassen objektiv und faktisch dauernd und immer aufs neue und schließlich im Blick auf die Totalität seiner Existenz durch Gott gefragt ist und Gott Rechenschaft ablegt. Das ist der Ernst der menschlichen Lebenssituation: daß sie verantwortlich, d. h. aber, daß sie in ihrem ganzen Vollzug, im Einzelnen wie im Ganzen unter allem Umständen, ob wir sie als solche verstehen oder nicht verstehen, Verantwortung ist.” Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik II/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1942. 714.

<sup>423</sup> Vö. Reichel: *Theologie als Bekenntnis*, 223.

<sup>424</sup> „Eben die christliche Ethik wird ihre Geltung aber nicht etwa nur auf Christen, d. h. nicht nur auf die Menschen beschränken können, die sich dessen bewußt sind, verantwortlich und objektiv faktisch in der Verantwortung begriffen zu sein.” Barth: *KD II/2*, 715.

<sup>425</sup> Vö. uo. 716.

<sup>426</sup> Niebuhr: *The Responsible Self*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1999. 56–60. Ezt Barth is megerősíti, mivel úgy véli, hogy az etikai reflexió korábbi döntéshozatalból is útmutatást nyer. Barth: *KD II/2*, 721.

elitista etika számára. A megszentelődés ennél többet igényel, ahogy Barth meghatározza, a megszentelődés mindig konfrontációba vezet bennünket. Ebben is! <sup>427</sup>

Konfrontációja nem önmagáért, hanem a krisztusi életforma felmutatásáért van, aminek része az, ahogyan az egyes etikai dilemmák esetében a megfelelő választ adjuk. Korábban, a pietas alapját vizsgálva a szeretettel kapcsolatban utaltunk a Nygren-féle dilemmára. Akkor megállapítottuk, hogy a szeretet lényegében értékorientált, és így a pietas kérdése értékorientáció kérdése is egyben, ami etikai dilemmához vezet. Itt olyan értékkel van dolgunk, amit Isten ad az ember életének, még hozzá a teremtés-újjáteremtés-megváltás összefüggésében. Ezt az ember hit által ismeri. S ha ismeri, akkor az a felelősség, amit ez ráruház, nem azt tartja szem előtt, hogy mit tenne az Én, hanem hogy mit lehet és kell tennie az Én-nek, hogy Isten irgalmának megfelelően. Ahogy a keresztyén élet tekintetében általánosan, úgy a keresztyén kegyesség vonatkozásában speciálisan ismerjük ezt fel, ahol az etikának – azzal együtt, hogy megmarad deskriptív-preskriptív folyamatban – nem lehet az általános meghatározások irányába eltolódnia. Ez Barth számára még nagyobb hangsúlyt nyer a kijelentésre, Isten útmutatására tekintve, mivel az abban feltáruló szeretet konkrét volta is konkrét cselekvést igényel. Magát a pietast is konkretizálja [agapé-kegyesség], megfosztja annak általános jellegétől. <sup>428</sup> Ezzel benne él a világ morális valóságában, amit nem kerülhet el, és ami azt jelenti, hogy ezzel

---

<sup>427</sup>Így fogalmazza meg Barth: „Nun ist unsere Heiligung nicht unser, sondern Gottes Werk. Nun bedarf es also gar sehr der Begegnung und Konfrontierung unserer Existenz mit Gottes Gebot. Nun müssen wir also fragen nach Gottes Gebot, fragen: Was sollen wir tun? ohne die Antwort darauf etwa schon bereit zu haben und wirklich ohne sie uns selbst geben zu können. Nun ist gerade das das Gotteswerk unserer Heiligung für Gott, nun ist gerade das die rechte Bereitschaft für die Verantwortung, die wir mit unserem Handeln vollziehen müssen: daß wir an das durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi für uns beschaffte, für uns bereit gestellte Heil und also an seine Heiligkeit uns halten [...]” Uo. 718. Máshol így ír erről: „Heiligung ist auf jeder möglichen Stufe ein Konflikt zwischen diesen Wirklichkeiten des Anfangs und des Endes. Sie bedeutet auf jeder, auch auf der tiefsten Stufe *unendliche Entfernung des Menschen von jenem schrecklichen Anfang*, denn auch auf tiefsten Stufe ist der Glaube Besitz der zugerechneten Gerechtigkeit Christi. [...] der geheiligte Mensch is *auf dem Wege*. Damit ist gesagt: es gibt eine Gnade für seine Existenz, auch sofern sie rein diesseitig und endlich ist, sofern sie unter dem Zeichen der Sünde steht und immer wieder stehen wird. Seine Existenz ist auch in diesem Sinne nicht sich selbst und nicht dem Teufel verfallen.” Barth: *Die Heiligung*, 318. (Dőlt az eredetiben.) Vö. uő. uo. 325.

<sup>428</sup> Barth szerint: „In der ethischen Frage geht es aber nicht darum, das jemand in irgend einem hypothetischen Fall tun sollte, sondern darum, was wir selbst in dem jetzt eben gegebenen Fall unserer Lebenslänge, unseres Schreitens aus der Vergangenheit in die Zukunft tun sollen. Nicht ob die Menschen im Allgemeinen und nicht, ob irgendwelche Menschen und auch nicht, ob wir selbst in irgend einer möglichen Situation, sondern ob wir selbst in der Wirklichkeit unserer Gegenwart, die der Exponent unseres Lebens in seiner Totalität ist, durch Gottes Gebot als gut oder böse beurteilt sind[...]” Barth: *KD II/2*, 728.

mindig számolnia szükséges. Nem léphet hátra, hanem a világ morális valóságában kérdez rá saját cselekvésére, majd arra, amivel a világban találkozik. Mindkettőben Krisztusra tekint. Nem önmagát kell ajánlania cselekvésében sem, hanem azt a jézusi etikát, ami maga is transzformatív igénnyel lép fel. Ebből pedig azt következik, hogy a pietas nemcsak a világ morális valóságában, hanem az etikai felismerés szükségességében is benne él.

Barth ennek a gondolatnak ad nagyobb teret az etika speciális kérdéseinek tárgyalásakor,<sup>429</sup> ahol éppúgy, mint az általános részben is, az egész kérdéskört a megszentelődés tanítása alá rendezi. Úgy véli, hogy az etika éppen a keresztyén ember megszentelődésének összefüggésében lesz speciális etika, hiszen az az Istennel közösségben élő ember cselekedetét vizsgálja,<sup>430</sup> miközben a megszentelődés maga nem lesz morális kategóriává.<sup>431</sup> Lényeges ebben, hogy az irány a közösségtől mutat az egyén felé. A közösség, amit Jézus Krisztus teremt a kihívottak közösségével, az egyházzal, az a közösség, amit a keresztyén individuum is megél. Az egyén tehát nem kizárólag az egyéni értelmezés fogja, hanem szabad és elkötelezett kell legyen arra, hogy közösségi értéket jelenítsen meg.<sup>432</sup> Barth azonban alapvetően nem akarja előnyben részesíteni az egyházban nyomon követhető kazuisztikus etikai megközelítést, sőt el is utasítja, amely mintegy preskriptív jelleggel határozta meg a cselekvés szükségességét. Ugyanakkor úgy véli, hogy egyfajta kazuisztika mégis szükséges, de az nem lehet más, csak Isten útmutatásához igazodó.<sup>433</sup>

---

<sup>429</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/4*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1951.

<sup>430</sup> Uo. 4. A hangsúly a közösségre esik.

<sup>431</sup> Vö. Barth: *Die Heiligung*, 311. Az ember nem magától lesz szent, nem is lehet maga révén az. Ennek teremtettsége és eszkatológiai váradalma formál keretet. Vö. uo. Ld. Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life*, 64kk.

<sup>432</sup> Vö. Bender: *Reading Karl Barth*, 192.

<sup>433</sup> Ahogy Barth állítja: „Es gibt insofern eine praktische Kasuistik, eine Kasuistik im Ereignis, die Kasuistik des prophetischen Ethos. Sie besteht in dem gar nicht zu vermeidenden Wagnis [...] Gottes konkretes spezielles Gebot jetzt und hier so und so zu verstehen, sich selbst dementsprechend konkret und speziell so oder so zu entscheiden und auch Andere zu solcher konkreter spezieller Entscheidung aufzurufen. Es gibt aber [...] keine kasuistische Ethik: keine Fixierung des göttlichen Gebotes [...]” Barth: *KD III/4*, 8–9. Vö. Daniel L. Migliore: *Karl Barth's Theological Ethics*, in (Ed.): Daniel L. Migliore: *Commanding Grace. Studies in Karl Barth's Ethics*, Grand Rapids MI/Cambridge UK, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2010. 1–19. 6. Később Migliore így fogalmaz: „The command of which Barth speaks is not the same as a universal moral awareness or categorical imperative. It is instead a command that comes not from ourselves but from outside us, from the God who is genuinely other. The divine command is not a regulative moral principle but the command of the living God. Moreover [...] the commanding God is the gracious God. [...] The command of God is the command of the gracious God made known in Jesus Christ.” Uo. 10. Ez azt jelenti, hogy mivel Isten kijelentése

Barth és Bonhoeffer egy nyomon járnak ebben a kérdésben, ahogy arra maga Barth is utal. A kazuisztikus értelmezés több szempontból sem elfogadható, aminek Barth három fő okát nevezi meg: az ember magát helyezi Isten helyére, kiüresíti Isten rendelkezését, valamint elveszi az ember engedelmisségre való szabadságát.<sup>434</sup> Ennek a keresztyén kegyességre nézve komoly következménye van. A kazuisztikus etikai értelmezés egyrészt arra vezet, hogy a pietas gyakorlata rögzíti magát egy olyan maga számára felállított szabályrendszerben, aminek legfőbb célja mások ennek alapján történő megítélése. Ezzel át akarja venni Isten helyét, megítélve mások kegyesség-gyakorlatának helyességét, vagy éppen helytelenségét. Azzal pedig, hogy így jár el, elveszi a másik embertől annak lehetőségét, hogy Istennek ne azért engedelmeskedjen, mert Isten ezt kéri, hanem azért, mert Istent szeretetében ismeri, ezért magáért Istenért engedelmeskedik Neki. Az ezzel ellentétes pietas nem felszabadítja az irgalom szerinti cselekvésre, hanem meggátolja abban. *A pietas tehát nem előírja az etikai szituációt, hanem felkészít arra.*<sup>435</sup> Ezért is fontos, hogy a keresztyén életgyakorlatról mindig csak az agapé-kegyesség összefüggésében beszéljünk. A felkészülés folyamatát két meghatározó vonalon valósítja meg. Az egyik a vertikális, a másik pedig a horizontális vonal. Ahogy a keresztyén emberről ebben a két dimenzióban gondolkodunk a megigazulás és megszentelődés keretében – aminek metszéspontjában ott látjuk Isten Krisztusban mutatott tettét –, úgy a keresztyén ember kegyességét is így szükséges értelmeznünk a megszentelődés és etika kerete között, mivel ezek metszéspontjában ismerjük fel az ember cselekvését. A transzformálódó és transzformatív kegyesség cselekedetekben is megnyilvánulva nem tesz mást, mint magyarázza Isten és ember történetét a teremtéstől az új teremtésig, a megváltáson, Krisztus keresztyénjén át az örök élet reménységére tekintve.

Barth az etikát nem a törvény, hanem az úgynevezett életterek keretei között ismeri fel, amelyek azért lényegesek, mert nem adnak lehetőséget arra, hogy az ember esetlegességében gondolkodjon. A felelősség gyakorlására épülő etika ugyanis nem feledkezhet meg arról, hogy cselekedetével formálja a világot, hatással van környezetére. Annak igazsága, hogy Isten Krisztusban belép az ember történetébe, meghatározó arra a valóságra nézve, amit a világ magáénak

---

dinamikus, az etika értelmezésének is dinamikusnak kell lennie. Véleményünk szerint Barth elutasítja a kazuisztikus értelmezést, de Isten kijelentése mindig *casust* teremt arra, hogy azzal összhangban döntést hozzunk.

<sup>434</sup> Biggar is rámutat erre a problémára. Álláspontja szerint Barth úgy érti mindezt, hogy egy eset nem tudja azt meghatározni, hogy egy másikban is úgy kell cselekedni, hiszen más válasz is adható Isten parancsára figyelve. Vö. Biggar: *Barth's trinitarian Ethic*, 220-222. 222. Itt érhető tetten a szituációetika hiányossága.

<sup>435</sup> Vö. Bender: *Reading Karl Barth*, 191kk. Bender úgy véli, hogy a keresztyén ember etikai karaktere Barth alapján a tanúság és szolgálat egységében ragadható meg.

ismer. Ezért az, ahogy a keresztyén ember cselekszik, minden vonatkozásban ennek kifejezését adja. A keresztyén kegyességnek ebben lényeges szerep jut. Ugyanis éppen ez az, ami rámutat arra, hogy az ember nem Isten munkáját tökéletesíti, vagy éppen folytatja. Az ember nem cselekszik Isten helyett. Erre a nyugati keresztyén gondolkodás, a megváltás–megszentelődés–örök élet linearitásában mozogva, nem látott és nem is láthat módot. Ugyanakkor a keleti keresztyén gondolkodás – ismerve az ember megistenülésének lehetőségét –, már sokkal nyitottabbnak mutatkozik egy ilyen értelmezésre. Az élet megszentelése és az ebből következő életgyakorlat nem a megistenülésről, hanem a világban betöltött felelősségteljes életről szól.<sup>436</sup>

A szolgálat gondolata is megerősíti ezt, amiről láttuk, hogy a pietas és hit összefüggésében fontos szerepet tölt be a keresztyén ember életében. Ez ugyanúgy igaz az etikai dimenzióra is. A megszentelődés nem csupán az Istennel való közösség megújítására mutat, hanem arra is, ahogy az ember a másik embertárstól, a megtört Isten–ember kapcsolat nyomán elfordult státuszából is kilép. Azaz nem egyszerűen csak túllát önmagán, hanem a másik emberben azt látja, aki irgalomra szorul. Ezáltal lesz képes önmagán túlra, Krisztusra mutatni. Ennek a lehetősége etikai karakterré válik, de nem úgy, ahogy a törvény keretei közé szorítható lenne, hanem annak kiterjesztésével, ahogy a szeretet valóságának keretei között megnyílik a másik ember számára. Isten Krisztusban bemutatott tette nem az ember feletti uralom szimbóluma, hanem az emberért vállalt participáció kifejezése. Ennek megfelelően, az ember másik emberért vállalt tette nem hordozhatja a másik feletti uralkodás etika nélküli karakterét, hanem inkább a participáció gyakorlatát.<sup>437</sup> Itt tehát nem Isten helyetti, hanem a Szentlélek Isten oldalán cselekvő életről van szó.<sup>438</sup> A keresztyén ember nem önmagára, hanem a közösségre tekint. Egyrészt a Krisztussal, másrészt a másik keresztyén emberrel, s legvégül a világgal való közösségére. A keresztyén kegyesség ebben az etikai koncepcióban nem tehet mást, mint azt, hogy egyre jobban kitágul. Így mindig szembesül a szekulárisval, és nem válik a megistenülés művészetévé. Barth egyértelműen rámutat arra, hogy a szekulárisval való találkozás nem kerülhető el, hiszen az ember léte a szekulárisban megy végbe. Sőt, a szekulárisval való közösségvállalás sem ke-

---

<sup>436</sup> Vö. Barth: *KD III/4*, 543.

<sup>437</sup> Ahogy Barth megállapítja: „Und wenn er ihm gehorsam, wenn also sein Tun ein Dienen ist, dann schließt das immer auch dieses Allgemeine in sich, daß er über sich selbst hinausgeht und hinausstrebt, daß er sein Sein verwirklicht in seiner Beziehung zu einem Anderen und eben damit sich einfügt in die Ordnung aller Kreatur und also an seinem Ort und in seiner Weise der Freiheit aller Kreatur teilhaftig wird.” Uo., 547. Vö. Emmanuel Levinas: *Entre Nous. Thinking-of-the-other*, Trans. Michael B. Smith – Barbara Harshav, New York, Columbia University Press, 1998.

<sup>438</sup> Vö. Miller: *Seeing by Light*, 144.



rülhető el abban a formában, ahogy az ember a szekulárisnak szekuláris módon szólaltatja meg, mutatja fel üzenetét. Ez mégsem jelentheti azt, hogy a keresztyén kegyesség, etika szekulárisává válik. Arról van szó, amit Bonhoefferre utalva már említettünk, nevezetesen, hogy nem teológiai nyelven kell szólni a világnak Krisztus üzenetéről. Ez akkor is igaz, ha e folyamatban a teológia nyelvezte mégsem nélkülözhető. Ezt azonosítja úgy, hogy meg kell tanulnunk a világ nyelvén szólni a világnak Krisztusról. Az egyház és a keresztyén ember részéről ez a folyamat csak egyirányú lehet, ugyanis nem eredményezheti sem az egyház szekularizálódást, sem üzenetének deszakralizálódását. Ebben játszik nagy szerepet az agapé-kegyességet kifejező etika.<sup>439</sup>

Ez a megközelítés azonban azt a problémát is fölveti, hogy ezzel az értelmezéssel vajon nem maga az egyház teszi szekulárisává az evangélium üzenetét. Úgy véljük, ezt már maga Barth is felismeri. A KD IV/3/1-ben alkalmaz egy megkülönböztetést, ami segítségünkre van ennek megválaszolásában. Itt<sup>440</sup> Barth arra kíván válaszolni, hogy miként azonosíthatjuk azt a tágabb világot, ami a Biblia és így az egyház világának kontrasztját adja. Elgondolása szerint különbséget kell tennünk egy közelebbi és egy távolabbi „világiasság” (*Profanität*) között. A közelebbi egy „tisza és abszolút”, míg a távolabbi egy „kevert és relatív” formában megjelenő profanitás – határozza meg Barth. Az első esetében az emberek egy, a Szentírástól és az egyháztól is teljesen „idegenben” álló státuszt jelenítenek meg, aminek lehetőségét nem korlátozza csupán az egyházon kívül lévőkre. A második esetében azonban azokról van szó, akik eltérő mértékben ugyan, de szembesültek az evangélium igazságával, azt külsőképpen valamilyen formában meg is jelenítik. Ez a tere annak, ahol azok, akik törekszenek komolyan venni a keresztyénséget, és azok, akik egyfajta „külső szövetségesként” tekintenek arra (keresztyénségre), küzdenek meg egymással. Ezért ezt a teret Barth úgy értékeli, mint amiben az evangélium üzenetére, Jézus Krisztusra adott pozitív reflexiót lehet felfedezni. Az egyház felelőssége abban áll, hogy ebben a közegben megjelenítse azt az üzentet, amit az evangélium jelent. Ez egyszerre lesz így lehetőséggé és kritikává. Kétséget kizárólag azt jelenti ez, hogy Isten Országá és a világ között ez az antitézis mindig fennál, ezért a keresztyének a Krisztusban való hitre nyernek elhívást, s nem arra, hogy egy „pszeudokeresztyén” világiasságot juttassanak kifejezésre – erősíti meg Barth.<sup>441</sup>

A szekuláris ilyen értelmezése magának a szekulárisnak a megfontolására indít. Amennyiben ugyanis alkalmazzuk Barth megközelítését, miszerint a keresztyén ember sem mentes a szekuláris valóságától, akkor föl kell tennünk a kérdést, hogy valójában ki az, aki nem mentes: a

---

<sup>439</sup> Vö. Barth: *KD III/4*, 555.

<sup>440</sup> Barth: *KD IV/3/1*. 132kk.

<sup>441</sup> Uo. 136.

*keresztyén* ember, vagy a keresztyén *ember*? Lehet-e egyáltalán ebben az esetben ilyen megkülönböztetést alkalmaznunk? Mit jelent ez a pietas vonatkozásában, amelyik középpontjában ott találjuk az evangélium igazságának szolgálatát, a Krisztus iránti engedelmességet és a felelősség karakterét? Közelebről vizsgálva látjuk, hogy az ember teremtettsége okán is más, mint Isten. Isten teremtő akaratából és szava nyomán létezik, a teremtett világban, s nem afölött. Azaz Isten, aki más – ahogy Barth Istenre utalva állítja, *egészen Más* –, aki szent, a teremtésben az embert szentségének kontextusába állítja. Azaz az ember léte önmagában más, tehát szentsége Isten jelenlétében és Istennel való közösségében ismerhető fel. Így az Isten és ember kapcsolatában bekövetkező törés az ember szekularizálódásának az első instanciája, hiszen ezzel utasítja el az ember Isten szentségének a kontextusát az élet értelmezésére vonatkozóan. A szekuláris azonnal tetten érhető Augustinus megközelítését alkalmazva abban, ahogy *non posse non peccare*. Az ember szekuláris valósága ez, amelyen változtatni azzal lehet, hogy az ember Isten szentségének kontextusába kerül. Azaz Isten irgalmának üzenete éppen a szekulárison keresztül szólal meg.<sup>442</sup> Az ebbe a kontextusba történő visszakerülés vágya és óhaja ismerhető fel azokban a kegyességmozgalmakban és folyamatokban, melyekre korábban utaltunk a szerzetesség, a misztika, vagy éppen a reformációt követő időszak kapcsán. Mindez a megváltás és megszentelődés kérdésévé válik, magával hozva azokat az etikai megfontolásokat, amelyeket például a reformátori etika esetében az adott korról összevetve is igen élesnek látunk. A lutheri meghatározás, miszerint az ember *simul iustus et peccator* éppen e kettő, a szent és szekuláris találkozását is kifejezi. Hiszen az emberben a szentnek kell egyre nagyobb teret nyernie, míg az így értelmezett szekulárisnak visszaszorulnia. A Szentírás több helyen is utal erre, amikor arról szól, hogy Isten azt kéri az embertől, hogy legyen szent. Ott találjuk a mózesi törvényekben, jelen van Isten népe életének minden ügyében, ahogy a keresztyén ember számára is útmutatásként áll: nemcsak a létben, hanem cselekedetben is szentnek kell lenni (2Móz 22,30; 3Móz 20,7; 4Móz 15,40; 1Pét 1,13kk). A szekuláris tehát ebben az értelemben a keresztyén embernek nem ellensége, hanem lehetősége, hogy a megváltás üzenetét, annak konzekvenciáját, annak etikáját fölmutassa.

---

<sup>442</sup> Barth a következőt állapítja meg: „Aber durch alle Säkularität des Menschen hindurch hat die Divinität Gottes ihren Weg zu Menschen von allerlei Volk von jeher zu finden gewußt. Also, verstehen Sie, ich möchte nicht etwa einfach mitmachen, was heute gemacht wird: daß man gewisse Aussagen des späteren oder des letzten Bonhoeffer systematisiert und dann einfach alle Grenzen aufhebt zwischen der Kirche und der Welt. Nein, nein, so einfach ist es auch wieder nicht.” Barth: *Was heißt: «ein guter Lebenswandel»?* 281. Barth tehát nem tartja az egyház és világ közötti éles határvonal meghúzásával elintézettnak a szekularizációra történő válaszadás lehetőségét.

Veszélyt jelent az, amikor ennek gyakorlatában a keresztyén kegyesség nem csupán kifejezni akar, hanem üzenetét az ebben az értelemben vett szekulárishoz igazítani. Erre azonban semmilyen körülmény között nem vállalkozhat. Ez nem lehet feladata sem a keresztyén embernek, sem pedig a keresztyén közösségnek. A keresztyén ember és az egyház üzenetének, pietásának, ethosának lefordításával nem világiasodhat el. Küldetésük helytelen értelmezése lenne, ha így történne. Ugyan az üzenete emberi nyelven szólal meg, de minden esetben a Szentre kell irányulnia. A megszentelődés életgyakorlata sem önmagára tereli a figyelmet. Erre utaltunk azzal is, ahogy ennek modell-jellegére hívtuk fel a figyelmet. Az üzenet nem az egyház, még csak nem is a keresztyén ember kegyessége, hanem ami ezeknek az alapját képezi: a krisztusi irgalom megváltás-üzenete.<sup>443</sup> A megszentelődésben megmutatkozó életgyakorlat, az agapé-kegyesség ezt csak hordozza, az ennek megfelelő etikai magatartást tükrözi, mely így definitív erővel hat a keresztyén ember és a keresztyén közösség egymáshoz való viszonyára, illetve annak dinamikájára. Úgy látja Barth, hogy annak, miszerint Jézus Krisztus Isten Igéje, nincs ahhoz köze, ha a keresztyén ember, az egyház, vagy a keresztyénség mások, más intézmények, vagy más világlátásokkal szemben önmagát önkényesen fölülemelné. Ehelyett alapvetően a Szentírás gondolkodásmódjának (*Denkform*) az elsajátítását helyezi előtérbe, mely által illeszkedik Jézus Krisztus prófétai tisztéhez.<sup>444</sup>

A pietas individuális jellege és szüksége nem zárja ki, hogy annak közösségi formája is megnyilvánuljon.<sup>445</sup> Sőt, inkább azt kell mondanunk, hogy egyik nincs a másik nélkül. A keresztyén ember a közösség mind belső, mind pedig külső valóságának részese. Ez a kettő olyan kölcsönhatást mutat, amiben egyszerre jelenthetnek egymás számára veszélyt, de lehetőséget is.<sup>446</sup> Ám kölcsönösen hordozzák a közösségen és az egyéni keresztyén életen túlmutató felelősséget is. Ezért merül fel a kérdés, hogy a pietas vonatkozásában tulajdonképpen milyen jelenséggel találkozunk: közösségi ethosz individuális karakterrel, vagy individuális ethosz közösségi karakterrel? Azaz inkább a közösséget kell keresnünk az egyén gyakorlata mögött, vagy az egyént, aki a közösség gyakorlatára mutat rá? Témánk szempontjából mindkettő releváns, és

---

<sup>443</sup> Úgy látjuk, hogy Barth ezért utasítja el a keresztyén állam vagy egy keresztyén párt lehetőségét. Ehelyett a keresztyén embernek a krisztusi irgalomban adott felelősséggel élve kell minden helyzetben az ennek megfelelő választ megadni. Vö. Biggar: *Barth's trinitarian Ethic*, 216.

<sup>444</sup> Vö. Barth: *KD IV/3/1*. 100. 102. Ezzel összefüggésben Barth arra is utal, hogy Jézus Krisztusnak mint Isten Igéjének bármely más „igével”, legyen az Mária, vagy az egyház, vagy akár egyfajta elképzelt emberi önértelmezés, történő szintézise nem mást, mint „vallásilag túlzott magabiztosságot” jelent, amit nem lehet elfogadni. Vö. uo. 112.

<sup>445</sup> Vö. Barth: *Die verdienstliche Menschheit Jesu*, 138.

<sup>446</sup> Vö. Barth: *KD III/4*, 565.

mindkettőnek van valóság tartalma. Egy egyént a közösség jellege mindig meghatároz, míg a közösséget is befolyásolja az individuum. Így a kettő között éles vonalat húzni nem lehet, ezek egymásra hatnak. Ezért mondhatjuk azt, hogy ennek nem kizárólag a keresztyén közösség, az egyház számára van üzenete, hanem az azon kívüli világ számára is. Azaz a keresztyén ember nem csupán önmaga, saját léte, az egyház számára keresztyén, hanem a világ számára is. Nem csupán önmaga, saját lelki épülése, az egyház lelkiülete számára keresztyén, hanem az egész világ számára is. Nem csupán önmaga, saját fegyelmezettsége, a közösségen belüli példamutatása okán keresztyén, hanem az egész világ számára. Ezt az a pietas-gyakorlat nem kerülheti el, amelyik ethoszt kíván fölmutatni. Nem az a célja, hogy akár a keresztyén ember, akár az egyház maga lépne elő a világ megváltójaként,<sup>447</sup> hanem hogy a maga elesettségében, megváltottságában rámutat arra, Aki ezt megcselekszi, és orientál az erre reflektáló életgyakorlatra. Barth ennek felismerését rendkívül fontosnak tartja.<sup>448</sup>

A pietas tehát nem az embertárs hiányára, hanem a vele való közösségre épít. Ahogy az etika sem tud megnyilvánulni, aktualizálódni az embertárs hiányában, csak a vele megélt közösségben. Az a szeretet, amit Isten az ember felé megmutatott, nem a hiányra, hanem Isten és a felebarát jelenlétére épül. Enélkül nem tud sem szeretet, sem pietas, a legkevésbé pedig agapé-kegyesség lenni, ahogy nem képes ethoszt sem fölmutatni. Ez szüntelenül int bennünket két

---

<sup>447</sup> Az etikának nem az a feladata, hogy „zajt csapjon”. Vö. Karl Barth: Die Gerechtigkeit Gottes, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 225–245. 242.

<sup>448</sup> Így fogalmazza meg: „Die Existenz der Gemeinde und so auch jede Mitwirkung an ihrem Leben ist ja nicht Selbstzweck, hat ja ihren Skopus in ihrem Auftrag im Kosmos, gegenüber der übergroßen Mehrzahl der Menschen, die nicht Christen sind, mitten unter all den Lebensgeschichte und in der großen Weltgeschichte, in der das Reich Gottes nicht wahrgenommen, die darum vollständig anders, gerade entgegengesetzt orientiert ist als die Kirchengeschichte [...] Die christliche Gemeinde kann die Welt nicht erlösen; keinen einzigen Menschen auch nur aus einer einzigen seiner Bindungen durch die Sünde und ihre Folgen, wie ja auch in der Gemeinde selbst kein Bruder den anderen erlösen kann. Aber wie ein Bruder den anderen im Glauben lieben, ihm nach Maßgabe seines Vermögens seelisch und leiblich Freiheit gewähren und verschaffen kann und soll, so sind sie alle miteinander, so ist die Gemeinde als Ganzes, entscheidend für alles Weitere, aufgerufen, der Welt, den nicht christlichen Menschen da draußen nach Vermögen eben das zuzuwenden, was ihr selbst, was den Christen ihren Dienst menschlich möglich macht. Was die Menschen eigentlich brauchen, ist die Freiheit des Geistes.” Barth: *KD III/4*, 574–576. Barth a lelkészi szolgálatot is ennek összefüggésében szemléli. „Für das Reich Gottes möchte ich Pfarrer sein, nicht für die Religion, und im Dienste des Reich Gottes, nicht im Dienste der Gesellschaft, der Kirche u. des Staates, die die Pflege der Religion wünschen.” Barth: *Religion u[nd] Sozialismus*, 214. Vö. uo. 220. Majd később társadalmi vonatkozásban is megvilágítja: „Aber das Reich Gottes kann ich da nicht finden, wo man doch immer wieder das Geld wichtiger nimmt als die Menschen, wo der Besitz doch immer wieder der Massstab aller Werte ist [...]” Uo. 219.

dolog vonatkozásában. Egyrészt, mivel Isten szeretetével formál minket a Krisztus-arca, „senkit nem a közösség fog keresztyénné tenni”,<sup>449</sup> bár a közösség formatív hatását nem vethetjük el. Másrészt pedig a közösség az a hely, amit Krisztus maga gyűjt egybe, hogy az e Krisztus-arca formált ember életformáját fölmutassa a világ számára. Ebben Barth megfogalmazza azt a küldetés-mozzanatot, ami a keresztyén lét nélkülözhetetlen eleme. A pietas ezért sem lehet elspiritualizált, ahogy az etika sem lehet keresztyén legalizmus: mindkettőnek küldetése van a világban: Krisztusra kell mutatnia.<sup>450</sup> Ugyanakkor Barth azt is érzékelteti, hogy ez nem jelent egyet azzal, hogy a teljes világ keresztyénné lesz.<sup>451</sup> A keresztyén közösségnek mégis megmarad a küldetés-karaktere. A pietasnak ebben az értelemben missziói pietasnak kell lennie.<sup>452</sup> Ez lényegében a már korábban említett modell jelleget erősíti.<sup>453</sup>

A pietas, és az ennek összefüggésében fölmutatott keresztyén ethosz, mindig missziói potenciál. Erről az igényről soha nem mondhat le. Jelentősége mégis gyakran elhalványul az egyház életében. A misszió alatt ugyanis leginkább azt értjük, ami direkt módon, azaz az Ige hirdetése által történik. Noha az egyház és a keresztyén ember életének alapja a megszólaló és megszólító Ige, az ebben a Szentlélek által megélt, megszentelt élet már ebből következő formákban mutatkozik meg. A pietas pedig ennek legnyilvánvalóbb formája, hiszen nem kizárólag arra mutat rá, hogy mi az, ami a megváltás eseményében már megtörtént Isten és ember kapcsolatában, amit az Ige hirdetése szüntelen emlékezetbe idéz, hanem arra is felhívja a figyelmet, hogy mi az, aminek még meg kell történnie az ember és a világ életében. Ezért az a pietas, amelyik csak

---

<sup>449</sup> Vö. Barth: *KD III/4*, 577. „Die Gemeinde kann niemanden zum Christen machen. Das ist Gottes eigenes Werk. Die Gemeinde kann aber auch nicht in der Welt existieren, ohne die Menschen aus der Welt herauszurufen, ohne sie einzuladen, sich an ihrem Werke zu beteiligen.”

<sup>450</sup> Ezt tükrözi a Barth-i etikai értelmezés egyik alapfogalma, a demonstráció, azaz a szemléltetés. Vö. Barth: *Die Heiligung*, 308–309. 6 lbj.

<sup>451</sup> Barth: *KD III/4*, 577. „Sie hat keine Verheißung, daß irgendeinmal alle Menschen oder auch nur ihre Majorität Christen sein werden; keine Verheißung einer christlichen Welt.” Vö. Uo., 578–579.

<sup>452</sup> Vö. 2Tim 4,2. Vassady Béla gondolkodására is hatást gyakorolt Barth. A *Gleanings* című rövid írásában ennek hatására a következőt állítja: „The beachhead mission of the church, its role as a prophetic critic, should always be subordinated to its mission as a bridge, that is, as an agent of reconciliation.” Vassady Béla: *Gleanings*, in (Ed.): Donald K. McKim: *How Karl Barth Changed My Mind*, Grand Rapids MI, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986. 27–35. 33.

<sup>453</sup> Barth így fogalmazza meg: „Sind sie dessen gewahr und sicher, daß Gott sie als solche geliebt hat, dan müssen sie dessen auch im Blick auf die Anderen gewahr und sicher sein[...]. Sie müssen dann jeden Menschen von da aus ansehen, von da aus auf ihn zugehen: nie gegen ihn also, und auch nicht nur theoretisch, sondern praktisch für ihn sein: mit einem solchen Tun und Lassen, Reden und Schweigen, Eingreifen und Dulden, das dem Anderen schlicht als Mensch Luft und Raum schafft, Mut und Freude macht.” Barth: *KD III/4*, 576–577. Vö. Migliore: *Karl Barth's Theological Ethics*, 15.

emlékeztetni kész, nem tud prófétai lelkületté válni. Amely pietas pedig csak a jövőt kutatja, az nem akar prófétai lenni. A küldetése, hogy olyan legyen, amelyik egyszerre kész a múlt-jövő-jelen, azaz bűn-megváltás-megszentelt élet feszültségében hitelesnek bizonyulni. Mindig aktuális prófétikus jellege ezért nem más, mint az, hogy Krisztus kegyelmét hirdeti, és ami ebben mutat rá Isten irgalmára és ítéletére, valamint ítéletében megmutatózó irgalmára. Ezért a kegyelem ethosza felé mutat, ami csak ennek bátorságával képes nemet mondani arra, ami mások szerint lehetőségnek, sőt szabadnak is látszik, hogy megtegyük. A kegyelem ethosza nem a szervilizmus ethosza, amiként a szolgálata sem az, hanem *habitus ethosz*ként kell utalnunk rá. Ez a meghatározás éppen azt igyekszik elkerülni, hogy mindez egy, az ember általi rögzítettségben legyen keretek közé rekeszhető. A *habitus ethosz*nak a rögzített kerete ugyanis nem az emberben, hanem az emberen kívül van, nem más ez méghozzá, mint az Isten története az emberrel. Az *ethosz*nak, ahogy a hitnek is, erre kell folyamatosan reflektálni. Attól lesz *habitus*, hogy Krisztusra figyelve egy-egy új helyzet új kötelességekre tanít, anélkül, hogy a régít használaton kívülre helyezné. A törvény itt nyeri el értelmét az agapé-kegyesség számára. Ekkor értjük igazán, mit jelent az, hogy Jézus a törvényt betöltötte, azaz a Benne megjelent szeretet által kiszélesítette. Isten és ember közös történetében az ember Istennel és embertársával megélt közösségben arra kötelezett, hogy Isten irgalmával újra és újra konformitásba kerülve adjon választ azokra a dilemmákra, amelyekkel szembesül.<sup>454</sup> Ebben az értelemben a *habitus ethosz* mindig az egyedít, a sajátost keresi, és nem az általánost, ami nem arra utal, hogy a szituáció által meghatározottá kell válnia. Arra azonban igen, hogy mindig figyel arra a szituációra, ami őt Isten és ember közös történetében megszólítja és válaszadásra készíti.<sup>455</sup> A hit-kegyesség-ethosz hármasságáról van szó akkor, amikor *habitus*ról beszélünk.

---

<sup>454</sup> Vö. George Hunsinger: Justification and Justice, in (Hg.): Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch, *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2010. 457–470. 467.

<sup>455</sup> Barth a keresztyén életet a Krisztussal való kapcsolat reflexiójának tekinti. „Unserer Konnexion mit dem Heiland geht seine Konnexion mit uns voraus. Unsere Konnexion kann nur Antwort sein auf das göttliche Handeln [...] Konnexion wird heißen: ein Leben in konkreter und bewußter [...] Beziehung zu Jesus Christus, kurzum, im besten Sinn ein christliches Leben.” Karl Barth: Die Konnexion mit dem Heiland, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 143–151. 143. Ez Barth Bultmannal egyet nem értésének egyik lényeges pontja. Barth úgy látja, hogy Bultmann antropológiai megközelítése nem megfelelő. Így fogalmazza meg: „Was wir im Neuen Testament finden, sind nicht solche Explikationen des Menschen über sich selber, sondern sind – jetzt kommt wieder dieser Begriff her – Antworten, die der Mensch gibt auf Anderen, die von Gott her an ihn gemacht sind. [...] Es ist bei Bultmann so, daß seine ganze Theologie sozusagen um den Begriff des Glaubens rotiert. Das spielt eine ganz große Rolle bei ihm. Es ist immer der Glaube, und zwar der Glaube von diesem und diesem christlichen

A habitus<sup>456</sup> tehát nem jelenthet általános cselekedeti formát. Barth úgy véli, hogy amikor az evangéliumokban tanítványságról, krisztuskövetésről hallunk, akkor az nem egy általános gyakorlatra utal, hanem a krisztuskövetésnek a világban felismerhető formájára. Nigel Biggar is rámutat erre, amikor úgy érvel, hogy Barth számára nem a római katolikus értelemben vett imitatio Christi, vagy az anabaptista „csak menni” Jézus után gondolat van a középpontban, hanem az Isten cselekvésére adott emberi válasz, azért, hogy ezzel akár az emberi igazságtalanságok ellen is küzdjön.<sup>457</sup> Ez lényegében a keresztyén kegyesség etikai karaktere, amiben a tanítványság, Bonhoefferre utalva ismét, világi módon kész vallani Krisztusról.<sup>458</sup> Ez a krisztusi követésre hívás egyik lényeges eleme is.<sup>459</sup>

A habitus mindig konkrét, amit az határoz meg, hogy a megszentelődés gyakorlatában magát ismerő ember miként reflektál arra az egzisztenciális valóságra, amit a megszentelődés jelent. Az így gyakorolt pietas ezért is hordoz minden tekintetben etikai karaktert. Lényege így sem a modusban, hanem a konkrétumban van. Nem lenne megfelelő azt gondolnunk, hogy ez egyfajta kirakatjelenség kell, hogy legyen. Az a keresztyén ember és egyház, aki így jár el, elveszíti a pietas krisztusorientált, a Szentlélek által regenerált formáját. Az ilyen gyakorlat többé nem

---

Individuum. [...] Alles wird Glaubenslehre oder Glaubensausdruck, Glaubensaussage. [...] Rudolf Bultmann ist ein heimlicher Pietist. Ich kann nicht helfen, er ist's." Karl Barth: Zum Verständnis der Theologie Bultmanns, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 362–372. 364–365. (Dölt az eredetiben.). Vö. Ld. *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie*. München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966. 183. 2. bek. Barth 1925. február 15-i körlevele.

<sup>456</sup> A habitus értelmezéséhez lásd. Borsi Attila: A közélet etikája. in: *Lelkipásztor*, 2018/10. 378-382.

<sup>457</sup> Biggar: *Barth's trinitarian Ethic*, 224.

<sup>458</sup> Barth a következőképpen foglal állást: „Festgehalten werden in den evangelischen Logien von der Nachfolge der Jünger gewisse große Linien, auf denen sich das konkrete und konkreten Gehorsam fordernde Gebieten Jesu lauter einzelnen Menschen gegenüber auf alle Fälle bewege, auf denen es sich als sein Gebieten charakterisierte als unterschieden von allem Gebieten anderer Herren.” Barth: *KD IV/2*, 619.

<sup>459</sup> „Wieder keine allgemeine Regel, kein christliches System, das dem System der Welt gegenüberstünde, mit ihm konkurrieren würde, mit in irgendeinem Ausgleich zu versöhnen wäre! Aber wieder für den, den Jesus damit in seine Nachfolge ruft, daß er ihn gerade in dieser Richtung unter sein Gebot und Verbot stellt, konkrete, nicht zu diskutierende, sondern so, wie sie lautet, auszuführende Weisung!” Uo. 622. Vö. Michael Beintker: *Rechtfertigung und Heiligung*, 360. Beintker Barthot értékelve a következőt mondja: „[...] Heiligung und Berufung sind ohne ein aktives Dabeisein und Mittun des Menschen nicht zu denken. Dem Ruf ist die Nachfolge, den Barth in dichtem Anschluss an Bonhoeffer entfaltet [...], und der Erweckung des Menschen zur Umkehr [...] korrespondieren das Hören auf diesen Ruf, der Weg der Nachfolge und das Leben aus der Umkehr zu Jesus Christus.”

Isten irgalmára, hanem az ember irgalmatlan, Krisztus nélküli voltára reflektál, ennek megfelelő etikai tartalommal. Nem mindig kell nyíltan megmutatnia magát, amikor kéri, de amikor nem hallgathat, akkor nem burkolódzhat a maga védelmének világába. Ez a korábban tárgyaltak alapján nem lenne más, mint egy begyakorolt vallásos értelmezés, ami önnön gyakorlatának az igazolására szolgál. A hit nem öngazság, a pietas nem öngazolás, az ethosz pedig nem önmagunk igazának az érvényesítése.<sup>460</sup> Nem lehet Isten helyének átvétele.

A keresztyén kegyesség legmélyebb paradoxona mutatkozik meg ebben: úgy kell nyilvánosnak lennie, hogy eközben, ha arra van szükség, kész elrejtőzni. Fordítva is igaz: úgy és aképpen szabad csak rejtettnek maradnia, hogy amikor szükség van rá, kész legyen megmutatni magát. Súlya nem önmaga keretek nélküli exponálásában ismerhető fel, ami könnyen indifferenssé teszi, s ami ennek nyomán etikai adiaforák sorát idézi elő. Amennyiben komolyan vesszük a tanítványságra, krisztuskövetésre, keresztyén életre való elhívásunkat, annyiban nincs etikai adiafora. A felebarát tekintetében nem lehet közömbös semmi. Azoknak kell közömbösnek mutatkozni, akik ebben gátolnának bennünket. Ehhez hasonlóan nem beszélhetünk a pietas indifferens státuszáról sem. Elhívásunk erre nem ad felhatalmazást. Hogy a szeretet mennyire nem indifferens és közömbös, arra a legszebb példa az, ahogyan Pál apostol beszél erről az 1Kor 13-ban. Ez köti össze a keresztyén embert a *nem-keresztyén emberrel* és a keresztyén világot a *nem-keresztyén világgal*, ahol a nem-keresztyén az Istenről lemondott státust fejezi ki. A keresztyén embernek és a keresztyén kegyességnek ugyanis ez a természetes kontextusa, amit, ha figyelmen kívül hagyunk, akkor arról sem veszünk tudomást, hogy Krisztus éppen ezt akarja formálni, s bennünket pedig ebben elhívott eszközökként látni. Ettől, és csakis ebben a formában lehet és lesz hitünk üzenete, kegyességünk gyakorlata és ethoszunk szabadsága a világnak szóló útmutatás.<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup> Eképpen utal erre Barth a Mt 6,1–18 kapcsán: „Um die Religiosität geht es in den Sprüchen über das Almosengeben, das Beten, das Fasten (Matth. 6,1-18), überall in demselben Sinn: es soll das Alles nicht vor den Leuten, nicht öffentlich also, sondern im Verborgenen geschehen. Wo bleibt das Zeugnis? möchte man fragen. Antwort: das Zeugnis des Jüngers besteht gerade darin, daß er sich der Bezeugung seiner Frömmigkeit als solcher enthält. Wird er das Reich Gottes (Matth. 10,27) am hellen Tag und von den Dächern verkündigen, so wird es seine eigene Gläubigkeit, statt sie unter Beweis zu stellen, fein für sich behalten, Gott allein seinen Richter und Vergelter sein lassen.” Barth: *KD IV/2*, 624.

<sup>461</sup> Barth így látja ezt: „[...] daß das christliche Ethos – sobald man es nämlich aus seinem natürlichen Kontext löst, sobald es abstrahierend als absolute Größe betrachtet und als solche zum beherrschenden Prinzip erklärt wird – gerade der Eigentümlichkeit, der Originalität, der Unvergleichlichkeit verlustig geht, in der es sich von allerhand der übrigen Welt und Menschheit ja auch nicht fremdem sonstigem Ethos abheben, in der es sich zur unterscheidenden Bezeichnung der christlichen Art eignen würde.” Barth: *KD IV/3/2*. 642.



Barth nem csak ebben a kontextusban foglalkozott a kérdéssel. Már pályája elején látjuk megjelenni nála ezt a gondolatot, amint Barth a problémát mélységben kiterjeszti a társadalom egészére. Meghatározó előadásában, a *Tambacher Vortrag*-ban (1919)<sup>462</sup> érinti ezt a kérdést, amiben a hangsúlyt már akkor arra helyezi, hogy amikor a keresztyén emberről szólunk, tulajdonképpen Krisztusról beszélünk. Az előadásban Barth arra keresi a választ, hogy hol van a helye a keresztyén embernek, azaz Krisztusnak a társadalomban. Miközben azonosítja, hogy az ember tulajdonképpen társadalmi, szociális és családi kötődései révén a társadalom részét képezi, arra kíván rávilágítani, hogy ez a társadalom, amennyiben bennünk ott van Krisztus, lényegében nincs Krisztus nélkül.<sup>463</sup> A kérdés csak az, hogy miként? Kora kritikájaként állapítja meg, hogy a különböző politikai törekvések, ifjúsági mozgalmak érdekében könnyen *szekularizálják Krisztust*, ezzel próbálva meg áthidalni azt a nehézséget, hogy ugyan a társadalomnak szüksége van arra, hogy abban ott legyen Krisztus, de azt nem tudják, miként jelenítsék meg.<sup>464</sup> Barth a keresztyén gondolkodás egyik legfontosabb kérdését tette föl, ami minden korban választ sürget. Még ha nem vennénk is figyelembe azt az időszakot, amikor ez az előadás elhangzik, akkor is vállalnunk kell a válaszkeresést, hiszen a keresztyén egzisztencia mindig aktuális megfontolása ez. Szándékosan irányítja rá a figyelmet arra, hogy nem egyszerűen a keresztyén

---

Ennek összefüggésében Michael Welkernek, a jogállam és szociális állam tekintetében, a vallás lehetséges szerepére vonatkozó megközelítése segítség lehet a megértésében. Úgy érvel, hogy a vallásra mindig úgy tekintenek, mint ami az erkölcs forrása, jóllehet ennek pontosan a vallás institutionális jellege néha az akadály. Ám ezzel együtt is igaz, hogy éppen ez hívja fel a figyelmet arra, hogy nem annyira interkonfesszionális dialógusnak kellene előtérbe kerülni, hanem a hitüket nem gyakorlók, a vallás legnagyobb kritikusai, agnosztikus gondolkodók felé irányuló párbeszédnek, vagy azok felé, akik egész egyszerűen egy más világlátással rendelkeznek. Mindez természetesen a valláson belül önkritikai folyamatot igényel, amiben véleménye szerint éppen a Szentléleknek van jelentős szerepe. Így tehát maga a vallás is valóban erkölcsi útmutatót jelenthet. Vö. Welker: *Zum Bild Gottes*, 75-79. Welker a Szentlélek multimodális értelmezésével összefüggésben, és ezzel egy a Szentlélek által informált „realista” konstruktív pluralizmus lehetőségének megfontolásával, a vallásnak pozitív értelmet ad, ami értelmezhető a barthi valláskritika pozitív továbbgondolásának.

<sup>462</sup> Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 557–598. Ebben alapvetően Barthnak a vallásos szocializmussal szembeni kritikáját ismerhetjük fel. E kritikai hang Eduard Thurneysennel folytatott levelezésében is megfigyelhető. Egy 1915. szeptember 8-i levélben például már vázolja, hogy miként látja a Ragaz és Kutter elképzelései közötti különbséget. A kritikai képet tovább árnyalja Thurneysen és Kutter 1925. február 5-i, illetve 11-i levélváltása, amire Barth egy 1925. március 5-i levélben reflektál. Ld. *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel...*, 36. 187-193.

<sup>463</sup> Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 558.

<sup>464</sup> Uo. 560.

embert keressük, hanem magát Krisztust. Így Barth a keresztyén kegyesség legmeghatározóbb kérdésének tartalmát is megfogalmazta: miként lehet az agapé-kegyesség gyakorlatán keresztül a jézusi ethoszt, a Krisztusra mutató engedelmisség lelkületét megjeleníteni a társadalomban? Egyáltalán van arra szükség, lehetőség, hogy a mai társadalom – amelyre, ahogy Barth idősza-kában, úgy ma is nagyon igaz, hogy a „saját szabályai irányítják” – ilyen formában számoljon Krisztussal?<sup>465</sup> Hol húzódik a határ a társadalom klerikalizálódása és a keresztyén közösség építése között? Barth már ekkor figyelmezteti a modern kor emberét az egyháziasítás veszélye-ire, amint az egyház üzenetének önszekularizálása útján kíván a világ számára elérhető lenni. Úgy véljük, hogy Barth itt elsősorban nem teoretikus kérdéseket feszeget, hanem éppen a ke-resztyén embernek a társadalom valóságában való jelenlétére utalva rajzol meg ilyen határozott kontúrt kérdéseiben. Korábban utaltunk már rá, s most erre tekintettel csak megerősíteni tudjuk, hogy a társadalom egészében kimutatható jelenlét nem intézményes kérdés, de nem is vallá-sosságé. Barth számára ez csak forma, és semmiképpen nem jelentheti a tartalmat, amint arra a pietas, mint a vallásosság kritikája is rámutat.<sup>466</sup>

Az, hogy ezt Barth egész egyszerűen tapasztalásnak nevezi, arra utal, hogy a keresztyén em-ber életében ennél jóval többről van szó. Nem egyszerűen csak istentapasztalásra – ugyan a hit istentapasztalat –, hanem a megváltás nézőpontjából értelmezett új életre van szüksége ahhoz, hogy valóban Krisztus legyen benne.<sup>467</sup> A keresztyén ember tehát ennek alapján kommunikál a szekuláris világgal. Nem vallásos paradigmát állít fel, s nem is egyszerűen csak a vallást állítja fel paradigmaként a szekuláris világban, hanem arra irányul, amit Isten a kijelentésben megmutat a világnak: Krisztusra, Akiben új lehetőséget teremt. Az agapé-kegyesség ennek a reflexiója kell, hogy legyen, ethosza pedig az ehhez illő választ kell, hogy megadja a társadalomban fölmerülő dilemmákra. A hit ezzel a kritikai, prófétai és iránymutató szándékkal

---

<sup>465</sup> Barth így határozza meg pontosan: „Die Gesellschaft ist nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen.” Uo. 562. (Dőlt az eredetiben.)

<sup>466</sup> Ahogy Barth fogalmaz: „Das sogenannte «religiöse Erlebnis» ist eine durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen. Es ist auch in den höchsten und reinsten Fällen Form, nicht Inhalt.” Uo. 566. Barth ezért nézi kételkedve a történeti Jézus megismerésére irányuló törekvéseket. Megközelítésében a Szentírás sokkal inkább Jézus életének egzisztenciális valóságát mutatja fel, amihez a keresztyén ember méri magát. Barth szerint nagyon vékony határvonal húzódik az ebben az összefüggésben értett istentapasztalat és a „Baál-tapasztalat, Baál-élmény” között. Uo. 566–567.

<sup>467</sup> Ez az az élet, amire Beintker Barth kapcsán úgy utal, mint ami nem az erkölcsösség és erkölcstelenség, hanem a megbocsátás és hálaadás dialektikájában létezik. Beintker: *Rechtfertigung und Heiligung*, 361.

jelenik meg. Figyelmeztet az ember Istentől való függőségére, de nem Schleiermacher-i értelemben, hanem úgy, ahogy egyértelműen szignálja: az ember szabadságának határa van.

Ez a reláció logikáját feltételezi. H. Richard Niebuhr alaptételeként ismerjük, hogy minden mindennel összefüggésben, kapcsolatban van. Nos, ez a tétel lényegében azt feszegeti, amit Barth már ekkor fontosnak vél, azaz, hogy az alapkérdésre történő válaszkérés folyamatában azt az embert, akiben ott van Krisztus, és aki ott van társadalomban, közösségben lássa. Ezzel igent mond az individuum értékére, de elutasítja annak szeparálódását, izolálását. A teremtés és újteremtés Isten által inicializált valóságára tekintettel a szeparáció egyik vonatkozásban sem lehetséges. Ezt leginkább a pietas, az Isten-ember viszony változása mutatja meg.<sup>468</sup> Barth ehhez egy olyan utat is talál, ami mind a hit, mind a pietas, mind pedig az ethosz tekintetében lényeges. Ez az út a megértés, ami azt takarja, hogy az ember megérti azt a nagy munkát, amivel Isten a világot megrendíti,<sup>469</sup> aminek következtében a hit nem vak, a pietas nem elvakult, az ethosz pedig nem perspektíva nélküli látás.<sup>470</sup>

A megértés a hit és a pietas szempontjából egyaránt lényeges. A tét nem e világ konzerválása, hanem Isten uralmának a helyreállítása.<sup>471</sup> Ezért nem a világgal szemben gyakorolt ellenállás, korlátok nélküli kritika a megfelelő válasz a világ valóságára.<sup>472</sup> A kegyesség ethosza nem ebben érdekelt, hanem sokkal inkább abban, hogy Isten országának a lehetőségére rámutasson. Ezért az agapé-kegyesség és annak ethosza nem utópia, hanem realitás. Erre ad reménységet Isten ígérete. Így nyílik lehetőség arra is, hogy ebben a világban nemet tudjon mondani, s hogy az ethosz megkülönböztethesse a jót a rossztól. Az ember feladata tehát, hogy tudjon Istennel

---

<sup>468</sup> Barth így fogalmazza meg: „Denn indem sich sie *Seele* ihres Ursprungs in Gott wieder erinnert, setzt sie eben dahin auch den Ursprung der *Gesellschaft*. Indem sie zur Besinnung kommt, findet sie den Sinn des *Lebens* in seiner ganzen Breite. Und das mit dem Bewusstsein ihrer eigensten größten Beteiligung, Schuld und Verantwortlichkeit.” Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 570. (Dőlt az eredetiben.)

<sup>469</sup> Uo. 573. vö. Paul Tillich *The Shaking of the Foundations* című ígehirdetésével. Paul Tillich: *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1948. 1–11.

<sup>470</sup> Barth így írja le: „Begreifen heißt: von Gott aus einsehen, dass das nun alles gerade so und nicht anders sein muss. Begreifen heißt: in der Furcht Gottes die ganze Lage auf sich nehmen und in der Furcht Gottes in die Bewegung der Zeit hineintreten. Begreifen heißt: Vergebung empfangen, um selber zu vergeben.” Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 573.

<sup>471</sup> Uo. 588.; 597.

<sup>472</sup> A mai keresztyén kegyesség gyakorta beáll ebbe a sorba. A legszükségesebb apológia sem biztosítja a világ valóságának korlátok nélküli elutasítását, hiszen az egyet jelentene Isten teremtő és újáteremtő hatalmának negligálásával. Az apológia egyik komoly kihívásának Barth azt tekinti, hogy hogyan fordítsuk le a Biblia igazságát a mai modern ember számára úgy, hogy közben az a keresztyén reménységről szól. Vö. Karl Barth: *Das Problem der Apologetik*, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, Karl Barth Gesamtausgabe IV. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 185–188.

való közösségében valóban ember lenni,<sup>473</sup> amit másokkal közösségben is kifejez.<sup>474</sup> Ez az ethosz a kijelentés üzenetével folytatott dialógus (dialektika), azaz etikai dialektika (dialógus). Hit, pietas, ethosz a keresztyén ember világban, társadalomban, egyházban való jelenlétének formája, habitusa és reménysége.<sup>475</sup> Azaz azért vagyunk és lehetünk keresztyének, mert komolyan vesszük a solus Christus reformátori elvét.<sup>476</sup>

---

<sup>473</sup> Vö. George Hunsinger: Barth on What It Means to Be Human: A Christian Scholar Confronts the Options, in (Ed): Clifford B. Anderson – Bruce L. McCormack, *Karl Barth and the Making of Evangelical Theology*, Grand Rapids MI/Cambridge UK, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2015. 139–153.

<sup>474</sup> Azaz, ahogy Barth rögzíti: „Aus *größter* Distanz und eben darum aus *größter* Einsicht in die Dinge werden wir im Blick auf das regnum gloriae unsere Entschlüsse fassen und der Kurzschlüsse zur Rechten und zur Linken werden dabei allmählich weniger werden.” Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, 597.

<sup>475</sup> Barth a Szentírás világáról szólva állapítja meg: „Der *heilige* Geist, der mitten in der Ungerechtigkeit der Erde die Gerechtigkeit des Himmels aufrichtet und der nicht ruhen noch rasten wird, bis alles Tote lebendig geworden, eine neue *Welt* ins Dasein getreten ist.” Barth: *Die neue Welt in der Bibel*, 342. (Dólt az eredetiben.)

<sup>476</sup> Vö. Beinker: *Krisis und Gnade*, 146.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

### Elsődleges irodalom

- Barth Breviárium*, (Ford.): Ablonczy László, in Szathmáry Sándor (Szerk.): Nemzetközi Theologiai Könyv, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1993.
- Barth Brevier*. Zusammengestellt und herausgegeben Richard Grunow, Zürich, Theologischer Verlag, 1979.
- Karl Barth: *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján*. (Ford.): Ferencz Árpád, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.
- Karl Barth: *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, trans. Brian Cozens and John Bowden, London, SCM Press, 2001.
- Karl Barth Gespräche 1963. in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gesamtausgabe IV*. Zürich, Theologischer Verlag, 2005.
- Karl Barth: *A Shorter Commentary on Romans*, translated by D. H. Van Daalen, London, SCM Press, 1959.
- Karl Barth: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich, Zollikon Evangelischer Verlag, 1946.
- Karl Barth: *Church Dogmatics I/2*, (Trans.): G. T. Thomson – Harold Knight, (Ed.): G. W. Bromiley – T. F. Torrance, Edinburgh, T&T Clark, 1956.
- Karl Barth: *Church Dogmatics III/3*, (Trans.): G. W. Bromiley – R. J. Ehrlich, (Ed.): G. W. Bromiley – T. F. Torrance, Edinburgh, T&T Clark, 1960.
- Karl Barth: *Church Dogmatics IV/3/2*, (Trans.): G. W. Bromiley, (Ed.): G. W. Bromiley – T. F. Torrance, Edinburgh, T&T Clark, 1962.
- Karl Barth: *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen*, Theologische Existenz Heute 29., München, Chr. Kaiser Verlag, 1935.
- Karl Barth: *Das Evangelium in der Gegenwart*, Theologische Existenz Heute 25., München, Chr. Kaiser Verlag, 1935.
- Karl Barth: *Das Neue Werk 4. (1922). Religiöser Sozialismus: Grundfragen der christlichen Sozialethik*, Gütersloh, Bertelsmann, 1921.
- Karl Barth: Das Problem der Apologetik, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, *Karl Barth Gesamtausgabe IV*. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 185–188.
- Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, Kaiser, 1925.
- Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*. Karl Barth Gesamtausgabe. Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2012. 546–598.
- Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 557–598.
- Karl Barth: *Der Dienst am Wort Gottes*, Theologische Existenz Heute 9., München, Chr. Kaiser Verlag, 1934.
- Karl Barth: Der Glaube an den persönlichen Gott, in (Hg.): Hans-Anton Drewes – Hinrich Stoevesandt In Verbindung mit Herbert Helms und Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Karl*

- Barth Gesamtausgabe, Karl Barth Vorträge und Kleinere Arbeiten 1909–1914*, Zürich, Theologischer Verlag, 1993. 494–554.
- Karl Barth: *Der Kirche Jesu Christi*, Theologische Existenz Heute 5., München, Chr. Kaiser Verlag, 1934. 1–10.
- Karl Barth: Der Kirchenbegriff Zinzendorfs und die Gestalt der Brüdergemeinde, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 151–157.
- Karl Barth: Der Mensch und seine Frage, in (Hg.): Hannelotte Reiffen, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1924*, Unterricht in der Christlicher Religion Erster Band, Prolegomena, Zürich, Theologischer Verlag, 1985. 82–105.
- Karl Barth: Der Römerbrief, in (Hg.): Hermann Schmidt, *Karl Barth Gesamtausgabe. II. Akademische Werke 16.*, Zürich, Theologischer Verlag, 1985.
- Karl Barth: Die Buße. Bettag 1., in (Hg.): Hermann Schmidt, *Karl Barth Gesamtausgabe I. Predigten. Karl Barth Predigten 1920.*, Zürich Theologiser Verlag, 2005. 302–317.
- Karl Barth: *Die christliche Gemeinde in der Anfechtung*, Basel, Gaizet & Haldimann, 1942.
- Karl Barth: Die Gerechtigkeit Gottes, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in verbinding mit Firedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 225–245.
- Karl Barth: Die Heiligung, in (Hg.): Hinrich Stoevesandt, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926*, Karl Barth «Unterricht in der Christlichen Religion» 3. Zürich, Theologischer Verlag, 2003. 304–331.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1947.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik I/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1939.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik II/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1940.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik II/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1942.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1947.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1950.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/4*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1951.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1953.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1955.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/1*. Zürich, Evangelischer Verlag AG, Zollikon, 1959.
- Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3/2*. Zürich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1959.
- Karl Barth: Die Konnexion mit dem Heiland, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 143–151.
- Karl Barth: *Die lebendige Gemeinde und die freie Gnade*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1947.
- Karl Barth: *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich, EVZ Verlag, 1956.
- Karl Barth: Die neue Welt in der Bibel, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in verbinding mit Firedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 317–343.

- Karl Barth: Die Rechtfertigung, in (Hg.): Hinrich Stoevesandt, *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926*, Karl Barth «Unterricht in der Christlichen Religion» 3., Zürich, Theologischer Verlag, 2003. 272–304.
- Karl Barth: *Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens*, Zürich, Zollikon Evangelischer Verlag, 1948.
- Karl Barth: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Vortrag gehalten an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, 23. August 1948., Zürich, Evangelischer Verlag, 1948.
- Karl Barth: Die verdienstliche Menschheit Jesu, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 133–143.
- Karl Barth: *Die Wirklichkeit des neuen Menschen*, Zürich, Zollikon Evangelischer Verlag, 1950.
- Karl Barth: *Einführung in die evangelische Theologie*. München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1962.
- Karl Barth: Feuerbach, in (Hg.): Holger Finze, *Karl Barth Gesamtausgabe III., Karl Barth Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922–1925.*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 6–13.
- Karl Barth: *Fides Quaerens Intellectum*, Zürich, EVZ Verlag, 1958.
- Karl Barth: *Für die Freiheit des Evangeliums*, Theologische Existenz Heute 2., München, Chr. Kaiser Verlag, 1933.
- Karl Barth: *Gebete*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1963.
- Karl Barth: *Gemeinschaft in der Kirche*, St. Gallen, Evangelische Gesellschaft, 1943.
- Karl Barth: Gespräch mit Studenten in Paris. Wo ist Jesus Christus?, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gesamtausgabe IV. Karl Barth Gespräche 1963.*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 162–175.
- Karl Barth: Glaube und Erfahrung, in (Hg.): Eberhard Busch, *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 174–177.
- Karl Barth: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*. Zürich, Zollikon Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.
- Karl Barth: Göttliche und menschliche Freiheit, in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gespräche 1963.*, Karl Barth Gesamtausgabe IV. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 282–291.
- Karl Barth: *Hiszek: a dogmatika főkérdései az apostoli hitvallás alapján*. Az Utrechti Egyetemen 1935 februárjában és márciusában elhangzott tizenhat felolvasás, ford., előszóval és jegyzetekkel ellátta Vasady Béla, Debrecen, Városi Nyomda, 1936.
- Karl Barth: *Isten akarata és a mi kívánságaink*, (Ford.) Pilder Mária, Kolozsvár, Grafica Könyvnyomda, 1938.
- Karl Barth: *Isten Igéjének szolgálata*, (Ford.) Pilder Mária, Kolozsvár, Grafica Könyvnyomda, 1938.
- Karl Barth: *Isten kegyelmi kiválasztása: négy előadás az eleve elrendelésről*, Debrecen, Városi Nyomda, 1937.
- Karl Barth: *Istenismeret és istentisztelet a reformátori tanítás szerint: 20 előadás az 1560-ból való skót hitvallásról*, Budapest, Sylvester, 1939.

- Karl Barth: *Karl Barth und Wilhelm Niesel: Briefwechsel 1924–1968*, (Hg.) Matthias Freudenberg, Hans-Georg Ulrichs, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Karl Barth: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1956.
- Karl Barth: *Mensch und Mitmensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Karl Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Theologische Existenz Heute 14., München, Chr. Kaiser Verlag, 1934.
- Karl Barth: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, Theologische Existenz heute 13., München, Chr. Kaiser Verlag, 1934.
- Karl Barth: *Ötven imádság*, (Ford.) id. Fazakas Sándor, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.
- Karl Barth: *Rechtfertigung und Recht. Christgemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.
- Karl Barth: Religion u[nd] Sozialismus, in (Hg.): Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquard, *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012. 211–223.
- Karl Barth: *Szemvillanások. Elgondolkodtató szövegek*, (Ford.): Zámboné Tóth Emese, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- Karl Barth: *The Epistle to the Romans*. (Trans.): Edwyn C. Hoskyns, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Karl Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life: The Theological Basis of Ethics*, translated by R. Birch Hoyle; Louisville, Westminster John Knox Press, 1993.
- Karl Barth: *The humanity of God*, Atlanta, John Knox Press, 1990.
- Karl Barth: *The Theology of John Calvin*, translated Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids MI, W. B. Eerdmans Publishing, 1995.
- Karl Barth: *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen*, translated by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1982.
- Karl Barth: *The Theology of the Reformed Confessions*, translated by Darrell L. Guder and Judith J. Guder, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002.
- Karl Barth: *The Word of God and the Word of man*, New York, Harper and Brothers, 1957.
- Karl Barth: *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen*, Zürich, Zollikon, 1944.
- Karl Barth: Was heißt: «ein guter Lebenswandel»? in (Hg.): Hans-Anton Drewes, *Karl Barth Gesamtausgabe IV. Karl Barth Gespräche 1963*. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 278–282.
- Karl Barth: Zum Verständnis der Theologie Bultmanns, in (Hg.): Eberhard Busch *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 1995. 362–372.
- Karl Barth – Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie*. München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.



## Másodlagos irodalom

- Adam Neder: *Participation in Christ: An Entry into Karl Barth's Church Dogmatics*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2009.
- Alessandra M. Macajone: *Szent Ágoston Regulája*, (Ford.): Puskely Mária, Budapest, Szent István Társulat, 1992.
- Alfred Jäger: *Diakónia mint keresztyén vállalkozás. Nonprofit egyházi intézmények menedzselése*, (Ford.): Szabó Csaba, Debrecen, SZIK 5, 2010.
- Alister E. McGrath: *Christian Spirituality: an introduction*. Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Anders Nygren: *Agape and Eros*, Trans. Philip S. Watson, Philadelphia, The Westminster Press, 1953.
- Andreas Pangritz: *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine notwendige Klarstellung*, Westberlin, Alektor Verlag, 1989.
- Antony A. Long: *Hellenisztikus filozófia*, Budapest, Osiris, 1998.
- Aquinói Szent Tamás: A teológiai foglalatok I. in Tudós-Takács János (Szerk.): *Keresztény és Konzervatív Gondolkodók*, Budapest, Gede Testvérek Bt., 2002.
- Arisztotelész: A Lélek, in Lélekfilozófiai írások, (Ford.): Steiger Kornél, Budapest, Európa Kiadó, 1988.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, (Ford.): Szabó Miklós, Budapest, Magyar Helikon, 1971.
- Ashley Cocksworth: *Karl Barth on Prayer*, Edinburgh, T&T Clark, 2015.
- Ashley Cocksworth: *Karl Barth on Prayer*. London-New York, T&T Clark, 2015.
- Augustinus: *Vallomások*, (Ford.): Vass József, Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély*, (Ford.): Szeghy Ernő, Kármelita Rendház, Győr, 1996.
- Balogh Tamás – Daróczi Anikó (Ford.): *A lélek nyelvén. Hadewijch művei*, Budapest, Szent István Társulat, 2005.
- Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*, Budapest, ELTE, Ötvös Kiadó, 2014.
- Bruce L. McCormack: *Othodox and modern. Studies in the theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI. 2008.
- Clairvaux-i Szent Bernát: *A megfontolásról*, Budapest, Kairosz, 2005.
- Cornelis van der Kooi: Religion als Unglaube. Bemerkungen zu einer Kampfparole, in Hrsg. Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch: *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950)*. Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich, Theologischer Verlag, 2010. 447–456.
- Cornelis van der Kooi: Religion und Glaube. in: Michael Beintker (Hg): *Barth Handbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016. 282–288.
- Daniel L. Migliore: 'Freedom to Pray: Karl Barth's Theology of Prayer', in *Karl Barth, Prayer: 50th Anniversary Edition*, translated by Sara F. Terrien, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002. 95–113.

- Daniel L. Migliore: Karl Barth's Theological Ethics, in Ed. Daniel L. Migliore: *Commanding Grace. Studies in Karl Barth's Ethics*, Grand Rapids MI/Cambridge UK, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2010. 1–19.
- Dietrich Bonhoeffer: Act and Being, in (Trans.): H. Martin Rumscheidt, szerk. Wayne Whitson Floyd, Jr.: *Dietrich Bonhoeffer Works Vol. 2*. Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- Dietrich Bonhoeffer: *Az egyház lényege*, (Ford.): Visky S. Béla, Kolozsvár, Exit, 2013.
- Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek*, (Ford.): Boros Attila, Budapest, Harmat, 2016.
- Dietrich Bonhoeffer: *Gemeinsames Leben*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1955.
- Dietrich Bonhoeffer: *Követés*, (Ford.): Böröcz Enikő, Budapest, Luther, 2007.
- Dietrich Bonhoeffer: *Közösségben*, (Ford.): Boros Attila, Budapest, Harmat, 2013.
- Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, (Hg.): Eberhard Bethge, München, Chr. Kaiser Verlag, 1962.
- Dorothea Sattler: Die Vielfalt der spirituellen Erfahrungen und ihre Einheit im Geist Gottes. in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*. Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 290-312.
- Eberhard Bethge: Christologie und „Religionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, Calwer Verlag, Stuttgart 1969. 75-99.
- Eberhard Bethge-Paul Lehmann-Paul M. van Buren-Peter H.A. Neumann: *Bonhoeffer in the World Come of Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1967.
- Eberhard Busch: Nachfolge Jesu. Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer. in uő. *Barth – ein Porträt in Dialogen*. Von Luther bis Benedikt XVI. Zürich, Theologische Verlag Zürich, 2015. 245-261. 255-256.
- Eberhard Busch (Ed.): *Gespräche. Barth in Conversation*, translated by The Translation Fellows of the Center for Barth Studies, Princeton Theological Seminary, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 2017.
- Eberhard Busch: *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München, Chr. Kaiser, 1978.
- Eberhard Busch: *Karl Barths Lebenslauf*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1979.
- Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; eine Paraphrase*. Tübingen, J.C.B. Mohr und Siebeck, 1986.
- Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase von Eberhard Jüngel*, Tübingen, Mohr und Siebeck, 1976.
- Edward O. Wilson: *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Emmanuel Levinas: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, Trans. Michael B. Smith – Barbara Harshav, New York, Columbia University Press, 1998.
- Ernst Bloch: *The Principle of Hope 1-3.*, translated Neville Plaice, MIT Press, 1986–1995.
- Ernst Troeltsch: *The Social Teaching of the Christian Churches Vol. II*. (Trans.): Olive Wyon, New York and Evanston, Harper and Row Publishers, 1960.
- Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (Szerk.): *Barth és a magyar Református teológia (rekonstrukciós kísérlet)*, Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6. 2011.

- Fazakas Sándor: Luther és Kálvin kegyessége. In: Siba Balázs-Szabóné László Lilla-Lányi Gábor (Szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2021. 79-110.
- Fazakas Sándor: *Barth valláskritikájának maradandó értéke*. 192-209. [http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas\\_Barthvallaskiritkajanakmaradandoerteke.pdf](http://real.mtak.hu/138827/1/Fazakas_Barthvallaskiritkajanakmaradandoerteke.pdf). (Utolsó megtekintés: 2022.11.04.)
- Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- Ferencz Árpád (Szerk.): *Világok vándorai: úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról: Karl Barth és Vassady Béla levelezése*, ford. Fazakas Sándor és Ferencz Árpád, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet, 2007.
- Friedrich Schmid: *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1964.
- Fulbert Steffensky: *Schwarzbrot-Spiritualität*, Stuttgart, RADIUS Verlag, 2009.
- Gavin D'Costa: *Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, (Ford.): Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979.
- George Eldon Ladd: *A Theology of the New Testament*, Revised Edition, (Ed.): Donald A. Hagner, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1993.
- George Hunsinger: Barth on What it Means to Be Human: A Christian Scholar Confronts the Options, in (Eds.): Clifford B. Anderson – Bruce L. McCormack: *Karl Barth and the Making of Evangelical Theology*, Grand Rapids MI/Cambridge UK, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2015. 139–153.
- George Hunsinger: Justification and Justice, in (Hg.): Michael Beintker – Christian Link – Michael Trowitzsch: *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewahrung – Orientierung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2010. 457–470.
- Gerd Theißen: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája*, (Ford.): Szabó Csaba, Budapest, Kálvin, 2008.
- Gerhard O. Forde: *On Being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Gisbertus Voetius: *Spiritual Desertion*, in translated John Vriend & Harry Boonstra, edited by Eugene M. Osterhaven, Classics of Reformed Spirituality, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- Gordon D. Fee: *The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1987.
- H. Richard Niebuhr: *Christ and Culture*, San Francisco, Harper Torchbook, Harper & Row, 1951.
- H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*, (Ford.): Fabiny Tibor – Tóth Sára, Budapest, Harmat-SRTA, 2006.
- H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, Eugene OR, Wipf and Stocks, 1998.

- H. Richard Niebuhr: *Theology, History, and Culture*, ed. William Stacy Johnson, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Hanna Reichel: *Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Hans Küng: *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Paderborn, J. A. Möhler-Institut–Einsiedeln Johannes Verlag, 1957.
- Hans Scholl (Hg.): *Karl Barth Und Johannes Calvin. Carl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*, Neukirchen–Vluyn, Neukirchener, 1995.
- Hans Stickleberger: *Ipsa assumptione creatur. Karl Barths Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen*, Bern–Frankfurt am Main–Las Vegas, Peter Lang, 1979.
- Hans Strauss: Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?!, in ΠΑΡΡΗΣΙΑ Karl Barth Zum Achtzigsten Geburtstag Am 10. Mai 1966. Zürich, EVZ-Verlag, 1966. 305–320.
- Hans Urs von Balthasar: *Prayer*, (Trans.): Graham Harrison, San Francisco, Ignatius Press, 1986.
- Heideloire Köckert – Wolf Krötke (Hg.): *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Ike Miller: *Seeing by Light. Illumination in Augustine's and Barth's Reading of John*. Downers Grove, Inter Varsity Press, 2020.
- J. A. Di Noia: Religion and the religious. in: (Ed.): John Webster: *The Cambridge companion to Karl Barth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 243-257.
- James D. G. Dunn: Romans 9-16. in (Eds.): David A. Hubbard – Glenn W. Barker – Ralph P. Martin: *Word Biblical Commentary. Volume 38.*, Dallas, TX, Word Books Publisher, 1988.
- Jan Milic Lochman: *A szabadság útjelzői*, Budapest, Kálvin, 1993.
- Jean Taffin: *The Marks of God's Children*, in translated by Peter Y. De Jong, edited James A. De Jong: *Classics of Reformed Spirituality*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- Jeff McSwain: *Simul Sanctification. Barth's Hidden Vision for Human Transformation*. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Jin Hyok Kim: *The Spirit of God and the Christian Life: Reconstructing Karl Barth's Pneumatology*, Minneapolis, Fortress Press, 2014.
- Joannes Amos Comenius: *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*, (Ford.): Dobossy László – Mayer Judit, Pozsony, Európa/Madách, 1977.
- John Bunyan: *A zarándok útja*, (Ford.): Jánosházy György, Kolozsvár, Koinonia, 2005.
- John Webster, *Barth's Moral Theology: Human Action in Barth's Thought*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Jonathan Edwards: *Értekezés a vallási indulatokról*, (Ford.): Pásztor Péter, Budapest, Gondolat, 2007.

- Jonathan Edwards: *Grace Tends to Holy Practice*, in Paul Ramsey (Ed.): *The Works of Jonathan Edwards Vol 8. Ethical Writings*, New Haven–London, Yale University Press, 1989.
- Jonathan Edwards: *Religious Affections*, In John E. Smith (Ed.): *The Works of Jonathan Edwards Vol 2*. New Haven – London, Yale University Press, 2009.
- Juliane Schüz: *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die Antropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2018.
- Justin Stratis: *God's Being Towards Fellowship. Schleiermacher, Barth and the Meaning of 'God is Love'*. London-New York, T&T Clark, 2019.
- Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie*, Gütersloh, Chr. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Jürgen Moltmann: *The Crucified God*. (Trans.): John Bowden – R. A. Wilson, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Jürgen Moltmann: *The Living God and the Fulness of Life*. (Trans.): Margaret Kohl. Geneva, WCC Publications, 2016.
- Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*, (Ford.): Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- Karl Stoevesandt: *Wirklichkeit christlichen Lebens*, Theologische Existenz Heute 40. München, Chr. Kaiser Verlag, 1936.
- Kempis Tamás: *Krisztus követése*, (Ford.): Jelenits István, Budapest, Ecclesia, 2016.
- Kenneth Leech: *True Prayer. An Invitation to Christian Spirituality*, Harrisburg, Morehouse Publishing, 1995.
- Keresztes Szent János: *A lélek sötét éjszakája. Magyarázatok a Kármel hegyére vezető út című vershez*, (Ford.): Takács Zsuzsa, Budapest, Európa, 1999.
- Kimlyn J. Bender: *Reading Karl Barth for the Church*. Grand Rapids, Baker Academic, 2019.
- Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (Szerk.): *Szokrális kommunikáció. A transzcendens megmutatkozása*, Budapest, Typotex, 2007.
- Lenkeyné Semsey Klára: *János evangéliuma 13-21. részek magyarázata*, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Szemináriumának Tanulmányi Füzetek. Új sorozat 10. szám. Debrecen, 2001.
- Lovász Irén: *Szokrális kommunikáció*, Budapest, L'Harmattan, 2011.
- Ludwig Feuerbach: *The Essence of Christianity*, translated by George Eliot, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Luther Márton: *A szolgálai akarat*, Második, javított kiadás, in (Szerk.): Fabiny Tibor, *Magyar Luther Könyvek 11.* ford. Jakabné Csizmazia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor, Magyarországi Luther Szövetség, 2006.
- Manfred Hoffman: *Faith and Piety in Erasmus's Thought*, *The Sixteenth Century Journal*, Summer, 1989. Vol.20. No. 2. 241-258.
- Mark A. McIntosh: *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford, Blackwell, 1998.

- Mark A. McIntosh: Theology and Spirituality, in David F. Ford and Rachel Muers (Eds): *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Oxford, Blackwell, 2005. 392–407.
- Markus Knapp: *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2006.
- Medgyesi Pál: *Praxis Pietatis azaz Kegyesség Gyakorlás*, Kolozsvár, Koinonia, 2003.
- Michael Beinker: *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*. (Hg.): Stefan Holtmann und Peter Zocher, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- Michael Beintker (Hg): *Barth Handbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.
- Michael Welker: *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2021.
- Miroslav Volf: *Flourishing: Why do we need religion in a globalized World*, New Haven-London, Yale University Press, 2015.
- Mitzi Minor: *The Spirituality of Mark. Responding to God*, Louisville KY, WJK Press, 1996.
- Németh Dávid. Német Dávid: A biblikus – avagy a protestáns – spiritualitás jellemzői. in: Siba Balázs-Szabóné László Lilla-Lányi Gábor (Szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2021. 11-52.
- Németh Tamás: Az imádság helye és jelentősége Karl Barth teológiájában. in: Fazakas Sándor (Szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma*. Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 7. Debrecen, Kapitális Nyomda, 2021. 125-138.
- Nigel Biggar: Barth's trinitarian Ethic. in: (Ed.): John Webster: *The Cambridge companion to Karl Barth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 212-225.
- Nigel Biggar: *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Otto Weber: *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*, Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981.
- Paul T. Nimmo: *Barth. A Guide for the perplexed*. Edinburgh, T&T Clark, 2017.
- Paul Tillich: *Dynamics of Faith*, San Francisco, Harper Torchbooks, 1957.
- Paul Tillich: *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948.
- Paul Tillich: *Systematic Theology Vol. I-III*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- Philip J. Rosato: *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh, T&T Clark, 1981.
- Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, (Ford.): Mucsi Zsófia, Budapest, Kálvin, 2008.
- Philipp Jacob Spener: *Pia desideria. Istenfélő kívánságok*, (Ford.): Rejtő Mária, Budapest, PRIMO, 1993.
- Platón: *Az állam*, (Ford.): Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 2018.
- Platón: Menón, (Ford.): Kerényi Grácia, in Platón Összes Műve I., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 643-724.

- Platón: Phaidon, (Ford.): Kerényi Grácia, in Platón Összes Műve I., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 1019-1119.
- Platón: Phaidrosz, (Ford.): Kövendi Dénes, in Platón Összes Műve II., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 711-807.
- Platón: Timaios, (Ford.): Kövendi Dénes, in Platón Összes Műve III., Budapest, Európa Kiadó, 1984. 307-409.
- Püsök Sarolta: Kierkegaard hatása Barth teológiájának kialakulásában. in: Fazakas Sándor (Szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma.* Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 7. Debrecen, Kapitális Nyomda, 2021. 15-26.
- Ralf Miggelbrink: Pluralismus in der Lebenswelt und die Bewahrung der Identität des Glaubens, in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum.* Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 144-167.
- Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 1998.
- Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man Vol. I-II.*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1996.
- Richard Niebuhr: *The Responsible Self*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1999.
- Rotterdam Erasmus: *Kézikönyv Krisztus Katonájának*, Martonvásár, Kairosz, 2000.
- Rowan Williams: *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*, London – Darton, Longman and Todd, 1990.
- Sebestyén Jenő: *Református dogmatika*, Budapest–Gödöllő, Iránytű, 1994.
- Siba Balázs-Szabóné László Lilla-Lányi Gábor (Szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021.
- Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, (Ford.): Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 1998.
- Stanley Hauerwas: *Character and the Christian Life. A study in theological ethics.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1975.
- Sung Hyun Oh: *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909–1930*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2005.
- Szent Benedek: *Szent Benedek Regulája*, (Ford.): Söveges Dávid, Pannonhalma, Bencés, 2005.
- Szikszi György: *Keresztyéni tanítások és imádságok*, Budapest, Kálvin, 2001.
- Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- Timothy Ware (Ed.): *The Art of Prayer. An Orthodox Anthology*, translated by E. Kadloubovsky – E. M. Palmer, compiled by Igumen Chariton of Valamo, Paperback Edition, London, Faber and Faber, 1997.
- Tom Greggs: *Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth.* London, T&T Clark, 2011.
- Tomka János – Bögel György: *A Biblia és a menedzsment I-III.*, Budapest, Harmat, 2018–2019.

- Ulrik Zwingli: *Commentarius vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, (Ford.): Tüdős István – Pruzsinszky Pál, Budapest, Hornyánszky Viktor és cs. És Kir. Udvari Könyvnyomdája, 1905. Újranyomva Budapest, Kálvin János Társaság, 1999.
- Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*. Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- Uwe Swarat: Die Religionen in der Welt und der christliche Glaube, in Ulrike Link-Wieczorek – Ralf Miggenbrink – Dorothea Satter – Michael Haspel – Uwe Swarat – Heinrich Bedford-Strohm: *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*. Freiburg-Basel-Wien, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 168-190.
- Vassady Béla: Gleanings. in (Ed): Donald K. McKim: *How Karl Barth Changed My Mind*, Grand Rapids MI, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986. 27–35.
- Vladár Gábor: *A róma 13, 1-7 paranéziseinek kor- és vallástörténeti háttere. Tanulmányok az újszövetségi tudomány tárgyköréből*, in *Dissertationes Theologicae* 1., Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1996.
- Walter Kreck: *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- Michael Weinrich: *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Wilfried Groll: *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1976.
- Wilhelm Niesel: *Die Theologie Calvins*, München, Chr. Kaiser, 1957.
- Willem Teellinck, translated Annemie Godbehere, (Ed.): Joel R Beeke, *Classics of Reformed Spirituality*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- William James: *A vallási élmény változatai*, (Ford.) Babarczy Eszter, Budapest, Osiris, 2019.
- William James: *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998.
- William Stacy Johnson: *The mystery of God: Karl Barth and the postmodern foundation of theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

#### Folyóiratok, cikkek

- Alan P. F. Sell: Reformed Reflections on Spirituality, in *Reformed Review*, 55/2, 2002. 139–161.
- Borsi Attila: A közélet etikája. in: *Lelkipásztor*, 2018/10. 378-382.
- Borsi Attila János: Gondolatok a keresztyén kegyesség megértéséhez a szerzetességtől a pietizmusig. A megszentelődés dogmatikai paradigmája mint a keresztyén kegyesség kerete. in: *Református Szemle*, 2022. július-augusztus. 280-305.
- Christian Polke: Lebensformen. Vom »Stoff« der Ethik, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2018. Heft 3. 329–360.
- Csepregi Zoltán: A magyarországi pietizmus jövőképe, *Lelkipásztor* 79. 2004/11. 402–406.



- Daniel L. “Migliore: Participatio Christi: The Central Theme of Barth's Doctrine of Sanctification.” in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18, No. 3 (2002). 286-307
- Eva Harasta: Petition and Subordination: Karl Barth's Interpretation of Prayer, *Sino-Christian Studies* 8 (2009), 9–30.
- Fabiny Tibor: A „Stirring” fogalma a 14. századi *The Cloud of Unknowing* című műben és annak két magyar fordítási kísérlete (A Megnemismert felhője, A tudatlanság felhője), *Orpheus Noster*, 2011/3–4. 168–181.
- John Kelsay: Prayer and Ethics: Reflections on Calvin and Barth, *The Harvard Theological Review* 82.2 (1989), 169–184.
- Michael Meyer-Blanck: Gottesdienst und Gebet bei Karl Barth, *Zeitschrift für dialektische Theologie* 24.2 (2008), 131–140.
- Timothy Maschke: Philipp Spener's *Pia Desideria*, *Lutheran Quarterly* Vol. VI. 1992.2. 187–204.
- Tom Schwanda: Gazing at God: Some Preliminary Observations on Contemplative Reformed Spirituality, *Reformed Review*, 55/2, 2002. 101–121.
- Varga Lajos: A 14. századi német misztika, *Vigilia*, 1999/2. 64. évf. 113–118.

#### Szótárak

- Keresztyén Bibliai Lexikon I-II.*, szerk. Bartha Tibor, Budapest, Kálvin, 1995.
- Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, (Eds.): Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, (Trans.): Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids MI, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, (Hrsg.): Ernst Jenni – Claus Westermann, Band II. Chr. Kaiser Verlag, München, 1979.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (Hrsg.): Friedrich W. Gerhard, Stuttgart Kohlhammer Verlag, Band I-IX. 1974.
- Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- Walter Bauer: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

#### Biblia

- Biblia. *Az 1975. évi új fordítású Biblia javított kiadása (1990)*, Magyar Bibliatársulat, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Vierte verbesserte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.
- Novum Testamentum Graece, 27. revidierte Ausgabe. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995.

## English Summary

The question of Christian piety has always been in the center of interest throughout the entire course of Christianity. The quest for proper, that is, Christ-fitted Christian practice was not only the need of Christians but also of the world that surrounded them. It cannot be denied that the purpose of meaningful life according to the Christian understanding included not only the right conduct but, in fact, was much more systematized by the quest for answering the question: what does it mean to be a Christian?

Human relatedness urges us to consider if our perspective on human condition is tenable. Our approach is often double-sided. On the one side, it is a quest for minimizing the loss emerging at the collision of interests. On the other hand, it is an unmistakable need to maximize the gain as to balance the loss. This provides a loss-gain view on human reality, which misses the idea of *totus homo*. As communities were fragmented so was the idea of what it means to be human. It is in this context that we meet the need to deal with the human individual on a spiritual level, which, nevertheless, has always been the part of the history of Christian thought. This is what we usually refer to as Christian piety.

In our discussion our aim is to try to find a possible way to reinterpret the meaning of Christian piety without considering the full view. To this purpose at the beginning the dissertation provides conceptual definitions as to why we believe, that when we talk about Christian piety, it is the word piety that is the most appropriate term to use. To this end we refer to the basic biblical concept. The main goal of the text follows this introductory section. This is presenting a dialogue with the text of Karl Barth's *Church Dogmatics*. This dialogue considers mainly the text of Barth's magnum opus. Of course, it cannot be denied that Barth's other writings are also informative regarding this matter. However, mostly based on the main text we strive to outline what sort of potentials has this text as we reread it for our understanding of Christian piety. In this approach we identify piety as the *piety of agape*, with its several supplementary definitions. Our conviction is that Barth offers the possibility to identify Christian piety as the piety of *agap *. In order to prove and formulate this thought we visit several topics in Barth's writings: how *agap * is the internal basis of Christian piety, how the revelation of God conditions this, how this *agap *-piety becomes to be the practice of real love. In this respect we cannot avoid to face Barth's theological critique of religion. Considering this problem we formulate our firm conviction that *agap *-piety can also be considered as a critique of religion as it becomes real in that faith conflict to which Barth's own critique orients us.

We are aware of the fact that our investigation is moving on a fine line between several fields of study such as psychology, sociology, economics, social sciences and philosophy. However, our aim is not present our concern in the narrow context of each. But we also know that we cannot evade to refer to possible consequences of our interpretation as they pertain to any of these contexts. At the same time we maintain the tight need of self-reflecting approach to the Christian understanding.

To fit this end our objective is to identify the connection between faith, piety and Christian ethos. Each of these independently signals a certain disposition. The gift of faith is the disposition of how God relates to us, the practice of piety is the disposition of giving response to it, and ethos is the disposition of presenting it towards others. Our presupposition that gains proof is that the character of piety describes the content of ethos. This way piety appears as a narrative surrounding the tension of what we believe and act. The practice of piety this way becomes to be the integral part of answering the question of what it means to be Christian. To this we bring under investigation the topic of sanctification and vocation, so that we may draw conclusions with regard to Christian ethics.