

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Borsi Attila János*

Vác

Gondolatok a keresztyén kegyesség megértéséhez a szerzetességtől a pietizmusig

A megszentelődés dogmatikai paradigmája
mint a keresztyén kegyesség kerete

Előfeltételezések

Kiinduló előfeltételezésünk, hogy Isten szeretete, az agapé a keresztyén pietas alapja. Ennek megértésén és megragadásán áll vagy bukik, hogy a keresztyén ember valóban keresztyén tud-e lenni. A szeretet és az ennek nyomán megfogalmazható *agapé-kegyesség* gyakorlata abban a megszentelődés-történetben nyer értelmet, amelyet Isten a Szentlélek által munkál. Ezért, ha ennek megértését illetően történeti kontextusról, meghatározottságról szükséges beszélnünk, akkor ez csak a Szentlélek megszentelő jelenlétének következményeként feltárt keret lehet. Így a kegyesség nem más, mint a megszentelődés dogmatikai paradigmájának értelmezése és alkalmazása. Nem véletlen, hogy a megszentelődésről szóló dogmatikai tanítás a reformáció idején kezd elkülönülni a megigazulástól, mintegy folyamatba helyezve a keresztyén ember krisztusközösségét. Ez később még hangsúlyosabbá válik, amikor a protestáns megújulási szándékok kerülnek előtérbe a reformáció tanításának dogmatikai paradigmaként megerősödő értelmezésével szemben. Ekkor azonban már nemcsak arról van szó, hogy a megszentelődés, a szent életgyakorlat, a kegyesség gyakorlata az egyházon belül, a tanokba meredő önértelmezés kritikai paradigmája marad, hanem egyszersmind a keresztyén életet, az egyházat is körülvevő, egyre táguló, a keresztyén közösségtől elszakadó önértelmezéssel szembeni fellépés lehetősége is lesz. Az egyház – s benne a keresztyén ember – és a világ kezd egyre jobban eltávolodni egymástól.

* Borsi Attila János (Karcag, 1974) teológus, református lelkész, Debrecenben végezte teológiai tanulmányait. Kutatómunkát folytatott, illetve tudományos fokozatot szerzett az Amerikai Egyesült Államokban (University of Dubuque Theological Seminary IA, M. A. R., Princeton Theological Seminary NJ, Th. M.) és Németországban. PhD-fokozatot a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen szerzett a rendszeres teológia tárgykörében. Jelenleg a Vác-felsővárosi Református Egyházközség lelkésze és a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Művészettudományi és Szabadbölcsészet Intézet, Szabadbölcsészet Tanszékének egyetemi docense.

Ennek a következménye az, hogy a kegyesség gyakorlata és megélése is egyre inkább ennek a távolodásnak a csapdájába esik. Meghatározóan nem a magabiztos pietas gyakorlatának képét mutatja, hanem utat akar magának törni e kettő közötti feszültségben. Ezért is látjuk azt, hogy a keresztyén életgyakorlat önmagában elégtelennek bizonyul arra, hogy válaszolni tudjon erre a kérdésre. A pietizmus és a puritanizmus – a velük szemben megfogalmazható, bizonyos tekintetben jogosnak mondható kritikákkal együtt is – éppen ennek formálására törekedett. Hiszen míg az első keresztyén közösség, majd az ógyház, s bizonyos tekintetben a középkori egyház a keresztyén embert és annak életgyakorlataként a kegyesség megélését is a keresztyén ember életszféráinak egységében szemlélte, addig a reformációt követően új válasz keresése vált szükségessé. A két élettér nem különül el egymástól, noha mindkettő felett az egyház mint intézmény igyekezett őrködni. Ezért a keresztyén kegyesség csak az egyház tanításának keretei között megélt gyakorlat lehetett, amit a középkortól az egyház önértelmezését meghatározó *extra ecclesiam nulla salus* tanítása tükrözött egyértelműen. Következésképpen a nyugati szerzetesrendek kialakulása is ebben a kontextusban történik. A megszentelődés kérdése tehát nem annyira személyes ügy volt, mint amennyire azt az egyház az üdvösség őrzőjeként meg kívánta határozni. A keresztyén életgyakorlatnak, és ehhez kapcsolódóan a kegyesség gyakorlatának is elsősorban nem a bibliai tanítást, hanem az egyház ebben a vonatkozásban is meghatározó rendjét kellett visszatükröznie. Ennek is tudható be az, hogy a reformáció korára az egyház azt a képet mutatja, ami a reformátori gondolkodás számára a legnagyobb fejtörést jelenti.

Egy másik, a középkori egyház életét mélyen érintő nehézség is beszűrődik diszkusszióinkba, nevezetesen az ekkorra immár több évtizede folyó hatalmi harc az egyház és a világi hatalom között. Látszólag ennek nincs jelentősége a keresztyén életforma megélésére vonatkozóan. De csak látszólag. Ahogy ennek a középkori egyháznak érintő képe, valamint az egyház életének későbbi ilyen jellegű villanásai is mutatják – lásd a 20. századot –, e hatalmi harc, legyen az akár egyoldalú vagy viszonzott, torzító vagy éppen megerősítő formában mindenképpen hatást gyakorol a keresztyén életgyakorlatra, a pietasra. Így a középkori egyház ezen keretek között is törekszik a keresztyén életgyakorlat értelmezésére.

Ebben a reformáció tanítása mélyreható változást idéz elő, aminek felismeréséhez nem szükséges a megigazulásról szóló reformátori tanítást jobban hangsúlyoznunk annál, mint amennyire maguk a reformátorok teszik. Ugyanis ha alaposabban megvizsgáljuk a korabeli teológiai klímát, a gondot nem is annyira ennek értelmezése jelentette, hanem annak a következményei, ami pedig lényegében nem mást érintett, mint a keresztyén életgyakorlat kérdését.

A reformáció korában és az azt követő időszakban súlyos és komoly dogmatikai viták alakultak ki olyan lényeges kérdésekben, amelyeknek a keresztyén kegyes-

ségre gyakorolt hatása ugyanekkora erővel bírt. Ugyanis a középkori egyház is törekedett arra, hogy a megigazulástant – bár a tanítást komoly mértékben megterhelte a középkori ekkleziológia, az egyház korabeli állapota, valamint az egyház társadalmi-politikai státusa – megőrizze kijelentésalapú tanításnak. Ezért nem tekinthetjük csupán egy hangsúlynak a megszentelődésről szóló tanításnak a reformáció korában egyre inkább önálló teológiai toposzá váló s ebben a státusában megerősödő tanítását. A megszentelődés teológiai toposza több ennél. Ha ebben az egyház önértelmezését az egyház és a világ kapcsolatának, a szent és profán összekötésének, a keresztyén ember létezésének és életgyakorlatának, a keresztyén kegyesség világhoz való viszonyának fényében szemléljük, egy új, semmivel össze nem hasonlítható paradigmával állunk szemben. Ez pedig rávilágít arra is, hogy maga a kegyesség nem mutatható fel önálló történeti kontextusban értelmezett paradigmaként. Folyamatának, gyakorlatának fölfogása mindig az egyház és a keresztyén ember önértelmezéséhez, és az őt körülvevő világ megértéséhez kötött. Az egész kérdésnek a keretét pedig a kijelentés, Isten irgalmának, a feltámasztás és örök élet reménységének Krisztusban adott kijelentése adja.

A megszentelődés témája, a keresztyén élet megszentelése és ennek megélése ugyanakkor nem kizárólag a reformáció korának novuma, noha valóban a reformátori tanítás emeli ki és erősíti meg helyét a keresztyén gondolkodásban és tanításban. Ezt bizonyítja Melancthon erre helyezett hangsúlya, ami már bizonyos tekintetben megkülönbözteti Luthertől, illetve Kálvintól, aki már teológiai témaként tárgyalja a megszentelődést. Ugyanakkor azt mondhatjuk, hogy ennek az adott komoly nyomatókat az egyház korábbi időszakában is, ami a keresztyén életnek s a keresztyén közösség életének is fontos, nem csupán személyes, hanem közösségi regulatív funkciójaként jelenik meg. Elég csak Augustinus önéletrajzi írására, a *Confessiones*re gondolnunk. A „menj el és többé ne vétkezzél” jézusi felhívás mutatja, hogy az élet megszentelése nem maradhat el. Ennek az ősgyülekezetben, az óegyházban és bizonyos tekintetben a középkori egyházban is megvan a gyakorlata, de a szent és a profán közötti különbségtétel egy új értelmezést tett szükségessé. A megszentelődésről szóló tanítás tehát a protestantizmusban nyer különös hangsúlyt, és külön, de más teológiai toposzoktól el nem választott paradigmaként történő végig gondolása ezért válik indokolttá és nélkülözhetlenné. Ebben a reformátori gondolkodásnak nem egy olyan útját kell látni, amely mindenképpen különbözni akart a korábbi felfogásoktól, hanem azt a törekvést, amely érvényt akart szerezni a megváltás üzenetének az egyház, de az egyházon kívüli életgyakorlat tekintetében is. A megszentelődésről szóló tanítás és a keresztyén pietas kérdése éppen ezért nem kezelhető egyszerű kultúrtörténeti paradigmaként. Kétségtelen, hogy mindig nagy erre a kísértés. A keresztyén életgyakorlat nem egy különböző kulturális határokon átható paradigma. Ennek a ké-

pe igen későn, a 19–20. században jelent meg a keresztyén gondolkodásban. Az inkulturáció elképzelése – együtt más vonatkozásokkal – ezért is vet föl több kérdést. Azt nem vitatjuk, hogy a megszentelődésről szóló tanításnak transzformatív ereje és szerepe van, s nem csupán a keresztyén egyházon belül, hanem azon kívül is, abban a közegben, amelyikben az egyháznak egyháznak, a keresztyén embernek keresztyénnek kell lennie.¹ Ezért a megszentelődés tanítására alapozó kegyességre azt is mondhatnánk, hogy mai értelemben véve egyfajta mediátor, amely az egyház és világ között közvetít és interpretál. Azt, hogy ebben a kérdésben egy különálló, de mégsem elválasztható teológiai paradigmával van dolgunk, az is mutatja, hogy a keresztyén életgyakorlat körülírása nemcsak a protestantizmus számára válik fontossá, hanem a traumájából éledő középkori egyháznak is, igaz, bizonyos tekintetben éppen a protestáns értelmezéssel és gyakorlattal szemben. Az ellenreformáció mint a katolikus megújulás törekvése szolgáltatja erre a példát. Így érthetjük meg igazán Loyolai Ignác *Exercitia spiritualia* című és nagy hatást gyakorló írását is. Ezért a megszentelődésről szóló tanítás nem egy hangsúlyozott teológiai toposz, hanem sokkal inkább olyan teológiai paradigma, aminek egyik lényeges funkciója a keresztyén életgyakorlatra s így a keresztyén kegyességre vonatkozó paradigmaváltás installálása. Megítélésünk szerint a reformáció tanítása éppen e paradigmaváltásra szólít fel, míg a reformációt követő kegyességmozgalmak ennek a felhívásnak a megújítására. A paradigmaváltás azonban nem jelent a korábbi időszyakkal való diszkontinuitást abban a tekintetben, hogy a keresztyén ember életgyakorlatáról van szó. Ám mégis diszkontinuitás mutatkozik abban a vonatkozásban, hogy a középpontban nem az ember áll, hanem a Krisztusban megváltást készítő Isten, az Isten ember iránti szeretetét fölmutató Krisztus és az ezt szüntelenül munkáló Szentlélek. Ezért a megszentelődés tanítása mindig Istenre nézve és az emberre vonatkoztatva tisztázandó.

A megszentelődés paradigmájának dilemmái

A szerzetesség

Az óegyházban és a középkori egyházban Keleten és Nyugaton egyaránt kialakuló szerzetesrendek a rendi forma keretei között kívánták megadni az Istennek szentelt élet lehetőséget, amelyet a világtól való elzárkózás életgyakorlatában véltek fölfedezni. A különböző rendekre vonatkoztatott regulák egy-egy sajátosnak tartott hangsúly megőrzésének szükségességével igyekeztek biztosítani ezeket. Jól példája ezt Augustinus regulája, a ferences regula, de a Nursiai Benedek által

¹ H. Richard Niebuhr úgy határozza ezt meg a kálvini tanítással összefüggésben, hogy „a kultúrát átformáló Krisztus” az, akivel találkozunk. Vö. Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. New Harper & Row, New York 1951. Ld. az idevonatkozó fejezetet.

írt és leginkább ismert regula is, amely a bencés rend életét szabályozza.² Ezek szerint az élet megszentelésének gyakorlata alapvetően két irányból tapasztalható meg. Az egyik a világtól elvonult, annak követéséről lemondó, míg a másik a teljes mértékben, teljes önátadással Istenre figyelő életforma. Egyes rendek esetében egy harmadik elem is felbukkan ebben a folyamatban, amely azonban már sokkal inkább a megszentelt életgyakorlat következményét mutatja. Ezek azok a különböző szerzetesi közösségek által felvállalt feladatok, amelyeket a világ felé gyakorolnak, legyen az akár a tanítás, akár a gyógyítás szolgálata. Mégis megállapíthatjuk, hogy a szerzetesi közösségekben a megszentelt élet értelme és gyakorlata alapvetően a világtól elkülönített keretek között, így bizonyos mértékben az abban történő bezártságban mutatkozott meg, figyelmen kívül hagyva, hogy a megszentelődés nem igényel világtól elforduló életformát. Így a szerzetesrendi megközelítés ebben a tekintetben nem fogható fel úgy, mint ami megoldást hozott volna a megszentelődés gyakorlatának értelmezésében. Minden bizonnyal ennek is tulajdonítható az a bizonytalanság, amely átszötte a nyugati szerzetesrendek életét a középkor végére, s amely élesen került a felszínre a reformáció korában.

*A misztika*³

Ugyancsak a megszentelődés gondolatának értelmezését vélhetjük fölfedezni a középkori nyugati misztikában is. A misztikus gondolkodás a 13–14. századra ért a csúcra Európában. Nagy hatást gyakorolt a keresztyén gondolkodásra, amelynek lényeges része Areopagita Dénes misztikus teológiája. A szerzetesrendi elképzeléshez képest a misztikus gondolkodás már különválasztja a misztikus teológiát, azaz elkülöníti egymástól Istenről misztikus úton történő beszéd lehetőségét és a misztikus életgyakorlatot. Ezt a középkori misztika különböző hangsúlyokat kifejező tagozódása is megerősítette. A misztikus életgyakorlat egyik legfontosabb részét tehát a szent olyan megtapasztalása jelentette, amely során az ember az Istennel való közösségnek egy semmihez nem hasonlítható individuum koncentrált és egyben orientált élményét éli meg. Azaz Istenre kívánt figyelni, de mégis az ember volt a középpontban, és ez leginkább az Isten felé törekvő szándékban nyert kifejezést. A középkori misztika megismerésének egyik különleges forrása *A Megnemismert felhője*,⁴ amely a „moccanás” kifejezéssel adja

² *Szent Benedek Regulája*. Ford. Söveges Dávid. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2005. Macajone, M. Alessandra (összeáll.): *Szent Ágoston Regulája*. Ford., tan. Puskey Mária Kordia. Szent István Társulat, Budapest 1992.

³ Vallásfilozófiai megközelítését William James adja: James, William: *A vallási élmény változatai*. Ford. Babarczy Eszter. Osiris, Budapest 2019, 288–321.

⁴ *A Megnemismert felhője*. Átdolg. és ford. Lukács László. Hans Urs von Balthasar: *A keresztyén elmélkedés*. Fordította Kalász István. Sorozatszerk. Lukács László. Vigilia, Budapest 1987. A kor ugyancsak rendkívül befolyásos írója volt Julia of Norwich, bár írásai jóval halála után jelentek

vissza mindezt.⁵ A misztikus megszentelődés gyakorlata leginkább ebben jut kifejezésre: Isten felé moccani, mindennapi mozdulatként Isten felé indulni. A misztikus gondolkodás egy bizonyos megközelítésben arra is figyelt, hogy valami olyan magatartásban is megmutassa a megszentelődést, ami mások számára is követhető, hiszen a misztikus tapasztalás és élmény nem mindenkinek lehetett a sajátja. Erre szolgált többnyire a Krisztus szenvedésére összpontosító misztika, amely már szinte az imitációnak egy igen leszűkített formáját mutatja, és amely Krisztus szenvedésének „megismétlésében” vélte érvényesíteni a megszentelődés gyakorlatát. Míg tehát maga a misztikus tapasztalás csupán egy szűkebb réteg sajátja volt, addig ennek lehetősége a tágabb közösség számára is elérhetővé vált. Ez arra is utal, hogy a misztikus gyakorlat törekedett ugyan megvalósítani a megtapasztalás és a gyakorlat egységét, a megszentelődés azonban továbbra is szűk keresztmetszetet mutat.

A misztikus gyakorlat a szemlélődő életmód lehetőségét helyezte előtérbe. A szemlélődés nem passzív elfogadást akart érvényesíteni, hanem leginkább a már fentebb említett „moccanás” lehetőségét. Azt igyekezett elvenni a misztikus gondolkodásból, ami a szemlélődést pusztán emberi gyakorlatnak és törekvésnek mutatta föl, s az egyént úgy kívánta középpontba állítani, hogy ott valóban az Istennel való közösség domborodjék ki. Ehhez nyújtott segítséget a misztikus teológia, amely az Istentől szóló beszéd lehetőségét biztosította a „beavatottak” részére. A szemlélődés gyakorlata nem lehetett a pőre emberi vágy kifejezője, hanem annak valóban Istenre kellett irányulnia. *A Megnemismert felhője* így ír erről:

„Különbséget kell tehát tennünk a szemlélődés és hamis utánpótlásai között – ilyenek az ábrándozás, a fantáziálás, a körmönfont okoskodás. Ezek mesterkéltné, kíváncsi vagy romantikus értelemről fakadnak, a vakon áramló szeretet viszont az őszinte és alázatos szívből ered. A kevélységet, a kíváncsiságot, az ábrándozást szigorúan kordában kell tartani ahhoz, hogy a szemlélődés szeretetéhez osztatlan szívvel eljussunk. [...] légy tehát óvatos e gyakorlatokban, és ne gyötörd se értelmet, se képzeletedet, mert ezzel nem juthatsz előre. Hagyd békén e képességeidet.”⁶

meg, valamint Hadewijch. Ugyancsak a korszak meghatározó írásai: Keresztes Szent János: *A lélek sötét éjszakája. Magyarul fordította a Kármel heggyére vezető út című vershez.* Ford. Takács Zsuzsa. Európa Könyvkiadó, Budapest 1999. Clairvaux-i Szent Bernát: *A megfontolásról. Jenő pápának.* Ford. Szegedi János. Kairosz, Budapest 2005. Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély.* Ford. Szeghy Ernő, Kármelita Rendház, Győr 1996.

⁵ A fogalom részletes bemutatását adja: 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). In: *Orpheus Noster* III., (2011/3–4), 168–181.

⁶ *A Megnemismert felhője*, 14.

A szemlélődés gyakorlata tehát igyekezett egyre inkább kiiktatni azt a lehetőséget, hogy az Istennel való közösség leginkább az emberi akarat, törekvés vagy szándék lehetőségeként jelenjék meg. Ezzel a szemlélődés gondolata a keresztyén életgyakorlat oldaláról világít meg egy olyan kérdést, ami a keresztyén gondolkodás folyamatos dilemmáját, Isten megismerhetőségének kérdését jelentette: hogyan, miként és honnan ismerjük meg Istent? Az értelem vagy a hit az, ami Isten megismerésének a lehetőségét biztosítja? Vajon a *fides quaerens intellectum* valóban képes eljuttatni az igaz istenismeretre, vagy abban megerősíteni? A szemlélődés tehát arra összpontosított, hogy utat mutasson Isten megismerésében. Erre tekintettel hasonlóságot fedezhetünk fel eközött és a szerzetesi értelmezés között, amennyiben mindkettőre úgy tekintünk, mint amelyek Isten megismerésének lehetőségét kutatják, s mindezt egyfajta visszahúzódo magatartásban vélik fölfedezni. Így az emberi életnek az a legfontosabb törekvése, hogy elhagyja azokat a dolgokat, amelyek akadályozzák ezt a gyakorlatot. Az elsődleges szempont, hogy az ember Istent szeretetében megismerje.⁷ Ezért az emberi élet más megközelítésben nyer értelmet. Az a legfontosabb számára, hogy készséges legyen mindannak elfogadására, amit Isten készít. Ebből következően a szemlélődő élet egy alapvetően elfogadó, bizonyos vonatkozásban inkább passzív életformát jelöl. Amiben aktívnak mondható, az a klasszikus középkori tétel szerint lesz igaz, azaz: ha az ember megteszi azt, ami benne van, ami tőle telik – *facere quod in se est* elve szerint –, akkor bizonyosan megtapasztalja Isten jelenlétét. A megszentelődés így egymásra mutató, de alapvetően az ember szerepét az egyház rendje szerinti módon hangsúlyozó képet mutat. Az értelem szerepe elenyésző (az anselmi hangsúly ellenére) az egyház kegyelemtanához igazodó magatartáshoz képest. Amint *A Megnemismert felbője* írja:

„Az ember azonban csak azért küzdhet, hogy fölkészüljön Isten cselekvésére: egyedül ő képes fölbresztetni bennünk a szeretetet. De kitartóan tedd meg a magad feladatát, s akkor Isten biztosan megteszi a magáét. [...] De ha a kegyelem fölbred az ember lelkében, akkor válaszolnia kell rá [...]”⁸

A középkori szemlélődő életforma, jóllehet az ember a Szenttel való találkozásának útját kutatja, s abban az emberre figyel, mégis ennek énközpontú formáját akarja kiiktatni. Ám teszi mindezt elsődlegesen arra számítva, hogy ezt maga a feszes rendben Istenre figyelő élet képes megvalósítani, s így válaszolni Isten megszólítására. Tehát a szemlélődő életgyakorlat még lehetőséget lát arra, hogy az ember magától közeledhessen Isten felé, amit nem csupán elméletben, hanem módszerében is fontosnak tart meghatározni. Ennek eredményeként a szemlélődő

⁷ Vö. *A Megnemismert felbője*, 15.

⁸ Uo. 29.

dő életet egyre inkább Isten szeretetének megtapasztalása foglalja le. Az így megszerzett ismeret azonban már önmagától is Isten felé akar indulni. Amilyen mértékben hagyatkozik a szemlélődő élet Istenre, legalább olyan mértékben mozdul is immár Isten irányába. Így olyan eseménnyel találkozunk, amelyben maga a szemlélődés válik a megtapasztaláson keresztül ismeretet szerzett szemlélődéssé. E kettő metszéspontján tárul föl Isten kegyelme, s a szemlélődés, a szemlélődő életmód csak ehhez viszonyítva lehet az, aminek lennie kell. Az ilyen életmód emberre fordított figyelme is a kegyelem ajándékán keresztül nyer értelmet. A misztikus szemlélődés nem külön folyamatként látja a megszentelődést, hanem az Istenre figyelő gyakorlat lényegeként, és ezért sem lehet azt mondani, hogy ez a keresztyén gyakorlat egyedi módon utalna egy korai megszentelődés értelmezésére. Az esszenciája sokkal inkább az Isten felé forduló lélek elmélyült tapasztalásában van. Ezzel a misztikus elgondolás leginkább a szent és az ember között létrejövő közösség dinamikájának kérdésévé teszi a szent és profán egymáshoz való viszonyának dilemmáját. Ebből következően bizonyos értelemben már abba az irányba mutat utat, amely a reformáció korának is nagy kérdése lesz – ahogy az Luther esetében is kimutatható –, s amit maga a megigazulásról szóló tanítás újragondolása, valamint később az ennek relevanciáját kereső megszentelődéstan formai és tartalmi meghatározása jelent. S bár a liturgia, az egyház rendjének gyakorlata rendkívül fontos a szemlélődő életmód számára,⁹ a legfőbb kérdése mégis az, hogy melyik út vezet az életre. *A Megnemismert felbője* így ír erről:

„Valóban azt hiszem, hogy akik nem mernek rálépni a mennyországba vezető nehéz útra, azok a pokolba vezető könnyű úton indulnak el, ahogy ez mindannyiunk előtt nyilvánvalóvá lesz majd az utolsó ítélet napján. [...] nemcsak az igazság nyilvános megtagadása terheli őket, hanem a magánéletükben elkövetett nagy és rettenetes bűnök. Azt tartják róluk, hogy minden erényes látszat ellenére a magánéletük tele van gonosz kéjlegéssel.”¹⁰

A középkori gondolkodásnak kegyesség felé történő orientálódását a korabeli teológiai folyamatok is alátámasztották. A szofisztikált skolasztikus teológiai gondolkodás egyre távolabb került a hétköznapi ember mindennapos vallásgyakor-

⁹ *A Megnemismert felbője*, 34–35.

¹⁰ Uo. 47. Barth a *vita contemplativa* és a *vita activa* egymáshoz való viszonyáról vélekedve úgy látja, hogy a kontempláció fogalmával megfontoltan kell bánnunk, mert abban a formában, ahogy azt a misztikus gondolkodás emelte önálló fogalommá, nem szerepel a Szentírásban. Ez lényegét tekintve csak a misztikus gondolkodás technikai terminusa volt. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a fogalom akkor jelent el nem vetendő megközelítést a keresztyén gondolkodás számára, ha nem válik az Istennel való közösség megélésének kizárólag passzív jelleget öltő meghatározásává. Vö. Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. III/4. Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1951, 643 skk.

latától. A skolasztika nézőpontjából a keresztyén életet egyre jobban korabeli filozófiai és teológiai viták, valamint az ezek által megalkotott fogalmak keretei közé törekedtek szorítani. A skolasztika, a nominalizmus, az univerzálé mind olyan fogalmak, amelyek a keresztyén embertől egyre nagyobb távolságba helyezték a hit megtapasztalásának lehetőségét. E viták összefüggésébe illeszthető az a reformációt előkészítő teológiai folyamat is, amelyet Wycliffe vagy éppen Husz gondolkodása, illetve tanítása határozott meg. Még nem is kellett alkalmazni a racionalizmus és a felvilágosodás emberi értelmet középpontba állító szerepét, az egyházon belüli tudománykonfliktusok már alátámasztották a kegyesség kérdésének, s ezzel együtt az erre vonatkozó teológiai paradigmának a háttérbe szorulását.

Devotio moderna

A középkori egyházban mintegy erre adott válaszként jelenik meg a német misztika¹¹ 14–15. századi megújulásigénye, amelyet a *devotio moderna*, a jámbor kegyesség, illetve Kempis Tamás fémjelez. Kempis Tamás a maga szerzetesi életéből kiindulva ismeri fel annak szükségét, hogy a tudományos gondolkodás mellett – és nem helyett – megújítást munkáljon a keresztyén kegyesség és életgyakorlat terében. Ebbe egyre jobban bevonta az úgynevezett laikusokat, aminek rendkívül nagy jelentősége volt. Ez tulajdonképpen a megszentelődés értelmezésének komoly dilemmáját jelentette az egyház számára. Az ugyanis, hogy a laikusok kegyességyakorlatának megerősítésével kívánta az egyházat megújítani, arra nyitott utat, hogy a *misztikus megtisztulás–megvilágosodás–unio* immár ne csupán az egyház klerikus rétege számára legyen elérhető, hanem mindenki számára, aki komolyan veszi a krisztusi kegyesség megélésnek lehetőségét, amely így az egyre elvilágiasodó egyházzal szemben is alternatívát nyújtott. A reformáció nyílt szembehelyezkedésével ellentétben itt még csak olyan megközelítéssel állunk szemben, amely az egyházat belülről vizsgálta. Ezért is látjuk azt, hogy a *devotio moderna* a személyes példaadás útját választja az egyház megújításának eszközeként, és ennek a személyes lelki élet megelevenítése, a keresztyén életgyakorlatnak a krisztusi üzenet szerinti megélése a legfontosabb része.

Így vált a kor meghatározó kegyességirodalmává Kempis Tamás *De imitatione Christi* című írása. Ebben a műben Kempis az egyház dogmatikus tanításának kereszttüzében kívánja felmutatni az egyház azon arcát, amely a keresztyén életgyakorlaton keresztül rajzolódik ki. Viszont éppen a misztikus hagyományra való tekintettel fontos megjegyeznünk, hogy ebben a műben Kempis nem olyan

¹¹ A német misztika kialakulásában nagy szerepet játszott a középkori teológiai gondolkodást meghatározó, az Aquinói Tamás felismeréseit érvényesíteni kívánó szándék. Többek között ezért is játszik meghatározó szerepet Eckhart Mester. Vö. Varga Lajos: A 14. századi német misztika. In: *Vigilia* 64. (1999/2), 113–118.

krisztuskövetésre ad útmutatást, amely a Krisztussal való közösséget Krisztus váltságművének utánzásában látja. A krisztuskövetés alapvetően arra utal, hogy a keresztyén kegyesség gyakorlatából minden olyan lehetőséget száműzni kell, ami emberi „technikaként” jelenik meg. Ezért Krisztus követése nem egzisztenciális analógiát teremt Krisztus és a követői között, hanem az elgondolás szerint Krisztus követése maga a módszer arra, hogy a keresztyén ember igaz keresztyén életet élhessen. Az imitáció tehát módszer, metódus, olyan gyakorlat, amelynek útján a keresztyén ember elmélyülhet a Krisztussal való közösség ajándékában, és ezáltal Krisztusra figyelő életet eredményez.

„Legyen azért legkedvesebb foglalkozásod a Jézus Krisztus életéről való elmélkedésed. Krisztus tanítása a szentek minden tanításánál különb; s akiben lélek lakik, elrejtett mannát talál benne. Mégis azt látjuk, hogy sokan – gyakran hallják bár az evangéliumot – nemigen buzdulnak fel, mert nincs bennük Krisztus lelke. Márpedig annak, aki teljesen, ínyét csiklandóan érteni akarja Krisztus szavát, annak azon kell lennie, hogy egész élete folyását az övéhez igazítsa.”¹²

A metódus tehát a korabeli egyház gyakorlatának kritikai megítélése. Ugyanis a korabeli egyház olyan személyek életpéldájának követését részesítette előnyben a keresztyén életgyakorlat tekintetében, akik az egyház életében meghatározó szerepet töltöttek be, s így a keresztyén ember számára modellértékűként hatottak. Kempis erről fordítja el a figyelmet, s a keresztyén kegyesség lehetőségét két egészen más forrásra helyezi át. Ezek közül az egyik maga Krisztus, a másik pedig az, ahogy Jézus Krisztus példája nyer helyet magának az emberben a Lélek által. Ezzel a kegyességmegélés lehetőségének középpontja is áthelyeződik a krisztuskövetés Szentlélek általi megtapasztalására, arra igyekezve, hogy az alázatosságot, a jámborságot keresse, s így a boldogságot megnyerje, ami pedig abban nyilvánul meg, hogy a keresztyén ember Istenre támaszkodik.¹³ Az egyház kegyességének megújítása tekintetében ez azt is jelenti, hogy a szerzetesek mint a korabeli

¹² Kempis Tamás: *Krisztus követése*. Ford. Jelenits István. Ecclesia Könyvkiadó, Budapest 2016, I. 1,I.

¹³ Uo. I. 6,III. Az egész lényegévé a befelé fordulás, az imádság, az elmélkedés és a kötelességek gyakorlása vált. Ezzel összefüggésben Barth kritikai distanciával él a hit szempontjából, amikor a misztikus önmegüresítés gondolatára figyel, s a hitre utalva megállapítja: „Es bedeutet aber einen Rückfall in die Vorstellung von einem den Menschen *per se* rechtfertigenden Glauben, wenn man die in ihm allerdings stattfindende Nachbildung des Werkes Christi als ein vom Menschen zum Vollzug seiner Rechtfertigung zu leistendes Werk, als eine ihm in diesem Sinn gestellte Aufgabe beschreiben und also den Grund der Demut des Glaubens und seiner Exklusivität allen Werken des Menschen gegenüber in der Notwendigkeit solcher Entleerung, in einer sich so verstehenden Theologie der *imitatio Christi* suchen wollte.“ Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. IV/1. Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1953, 702.

lelkiség legfőbb eszményképei életgyakorlatát is át kellett hatnia a krisztuskövetés ezen módszerének, amely nem önmagunk legyőzéséről, hanem a Krisztus szerinti életgyakorlat fölismeréséről és elsajátításáról szól. A devotio moderna tehát a misztikus gondolkodás szerinti életgyakorlat módszere lesz, amely a Krisztusra összpontosító keresztyén életben látta a megszentelt élet lehetőségét, azonban módszerként kérdést is fölvet: ebben a formájában mennyiben különbözik attól, ami a keresztyén életgyakorlatot az erények rendszerében szemléli? Hiszen ezzel nemcsak a keresztyén értelmezésben,¹⁴ hanem azon kívül is találkozunk. Itt az antik görög gondolkodásra tekinthetünk, ami az erények meglétére vagy éppen hiányára alapozva vélte fölfedezni az emberi élet kiteljesedését vagy annak elmaradását.

*Erasmus*¹⁵

A keresztyén kegyességnek mint megszentelődésértelmezésnek a nyomait fedezhetjük föl a reformáció elindulásában és kiteljesedésében is nagy szerepet játszó humanizmusban. Kimagasló alakja, Rotterdami Erasmus is elkötelezett volt a keresztyénség megújításának tekintetében, mindamellett, hogy a humanizmus projektjének megfelelően az embert állította a középpontba. Egyik művében, az *Enchiridion Militis Christiani*ban,¹⁶ amelyet a 16. század elején írt, a kor kedvelt képéhez, a katonáskodáshoz hasonlította a keresztyén ember életgyakorlatát, amelyet ezáltal már az értelem, az intellektuális kapacitás szférájába helyezett. A különböző óegyházi hatásokat is figyelembe véve megállapítható, hogy ezzel Erasmus nemcsak egy elméleti újragondolásnak nyitott utat, hanem annak is, hogy a keresztyén életgyakorlatra nézve is impulzusokat adjon. Ez leginkább a *Keresztyénekhez méltó gondolatok* című fejezetben domborodik ki. Ennek kiindulópontja a keresztyén ember nem önmagáért való életének azonosítása. Erasmus áttekinti a keresztyén tanítás legfőbb tételeit (az ellenség szeretete, a család tisztelete, a többség iránti engedelmesség, a hatalomhoz való viszony és a törvénynek az emberi lehetőségeken túlmutató teljesítése), és ezzel az juttatja kifejezésre, hogy számára a krisztusi indulatot komolyan vevő keresztyén életgyakorlat nyer prio-

¹⁴ Tomka János – Bőgel György: *A Biblia és a menedzsmet. I–III.* Harmat, Budapest 2018–2019.

¹⁵ A lelkiség kérdésével Erasmus is foglalkozott. Megfogalmazott tételeinek áttekintő összefoglalását ld. Hoffman, Manfred: Faith and Piety in Erasmus's Thought. In: *The Sixteenth Century Journal* 20. (1989/2), 241–258.

¹⁶ Rotterdami Erasmus: *Enchiridion Militis Christiani – Kézikönyv Krisztus katonájának.* Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 2000. Erasmus egy katonának írta e művét, és ebben a gonosszal szembeni keresztyén küzdelem útját mutatja be. A könyvben felismerhető Plátón, Augustinus, Órigenész és Jeromos hatása. A magyar humanizmus egyik kiváló alakja Oláh Miklós, az erdélyi gyökerekkel rendelkező, későbbi esztergomi érsek volt.

ritást. Mások örömeinek vagy akár bánatának sajátjaként való megélése, Krisztus szeretetének kötelező ereje, a gazdagságtól történő elfordulás, az egyház megtisztítása a világi gondolatoktól, az ellenség szeretete mind olyan látható vonások a keresztyén életgyakorlatban, amelyeket Erasmus a keresztyén ember kegyességének részeként is fontosnak vél. Itt nem egyszerűen egy új kegyesség keretének és mércéjének felállításáról van szó, hanem arról, hogy a keresztyén ember értelmével is fölfogva vállalja a krisztusi szeretet önzetlen, ha kell, a hatalomról is lemondó, nem önmagára, hanem a másokra tekintő alkalmazását:

„A keresztyén a jámbor embereket Krisztusban szeresse, a gonoszokat pedig Krisztus miatt [...] A keresztyénre tehát az a tétel vonatkozik, hogy szeretetben, szelídségben és jótettben mindenkivel keljen versenyre, veszekedésben, gyűlöletben, rágalmazásban, aljasságban, méltánytalanságban pedig még a leghitványabbnak is engedjen [...] Minél magasabban vagy, annál mélyebbre hajolj, hogy szeretetben szolgálhass mindenkét [...] Az egész hatalom nem ér annyit, hogy te tudatosan akarj eltérni a helyestől. Inkább a hatalmat vedd le, mintsem Krisztust.”¹⁷

E gondolat lényegében előremutat a reformáció ebben a tekintetben is határozott fellépésére.

Luther Márton

A megszentelődés értelmezésének dilemmáját tehát a reformáció kora továbbvitte és egyben ki is terjesztette. Luther, Zwingli és Kálvin is fontosnak tartották útmutatást adni a keresztyén élet gyakorlatára vonatkozóan. E helyen nem célunk, s nem is vállalkozhatunk arra, hogy e tanításokat teljes mélységében föltárjuk. Csupán arra kívánunk rávilágítani, hogy milyen keretek között jelenik meg mindez. Míg a devotio moderna az egyház megújulásának módszerét vélte fölfedezni a keresztyén életgyakorlat Krisztus szerinti kifejezésében, addig a reformáció tanítása, noha nem a skolasztikus értelemben és annak módszere szerint, de ismét a dogmatikus tanítás részévé tette a kérdés megválaszolását. Ez nemcsak Melanchton és Kálvin esetében igaz, akik különösen is nagy hangsúlyt fektettek erre, hanem Luther vagy akár Zwingli esetében is, akik egyes teológiai premisszák egyértelműsítésének részeként tekintenek erre. Luther rendkívül komolyan veszi a keresztyén élet megreformálását, hiszen a szerzetesi életeszmény gyakorlatának súlyos sérülése is erre készíti. Ám a kegyesség kérdése sokkal inkább a Krisztust középpontba helyező tanítással nyer fontos szerepet. Luthernél két helyen is fellelhető ez a dilemma nyoma, és mindkettő Luther egy-egy legfontosabb műve-

¹⁷ Rotterdami Erasmus: *Enchiridion Militis Christiani*, 177–200., 177., 186., 191.

ként és a kor meghatározó írásaként ismert. Az egyik a *De servo arbitrio*¹⁸ című írása, a másik pedig a *Heidelbergi disputa*.

A *De servo arbitrio* megírásának szükségessége arra teremtett alkalmat Luther számára, hogy a szabad akarat nagy kérdésébe beágyazva a keresztyén ember Isten előtti lehetőségeiről is szóljon. Ugyanis a szabad akarat értelmezésének nehézsége magában hordozza a keresztyén egzisztencia lehetséges meghatározását. Annak az életnek, amelynek nincs szabad akarata arra, hogy magától nyerje el az üdvösséget, minden élethelyzetében a kapott ajándékhoz kell igazodnia, amely így önmagunk és Isten megismerésének a státusát is megteremti.¹⁹ Ahhoz pedig, hogy az ember kegyes életet élhessen – ahogy Luther mondja –, elengedhetetlen, hogy „teljes határozottsággal különbséget tegyünk Isten és a mi erőnk, Isten és a magunk cselekedete között”.²⁰ Isten ereje az, amely felkészíti az embert az új élet ajándékára, s így az ember annak részese lehet. Az élet szentségében történő megújulás Isten munkája, amely ugyanúgy lesz forrása a keresztyén kegyességnek, mint a keresztyén ember jó és rossz közötti különbségtételének.²¹

Mindezt az 1518-as *Heidelbergi disputa* tételei is megerősítik. Luther számára központi szerepet tölt be Krisztus keresztyének értelmezése. A dicsőség teológiája és a kereszt teológiája, valamint erre rezonálva a dicsőség teológusa és a kereszt teológusa közötti különbségtétel mélyíti Luther azon megközelítését, amely a keresztyén életgyakorlat értelmezését is a tanítás kontextusába helyezi. Isten Krisztus és az ő keresztye révén ismerhető meg, s a kereszt teológusa a jó és a rossz közötti különbségtétel képességében is felismerhetővé válik.²² Így a kereszt teológusa Krisztus keresztyében értelmezi saját keresztyén életét, annak előrehaladását, és a hitben elhordozható próbákat is, legyen az akár a Krisztus evangéliumáért vállalt szenvedés is. Luther ezzel a keresztyén élet gyakorlatának, s így a keresztyén kegyességnek a megítélését sem a keresztyén szentimentalizmus lehetséges olvasatában ragadja meg, hanem az isteni kegyelem emberrel való közösségének teológiai toposzához kapcsolódva, mintegy annak kiterjesztéseként értelmezte. A keresztyén kegyes életgyakorlat kizárólag Isten kegyelmének nyomán lehetséges. Nem emberi erő, akarat vagy szándék munkálja. Mindez Luther antropológiai látását is tükrözi, amelyet joggal nevezhetnénk negatív antropológiának. Ugyan-

¹⁸ Luther Márton: *A szolgálói akarat. De servo arbitrio. 1525*. Latin eredetiből és németből magyarra ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor. Második, javított kiadás. Magyar Luther Könyvek 11. Sorozatszerk. Fabiny Tibor. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006.

¹⁹ Uo. 31. Az istenismeret és önmagunk megismerésnek a gondolatát már Luther is összetartozónak tekinti.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 200.

²² Vö. Forde, Gerhard O.: *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Eerdmans, Grand Rapids 1997, 81 skk.

akkor, ha a keresztyén kegyesség oldaláról nézzük, sokkal inkább egy realista antropológiával van dolgunk, amelyik komolyan veszi a bűn kérdését, de még komolyabban a kegyelem ajándékát. Ezért a *simul iustus et peccator* klasszikus lutheri tétel a keresztyén ember kegyességének karakterét is kifejezi ebben a vonatkozásban.

Kálvin János

Kálvin – Erasmus és Luther gondolatmenetével bizonyos tekintetben összhangban – tovább erősíti az önmagunk és Isten megismerésének egységét. Úgy látja, hogy a keresztyén ember ebben a kontextusban ragadhatja meg a keresztyén élet lényegét. Jóllehet Melancthon is tett lépéseket ebbe az irányba, mégis Kálvinnál ismerhetjük fel azt, ahogy a keresztyén életgyakorlatot egyszerre törekszik teológiai toposzként megjelölni és gyakorlati megközelítésének kontextusába helyezni. Ezt pedig úgy teszi, hogy nála eközben a keresztyén élet gyakorlati értelmezése is külön teológiai témává válik a megszentelődésről szóló tanítás kiemelésével, és ez azon túl, hogy külön részt kap az *Institutio*ban, annak tanítását teljes mértékben átszövi. Kálvin már az *Institutio* legelején definiálja, hogy mit ért kegyességen:

„Kegyességnek nevezem az Isten iránt megmutatkozó szeretettel összekapcsolódó tiszteletet, amely jótéteményeinek ismeretéből fakad. Amíg az emberek nem érzik át, hogy mindenük Istentől származik, atyai gondoskodása táplálja őket, minden jó dolgot ő adományoz, mindent nála kell keresnünk, addig szolgálatra magukat önként át nem adják neki.”²³

A megszentelődés mint a Szentlélek munkája azonban nem külön entitás, hanem annak a folytatása, ami a megigazulás igazságában megnyílik az ember előtt. Az Isten megigazító kegyelmére reflektáló életgyakorlat nem egy, a keresztyén ember által függetlenített meghatározottság, hanem Isten kegyelmének hatalma, így az az Isten szuverenitása alá rendezett életet jelenti. Lényeges, hogy az emberi életnek nem csupán egy-egy meghatározott területét jelenti, hanem kihat annak teljességére. A megszentelődés és az ehhez tartozó keresztyén életgyakorlat és kegyesség annak hangsúlyozására törekszik, hogy a hit perspektívájából szemlélje az ember teljes életét. Ezzel a megszentelődésről szóló tanítás Kálvin számára a ráhagyatkozás kegyességét tükrözi, amely minden cselekedetében, legyen az akár a világra, akár az egyházra vagy akár személyes kegyességgyakorlatra vonatkozó, felismerhető egy fontos jellegzetességével: a szenvedés hordozásával és viselésével. Kálvin így ír erről:

²³ Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559.* II. Ford. Buzogány Dezső. Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7/2. Kálvin Kiadó, Budapest 2014, III. 7,10. Vö. uo. III. 3,1.

„Mindazonáltal, az istenfélő lélek csendessége és türelme nemcsak ezekre vonatkozik, hanem ki kell terjednie e jelen élet minden eseményére. Tehát csak az tagadta meg igazán magát, aki teljesen Istenre támaszkodik, hogy életének minden részletét az ő kormányzásának rendelje alá. Aki pedig így rendezkedett be lelkében, azzal bármi történjék, nem fogja nyomorúságnak tartani, és nem fog sorsa miatt haragosan panaszkodni Isten ellen.”²⁴

Azaz Kálvin szerint a keresztyén élet lényege egyrészt az, hogy Isten hatalma alá rendeli magát, másrészt pedig, hogy ennek megfelelően minden eseményt, ami megmutatkozik az ember életében, ennek a mércéje szerint ítél meg és hordoz el. Ennek megfelelően nem az ember áll önmagában a kegyesség középpontjában, hanem egyrészt Isten, másrészt pedig az Isten hatalma alá vetett ember. A keresztyén élet megélése tehát ennek az Isten hatalma alatt álló életnek a kifejeződése. Nem egyszerűen arról vall, hogy Isten kegyelmével ajándékozta meg az ember életét, hanem arról, hogy a kegyelem ajándékát hit által megragadó ember mindenben Isten hatalma alá rendeli magát és dolgait,²⁵ ami az önmegtagadás engedelmségével társul.²⁶ Ezzel az ember a szenvedést is hordozza. Élete összekapcsolódik Krisztus uralmával, s a kegyesség gyakorlása is ennek rendeltetik alá, amely így mindig Isten ajándékaira tekint.²⁷

A Szentlélek által táplált kegyes élet, a *pietas* több teológiai toposszal is összefüggésbe kerül Kálvinnál. A gondviselés, a hit, a megigazulás, a bűneset s a Krisztussal való közösség a Szentlélek titokzatos munkáján keresztül lesz részünkkel, amelyet Kálvin szent kapcsolatként nevez meg:

„Ezt tükrözi az a szent kapcsolat, amelyben mi testéből való testté és csontjaiból való csonttá leszünk, mert ennyire eggyé válunk vele; márpedig ő csak a Lélek

²⁴ *Institutio*, III. 7,10.

²⁵ Hasonló megközelítéssel találkozunk már Zwinglinél is, aki a következőt írja: „A keresztyén kegyesség lényege nem bölcsekedés, tudomány, okoskodás, hanem a hit [...] A keresztyén hit pedig valóságos, érezhető dolog, melyet a hívők lelkükben úgy éreznek, mint az egészséget [...] a hit nem tudomány, nem vélemény, avagy képzelődés, hanem valóság, melyet az ember szívében érez, s mely akkor keletkezik, midőn az ember a maga ereje felett kétségbeesve, az Istenbe veti bizodalját, növekedik pedig és abszolút erőre akkor tesz szert a hit, midőn az ember magát megvetve, teljesen az Isten könyörületességére bízva s abban a Krisztus érdemeiért feltétlenül bízunk.” Zwingli, Ulrik: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*. Ford. Tüdös István és Pruzsinszky Pál. Hornyánszky Viktor és cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája, Budapest 1905. Újranyomva: Kálvin János Társaság, Budapest 1999, 151. Vö. *Institutio* III. 2,13.

²⁶ *Institutio* III. 16,2.

²⁷ *Uo.* II. 8,28.

által kapcsolódik össze velünk. Ugyanennek a Léleknek a kegyelméből és erejével válunk tagjaivá, aki minket belé olt, hogy viszont mi birtokba vehessük őt.”²⁸

A Krisztussal való közösség és a megszentelt élet lényeges jellemvonása a hit ajándékán keresztüli engedelmesség. Isten megelevenítő munkája nyomán kerül előtérbe az új ember és ezzel az eszerint megélt élet. Az átformálódott lelki élet, valamint így az arra való ráhangolódás, s ennek következménye, a megelevenedés a megszentelt élet forrása,²⁹ amelyben a keresztyén ember Krisztus követésére összpontosít.³⁰ A Krisztusban nyert elhívásnak is így tudunk eleget tenni.

A megszentelt élet azonban nemcsak befelé, azaz a keresztyén közösségre irányul Kálvin szerint, hanem kifelé is a világra nyitó látásában. A keresztyén szabadság azért adatott, hogy a keresztyén ember ennek a megszenteltetésnek a következményeit, jellegzetességeit is megfogalmazza abban. Azonban két szféra, a lelki országé és a politikai országé, erre hivatkozva sem mosható össze. A megszentelt élet nem ad arra lehetőséget, hogy a keresztyén ember a törvény hatalma és hatálya alól kivonja magát.³¹ Így a megszentelt élet nem olyan életgyakorlat, amely a világ rendje fölé emelkedik, vagy a lelkiismeret mögé bújik el, hanem olyan Istenre tekintő kegyesség, amely az iránta tanúsított engedelmességben őrzi meg a világ rendjét. Maga a lelkiismeret is erre ösztönzi a Krisztust követő embert.³² Ennek az életnek elengedhetetlen része az imádság mint az Istennel való közösség folyamatos megélésének eszköze és lehetősége. Ez a naponkénti megszentelődés a gyakorlatban lesz egyre teljesebb. A megszentelést maga Krisztus végzi: naponta megtisztítja az egyházat, a megszentelődő életek közösségét is, hogy előkészítse azt a teljességben megmutatkozó örök közösségre.³³ Mindez a Szentlélek munkáján keresztül válik megtapasztalhatóvá a keresztyén ember számára. A megszentelődésben tehát egy olyan krisztusközösségben vagyunk, amely szüntelenül figyelmeztet bennünket, hogy megváltásra szoruló, ám annak

²⁸ *Institutio* III. 1,3.

²⁹ Uo. III. 3,3.

³⁰ Uo. III. 15,8.

³¹ Uo. III. 19,15. Kálvin szerint maga a törvény is azt mutatja meg, ami a keresztyén lelkiség megélésének is keretet ad. „[...] a törvényben van összefoglalva mindaz, amire szükségünk lehet a kegyes és szent élet megszerzéséhez.” Uo. IV. 13,1.

³² Kálvin a lelkiismeretről ezt mondja: „[...] a jó lelkiismeret élő vágyakozás Isten tiszteletére, illetve őszinte és kegyes igyekezet szent életre.” Uo. III. 19,16.

³³ „Milyen üres ábránd hát minden tekintetben szentnek és makulátlannak tartani az egyházat, ha tagjai mind szennyesek és ennyire tisztátalanok! Az tehát igaz, hogy Krisztus megszenteli az egyházat; de megszentelésének most még csak a kezdetét látjuk; ennek vége és tökéletes kiteljesedése akkor lesz majd látható, amikor Krisztus, a szentek szentje a maga szentségével igazán és teljesen betölti azt.” Uo. IV. 8,12.

bizonyosságával élő emberek lehetünk. Ez komolyan veszi az ember bűnös voltát, de annál bizonyosabban számol Isten kegyelmével.

Kálvin tanításában sajátos helye van a predestináció, az eleve elrendelés tanának.³⁴ Itt nem vállalkozunk a tan bemutatására, hiszen az jelen témánk tárgyalása szempontjából nem szükséges. A predestináció megnevezés helyett is inkább Isten kegyelmi kiválasztására utalunk, és csupán arra szeretnénk rávilágítani, hogy milyen szerepe lehet ennek a tanításnak a megszentelődő élet, a Krisztus szeretetére alapozó kegyesség tekintetében.

A kálvini megközelítést a legtöbb esetben annak negatív oldaláról ragadják meg, és a hangsúlyt a reprobáció gondolatára helyezik. Ennél körültekintőbben eljárva azonban egy másik megközelítést is alkalmazhatunk, ami már abból is következhet, hogy – korábbi elképzelésekkel ellentétben – Kálvin e tant nem a gondviselés, hanem a kegyelemtan részévé teszi,³⁵ amely kapcsolatban áll a megigazulás és megszentelődés tanával is. Ezzel Kálvin egyszerre két dolgot is hangsúlyoz. Az egyik az elesettség, a bűnösség egyetemessége, a másik pedig a megváltás egyetemes szükségessége. Azaz arra mutat rá, hogy a kiválasztásban nem valami embertől távol álló, megragadhatatlan dologgal van dolgunk, hanem Isten kegyelmével, az evangéliummal, még akkor is, ha ő maga *decretum horribilior*³⁶ beszél. Isten emberre vonatkozó döntése áll előttünk e tanban.³⁷ A predestináció tehát Kálvin nézőpontjából érthetetlen hit nélkül, és hit nélkül nem is értjük, mi a célja Isten és ember közösségének.³⁸ Ebből a nézőpontból értendő, hogy az ember kiválasztottságában arra rendeltetett, hogy értéket teremtsen, ami nem az üdvösség ember általi elnyerését jelenti, és még csak nem is szillogizmust takar.

Kálvin elgondolásában tehát az ember elhívása nagyon fontos része a kegyesség megértésének. Ő ebben nem a negatív oldalt látja, sőt azok, akik erre összpontosítva azt gondolják, hogy mindez elveszi az ember kegyes életre irányuló buzgóságát, szerinte nem vélekednek helyesen.³⁹ Kálvin Isten kiválasztásában, és így a kegyesség vonatkozásában is, sokkal pozitívabb elgondolást lát a Krisztusra

³⁴ Fontos megjegyeznünk, hogy a tan ugyanakkor nem Kálvin-specifikus. Találkozunk vele már az ógyházban is Augustinusnál, de Luther Erasmusnak írt válaszában, a *De servo arbitrio*ban is találunk erre vonatkozó megállapításokat.

³⁵ Aquinói még a gondviselésről szóló tanítás részeként tárgyalja. Vö. Aquinói Szent Tamás: A teológiai foglalat. Első rész. *Keresztény és konzervatív gondolkodók*. 2. Szerk. Tudós-Takács János. Gede Testvérek Bt., Budapest 2002, I. 22,2. A reformáció hatására később az egyháztan részévé válik a tanítás.

³⁶ *Institutio* III. 23,7.

³⁷ Vö. Tavaszy Sándor: *Református Keresztényen Dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006, 288: *decretum Dei speciale*.

³⁸ Vö. Niesel, Wilhelm: *Die Theologie Calvins*. Chr. Kaiser, München 1957, 161.

³⁹ *Institutio* III. 23,13.

tekintő élet tekintetében, s ennek alapja abban van, hogy az elhívás Krisztus kegyelmének a megtapasztalása:

„Valóban, a hívők nem mindjárt az anyaméhtől fogva és nem is mind egyszerre kerülnek be elhívás folytán Krisztus aklába, hanem ahogyan Isten jónak látta szétosztani kegyelmét. [...] Mert ha valaki arról álmodozik, hogy az ilyeneknek születésüktől fogva a szívükbe van ültetve a kiválasztás nem is tudom, miféle magva, amelynek ereje folytán mindig hajlamosak a kegyes életre és az istenfélelemre, azokat a Szentírás tekintélye nem támogatja, a tapasztalat pedig megcáfolja.”⁴⁰

Kálvin tehát arra törekszik, hogy e tan ne instrumentalizálódjék, miközben rámutat arra is, hogy a kegyelmi kiválasztás gondolata fegyelmező, vagy még inkább a kegyes életre ösztönző erőként jelenik meg úgy, hogy mindezt a megváltás és az egyház, az egyén és a keresztyén közösség összefüggésébe helyezi.

Az embert Isten evangéliuma a maga bűnös állapotában találja. Ebben idéz elő változást, amely új életre formálja őt, s ezzel új státust is teremt számára, azt tükrözve, hogy Isten valamit kezdeni akar az ember életével. Sőt, Isten nemcsak akar valamit, hanem tudja is, hogy mit akar tenni. Ebben a tekintetben Isten kiválasztása választ ad az emberi élet legégetőbb kérdésére: hogyan lássa önmagát. Így az ember megértheti, hogy Isten az evangéliumot mutatja fel irányába a kiválasztottság ajándékában. A kiválasztás ugyanakkor azt is megérteti, hogy az ember ügye összetartozik Istennel. Olyan ügy ez, ami Isten nélkül nem oldható meg. Azaz, ha sorrendbe akarjuk állítani, azt mondhatjuk: *Isten az ember ügye, az ember ügye Istené, Isten ügye az emberé.* A kiválasztás az ember számára egy meghatározott karaktert ad, amelynek legjellemzőbb vonása a hit. Ezt Isten ébreszti fel az emberben. Ebben legalább annyira nincs és nem is kell hogy titok legyen, mint amennyire titok van Isten kiválasztó kegyelmében. A kiválasztás azt juttatja kifejezésre, hogy Isten elnyert irgalma által, amelyet a Szentlélek folyamatosan munkál az emberben, az ember döntése összhangban lehet Istennel az emberért hozott döntésével. Ezért nem pozitivistá életfilozófia az, amiről Kálvin beszél, hanem az Istenbe vetett bizalmon alapuló életértelmezés, amely azt üzeni, hogy Istennek van hatalma arra, hogy újat kezdjen és jövőt készítsen az ember számára. Ez a megszentelt élet ajándéka.⁴¹ Isten nemcsak egy-egy személyes életet tud kezében tartani, hanem az egész világot. Ennek az legkifejezőbb aktusa, amikor Isten Krisztusban megbékélteti magát a világgal. E megbékélés azt eredményezi az egyház létére vonatkozóan, hogy értelmezésében a kiválasztottak kö-

⁴⁰ *Institutio* III. 24,10.

⁴¹ Uo. III. 21,7. „Ami pedig a kiválasztottakat illeti, már megállapítottuk, hogy elhívásuk a kiválasztás bizonyítéka. A kiválasztás megnyilatkozásának másik jele pedig a megigazulás [...]”

zössége az a hely, ahol nincs különbözőség: mindenkinek Isten irgalmára van szüksége ahhoz, hogy jövéje legyen.

Kálvint értelmezve a kiválasztás könnyen válhat olyan antropológiai kérdéssé a világ számára, ami a világban tapasztalható események kapcsán gyakran az elvetetés gondolatát erősíti meg. Holott Isten szándéka nem ez, hiszen a világgal is célja van, amelyet a keresztyén embernek és az egyháznak együttesen kell képviselnie. A keresztyén élet, csakúgy, mint az egyház léte, Isten magasztalásának lehetőségét akarja megragadni. Ez a megerősítés azonban nem a világ elesettségére vonatkozik, hanem annak Isten akarata szerinti megerősítésére. A kiválasztás Isten intenciója szerinti megerősítést jelent a világ számára, s a kiválasztottaktól ennek munkálását várja Isten az emberi élet közösségeinek minden vonatkozásában.

Protestáns ortodoxia és a 16–18. századi megújulási mozgalmak

A keresztyén életgyakorlat kérdése a reformáció, valamint a protestáns ortodoxia következtében került előtérbe. A vallásos világ rendjének, illetve gyakorlatának szinte széthullása kiáltott a megújulás után. A reformátori tanítás komolyan kívánta venni, hogy a keresztyén ember a vallás gyakorlásában, amely többnyire a liturgiában történő részvételt jelentette a hívő számára, ne passzív szemlélő legyen, s ez így a sákramentumok értelmezésében is megjelent. A szentségek gyakorlatára vonatkozó megközelítés, azon túl, hogy a Szentírásban megtalálható szentségekre vonatkozott, azt hangsúlyozta, hogy a hívővel nem történik meg a szentségben való részesedés, hanem részt vesz abban. Így a sákramentum értelmezése a kegyesség gyakorlatának, s ezzel az életszentség fölmutatásának is részévé vált. Így a megszentelt élet egyéni, közösségi, társadalmi következményei egyaránt előtérbe kerültek. Azaz kitágult a megszentelt élet megélésének a tere, és ügye az egyéni vagy éppen egyházi-közösségi kontextusból a társadalmi összefüggés színterére is áthatott.

Az a korabeli katolikus megújulási mozgalom is, amely áthatotta a középkori egyház traumájából éledő római katolicizmust,⁴² egyre jobban készítette arra a protestantizmust, hogy ezt az értelmezést egy szigorú keretek között rögzített formában őrizze meg. Erre a protestáns ortodoxia apologetikus gyakorlatát vélték a leginkább járható útnak. Most nem szükséges a protestáns ortodoxia teljes bemutatása, csupán egyetlen lényeges szempontot kell kiemelnünk, nevezetesen azt, hogy a dogmák rögzítésének folyamatában formai szempontból meghatározó szerepet nyernek a hitvallási iratok. Azt sem tekinthetjük véletlennek, vagy akár csak a történeti folyamat velejáró következményének, hogy ebben az időszakban a hitvallási iratok jelentős számával találkozunk. Ezek funkciója sokkal több volt annál, mintsem hogy egyszerűen csak a tanokba merevedő tanítás szim-

⁴² Egyik legkiválóbb példája Loyolai Ignác *Exercitia spiritualia* című írása.

bólumai legyenek. Egyértelműen arról van szó, hogy a teljes keresztyén életgyakorlat, a kegyesség megélése a hitvallásokban rögzül, azokhoz kötődik. Ezt a korszakot a hitvalláskegyesség időszakának is nevezhetjük. Amikor tehát az egyes hitvallási iratok a Szentírás olvasásának szükségességét, a hit általi megigazulás tanítását, a kultuszi gyakorlatra vonatkozó útmutatásokat, a világi élet területén érvényesítendő keresztyén magatartásformát rögzítik, mind erre utalnak, akár csak a *Heidelbergi Káté* felosztása is, különösképpen a hálaadásra vonatkozó kérdés-feleletek összefüggésében. Ezért több a protestáns ortodoxia annál, mintsem hogy egyszerűen a tanok megmerevedésének az időszakát véljük benne fölfedezni. A hitvallások a megszentelt élet gyakorlatát is rögzítették, s így az ethosz értelmezésének alapjává váltak. Ez ugyanakkor nem csupán a katolikus egyház részéről tapasztalható megújulási mozgalommal szembeni ellenállás eszköze lett, hanem a tisztázás igényével hatott a protestantizmuson belül megjelenő, a keresztyén életgyakorlatot és a reformáció tanításának bizonyos elemeit tévesen értelmező tanítások vonatkozásában is. Elég csak figyelembe vennünk az anabaptista vagy az antitrinitárius mozgalmat.

Az életszentség hitvallásos gyakorlata és a kegyesség hitvallási alapon történő meghatározása tehát nem idegen a protestáns gondolkodástól, gyakorlata ma is számos lehetőséget rejt a keresztyén ember kegyességének megélésére vonatkozóan, amiről később még szólnunk. A reformációt követő időszak azonban egyre inkább nyomasztó tehernek tartotta ennek túlzottan instrumentális jellegébe és gyakorlatába bekövesedett tapasztalatát.⁴³ Ebben az is szerepet játszott, hogy noha a hitvalláskegyesség törekedett a hit személyes megélésének a szükségességét hangsúlyozni, s ezzel a keresztyén embert az egyház és a világ közösségében elhelyezni, az egyre erősödő individualizmus nem tartotta elégségesnek ezt, s a keresztyén gyakorlat dogmatikus jellegét ellensúlyozva igyekezett a figyelmet a hit személyes megélése felé terelni. Kétségtelen, hogy erre a protestáns ortodoxia életszentség-gyakorlatának e hitvalláskegyességben történő kifejezése szolgáltatott jó alapot. Ám csak ennek összefüggésében tárulkozik fel azoknak a kegyességmegújítást előtérbe helyező törekvéseknek a szerepe, amelyekkel ebben az időszakban találkozunk. Mind a puritanizmus, mind pedig a pietizmus ennek hatását tükrözi. Ugyanakkor azáltal, hogy a hit megélésének ezt az individuális orientált-ságát helyezi előtérbe, utat nyit annak is, amit a reformáció tanítása és a protestáns ortodoxia is igyekezett elkerülni, nevezetesen, hogy a kegyesség megélését pőre emberi gyakorlatként szemlélje. A puritán gondolkodás felismerte ennek veszélyét. Jonathan Edwards, a 18. századi ébredési mozgalom kiemelkedő alakja

⁴³ Gondolhatunk itt az *ordo salutis* tanítására is. Hogy ez mennyiben kívánt egyfajta válasz lenni a szerzetesrendi közösségekhez történő csatlakozás útját leíró folyamatra (illuminatio, purificatio stb.), az további kutatást igényel.

úgy vélte, hogy az érzelem helyet kaphat a kegyesség megélésében, de az érzélgősség már nem. Az újjászületés hangsúlyozásával a Szentlélek munkáját helyezi előtérbe, amely által a hit úgy konkretizálódik, hogy az az ember életében is láthatóvá válik. Isten szeretetének a megtapasztalása Istenhez vezet és alázatra tanítja a keresztyén embert.⁴⁴ S hogy a megszentelődés gyakorlatának kérdése mennyire áthatotta a keresztyén ember viszonyát a világhoz, annak éppen a puritanizmus korabeli egyház és a világi hatalom közötti kapcsolatát bíráló magatartása az egyik legszebb példája. Ez egyben arra is rámutat, hogy a kegyesség mindig kritikai paradigma is kell hogy legyen.

Ezeknek nyomait a magyar puritán tanításban is föllelhetjük. Ebben a *Praxis pietatis*⁴⁵ Medgyesi Pál általi fordítása útmutató lehet. A mű felmutatja, hogy a megszentelt élet gyakorlatának több olyan gátja is lehet, amit a keresztyén embernek komolyan kell vennie és fel kell számolnia. Megerősíti, hogy a megigazulás és megszentelődés nem azonos egymással, ám egymástól mégsem elválasztható dimenziója a keresztyén életnek. Ezért a passzív keresztyén élet mint alternatíva, nem járható út. A kegyesség gyakorlatának az elsődleges forrása a Szentírás üzenetének megismerése és hallgatása, valamint helyes megértése.⁴⁶ Ebből következik, hogy ennek alapján az ember helyesen értelmezi önmagát, a körülötte levő világot, és ennek megfelelően cselekszik. Ezt Medgyesi fordításában így olvassuk:

„Jövevény légyen, ne lakos a bűn szívedben, hogy valamiképpen annak megsokása lelkiismeretedet el ne lopja, s továbbá olyan szemtelen álnok emberré ne légy, hogy se az Istentől ne félj, se pedig az embert ne becsüljed [...], hanem inkább e világ hiábavalósága felől gondolkodjál, hogy megutálhassad azt; a halál felől, hogy várhassad őt; az ítélet felől, hogy elkerülhessed; a pokol felől, hogy attól megmenkülhessél, és az Ég felől, hogy oda kívánkozhaszál [...].”⁴⁷

A keresztyén élet tehát arra figyel, hogy minden mozdulatában, szavában és gondolatában a Szentírásból megismert igazság szerint él mind egyéni, személyes keresztyén életében, mind annak a köz javára fordított hasznában.⁴⁸ Röviden szólva: „Három dologban azért kiváltképpen igyekezzél: jól érts, jól szólj, jól cselekedjél”⁴⁹ – foglalja össze a keresztyén kegyesség lényegét. Ennek Isten iránti indulatunkra is hatása van. E kegyesség nem a maga érdekei okán szereti Istent,

⁴⁴ Edwards, Jonathan: *Értekezés a vallási indulatokról*. Ford. Pásztor Péter. Gondolat Kiadó, Budapest 2007.

⁴⁵ Medgyesi Pál: *Praxis pietatis, avagy a kegyesség gyakorlása*. Válogatta és szerk. Bálint Ágnes. Utószó: Győri L. János. Koinónia, Kolozsvár 2003.

⁴⁶ Medgyesi Pál: *i. m.* 20–23

⁴⁷ Uo. 73.

⁴⁸ Uo. 88.

⁴⁹ Uo. 80.

s nem ennek függvényében ragaszkodik hozzá, vagy utasítja el. Mivel a megismerés forrása a Szentírás, az istenismeret szeretetében ragadja meg Istent úgy, ahogyan azt megmutatja az ember számára. Ezt a következőképpen értelmezi:

„Szeress minden jót Istenért, de az Istent magáért. Míg az Isten jóakaród néked, nem szükség félned ki legyen ellenséged, mert ő vagy jóakaróddá teszi ellenségedet, vagy megzabolazza őt [...]”⁵⁰

Így nem véletlen, hogy ennek sodrásában a puritanizmus hatását magán hordozó német pietizmus is a keresztyén élet megújítását tűzi ki célul maga elé. Az intézményes egyház megjelenésével, formai valóságával szemben fellépő kritikai megközelítés számos irányba fejt ki hatását. Az a törekvése, hogy ne csak az egyházat,⁵¹ hanem a keresztyén embert is formálja. Mozgalommá ugyan csak a 17. század végén alakul, de olyan általános vonások, mint a háborúellenesség, fegyelmettség vagy az érzelmek kiemelt szerepének a hangsúlyozása, az öröm és az istenfélelem összekapcsolása, a szabad ember irgalmas megbocsátásának gyakorlata végig jellemző rá. A pietizmus egy bizonyos tekintetben a korábbiaktól eltérő antropológiai perspektívát képvisel azzal, hogy az embert sokkal pozitívabban látja. A kifejezetten a német evangélikus egyház keretei között megjelenő irányzat többek munkásságán keresztül tárulkozik fel. Maga a pietizmus is egy újabb reakció a protestáns ortodoxia tanokba merevedő gyakorlatával szemben.⁵² Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ezt nem lehet a pőre dogmatizmus elleni küzdelemnek tekinteni.⁵³ Több jeles alakja volt a mozgalomnak. August Hermann Francke (1663–1727) Halléban vagy a gondolatait kritikai éllel megvilágító Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), viszont a legbefolyásosabbnak az alapító Philipp Jacob Spener (1635–1705) bizonyul a *Pia desideria*

⁵⁰ Medgyesi Pál: *i. m.* 85–86. Az Istent magáért szerető élet gondolata nem új abban a tekintetben, hogy ezzel már Clairvaux-i Bernátnál is találkozunk, aki az ember Istenhez fordulásának folyamatában az egyik stációként jelöli meg azt, hogy az ember Istent önmagáért szereti. Ez a keresztyén ember istentapasztalásának, valamint ezzel együtt ennek lelkiségében történő kifejezésének az egyik lényeges mozzanata.

⁵¹ Például a korabeli cseh mozgalmak leginkább csak az egyház formálását tűzték ki célul.

⁵² A keresztyén élet vonatkozásában Barth problematikusnak tekinti a pietizmus azon igényét, hogy fölülemelkedjék saját korán. Ugyanakkor nemcsak ebben, hanem a racionalizmusban, a szubjektívizmusban és az idealizmusban is látja ennek (ugyan más formában megjelenő) veszélyét. Ezért a megszentelődést csak a Krisztus érdemének tekinthetjük. Vö. Barth, Karl: *Die verdienstliche Menschheit Jesu*. In: Busch, Eberhard (Hrsg.): *Karl Barth – Gespräche 1959–1962*. Karl Barth Gesamtausgabe. Abt. IV., Band 25. Theologischer Verlag, Zürich 1995, (133–143), 133.

⁵³ Vö. Csepregi Zoltán: A magyarországi pietizmus jövőképe. In: *Lelkipásztor* 79. (2004/11), (402–406), 402.

– *Istenfélő kívánságok*⁵⁴ című írásával. Bár a pietizmus gondolata már közvetlenül a lutheri reformációt követő időszakban felüti fejét, ennél kissé később bontakozik ki. Maga Spener is ennek a hatása alatt nevelkedik, s teológiai tanulmányaiban is meghatározó szerepet játszik ez az irányultság.⁵⁵ A legkomolyabb dilemmák egyikének azt tartja, hogy a keresztyén emberek, különösen a hatalom előljárói elhanyagolják annak a szempontnak a figyelembevételét, hogy hatalmukat Istentől kapják. Ennél azonban nagyobb súllyal esik latba az, hogy az egyházban sem a Szentírás által megkívánt módon történik az egyházi élet gyakorlása. Ebből Spener szerint az következik, hogy az egyszerű emberek sem élnek krisztusi indulat szerinti életet. Spener az evangélikus egyház előljáróit szólítja meg s hívja fel a kegyes élet gyakorlására, hogy ezzel legyenek példává az egyszerű hívő ember számára. Ezt nem e világban gyakorolható számonkérés keretei közé helyezi, ugyanis már a könyv előszavában eszkatológiai irányultságot ad a keresztyén kegyesség gyakorlatának:

„Gondoljuk meg, hogy egykor nem azt fogják kérdezni, milyen tanultak voltunk, és ebből mit adtuk át a világnak, mennyire voltunk az emberek kegyeiben, és mennyire maradtunk meg benne, sem hogy mennyi megbecsülésben részesültünk, és milyen nagy nevet hagytunk magunk után a világban, gyűjtöttünk-e kincseket földi javakból (és ezáltal átkot vontunk magunkra), hanem azt, milyen hűségesen és együgyű szívvel törekedtünk Isten országát építeni, mind tiszta és istenfélő tanítással, mind pedig méltó példával a világ megvetése közepette, megtagadva önmagunkat, felvéve a keresztet, követve Megváltónkat [...]”⁵⁶

Spener tehát azt tekinti a keresztyén kegyesség legfontosabb kérdésének, hogy a keresztyén ember miként tud a krisztuskövetésben előbbre haladni s annak gyakorlatát mások számára fölmutatni. A hit szerinti élet követelményének való megfelelés, ugyanígy a hit igazságának felismerését munkáló szentírási üzenet helyes megértése is elképzelhetetlen a Szentlélek munkája nélkül. A hit titka felé lehet ugyan közelíteni a megértés igényével, sőt Spener szerint ez még sikerülhet is, viszont a Szentlélek jelenléte nélkül az ember távol marad annak igazságától.⁵⁷ Komolyan veszi azt, hogy ennek a lelkületnek nemcsak az egyházban, hanem azon kívül is meg kell nyilvánulnia. A keresztyén kegyesség kiművelésére Spener a *collegia pietatis*t tette alapvető kiindulási ponttá. Ez egész egyszerűen a kis csoportokban történő közösséggyakorlást jelentette, amelyekben a megújulás lehe-

⁵⁴ Spener, Philipp Jacob: *Pia desideria. Istenfélő kívánságok*. Ford. Rejtő Mária. PRIMO, Budapest 1993.

⁵⁵ Vö. Maschke, Timothy: Philipp Spener's Pia Desideria. In: *Lutheran Quarterly* VI. (1992/2), (187–204) 189.

⁵⁶ Spener, Philipp Jacob: i.m. 15.

⁵⁷ Uo. 23.

tőségét látta.⁵⁸ Ezzel Spener – a lutheri hagyománynak megfelelően – nem annyira a megszentelődés gondolatát, mint inkább az egyetemes papság elvének komolyan vételét kezdte hangsúlyozni. Mindebben megerősíteni látszik azon álláspontját, amely a pietizmus kritikai élének erejét adja, vagyis azt, hogy az egyszerű emberek számára adott példamutatás a velük megélt kölcsönös közösséget is munkálja. Az egyszerű ember Spener számára az, aki ugyan nem birtokol semmiféle egyházi hatalmat, de az evangélium igazságának megélését szükségesnek tartja. Spener tulajdonképpen arra törekszik, hogy összekapcsolja a keresztyén kegyesség gyakorlatát annak az egyházon kívüli közegben történő megélésével. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy noha más kontextusban, mégis szinte megismétlődik, de immár a protestantizmus keretei között a középkori egyház életében végbemenő folyamat, amelynek során a privilegizált szerzetesi életforma által monopolizált szentírásolvasás és -értelmezés kerül kritikai vizsgálat alá. Spener hasonló logikát követve kíván a nem egyházi személyeknek is szerepet szánni az egyház és a keresztyén ember lelkiségének formálásában. Ez a kegyességértelmezés magán hordozza az individuum szerepének kiemelését,⁵⁹ ami így kapcsolja egybe a keresztyén életgyakorlatot a szeretet alkalmazásával. Spener így vall erről, amikor az a vagyonközösség őskeresztyén gyakorlatáról ír:

„[...] a szeretet követeli, hogy gondolkodás nélkül közös javunknak tekintsem azt, amim van: amit a világi jog nem követelne, de én a szeretet isteni jogát meg nem sértve segíték rajta teljes nyomorúságában azzal, hogy valamit megvonok magamtól, de tőle nem szabad megvonnom [...]. Az első keresztyének között tehát a gazdagoknak nem volt más előnyük, minthogy gazdagok lehettek jó cselekedetekben (1Tim 6,18), úgyhogy arra volt gondjuk és azon fáradoztak, hogy minden pillanatban készek legyenek bevetni azt, amit Isten és a felebarát iránti szeretet bizonyítására meg kellett tenniük [...].”⁶⁰

Mit tett tehát Spener, a megszentelődés nézőpontjából vizsgálva a kegyesség kérdését? Bár valójában nem mondhatjuk, hogy sajátosan dolgozott volna ki egy olyan megszentelődés-értelmezést, amely a kálvini tanításhoz hasonló, mégis állíthatjuk, hogy a lutheri gondolkodásnak megfelelően s annak mintegy a kegyesség szempontjából revitalizált formájában úgy törekedett összekapcsolni a Luther által hangsúlyosnak tartott megigazulás tanítását és a korabeli egyházi állapotok okán megkövetelt szent életgyakorlatot, hogy az a keresztyén kegyesség krisztusi tanításhoz igazodó formáját határozza meg. Spener számára tehát a kegyesség nem valami elméleti pietizmus, amely ugyanakkor magában hordozza a később

⁵⁸ Vö. Maschke, Timothy: *i. m.* 193.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Spener, Philipp Jacob: *i. m.* 33–34.

reflektorfénybe kerülő feszültséget: ez sokkal inkább az ember gyakorlata, mint Isten munkája.

Felhasznált irodalom

- A Megnemismert felbője.* Átdolg. és ford. Lukács László. Hans Urs von Balthasar: *A keresztény elmélkedés.* Fordította Kalász István. Sorozatszerk. Lukács László. Vigilia, Budapest 1987.
- Aquinói Szent Tamás: A teológiai foglalatja. Első rész. *Keresztény és konzervatív gondolkodók.* 2. Szerk. Tudós-Takács János. Gede Testvérek Bt., Budapest 2002.
- Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély.* Ford. Szeghy Ernő, Kármelita Rendház, Győr 1996.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* III/4. Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1951.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* IV/1. Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1953.
- Barth, Karl: Die verdienstliche Menschheit Jesu. In: Busch, Eberhard (Hrsg.): *Karl Barth – Gespräche 1959–1962.* Karl Barth Gesamtausgabe. Abt. IV., Band 25. Theologischer Verlag, Zürich 1995, (133–143), 133.
- Clairvaux-i Szent Bernát: *A megfontolásról. Jenő pápának.* Ford. Szegedi János. Kairosz, Budapest 2005.
- Csepregi Zoltán: A magyarországi pietizmus jövőképe. In: *Lelkipásztor* 79. (2004/11), 402–406.
- Edwards, Jonathan: *Értekezés a vallási indulatokról.* Ford. Pásztor Péter. Gondolat Kiadó, Budapest 2007.
- Fabiny Tibor: A „Stirring” fogalma a 14. századi The Cloud of Unknowing című műben és annak két magyar fordítási kísérlete (A Megnemismert felbője, A tudatlanság felbője). In: *Orpheus Noster* III. (2011/3–4), 168–181.
- Forde, Gerhard O.: *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther’s Heidelberg Disputation, 1518.* Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- Hoffman, Manfred: Faith and Piety in Erasmus’s Thought. In: *The Sixteenth Century Journal* 20 (1989/2), 241–258.
- James, William: *A vallási élmény változatai.* Ford. Babarczy Eszter. Osiris, Budapest 2019.
- Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztényen vallás rendszere 1559. I–II.* Ford. Buzogány Dezső. Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7/1–2. Kálvin Kiadó, Budapest 2014.
- Kempis Tamás: *Krisztus követése.* Ford. Jelenits István. Ecclesia Könyvkiadó, Budapest 2016.
- Keresztes Szent János: *A lélek sötét éjszakája. Magyarázatok a Kármel heggyére vezető út című vershez.* Ford. Takács Zsuzsa. Európa Könyvkiadó, Budapest 1999.
- Luther Márton: *A szolgálai akarata. De servo arbitrio. 1525.* Latin eredetiből és németből magyarra ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor. Második,

- javított kiadás. Magyar Luther Könyvek 11. Sorozatszerk. Fabiny Tibor. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006.
- Macajone, M. Alessandra (összeáll.): *Szent Ágoston Regulája*. Ford., tan. Puskely Mária Kordia. Szent István Társulat, Budapest 1992.
- Maschke, Timothy: Philipp Spener's Pia Desideria. In: *Lutheran Quarterly* VI. (1992/2), 187–204.
- Medgyesi Pál: *Praxis pietatis, avagy a kegyesség gyakorlása*. Válogatta és szerk. Bálint Ágnes. Utószó: Győri L. János. Koinónia, Kolozsvár 2003.
- Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. New Harper & Row, New York 1951.
- Niesel, Wilhelm: *Die Theologie Calvins*. Chr. Kaiser, München 1957.
- Rotterdam Erasmus: *Enchiridion Militis Christiani – Kézikönyv Krisztus katonájának*. Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 2000.
- Spener, Philipp Jacob: *Pia desideria. Istenfélő kívánságok*. Ford. Rejtő Mária. PRIMO, Budapest 1993.
- Szent Benedek Regulája*. Ford. Söveges Dávid. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2005.
- Tavaszy Sándor: *Református Keresztyén Dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- Tomka János – Bógel György: *A Biblia és a menedzsment. I–III*. Harmat, Budapest 2018–2019.
- Varga Lajos: A 14. századi német misztika. In: *Vigília* 64. (1999/2), 113–118.
- Zwingli, Ulrik: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*. Ford. Tüdős István és Pruzsinszky Pál. Hornyánszky Viktor és cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája, Budapest 1905. Újranyomva: Kálvin János Társaság, Budapest 1999.

* * *

An appropriate understanding of the praxis of Christian piety is integral part of Christian life. In the periods of the Christian Church it was emphasized with various focuses, to which the reason is not only that altering praxes of piety were implemented in the life of the Church. Christian piety in all its aspect occupies a narrative and interpretative function. It is narrative in providing context to Christian self-understanding. It is interpretative in two respects. In one aspect it does never stand alone but as a reflexion on Christian teaching. In its other aspect it is the actualization of Christian teaching (dogma) itself. The reformed doctrine of sanctification is especially decisive in contextualizing the practice of Christian piety. This article think over this concern through a definite time of the Christian Church with the doctrine of sanctification in focus.

Keywords: piety, sanctification, discipleship.