

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Visky S. Béla*

Kolozsvár

Bonhoeffer *Etikájának* első teljes magyar kiadása elé

Vorwort zur ersten vollständigen
ungarischen Übersetzung von Bonhoeffer's *Ethik*. Zusammenfassung:

Es ist eine Zumutung sondergleichen, die man an jeden, der sich mit Problemen christlicher Ethik beschäftigen will, stellen möchte, folgende zwei Fragen, die ihn überhaupt zur Erörterung ethischer Probleme führten, beantworten zu können. *Wie werde ich gut?* und *Wie kann ich etwas Gutes tun?* Auf diese Art formulierte Fragen muß man aber von vornherein als der Sache unangemessen verzichten, und die zwei sehr verschiedenen Fragen sollten in das Licht Gottes Willens gestellt werden um sie beantworten zu können.

Schlüsselwörter: Dietrich Bonhoeffer, Ethik, der Wirklichkeitsbegriff, das Denken in zwei Räumen, die vier Mandate: Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche.

Vannak-e egyáltalán keresztény megoldások világi problémákra? – töpreng Dietrich Bonhoeffer, a 20. század erkölcsi gondolkodásának meghatározó alakja egy 1941-es írásában. A kérdés ma még nagyobb súllyal nehezedik az egyházakra, mint háromnegyed századdal ezelőtt. Nélkülözhetetlen kalauz ez a töredékesen is teljes mű mindazok számára, akik nem hajlandók kétes megoldásokkal elfojtani az ember sóvárgó igényét arra nézve, hogy együtt lássa a teremtményt és a Teremtőt, a történelmet és a történelem Urát, a testet és a testté lett Igét.

Évről évre mintegy harminc holland és magyar lekipásztor vesz részt a Kolozsvár közelében, Györgyfalván tartott teológiai továbbképző tanfolyamon, s eközben egy héten át gyakorolják –



* Visky S. Béla (sz. 1961) 1985-ben szerzett teológiai diplomát a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben. Tizenkét éven át gyülekezeti szolgálatot végzett Bákóban és a Maros megyei Galambodon. 1996 és 2013 között a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának volt oktatója, 2013-tól pedig a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben tanít hitvallásismeretet, etikát és apologetikát. Külhoni tanulmányokat folytatott Genfben és Párizsban. Teológiai doktori disszertációja a teodicea kérdéskörével foglalkozik, míg filozófiából *A megfogás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* című disszertációjával szerzett doktori címet. Korábbi Bonhoeffer-fordításai: *A Szentírás imádságoskönyve*. Koinónia, Kolozsvár 2002; *Az egyház lényege*. Exit, Kolozsvár 2013.

Istennek hála, nem illegalításban – a *közösségi élet* ahhoz hasonló formáját, amelyet Bonhoefferék is megéltek a finkenwaldei szemináriumban.

A Holland Lelkipásztor-továbbképző Intézet (Hydepark) és a Romániai Országos Református Lelkészerterkezleti Szövetség (RORLESZ) idén 12. alkalommal szervezi meg a közös tanulásnak ezt az alkalmát, amely tovább gazdagítja e két kultúra protestantizmusban megalapozott kapcsolatát. 2014-ben a német ellenálló és hitvalló lelkipásztor *Etikája* volt a tanácskozás témája. Szükségünk van a mű teljes magyar nyelvű fordítására – ez a közös felismerés vezetett el ennek a kiadására vonatkozó döntésig. A kihívást elvállaltam, és elkészítettem az 1949-es, Bethge-féle kiadás teljes anyagát felölelő fordítást. Az alábbiakban ebből a készülő kötetből közlünk egy fejezetet.

A világszerte nagy hatású teológiai munkának tekintett könyvből magyarul 1983-ban jelentek meg szemelvények Fórisné Kalós Éva fordításában.¹ Ez a Vályi Nagy Ervin válogatása alapján készült kiadás, amely az *Etika* alig egyharmad részét tartalmazza, igen nagy szolgálatot tesz mindmáig a német gondolkodó legmarkánsabb gondolatainak hazai terjesztésében. Az egységes nyelv érdekében azonban jónak láttam, hogy ezeket a részeket is új fordításban közöljük.

Bonhoeffer művének holland fordítása 2012-ben jelent meg Wilken Veen és Gerard C. den Hartog a tolmácsolásában: *Aanzetten voor een ethiek*. Zoetermeer 2012. (Wilken Veen a györgyfalvi továbbképző rendszeres előadója.) A bevezető tanulmányt és az egyes fejezetek elé írt magyarázatokat ebből a kiadásból vettük át,² amelyet Sógor Géza lelkipásztor fordított magyarra. Ezzel édesapjának, néhai Sógor Gyula lelkipásztor emlékének is adózott, aki a kommunista diktatúra idején elsők között közvetítette Bonhoeffer gondolatait magyarul, és néhány részlet napvilágot is látott ebből a *Református Szemle* hasábjain,³ ám egy házkutatás során több elkészült fordítást is elkobzott a Szekuritáté, és ezeknek aztán nyoma veszett.

Kötetünket a mártír teológus halálának hetvenedik évfordulója alkalmából jelentetjük meg.

Kísérje Isten áldása e mű olvasását, tanulmányozását és ihletett cselekvését!

¹ Bonhoeffer, Dietrich: *Etika. Szemelvények*. Ford. Fórisné Kalós Éva. Szerk. Vályi Nagy Ervin. Lekt. Karasszon István. A Budapesti Református Theológiai Akadémia Rendszeres Theológiai Tanszéke, Budapest 1983. Második kiadása: Bonhoeffer, Dietrich: *Etika. Szemelvények*. Dr. Vályi Nagy Ervin válogatása alapján fordította Fórisné Kalós Éva. 2., javított magyar kiadás. Tillinger Péter, Szentendre 1999.

² Bonhoeffer “Aanzetten voor een ethiek”. In: Bonhoeffer, Dietrich: *Aanzetten voor een ethiek*. Samengesteld, vertaald en ingeleid door Gerard den Hertog en Wilken Veen, Zoetermeer 2012, 9–31.

³ Ld. Sógor Gyula: Bonhoeffer igehirdetése. In: *Református Szemle*, 1965/232–237; uő: A keresztény közösségi élet kérdései Bonhoeffer írásaiban. In: uo. 1970, 36–43.

Krisztus, a valóság és a jó kérdése (Krisztus, egyház és világ)

Bár nem tudjuk teljes bizonyossággal kijelenteni, hogy Bonhoeffer ezt a részt szánta Etikája első fejezetének, azt viszont biztosan tudjuk, hogy ezzel kezdte annak megírását. 1940. október–novemberében írhatta részben Berlinben, részben Ruth von Kleist-Retzow asszony klein-krössini házában. Bonhoeffer akkor találkozott először az idős bölggel, amikor még létezett a finkenwaldei szeminárium (1935–1937). Az intézmény számára anyagi támogatást keresett a pomerániai arisztokrácia körében. Közülük többen tevékeny tagjai voltak a Hitvalló Egyháznak. Ruthra a kezdetektől fogva nagy hatással volt Bonhoeffer teológiája, és jelentős támogatást nyújtott a hallgatóknak az ún. „összevont segédlelkészség” (Sammelvikariate) ideje alatt.

Mivel a hatalom megtiltotta a Hitvalló Egyháznak a lelképászorok képzését, így a finkenwaldei szemináriumot is bezáratta, Bonhoeffer a munka folytatásához más utak keresésére kényszerült. Ez sikerült is néhány évig az említett „összevont segédlelkészség” formájában. Ez azt jelentette, hogy hivatalosan több lelképásztorjelöltet egyetlen gyülekezetbe neveztek ki segédlelkésznek, aminek leple alatt folytatni lehetett a teológiai képzést. Ezt a pomerániai alföld arisztokráciájának képviselői tették lehetővé, akik lelkesedtek a Hitvalló Egyházért, és joguk volt arra, hogy saját birtokukon lelkészjelölteket és lelképászorokat alkalmazzanak. Egyikük öv. Ruth von Kleist-Retzow volt. Bonhoeffer nála ismerkedett meg unokájával, Maria von Wedemeyerrel, későbbi menyasszonyával. Az isteni alaprendekről (DBW⁴ 8, 54–60) szóló részt nem ebben az időszakban írta; 1941 folyamán fogalmazta meg, és ide tűzte be, valószínűleg azért, mert nem hiányozhatott a kezdő fejezetből egy olyan fontos kérdéskör, amely a további fejezetekben is visszatér.

Bonhoeffer azt mondta Manfred Roedernek, a tegeli fogsága idején őt vallató vizsgálóbírónak, hogy egyháza kérte fel, írjon egy gyakorlati etikát a Követés folytatásaként. Bonhoeffer azonban tudta, hogy egy ilyen etika nem feltétlenül képezi a Hegyi Beszéd magyarázatának, a Követésnek a folytatását. A Hegyi Beszédet gyakorlatba kell ültetni, hisz Krisztus folyamatosan arra szólítja az embereket, hogy kövessék őt; nem szűrhető le közvetlenül a Hegyi Beszédből, hogy mit jelent valójában ez a követés, illetve milyen döntéseket kell eközben meghozni, mert azt a mindenkori valóság is meghatározza.

A jó kérdése mindenkit érint. A keresztény ember számára ez azt jelenti, hogy folyamatosan keresi Istennek az adott helyzetre vonatkozó akarátát. Isten minden jó forrása, aki Krisztusban megbékéltette magával a világot. Ezért sorakoztatja fel Bonhoeffer e fejezet címében a keresztény etika legfontosabb alkotóelemeit: Krisztust, a valóságot és a jót.

Lehetséges, hogy Bonhoeffer etikája kulcsfogalmaként először a hála klasszikus kifejezésére gondolt. 1940-ben írt egy rövid cikket a keresztény ember háládatosságáról, mely a pomerániai Hitvalló Egyház körlevelében jelent meg (DBW 16, 490–493). Itt mégis eltekint ettől. A háládatosság kifejezés mindössze kétszer fordul elő Etikájában. A „valóság” lesz a kulcsszó; nem a minket körülvevő pusztá valóság, hanem Isten valósága Krisztusban. Ezt a valóságot Bonhoeffer Isten-valóságnak, olykor Krisztus-valóságnak nevezi. Az a valóság ez,

⁴ Dietrich Bonhoeffers Werke. Gütersloher Verlagshaus, 1987–2013. (A ford. megj.)

melyet Istennek Krisztusban a világgal való megbékélése határoz meg. „A jó kérdése a Krisztusban kijelentett Isten-valóságból történő részesezés kérdésévé válik” – ez ennek a fejezetnek a központi gondolata.

Ez a fejezet az Etikának egyféle prolegomenájaként is szolgál. Bonhoeffer itt vitába száll a lutheri teológia két központi elemével, a „két birodalom” és a „teremtési rendek” tanával. Ő egyébként meg van győződve arról, hogy ezek a kifejezések nem vezethetők vissza Lutherre, tehát valójában nem lutheriek. Ezért beszél „pseudolutheranizmusról”. A „Krisztus-valóság” kifejezéssel korrigálja a „két birodalom” elméletét – miszerint az egyház és az állam egymástól szigorúan elválasztott egységek –, mert Benne legyőzött e kettő ellentéte, ahogyan ezt a Barmeni Hitvallás is megfogalmazza. Jézus Krisztus nemcsak az egyház Ura, hanem a világé is. Bonhoeffernél a teremtési rendeket az isteni alaprendekről szóló tan váltja fel. Ezek a rendek nem részei a teremtésnek, és ezért nem szentségek. Alaprendek tehát, azaz Istennek az ember számára rendelt megbízatásai, hogy ezek keretében éljen. Önmagukban nem szentek, hanem a helyes használatuk szenteli meg azokat. Ráadásul Bonhoeffer csak négy mandátumot ismer: a házasságot, a munkát, a világi felsőbbiséget és az egyházat. Hiányzik ebből a sorból a nép és az állam, a pseudolutheranizmus teológiájának két legelterjedtebb kifejezése. (Wilken Veen)

A valóság fogalma⁵

Aki a keresztény etika problémájával kíván foglalkozni, rendkívüli követelménnyel szembesül: azt a két kérdést, melyek őt az etika felségterületére kalauzolják – „Hogyan legyek jó?”, illetve „Hogyan cselekedjem a jót?” – eleve fel kell adnia, mert azok jelen esetben nem felelnek meg a tárgynak, és helyettük egy egészen más, ezektől végtelenül különböző kérdést kell feltennie, mégpedig azt, hogy „Mi az Isten akarata?” Ez a követelmény azért olyan lényegbevágó, mert olyan döntést feltételez, amely a végső valóságra vonatkozik – tehát hitbeli döntést. Amennyiben az etikai problémát lényegében az előző két kérdésben koncentrálnak, úgy amellet döntünk, hogy az *ént* és a *világot* végső valóságként értelmezzük. Ebben az esetben minden etikai megfontolás célja, hogy én magam jó legyek, és hogy a világ – cselekvésem révén – jóvá váljon. Ha viszont az *én* és a *világ* e valóságát úgy tekintjük, hogy az maga is beágyazódik egy teljesen más végső valóságba, nevezetesen a teremtő, kiengesztelő és megváltó Isten valóságába, úgy az etikai probléma egy teljesen új megvilágításban jelenik meg.⁶ Itt már nem az a legfontosabb, hogy jó legyek, sem pedig, hogy a világ állapota általam jobb legyen, hanem az, hogy Isten valósága mindenütt mint végső valóság nyilvánulhasson meg. Az a kijelentés, hogy Isten maga a jó – annak árán is, hogy ezzel én és a világ nem jónak, sőt mindegyre gonosznak bizonyulunk –

⁵ A *Dietrich Bonhoeffer Werke* kötetben nem szerepelnek az alcímek. Ezt a Bethge-féle kiadásból vettük át.

⁶ [A *teremtő, kiengesztelő, megváltó* kifejezések megegyeznek Karl Barth kifejezéseivel és azzal a sorrenddel, amelyet az *Egyházi Dogmatika* bevezetőjében használ. A lutheri hagyománnyal ellentétben többnyire a *kiengesztelés* kifejezés szerepel a *megigazulás* helyett, és a *megváltás* fogalmát következetesen eszkatologikus értelemben használja.]

csupán akkor lesz minden etikai foglalatosság alapja, ha Istent a végső valóságnak hisszük. Bármi tehát, amit nem Istenben ismerünk fel és szemlélünk, csupán a maga torzképét mutatja. Absztrakció tehát minden úgynevezett adottság, valamennyi törvény és norma, amíg nem Istent hisszük végső valóságnak. Amikor azt mondjuk, hogy Isten a végső valóság, nem egy olyan gondolatot értünk ezalatt, amely által szellemivé kívánjuk tenni az adott világot, tehát nem egy profán világgép vallásos kiegészítője; nem más ez, mint hívó igelése Isten kinyilatkoztatásának, önmagáról szóló bizonyágtételének. Ha Isten is csupán egy vallásos gondolat volna, nehéz lenne belátni, hogy miért ne lehetne e mögött az állítólagos „végső” valóság mögött egy legvégső is, mely az istenek alkonyáról és haláláról szól. A végső valóság ismervének csak az tesz eleget, ha ez a valóság maga a kinyilatkoztatás, tehát az élő Istennek önmagáról szóló tanúságtétele. Ez esetben pedig az ehhez való viszonytól függ az élet egészére vonatkozó döntés. A kijelentés megismerése nem csupán fokozatos elmélyülést jelent az egyre mélyebb valóságsíkok felfedése érdekében, hanem ez az ismeret egyáltalán bármely valóságismeret magva és fordulópontja. A végső valóság itt egyszersemind első valóságként is megmutatkozik, mint első és utolsó, alfa és ómega. Nélküle a mindenség szem előtt tartása, dolgok és törvények felismerése merő absztrakció, elszakadás az eredettől és a céltől. A magunk és a világ jóságát firtató valamennyi kérdés értelmetlen, ha nem előbb nem járunk utána Isten jóságának, mert ugyan mit jelenthet az ember és a világ jósága Isten nélkül? Mivel azonban Isten végső valóságként nem más, mint aki magát megismerteti, igazolja és kijelenti, tehát Isten a Jézus Krisztusban, ezért a jó iránti kérdés is csak Krisztusban nyerhet választ.

A keresztény etika forrása nem a saját én és nem a világ valósága, még csak nem is a normák és értékek valósága, hanem Isten valósága a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásában. Ez az a követelmény, mellyel bármi más előtt becsületesen szembe kell néznie annak, aki a keresztény etika problémájával foglalkozik. Az elé a végső kérdés elé állít ez, hogy milyen valósággal akarunk számolni az életben: Isten kijelentés-igéjének a valóságával, avagy az evilági tökéletlenségekkel; a feltámadással vagy pedig a halállal. Ez a kérdés – melyet egyetlen ember sem képes önmagától, saját választásából úgy eldönteni, hogy az hamis döntés ne legyen – már feltételezi is a választ; nevezetesen, hogy Isten, bárhogy is döntenénk mi, már kimondta kijelentés-igéjét, és ezek után még a magunk hamis valóságában sem élhetünk másképp, mint Isten Igéjének igazi valósága révén. A végső valóság utáni kérdés így vezet el minket az ő válaszához az ölelésébe, amelyből már nem vagyunk képesek kiszakadni többé. Elvissz minket Isten Jézus Krisztusban adott kijelentésének a valóságába, oda, ahonnan ez a kérdés maga is származik.

A keresztény etika arról szól, hogy miképpen valósul meg Istennek Krisztusban megmutatkozó kinyilatkoztatásrealitása az ő teremtményei között, ahogyan a dogmatika arról az igazságról beszél, hogy hogyan ölt testet ugyanez a Krisztusban. Amíg minden más etikát a kell és a van, a gondolat és megvalósu-

lás, az indíték és a cselekvés közötti feszültség határoz meg, addig a keresztény etikában ennek helyére a valóság és megvalósulás, múlt és jelen, történelem és hitesemény közötti viszony lép, avagy – hogy a sokértelmű fogalmak helyett a lényegyet egyértelműen néven nevezzük – Jézus Krisztus és a Szentlélek kapcsolata. A jó kérdése a Krisztusban kijelentett Isten-valóságból történő részesedés kérdésévé válik. A jó többé nem annak a minősítése, ami van, mint például a saját lényem, gondolkodásom, cselekvésem, avagy a világ egy bizonyos állapota; nem egy önmagában fennálló vagy létező dolognak tulajdonított minőség. A jó maga a valóságos. Nem valami elvont, Isten valóságától eloldott valóság tehát, hanem az a valóságos, amelyik kizárólag Istenben birtokolja a maga valóságosságát. A jó nem létezik e nélkül a valóságosság nélkül, az tehát nem valamilyen általános forma, és viszont: ez a valóságosság sem létezik a jó nélkül. Annak az akarása, hogy jók legyünk, csakis úgy létezhet, mint az Istenben fennálló valóságosság utáni vágyakozás. A jónak lenni akarás önmagában véve, úgyszólván öncélként, élethivatásként a valótlanság iróniájának áldozatául esik; a jó iránti helyes törekvés pedig az erénylovagok akarnokságává torzul. Az önmagában való jó nem lehet önálló életkérdés – ez merő szélmalomharc, donquijotizmus volna. Csak amennyiben részt veszünk a valóságban, lehet részünk a jóban is.

Alapvetően elhibázott kérdésfeltevésből származik az a régi vita, mely a teológia területére is benyomult, és itt éppúgy, mint máshol, súlyos tévedéseket keltett, miszerint: vajon kizárólag az akarat, a lelki aktus, a személy maga mondható-e jónak, vagy pedig a teljesítmény, a mű, a siker, a létrehozott állapot is, illetve ezek közül melyik előzi meg a másikat, és melyik a fontosabb? Ez a gondolkodásmód szétszakítja azt, ami eredetileg egy, nevezetesen a jót és a valóságost, az embert és munkáját. Az ellenvetés, miszerint Krisztus is a személy és munkája szétválasztására gondolt, amikor a jó gyümölcsöt termő jó fáról beszélt (Mt 7,17), Jézus e mondatának értelmét éppen annak ellentétévé torzítja. Nem arról van szó, hogy előbb a személy, majd pedig a cselekvés az, ami jó, hanem, hogy *mindkettő csak együtt* lehet jó vagy rossz, azaz mindkettő csak a másikkal alkotott egység alapján érthető meg. Ugyanez érvényes arra a különbségtételre, melyet az amerikai vallásfilozófus, Reinhold Niebuhr az *erkölcsös ember*, illetve az *erkölcstelen társadalom* fogalmaival írt le.⁷ Egyén és társadalom ilyenszerű szétválasztása éppoly absztrakt, mint a személy és tett elkülönítése. Egymástól elszakíthatatlan valóságokat tépnek így ketté, és a részeket, melyek ilyen formában halottak, önmagukban szemlélik. Ennek következménye az a tökéletes etikai apória, melyet manapság „szociáletikának” neveznek. Valóban, ahol a jót a fennálló és az arra vonatkozó követelmény közötti megfelelésben látják, ott az a kemény ellenállás, melyet a társadalom ez utóbbival szembeszegez, etikai téren szükségképpen az egyénre szűkülő figyelemhez vezet, a társadalmat megillető figyelem rovására. (Vagy fordítva: épp e folyamat természete enged arra következtetni, hogy az etikafogalom ilyenszerű értelmezésének szociológiai

⁷ [Bonhoeffer 1930–31-ben Reinhold Niebuhrnál tanult a New York-i Union Theological Seminaryben.]

eredete az individualizmus korába nyúlik vissza.)⁸ A jó kutatása nem szűkíthető le a cselekvés motivációjának vagy következményének a vizsgálatára valamilyen adott etikai mérce alkalmazásával. A motiváció- vagy szándéketika éppúgy a felületen mozog, mint a következmény- illetve sikeretika. Ugyan bizony mi indokolná, hogy a motivációra mint végső etikai valóságokra tekintünk, megfeledekezve arról, hogy a „jó szándék” az emberi tudat és tudatalatti igen sötét rétegeiből is származhat, s hogy sokszor csupa „jó szándékból” szörnyű dolgok történnek? Ahogyan a cselekvés motivációjának a kutatása az áthatolhatatlan múltba vész, úgy tűnik el a sikeres következmények felőli kérdés a jövő kódében. Egyik oldalon sincsenek biztos határok, és semmi sem jogosít fel arra, hogy valamely önkényesen megállapított ponton lehorgonyozzunk, és így egy végső következtetésre eljussunk. Amennyiben a gyakorlatban mindegyre ilyen önkényes kiindulópontokat állapítunk meg, szükségképpen visszatér a kérdés – mely maga is a körülmények függvénye –, hogy ez a pont végül is a motiváció-, avagy a következményetika vonalán helyezhető-e el? Lényegében egyik sem jobb a másiknál, hisz a jó kérdését mindkettő a valóságtól eloldott, absztrakt formában fogalmazza meg. A jó nem a természet vagy a kegyelem révén rendelkezésünkre bocsátott mérték, valamint az általam valóságnak tekintett dolgok közötti megfelelés, hanem a jó a valóság, mégpedig maga az Istenben látott és elismert valóság.

A jó kérdése magába foglalja az embert motivációjával és céljával, társaival és a környező teremtett világgal együtt, tehát az Isten által fenntartott teljes valóságokra vonatkozik. Isten kijelentése – „Íme, minden igen jó” (1Móz 1,31) – a teremtés egészére érvényes. A jó a teljességet igényli, nem csupán a teljes szándékot, hanem a teljes cselekvést, a teljes embert, embertársaival együtt. Ugyan mi értelme volna csupán az egyik részről beszélni, például a szándékról, miközben maga a tett rossz, vagy fordítva? *Az ember oszthatatlan egész, de nem csupán egyénként a maga személyében és művében, hanem úgy is, mint az emberi közösség tagja és az őt körülvevő teremtett világ része.* A jó kutatása erre az oszthatatlan egészre, tehát az Istenben megalapozott és elismert valóságokra vonatkozik. Ezt az oszthatatlan egészet „teremtett világnak” nevezzük az eredetére tekintve, míg „Isten országának” a céljára nézve. Nekünk mindkettő egyformán távoli és közeli, hisz Isten teremtése és Isten országa számunkra egyedül csak Istennek a Jézus Krisztusban adott önkijelentésében van jelen.

*A jó felőli keresztény kérdésfeltevés értelme nem más, mint az, hogy miképpen részesezhetünk az oszthatatlan Isten-valóságból.*⁹ A félreértések elkerülése végett további tisztázásra szorul ezen a helyen, hogy mit értünk itt a valóság fogalmán.

⁸ Ahol Bonhoeffer saját szövegében ilyen zárójeleket használ, fontolgatta, hogy törli a paszszust.

⁹ [Az Isten-valóság és a Krisztus-valóság Bonhoeffer etikájának kulcsfogalmai. A német nyelvben neologizmusnak számítanak (a Duden-féle *Deutsches Universal Wörterbuch*ban nem szerepelnek).]

Kialakult olyan valóságfogalomra építő etikai megalapozás is, mely teljesen más, mint a keresztény, nevezetesen a pozitívista-empirikus megközelítés. Ez megpróbálja a norma fogalmát teljesen kiküszöbölni az etikából, hisz abban csupán a valóságos és az élet számára célszerű magatartásformák idealizálását látja: a jó lényegében nem más, mint a célszerű, hasznos, mindaz, ami a valóságot szolgálja. Következésképpen nem létezik általános érvényű jó, csak olyan, mely végtelenül sokféle, és amelyet mindegyre „a valóság” határoz meg. Ennek a felfogásnak az idealisztikussal szembeni előnye az, hogy kétségtelenül nagyon is „valóságközeli”. Ebben az esetben a jó nem elérhetetlen célok „elérésében” és etikai gondolatok megvalósításában áll, hanem a valóság maga mondja meg, hogy mi a jó. A kérdés csupán az, hogy ez a valóságfelfogás elegendő-e arra, hogy ennek a követelménynek eleget tegyen. Itt lesz nyilvánvaló, hogy a pozitívista etika alapjául szolgáló valóságfogalom nem más, mint az empirikusan számba vehető dolgok vulgáris fogalma, mely elutasítja a valóság bármiféle megalapozását a végső valóságban, Istenben. Ez a vulgárisan értett valóság azonban azért alkalmatlan arra, hogy a jó alapja legyen, mert semmi mást nem követel, mint a mindenkori, a fennálló, a véletlenszerű, a pillanatnyi célszerűség parancsának való teljes engedelmséget; mivel nem ismeri a végső valóságot, széttöri és feladja a jó egységét.

Másképpen szól a keresztény etika arról a valóságról, amely a jó eredete. Isten valóságát érti ezen, mint végső valóságot minden létezőn túl és minden létezőben; a fennálló világ valóságát is ide érti, mely egyedül Isten valósága révén valóságos. Azt a bizonyosságot, hogy Isten valóságossága maga is nem csupán egy gondolat, abból a tényből meríti a keresztény hit, hogy Istennek ez a valósága megnyilatkozott és kijelentette önmagát a valóságos világ közepette. *Isten valósága Jézus Krisztusban behatolt e világ valóságába.* Az a hely, ahol Isten valóságának és a világ valóságának a kérdése egyaránt válaszra lel, egyedül ezzel a névvel jelölhető: Jézus Krisztus. Ez a név magába foglalja mind Istent, mind a világot. Minden ő benne áll fenn (Kol 1,16). Ettől kezdve sem Istenről, sem pedig a világról nem lehet helyesen beszélni anélkül, hogy Jézus Krisztusról szólnánk. Minden olyan valóságfogalom, mely tőle eltekint, merő absztrakció. Minden olyan jóról szóló gondolat, melyben a *kell* kijátsszák a *vannal* szemben, vagy fordítva, legyőzetik ott, ahol a jó valóság lett: Jézus Krisztusban. Jézus Krisztus nem hagyja magát azonosítani sem valamely ideállal vagy normával, sem pedig a fennálló dolgokkal. Az ideális harca a fennállóval szemben, egy gondolat fanatikus keresztülvitele az ellenszegülő valóság közepette éppoly távol eshet a jótól, mint a *kell* feláldozása a haszonelvűség szolgálatában. A normatív gondolkodás, akár csak a célszerűség, teljesen új értelmet nyer Krisztusban. A *kell* és a *van* kiengesztelhetetlen ellentéte Krisztusban, tehát a végső valóságban oldódik fel. Mi módon lehet részt venni ebben a valóságban? – ez a tulajdonképeni értelme a jó felőli kérdezésnek.

Krisztusban kapjuk az ajánlatot, hogy vegyünk részt az Isten valóságában éppúgy, mint a világéban – egyik sem érvényes a másik nélkül. Isten valósága

csak oly módon tárul fel előttem, hogy az engem teljes egészében beállít a világ valóságába; ez utóbbival viszont mindig úgy találkozom, mint amelyet Isten már hordoz, elfogad és megbékít a maga valóságában. Ez Isten kijelentésének titka az ember Jézus Krisztusban. A keresztény etika azt kutatja, hogy miképpen konkretizálódik ez a Krisztusban adott Isten- és világ-valóság a mi világunkban. Ez nem azt jelenti, hogy a „mi világunk” némiképpen kívül esne a Krisztusban adott Isten- és világ-valóságon; hogy nem tartozna hozzá eleve az ő benne hordozott, elfogadott, megbékített világhoz, mintha a mi viszonyainkra és korunkra valamilyen külön „princípiumot” kellene még alkalmazni. Sokkal inkább arra vonatkozik a kérdésünk, hogy a Krisztusban adott valóság – mely eleve magába foglal bennünket és a világunkat – hogyan van jelen, illetve hogy mit jelent az ebben kibontakozó élet. Arról van tehát szó, *hogy részt vegyünk Isten és a világ Jézus Krisztusban adott valóságában ma is*, mégpedig úgy, hogy Isten valóságát soha ne tapasztaljam a világ valósága nélkül, és a világ valóságát sem Isten valósága nélkül.

A két síkon való gondolkodás

Amennyiben ezen az úton kívánunk továbblépni, torlasz-kolosszusként mered elénk a hagyományos keresztény etikai gondolkodás nagy része. Az újszövetségi időket követően a keresztény etika kezdetei óta uralkodó etikai gondolkodást – tudatosan vagy sem – mindenben meghatározó alapértelmezés nem más, mint a két szféra ütköztetése: egyik az isteni, szent, természetfeletti, keresztény, a másik viszont a világi, profán, természeti, nem keresztény. Ez a szemlélet a késő középkorban éri el első csúcspontját, a másodikat pedig a reformációt követő pszeudoreformatori gondolkodásban. A valóságégesz két részre szakad, az etika pedig a közöttük lévő helyes viszonyt igyekszik meghatározni. A késő skolasztika aláveti a természet rendjét a kegyelem rendjének, a pszeudolutheranizmus¹⁰ az evilági-teremtésbeli rendek öntörvényűségét állítja szembe a Krisztus törvényével, a rajongók látomásában pedig a választottak gyülekezete hadakozik a világ ellenséges hatalmaival Isten országának földi megvalósításáért. A Krisztus ügye ily módon mindenikben részleges, provinciális kérdéssé válik a valóságégeszen belül. A Krisztusban adott valóságon kívüli valóságterületekkel számolnak itt. Ezek pedig értelemszerűen külön bejárattal rendelkeznek – Krisztustól függetlenül. Bármilyen komolyan is vennék a Krisztusban adott valóságot, ez csupán részvalóság marad más valóságok mellett. Azzal, hogy a valóságégesz felosztják szakrális és profán részre, keresztény és világi szférára, azt is meghatározzák, hogy kizárólag egyik vagy másik térben lehetséges a létezés: az egyik a lelki egzisztencia, melynek nincs köze a világi eg-

¹⁰ [Nehéz teljes bizonyossággal leszögezni, hogy Bonhoeffer mely teológusokra utal a „pszeudolutheranizmus” kifejezéssel, de például Werner Elert és Paul Althaus jellegetesen ilyen gondolkodók. Ők a Barmeni Tétélekre válaszulva az 1934-es *Ansbaichi Tanács* dokumentumában a következőt képviselik: „A törvény, azaz Isten megváltozhatatlan akarata a természeti rendek keretébe utasít bennünket, melyekben engedelmeskednünk kell a családnak, népnek, fajnak...”]

zisztenciához, a másik a világi, mely a maga számára öntörvényűséget igényelhet, és a szakrálissal szemben érvényt szerezhet. A szerzetes, illetve a 19. századi kultúrprotestáns alakja képviseli ezt a két lehetőséget. Az egész középkori történelem azon gondolat körül forog, hogy a szellemi tér uralja a világot, a *regnum gratiae a regnum naturaet*, az újkort pedig a világiság egyre erőteljesebb önállósodása jellemzi a szellemivel szemben. Amíg Krisztust és a világot két egymással ütköző és egymást kitaszító területnek gondoljuk el, az ember számára csupán a következő lehetőség marad: a valóságégeszről lemondva egyik vagy másik léteret választhatja; Krisztust a világ nélkül vagy a világot Krisztus nélkül. Mindkét esetben becsapja magát. Ha pedig mindkét területen egyszerre kívánja megvetni a lábát, ezzel az örök konfliktusok embere lesz, mint a reformációt követő időszak jellegzetes alakja, aki úgy hiszi, hogy éppen ő képviseli azt a keresztény egzisztenciát, amely hű a valósághoz.

Bármilyen nehéz is ebből a gondolati sémából kilépni, bizonyos, hogy ez mind a bibliai, mind pedig a reformátori gondolkodásnak ellentmond, és elvétí a valóságot. Nincs két valóság, csak egy, ez pedig nem más, mint a Krisztusban nyilvánvalóvá lett Isten-valóság a világ valóságában. Amennyiben részesülünk Krisztusból, egyszerre az Isten- és világ-valóság közepette állunk. Krisztus valósága magába foglalja a világ valóságát. A világ maga nem rendelkezik saját – Istennek a Krisztusban adott kijelentésétől független – valóságossággal. A Jézus Krisztusban adott kijelentést tagadjuk, ha anélkül kívánunk „keresztény” módon élni, hogy a világot Krisztusban látnánk, és mint benne lévő ismernénk el. Nem létezik tehát két felségterület, hanem *csak a Krisztus-megvalósulás egyetlen területe* áll fenn, melyben eggyé lett Isten és a világ valósága. A két terrénumról szóló elgondolás tehát, mely az egyház történetét mindegyre hatalmába kerítette, idegen az Újszövetség világától. Itt ugyanis egyedül a Krisztus-valóság testet öltéséről van szó az általa már átfogott, elfoglalt és magába zárt jelenvaló világban. Nem két szomszédos ország verseng egymással, kölcsönösen vitatva a közöttük húzódo határt – ahogyan a határkérdés minduntalan a történelem döntő kérdése; Isten a világ teljes valóságát vonta be Krisztusba, benne foglalta össze, és csak ebből a középpontból kiindulva és erre a középpontra nézve beszélhetünk a történelem mozgásáról.

A két síkon való gondolkodás a világi és keresztény, természetes és természetfeletti, profán és szakrális, racionális és kijelentésszerű fogalompárokkal egymást kizáró valóságokat jelöl, úgy érti ugyanis ezeket, mint végső, statikus ellentéteket. Nem ismeri fel ezeknek az ellentéteknek az eredeti egységét a Krisztus-valóságban, és azt valamilyen ellentéteket áthidaló – szakrális vagy profán – rendszer utólag kierőltetett egységével helyettesíti. A statikus ellentét azonban megmarad. Teljesen másként mutatkoznak viszont ezek a dolgok, ha elfogadjuk a Krisztusban adott Isten- és világ-valóság tényét. Ebben az esetben a világ, a természet, a profán, az értelem már eleve felvétellett Istenbe, mindezek nem „önmagukban és önmagukért” léteznek, hisz valóságukat sehol más- hol nem birtokolják, mint az Isten-valóságban, Krisztusban. Ettől kezdve a „vi-

lági” tulajdonképpen fogalmához hozzátartozik az is, hogy úgy lássuk a világot, mint amelyet Isten Krisztusban elfogadott, illetve elfogad. Amiként Krisztusban az Isten-valóság belépett a világ valóságába, ugyanúgy keresztény élet sem létezhet máshol, csak a világban, a „természetfeletti” pedig egyedül a természetben létezhet, a szent csak a profánban, a kinyilatkoztatott csak az ésszerűben. Az Isten- és világ-valóság Krisztusban adott egysége mindegyre megismétlődik, pontosabban megvalósul az ember életében. Mindazáltal a keresztény tartalom nem azonos a világgal, a természeti a természetfeletti, a kinyilatkoztatásból érkező az értelemszerűvel; e kettő között sokkal inkább az az egység áll fenn, mely egyedül a Krisztus-valóságba vetett, tehát e végső valóság iránti hitben adott. Ez az egység akkor maradhat meg, ha a világi és a keresztény szféra kölcsönösen ellenáll a másikkal szembeni statikus önállósodás kísértésének, ugyanakkor megmarad közöttük a polemikus viszony – éppen így tehetnek bizonysgot a két fél közös valóságáról, a Krisztus-valóságban megalapozott egységükről. Ahogyan Luther a világi értékrendet polemikusan felvonultatta a római egyház szakralizációjával szemben, ugyanúgy szükséges, hogy a világit is azonosmód ellensúlyozza a keresztényi, a szakrális, amikor azt az önállósodás veszélye fenyegeti – ahogyan az rögtön a reformáció után történt, a folyamat pedig a kultúrprotestantizmusban tetőzött. Mindkét esetben ugyanarról van szó: a Jézus Krisztusban adott Isten- és világ-valóságra történő rámutatásról. Ahogyan Luther az önállósodó, a Krisztusban adott valóságtól elszakadó keresztényivel szemben éppen a világi értékrend segítségével tiltakozott egy jobb kereszténység érdekében, ugyanúgy szükséges ma szembeállítani a keresztényt a világgal éppen egy jobb világi valóság érdekében, anélkül tehát, hogy ez valamilyen öncélú, statikus szakralitáshoz vezessen. A polemikus egységnek kizárólag ebben a keretében értelmezhetjük Luther két birodalomról szóló tanát, hiszen az eredetileg valóban erről is szólt.

A külön terenumokban való gondolkodás statikus értelmezés, avagy – teológiai nyelven – törvény szerinti gondolkodás. Ezt egyszerű kimutatni. Ahol a világi területet önállóan tekintik, ott tagadják azt aényt, hogy a világ Krisztusba felvétetett, így a világ-valóságnak a kijelentés-valóságban történő megalapozását is, ezzel pedig a teljes világnak szóló evangéliumot vetik el. Nem úgy tekintenek a világra, mint amelyet Isten megbékéltetett Krisztusban, hanem úgy, mint amely még teljességgel alulmarad a keresztény tartalom követelményeivel szemben, vagy pedig öntörvényű módon szembeszáll Krisztus törvényével. Ahol viszont a kereszténység önálló valóságként lép fel, ott megtagadják a világtól azt a közösséget, melyet Isten vele Jézus Krisztusban felvállalt. Egy olyan keresztény törvényt érvényesítenek itt, mely a világ törvényét elítéli; engesztelhetetlenül felvonultatják azzal a világgal szemben, amellyel Isten kiengeisztelődött. Ahogyan azonban a törvényeskedés mindenkor törvénytelenségbe, a nomizmus antinomizmusba, a perfekcionizmus libertinizmusba csap át, ugyanúgy itt is bekövetkezik ez. Egy öntörvényű világ, mely kivonja magát a Krisztus törvénye alól, a zabolátlanság és önkény prédája lesz. Egy olyan ke-

reszténység, mely elszakítja magát a világtól, a természetellenessé, irracionális-sá, gőgössé és önkényessé válik.

Amennyiben a Jézus Krisztusban kijelentett végső valóság hitéből kiindulva sikerül legyőzni a két síkon való gondolkodást, úgy ez azt jelenti, hogy nem létezhet sem igazi kereszténység a világ realitásán kívül, sem pedig tényleges evilágiság a Jézus Krisztus valóságán kívül. Nem adatott a keresztény ember számára olyan menedék, ahová kivonulhatna a világból – sem odakint, sem pedig a bensőségesség szférájában, idebent; minden ilyen világkerülő kísérletért előbb-utóbb a világnak való bűnös behódolással adózik. Tapasztalati tény, hogy ahol legyőzik a durva szexuális bűnöket, virágzani kezd a birtoklási vágy, a kapzsiság éppoly durva – bár a világ szemében kevésbé elítélt – vétke. A világtól érintetlen keresztény bensőségesség ápolása a világi megfigyelők szemében sokszor valamilyen tragikomikus jelleget ölt; mert az éles szemű világ éppen akkor ismer legtisztábban önmagára a keresztények valamely gesztusában, amikor azok a bensőséges életbe belefeledkezve azzal áztatják magukat, hogy a világ a messzi távolban van. Aki vallja Jézus Krisztus valóságát mint Isten kijelentését, az ugyanazzal a lélegzetvétellel hitet tesz Isten valóságáról és a világ valóságáról is; mert Krisztusban azt látja, hogy Isten és a világ megbékélt egymással. Éppen ezért a keresztény nem az örök konfliktusok embere többé, hanem amint a valóság *egyé* lett Krisztusban, ugyanígy ő maga is – aki ehhez a Krisztus-valósághoz tartozik – egységes egész. Evilágisága nem választja el Krisztustól, sem pedig kereszténysége a világtól. Teljességgel Krisztushoz tartozik, miközben maradéktalanul a világban él.

Amennyiben a két térben való gondolkodást a Krisztus-valóságra való tekintettel magunk mögött kívánnánk is hagyni, újra szembesülnünk kell egy fontos kérdéssel: valóban nincsenek végső, áthidalhatatlan ellentétek, olyan területek tehát, melyek határozottan el lennének választva egymástól? Nem olyan tér-e a Jézus Krisztus egyháza, mely el van választva a világ terétől? Végső soron pedig nem olyan tartomány-e a sátán birodalma, melynek sohasem lesz helye a Krisztus országában?

Kétségtelen, hogy az Újszövetség tartalmaz az egyházzal olyan kijelentéseket, melyek a külön területekhez kapcsolódó elképzelésekre utalnak. Gondoljunk csak azokra az kifejezésekre, melyek az egyházat templomhoz, épülethez, házhoz, sőt testhez hasonlítják. Nyilvánvaló ebből, hogy nem mellőzhetjük a térhez kapcsolódó elképzeléseket akkor, amikor az egyházat úgy kívánjuk megnevezni, mint Isten látható földi gyülekezetét. A valóságban az egyház tényleg elfoglal egy bizonyos helyet a világban, melyet az istentisztelete, gyülekezeti rendje, közösségi élete határoz meg,¹¹ és éppen ebből az adottságból táplálko-

¹¹ Vö. Bonhoeffer, Dietrich: *Nachfolge*. Chr. Kaiser Verlag, München 1937. (Magyar fordítása: Bonhoeffer, Dietrich: *Követés*. Ford. Böröcz Enikő. Átdolgozta, az eredetivel egybevetette, lektorálta és jegyzetekkel ellátta Szentpétery Péter. Luther Kiadó, Budapest 2007.) [Ebben a fejezetben ez az egyetlen Bonhoeffertől származó lábjegyzet. A *DBW* 6. kiadói rávilágítanak,

zik a térhez kötődő elképzelés. Igen veszélyes volna ezt nem tudomásul venni; tagadni az egyház látható valóságát, és azt – valamely tisztán szellemi erőternek tekintve – alábecsülni. Érvénytelenítenénk ezzel Istennek a világban történt kijelentése tényét, és Krisztust magát spiritualizálnánk. Istennek a Jézus Krisztusban közölt kijelentéséhez hozzátartozik, hogy az teret foglal el a világban. Alapvetően elhibázott volna azonban ezt a teret egyszerűen csak empirikusan értelmezni. Ha Isten Jézus Krisztusban teret igényel a világban – akár csak egy istállóban, ugyanis „nem volt hely a vendégfogadó házban” (Lk 2,7) –, akkor ő e tényérnyi helyen összefoglalja a világ teljes valóságát, és kijelenti annak végső alapját. Ugyanígy Jézus Krisztus egyháza az a hely – tehát az a tér – a világban, ahol Jézus Krisztusnak az egész világ feletti uralmát tanúsítják és hirdetik. Az egyháznak ez a tere tehát semmit sem jelent önmagában, hanem mindig messze túlmutat saját határain, éppen mert az nem valamiféle kulturális egyletnek a tere, melynek önnön fennállásáért harcolnia kellene ebben a világban, hanem mert azt a helyet jelenti, ahol bizonyosságot tesznek arról, hogy Jézus Krisztusban nyert megalapozást minden valóság. Az egyház az a hely, ahol tanúsítják és komolyan veszik, hogy Isten Krisztusban megbékéltette önmagával a világot; hogy Isten úgy szerette a világot, hogy Fiát adta érte. Az egyház nem azért van, hogy a világ egy darabja fölötti tulajdonjogért folytasson pert, hanem hogy éppen a világ számára tanúsítsa: az valóban megmaradhat világnak, tudniillik olyan világ ez, amelyet Isten szeretett és meg is békéltetett magával. Az egyháznak sem szándéka, sem feladata nem lehet az, hogy kiterjessze a maga felségterületét a világra; nem kívánhat több teret, mint amennyire szüksége van ahhoz, hogy a világ számára a Jézus Krisztusról – és őbenne Istennek a világgal való megbékéléséről – szóló bizonyosságtétellel szolgáljon. Az egyház csak azzal védheti meg a maga területét, ha eleve nem ezért harcol, hanem a világ üdvéért. Különbözik az egyház „vallásos társadalommá” lesz csupán, amely a maga ügyéért hadakozik, feladva ezzel azt, hogy Isten és a világ egyháza legyen. Isten egyházanak és benne minden tagjának megbízatása tehát nem abban áll, hogy önmagáért álljon fenn, hogy valamiféle vallási szervezetet működtessen, vagy kegyes életet éljen, hanem az az elsőrendű feladata, hogy Jézus Krisztus tanúja legyen a világ számára. A Szentlélek alkalmassá teszi erre azokat, akiknek önmagát ajándékozza. Ennek a világ számára szóló hiteles bizonyosságtételnek magától értetődő feltétele, hogy az Isten gyülekezetében folytatott megszentelt életből származzék. Mindazáltal az Isten gyülekezetében folytatott hiteles, megszentelt élet különbözik minden kegyes majmolástól, mégpedig abban, hogy az előbbi az embert a világ előtti bizonyosságtételre készíti. Ahol ez elnémul, ott az a gyülekezet belső korhadásának a jele lesz, ahogyan a gyümölcs hiánya a fa elhalását jelzi.

Amennyiben tehát az egyház teréről beszélünk, mindig tudatában kell lennünk annak, hogy ezt a teret minden pillanatban áttöri, felemeli és meghaladja

hogy a *Követés* két passzusáról van szó: *DBW* 4, 110–115. és 241–268. Mindkettő a *Látható gyülekezet* címet kapta.]

az egyház Jézus Krisztusról szóló bizonyágtétele. Ezzel együtt károsnak kell ítélni és ki kell zárni az egyházra vonatkozó minden hamis térelképzelést.

Mindeddig úgy beszéltünk a világról, mint amely Krisztusban megbékélt Istennel. A valóságról pedig úgy, mint Isten által elfogadott, őbenne fennálló és megbékélt valóságról, és ebben az értelemben el kellett utasítani a térhez kapcsolódó elképzeléseket. Ezzel azonban még nyitva marad a kérdés, hogy vajon a „világon” – amennyiben ez az ördög hatalma alá vetett gonosz világot jelenti –, a „bűnös valóságon” nem éppen az egyház ellen, illetve a Krisztus országa ellen feltámadt birodalmat kell-e értenünk. Az áthidalhatatlan, statikus ellentét, mely a területekre tagolt gondolkodást igazolja, vajon nem éppen a Krisztus országa és az ördög birodalma között feszül? Bármennyire is úgy tűnik első pillantásra, hogy erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk, a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy ez nem is olyan egyértelmű. Noha Krisztus és ellenlábas, a sátán egymást kölcsönösen kizáró ellentétek, mindazáltal ez úgy nyilvánul meg, hogy a sátánnak is Krisztus akaratát kell szolgálnia, és noha a gonoszt akarja, mindegyre a jót kénytelen előmozdítani; felségterülete ily módon örökre a Krisztus lába alatt van. Ha tehát a sátán birodalma alatt azt a világot értjük, „mely a gonoszságban vesztegel”, tehát a gonosz karmaiba került világot, úgy éppen itt ütközünk a felségterületek szerinti gondolkodás határába. Mert a „gonosz” világ nem más, mint amely Istennel megbékéltetett Krisztusban, és ily módon ismét Krisztusban találja a maga végső és tulajdonképpeni valóságát, nem pedig a sátánban. A világ nincs elosztva Krisztus és a sátán között, hanem az teljességgel és kizárólagosan a Krisztus világa, akár elismeri ezt, akár nem. A világ erre a Krisztusban adott valóságosságra hivatott, és annak a hamis valóságnak, melyet a világ önmagára és a sátánra épít, össze kell törnie. A gonosz, sötét világot nem lehet kiszolgáltatni a sátánnak. Vissza kell helyezni jogos tulajdonába, ahhoz, aki testet öltése, halála és feltámadása révén birtokba vette azt. Krisztus semmit sem ad fel abból, amit birtokba vett: biztosan tartja kezei között. Krisztus irányából szemlélve tehát tilos felosztani a világot egy ördögi és egy keresztény részre. Minden statikus, két különböző területre történő felosztás, melyek közül az egyik a sátánhoz, a másik pedig Krisztushoz tartozik, tagadja azt a valóságot, hogy Isten Krisztusban az egész világot megbékéltette önmagával.

Az Újszövetség központi üzenete, hogy Isten Krisztusban szerette és önmagával megbékéltette a világot. Ez feltételezi azt, hogy a világnak szüksége van az Istennel való megbékélésre, noha ezt önmagától képtelen elérni. A világ elfogadása az isteni irgalmasság csodája. Ezért Istennek a világhoz való viszonyulása kell hogy teljességgel meghatározza, az egyház világhoz való viszonyulását. Van olyan szeretet is a világ iránt, mely ellenségeskedés Istennel szemben (Jak 4,4), mert az nem Istennek a világ iránti szeretetéből ered, hanem a világot önmaga lényegének látja, és ekként szereti. Az „önmagában való világ”, ahogyan az saját magát értelmezi, és ahogyan szembeszáll, sőt elveti Istennel a Jézus Krisztusban iránta táplált szeretetét, Istennek a mindenféle Krisztus-ellenesség fölött kimondott ítélete alá esik. Ez a világ élet-halál harcot folytat a gyülekezet-

tel. Mindazáltal ennek a gyülekezetnek a feladata és lényege, hogy pontosan ennek a világnak hirdesse az Istennel való megbékélését, és hogy felmutassa számára Isten szeretetének a valóságát, mellyel az vakon szembeszegül. Így kerül éppen az elveszett és megítélt világ folyamatosan a Krisztus-esemény terébe.

Nehéz feladni egy olyan képet, melyen belül gondolatok és fogalmak rendjéhez szokott az ember, mégis túl kell lépnünk a két síkon való gondolkodáson. Felmerül azonban a kérdés, hogy tudunk-e ennek helyébe egy ugyanolyan egyszerű és világos képet állítani.

Mindenekelőtt Jézus Krisztus testének képére kell figyelniünk, az emberré lett, megfeszített és feltámadott testre. Jézus Krisztus testében Isten eggyé lett az emberiséggel, benne elfogadta a teljes emberiséget és megbékéltette a világot önmagával. Isten a Jézus Krisztus testében vette magára a világ bűnét, és elhordozta azt. Nincs a világnak egyetlen darabja sem, legyen az bármennyire elveszett, bármennyire istentelen is, melyet Isten Jézus Krisztusban ne fogadott volna el, ne békéltetett volna meg. Aki hittel tekint Jézus Krisztus testére, az nem beszélhet többé a világról úgy mint elveszetről, mint Krisztustól elszakítottáról, az klerikális göggel nem szakíthatja el magát a világtól. A világ Krisztushoz tartozik, és csak Krisztusban az, ami. Éppen ezért nem kevesebbre van szüksége, mint Krisztusra magára. Minden összeomlana, ha Krisztust csak az egyház számára próbálnánk megőrizni, miközben a világnak ebből csak valamiféle – netán keresztény – törvény jutna. Krisztus a világért halt meg, és ő csak a világ közepette Krisztus. Nem egyébből, mint hitetlenségből fakad az, ha a világnak kevesebbet akarunk adni Krisztusnál – persze csupa jó szándékú pedagógiából, nyilvánvaló klerikális mellékízzel. Ebben az esetben nem veszik komolyan a testet öltést, a kereszthalált, a testi feltámadást: tagadják Krisztus testét.

Amennyiben a Krisztus-test újszövetségi fogalmát a gyülekezetre alkalmazzuk, akkor ez alapvetően nem a gyülekezetnek a világtól való elkülönülését jelenti, hisz az Isten Krisztusban történt testet öltéséről szóló újszövetségi kijelentésnek éppen az felel meg, hogy ő a Krisztus testébe minden embert befogadott, felvett és hordozott, és hogy a hívők gyülekezetének éppen ezt kell szóban és életben tudtul adnia a világ számára. Nem a világtól való elkülönülésről van szó, hanem arról, hogy behívjuk a világot ennek a Krisztus-testnek a közösségébe, amelyhez már tulajdonképpen hozzá is tartozik. Bár ez a bizonyágtétel a világ számára idegen, illetve a gyülekezet ezzel a bizonyágtétellel idegennek érzi magát a világgal szemben – ez bizony csupán egy minduntalan megmutatkozó következménye a Krisztus-testben adott, világgal való közöségnek. A gyülekezet semmi másban nem különbözik a világtól, mint abban, hogy önmagára nézve hittel elfogadja az Isten általi elfogadottság egész világra érvényes valóságát, és éppen ezzel tesz bizonyágot annak egyetemességéről.

A hit számára a Jézus Krisztus teste – különösen, ahogyan azt a kereszten látjuk – ugyanúgy felmutatja a világot a maga bűnében, mint Istennek az iránta való szeretetében. Hasonlóképpen a gyülekezet is azok serege, akik elismerik

vétküket, ugyanakkor elfogadják Isten szeretetét. Istennek és a világnak ez a Krisztusban megalapozott összetartozása, mely nem tűri a kétsíkú elhatárolást, mindazáltal nem szünteti meg a gyülekezet és a világ közötti különbséget. Felmerül a kérdés, hogy hogyan gondolható el ez a különbség anélkül, hogy visszacsúsznánk az elhatárolt terekben való gondolkodáshoz. A Szentírástól kell itt tanácsot kérnünk, ahol készen találjuk a választ.¹²

A négy mandátum

A világ és benne minden teremtmény Krisztus által és Krisztusra nézve teremtetett, és egyedül Krisztusban áll fenn (Jn 1,10; Kol 1,16). Krisztus nélkül beszélni a világról merő absztrakció. A világ a Krisztussal való kapcsolatában áll fenn, akár tud erről, akár nem. Ez a Krisztushoz való kötődése bizonyos *Istentől rendelt mandátumokban* konkretizálódik. A Szentírás négy ilyen mandátumról beszél: *a munka, a házasság, a felsőbbtség és az egyház*. Isteni mandátumokról beszélünk isteni rendek helyett, hogy az isteni megbízást hangsúlyozzuk a lételméleti meghatározással szemben. Isten ebben a világban munkát, házasságot, felsőbbtséget, egyházat akar, mégpedig mindezt Krisztus által, Krisztusra nézve és Krisztusban; mindeniket a maga módján. Isten az embereket e megbízatásokkal ruházta fel, mégpedig minden embert mind a négygel, nemcsak egyikkel vagy másikkal. Nincs lehetőség tehát a „világi” térből a „lelki” térbe való visszahúzódnásra; egyetlen keresztény életgyakorlat lehetséges csupán, mégpedig mind a négy megbízatást betöltő élet. Az sem lehetséges, hogy az első hármat mint „világit” alulértékeljük a negyedikkel szemben. Hiszen a világ közepette éppen az „isten” mandátumokról van szó, akár munkáról, házasságról, felsőbbtségről vagy egyházzal beszélünk. Ezek a megbízatásterületek egyedül azáltal tekinthetők isteninek, hogy mind eredetük, mind pedig céljuk Krisztusban van. Ha eloldjuk a vele való kapcsolattól, „önmagukban” éppoly kevésbé isteniek, mint a világ „önmagában”. A munka „önmagában” nem isteni, de a Jézus Krisztusra, az isteni megbízásra és célra nézve végzett munka már az. A munka egyedül azért isteni, mert Isten Krisztusra nézve a munka parancsát és az ő ígéretét adta az embernek. A munka isteni jellegét nem lehet tehát az általános értelemben vett hasznosságára vagy értékére alapozni; ez csak a munkának a Jézus Krisztusban adott eredetére, fennállítására és céljára való tekintettel állítható. Így van ez a többi megbízatással is. Csakis Isten mandátumaiként isteniek, nem volnának azok a pusztá tényért, hogy vannak ilyen vagy amolyan konkrét formában. Nem azért kell ezeket istenieknek tekinteni, mert *van* munka, házasság, felsőbbtség és egyház, hanem mert Isten rendelte ezeket; csak annyiban tehát, amennyiben ezek létét – tudatosan vagy sem – az isteni megbízásnak vetjük alá. Amennyiben a házasság, a munka, a felsőbbtség, az egyház tényleges megnyil-

¹² [Bonhoeffer itt a következő mondatot húzta át: „Itt nem egymástól elválasztott terekről van szó, hanem Istentől kapott különböző mandátumokról.” Ez a mondat fölöslegessé vált a cím miatt, amelyet Bethge tűzött a szakasz fölé: *A négy mandátum.*]

vánulása önkényesen és folyamatosan megtöri az isteni megbízást, úgy az ezekben a konkrét esetekben kihunyini látszik. Mégis az isteni mandátum révén a konkrét létező is viszonylagos igazolást nyer. Az isteni megbízással szembeni bármely vétség nem fosztja meg alapvetően a munkát, a házasságot, a felsőbbiséget, az egyház konkrét valóságát annak isteni jellegétől. A létező házasság, felsőbbiség stb. mindig viszonylagos elsőbbséget élvez a még nem létezővel szemben. Az egyes vétségek nem jogosítanak fel arra, hogy a fennállót kizárjuk vagy megsemmisítsük. Sokkal inkább az isteni megbízáshoz kell ilyenkor megfelelő módon visszatérni, az iránta való helyes felelősséghez. Ez pedig az isteni mandátumok konkrét formájának a visszakapcsolását jelenti a Krisztusban való eredetükhöz, fennállásukhoz és céljukhoz.

A Szentírásban a munkára való rendeltetéssel már az első embernél találkozunk. Ádámnak „művelnie és őriznie” kell az Éden kertjét (1Móz 2,15). A munka a bűneset után is az isteni büntetés és kegyelem mandátuma marad (1Móz 3,17–19). Arcának verítékével küzd az ember a föld terméséért, és munkája egyszeriben átfogja az emberi tevékenység minden területét, a földműveléssel kezdődően a gazdaságon keresztül a tudományig és művészetig. A munka, mely a paradicsomban veszi kezdetét, az ember részvétele a teremtésben. Általa felépül a dolgok és értékek világa, mely Jézus Krisztus dicsőítésére és szolgálatára rendeltetett. Ez ugyan nem semmiből való teremtés, mint az Istené, mégis valami újnak a teremtése Isten első teremtése alapján. Senki sem vonhatja ki magát ennek a megbízásnak az érvénye alól. Mert abban, amit itt az ember isteni megbízásból alkot, ama mennyei világ képe rajzolódik ki: ezt látja meg benne az, aki Jézus Krisztust elismeri. Káin első alkotása a város, Isten örök városának földi képe. A hegedű és fuvola megalkotása következik, amely számunkra a mennyei muzsikát előlegezi. A fémkincsek kitermelése a föld gyomrából és annak feldolgozása részben az evilági házak díszítésére szolgál, ahogyan a mennyei várost is arany és drágakő ékesíti; másrészt pedig a megtorló igazságszolgáltatás kezébe ad kardot. A munka isteni rendelése alapján egy olyan világnak kell felépülnie, mely – tudatosan vagy sem – Krisztusra vár, Krisztusra irányul, és Krisztus számára nyitott: őt szolgálja és őt dicsőíti. Súlyos árnyékot vet minden emberi tevékenységre, hogy éppen Káin nemzetségének kell betöltenie ezt a megbízást.

A teremtést követően a házasság mandátumával – épp úgy, mint a munkával – már az első embernél találkozunk. A házasságban az emberek eggyé lesznek Isten előtt, ahogyan Krisztus is egy az ő egyházával. „Felette nagy titok ez.” (Ef 5,31–32.) Az ilyen egységre tölti ki Isten a termékenység áldását, az új élet születését. Az ember részestársa lesz a Teremtő akaratának. A házasságban emberek születnek Jézus Krisztus dicsőítésére és szolgálatára, valamint országának gyarapítására. Ez azt jelenti, hogy a házasság nemcsak a születésnek, hanem a gyermek Jézus Krisztus iránti engedelmisségben való nevelésének is a helye. Isten megbízásából a szülők, mint életadók és nevelők, a gyermek számára őt magát képviselik. Ahogyan a munka új értékeket, úgy a család új embere-

ket szül a Jézus Krisztus szolgálatára. Minthogy azonban már az első ember elsőszülött fia, Káin a paradicsomon kívül született, és testvérgyilkos lett, a mi világunkban a házasságra és családra is sötét árnyék vetül.

A felsőbbtség isteni mandátuma már előfeltételezi a munka és a család isteni megbízását. A felsőbbtség számára az általa vezetett világban már adott az a két mandátum, amelyre szükségszerűen rá van utalva, és amely által Isten, a teremtő, a maga teremtési munkáját gyakorolja. A felsőbbtség nem teremthet életet vagy értékeket, hisz nem teremtő valóság; csupán megtartja a teremtést a maga – Isten megbízásából eredő – rendjében. Védelmezi azt, amennyiben az isteni mandátumok elismertetésével a jogosságot biztosítja, és amennyiben ennek a jognak a kard megtorló hatalmával érvényt szerez. Noha a házasságot nem a felsőbbtség köti, mindazáltal ez a felsőbbtség nyilvánossága előtt történik. A nagy munkaterületeket szintén nem a felsőbbtség igazgatja, mégis valamennyi ellenőrzése alatt áll, és bizonyos fokig – ezt később fogjuk kifejteni¹³ – azok vezetését is gyakorolja. Senki sem teheti a felsőbbtséget e munkaterületek tulajdonképpen vezetőjévé anélkül, hogy ne veszélyeztetné komolyan mind a munka, mind a felsőbbtség isteni megbízását. A felsőbbtség a jogosság és a kard hatalma révén őrzi meg ezt a világot a Jézus Krisztus valósága számára. Mindenki engedelmességgel tartozik ennek a felsőbbtségnek – Krisztus akaratára nézve.

A három nevezett mandátumtól eltérően az egyház isteni megbízása arról a feladatról szól, hogy a Jézus Krisztus valósága az igehirdetésben, az egyházi rendben és a keresztyén életben ténylegesen testet öltön; az egész világ örök üdvösségéről tehát. Az egyház mandátuma minden emberre kiterjed, mégpedig az összes többi megbízás területén belül. Ahogyan az ember egyszerre munkás, házastárs és felsőbbtség alá vetett polgár, és ahogyan itt egyik megbízás metszi a másikat, miközben mindhárom egyidejű betöltéséről van szó, ugyanúgy hatol be az egyházi mandátum a többi háromba; fordítva pedig azt mondhatjuk, hogy a keresztyén ember egyszerre munkás, házastárs és felsőbbtségnek alávetett személy. Lehetetlen itt egymástól élesen elhatárolni a területeket. A teljes ember áll a teljes földi és mennyei valóság előtt, ahogyan azt Isten Jézus Krisztusban az ember számára elkészítette. Ennek a valóságnak az ember csak az isteni ajánlat és igény egészére adott válaszával felelhet meg. Éppen azt kell az egyháznak a világ előtt tanúsítania, hogy a különböző mandátumokban nem az ember feldarabolásáról és szétszakításáról van szó, hanem a teljes embernek Isten, a teremtő, megbékéltető és megváltó előtti megállásáról. Arról kell tanúskodnia, hogy a valóság a maga sokféleségében végső soron egységes, nevezetesen Jézus Krisztusban, az emberré lett Istenben. A világban adott isteni mandátumok értelme nem az, hogy az embert vég nélküli konfliktusokban felőrölje, hanem éppen a teljes emberre néz, ahogyan ez a valóságban Isten előtt áll. Az ember nem az a hely, ahol ezen isteni mandátumok összeférhetetlenség-

¹³ [Az *Etika* végén olvasható állam és egyház viszonyáról szóló szövegekben.]

gének kell megmutatkoznia; sokkal inkább éppen és kizárólag őbenne – mégpedig a konkrét életben és cselekvésben – valósul meg az elméletileg lehetetlen „önmagában való” egység. Ez azonban nem történhet másképp, csak úgy, ha az ember odaáll a Jézus Krisztusban beteljesült valóság elé; ha szembesül azzal, hogy Isten emberré lett, valamint azzal, hogy a világ a bölcsőben, a keresztben és Jézus Krisztus feltámadásában megbékélést nyert. Így segít éppen az isteni mandátumokról szóló tanítás – mely a különböző „létrendekről” szóló tanítás formájában azzal a veszéllyel jár, hogy elszakítja az embert és a valóságot – abban, hogy az embert az *egy* és a teljes valóság elé állítsa, ahogyan az számunkra Jézus Krisztusban kijelentetett. Így torkollik minden ismét Jézus Krisztus testének a valóságába, amelyben Isten és ember egygylett.

Arról beszéltünk az elején, hogy a „Mit jelent jónak lenni és a jót tenni?” kérdés helyére az Isten akarata felőli tudakozódásnak kell lépnie. Isten akarata azonban nem más, mint az, hogy a Krisztus-valóság testet öltson miközöttünk és a mi világunkban. Isten akarata tehát nem egy olyan gondolat, amely megvalósulásra vár; sokkal inkább maga is valóság már Istennek Jézus Krisztusban adott önkinyilatkoztatásában. Isten akarata azonban szintén nem azonos egyszerűen a fennállóval, oly módon, hogy az annak való engedelmesség már az ő akaratának a betöltése lenne; sokkal inkább olyan valóság az, mely a fennállóban és a fennállóval szemben mindegyre újból meg akar valósulni. Isten akaratát már Isten maga betöltötte, nevezetesen úgy, hogy Krisztusban a világot önmagával megbékéltette. Az absztrakt gondolkodásba való legveszélyesebb visszaesés volna, ha eltekintenénk ennek a beteljesedésnek a valóságától, és helyére valamilyen saját elképzelés szerinti beteljesülést állítanánk. Krisztus megjelenése után az etikában immár csak egyetlen dologról lehet szó: arról, hogy mi módon részesedhetünk Isten beteljesedett akaratából. Ez a részesedés is azonban csak annak alapján lehetséges, hogy én magam is benne vagyok Isten akaratának a Jézus Krisztusban történt beteljesedésében, tehát Istennel megbékélt ember vagyok. Isten akaratának a kutatása nem valamilyen rejtett és beteljesedésre váró akaratra irányul, hanem a nyilvánvalóvá lett és beteljesedett isteni akarat felőli kérdezés. Továbbra is fennáll viszont az a kérdés, hogy ez a kijelentés és beteljesülés hogyan érint éppen engem és a környező világot.

Isten akarata, ahogyan az Jézus Krisztusban kijelentetett és beteljesült, átfogja a teljes valóságot. Ehhez a teljességhez – anélkül, hogy a sokféleség szétszakítana – egyedül a Jézus Krisztusba vetett hitben férünk hozzá, „akiben lakozik az istenségnek egész teljessége testileg” (Kol 2,9; ld. még 1,19). „Ő általa mindent megbékéltetett, mennyen és földön” (Kol 1,20); a Krisztus teste pedig, mely a gyülekezet, teljessége annak, aki mindent betölt mindenkben (Ef 1,23). A Jézus Krisztusban való hit az egyedüli forrása minden jónak.