

Ellenszegülés, összeesküvés és evangéliumi hit

A Bonhoeffer-kutatásra jóformán kezdettől fogva súlyos ballasztként nehezedő elvárás a mártírológiai követelményeknek való megfeleltetés igénye. A Gonosszal szemben fellépni, a cinkos hallgatást megtörni képes, létező, cselekvő alternatíva amolyan szellemi-egzisztenciális fogódzóként szolgált. A Bonhoeffer-filológia közelmúltját nagymértékben tematizáló Metaxas-féle monográfia is szemléletesen példázza e nehézséget. Szerzője nem egyszerűen sérthetetlen, koherens egységben láttatja a Hitler-ellenes összeesküvőt a feltétlen Krisztus-követés imperatívuszával úgy, amint azt Bonhoeffer írásai és életútja sugallják, hanem hangos szóval hirdeti, hogy ehhez a hősiességhez egy kivételes hitvalló keresztényre volt szükség. „Ki más szállhatna szembe a XX. század legfőbb gonoszával, mint a hit alázatos embere?” – áll a könyv fülszövegében. Saját honi kritikusi, az angolszász Bonhoeffer-kutatás olyan elismert alakjai, mint Clifford Green¹ vagy Nancy Lukens² fel is rótták neki ezt az irányzatosságot. Metaxas bekapcsolódik az Eberhard Bethge által kijelölt, általános filológiai hagyományba, amely azon túl, hogy minden kritikai értékelést mellőzve tárgyalja a bonhoefferi ellenállás kibontakozását, magától értetődő módon veszi fel az apologéta nézőpontját: Bonhoeffer azt tette, amit evangéliumi hitéből fakadóan *tennie kellett*.

A metaxasi pozíció ellenpontja viszont a Nation-Siegrist-Umbel szerzői triász, amely ugyanúgy szint vall az ügy, vagyis az elkötelezettség tekintetében, amennyiben a *Bonhoeffer the Assassin?* c. monográfiájával a pacifista ellenállás melletti védőbeszédet proponálja.³ A különös fejlemény ebben az, hogy úgyszólván ők sem kívánnak lemondani Bonhoefferről: a „koherens egység”-et azzal szeretnék biztosítani, hogy a rendelkezésre álló források átértékelésével cáfolni remélik Bonhoeffer tényleges részvételét az összeesküvésben.

Az említett monográfiák sokatmondó jelzései annak, hogy mindenképp számolnunk kell azzal a jelenséggel, amelyet magam Bonhoeffer-dilemmának neveznék. Ez abban áll, hogy Bonhoeffer életútja nem tesz lehetővé egy merőben

leíró jellegű feldolgozást: az életrajzíróknak valamiképpen színt kell vallania, kell kezdenie valamit az etikai határesettel, Bonhoeffer akár passzív, akár intenzív részvételével a Hitler elleni merényletkísérletben.

A dilemma feloldásának egyik lehetséges iránya, ahogy jeleztük, a rendelkezésre álló történeti adalékok átrendezése, újraértékelése lehetne. Máris jelzem, hogy anyagom semmiképpen nem kíván igazságot tenni a problematika *de facto* részében, vagyis nem tartja feladatának, illetve erejét meghaladónak látja a történeti tisztázást. Nem vetek egybe forrást forrással, nem szembesítek visszaemlékezéseket a történeti igazságnak akár csak árnyalására, még kevésbé annak kiderítésére. Jelen tanulmány - amely már csak terjedelménél és vázlatos jellegénél fogva is előbb tűnhet egy konferenciai hozzászólásnak, semmint egy átfogó tézisnek - a másik lehetséges irányra összpontosít: a bonhoefferi premisszák és a politikai cselekvés közötti harmóniára kérdez rá, a *de jure* előfeltételeket szembesíti. Vagyis annak igyekszik utánajárni, hogy az erőszakos ellenállás mennyiben tekinthető a *Követés* és az *Etika* sugallta követésparadigmából, illetve az evangéliumi etikából - melyet maga Bonhoeffer jelölt ki teológiája mértékéül - levezethető cselekvésnek.

A fentiek jegyében a feltárástól, legjobb szándékom szerint, távol kívánok tartani minden rosszul felfogott apologetikai szempontot. Semmilyen kényszeres szükséglet nem hajt a „koherens egység” felmutatására Bonhoeffer életében. Ahogy én látom, az igazi szentek nem szorulnak rá erre, az igazi szentek nem kérnek az ilyesfajta kultuszról. Gondoljunk csak a Szentírás kameraállására, amely nem fél a legnagyobb hithősöket is a maguk inkohereciáival - tévedéseikkel, időnkénti úttévesztéseikkel, olykor súlyos bűneikkel - együtt láttatni. Ha tehát a tárgyilagosság igényével fogjuk vallatóra a bonhoefferi életművet, szó sincs kegyeletsértésről, sőt éppen ez az objektív fókusz lesz segítségünkre abban, hogy Bonhoeffer valódi érdemeit felmagasztaljuk.

Fontos leszögezni mindjárt az elején, hogy az ellenállás evangéliumi szempontú értékelésekor hangsúlyosan meg kell különböztetnünk egymástól erőszakos és erőszakmentes ellenállást. Hogy ez a különválasztás milyen horderejű, azt az alább lefolytatott tisztázó eljárás legvégén lesz módunk igazán értékelni.

A teodíceai sík

Nézetem szerint a Bonhoeffer-dilemma két sík találkozásából származik. Az első egy jellemzően teodíceai probléma: mi a világba bejövő rosszal szembeni adekvát eljárás, ha ez a rossz nem köznapi, hanem olyan dermedtő realitásban áll elő, mint a halálgyárként funkcionáló Harmadik Birodalom? A rossz realitásával könnyedén elbánunk, ha az nem üt el kiugró mértékben a köznapi tapasztalattól. A köznapi emberi tudat számára az elmúlásnak, a szenvedésnek, a halálnak, az igazságtalanságnak létezik igazolást nem igénylő mértéke, amely nem intéz kihívást Isten igazságossága ellen. Annak ellenére sem, hogy a szeretet és az igazság nem a korai vagy értelmetlen halállal, nem a kirívó igazságtalansággal, nem a határtalan szenvedéssel összeegyeztethetetlen, hanem magával a halállal, magával a szenvedéssel, magával az igazságtalansággal – egyszóval magával a rosszal áll összebékíthetetlen ellentmondásban.

A teodíceai sík szemléltetése gyanánt szeretném föleleveníteni Máté evangéliumából a búza és a konkoly példázatát (Mt 13,24-30). Annak is azt a mozzanatát, ahogy a szolgák a rossz letaglózó valóságát tapasztalva azonnali beavatkozást javasolnak uruknak. Számukra a jelen lét perspektívája – és a „jelen lét” kifejezés használatával, lám, mindjárt az egzisztencialista nézőpontot vesszük fel –, a rossz a posteriori élménye radikálisan a rossz a priori elve fölé helyeződik. Figyeljünk fel rá, hogy a Szentírás azt az elvárást, hogy a rosszra halogatás nélkül álljon elő megfelelő ellenlépés, a legtermészetesebb emberi reakcióként ábrázolja. Nem egyszerűen józan, önkéntelen, de nemes morális érzékenységre valló reflex egyszersmind. Azt az észrevételt is megkockáztathatjuk, hogy a szolgák javaslata ki nem mondottan a féltő gondot is magában foglalja, hogy a beavatkozás elmaradása esetén a gazdának súlyos vádakkal kell szembenéznie: aki megtehetné, hogy megakadályozza a rosszat, de nem teszi, az nem lehet jó.

Csak hogy a példázatbeli gazda meghökkenítő érveléssel hárítja el az azonnali cselekvésre irányuló felhívást. Ami a legszembetűnőbb, hogy cáfolja a jelen lét perspektívájának primátusát. Az általa felvázolt eszkatológiai távlat lenyűgöző architektonikában tárja elénk az isteni cselekvésmódot. Nagyon-nagyon szelíden, hozzá méltó gyengédséggel azt is a szolgák tudomására hozza, hogy óvakodniuk kell attól, hogy bizodalmaikat saját kívánalmaikhoz igazítsák. A szolgák elvárásai a „jelen lét” itt és most érzékelhető, követelő szükségleteivel egy csapásra rendkívüli törekenységben tűnnek fel az isteni eljárás mód mozdíthatatlan, a priori elveivel szemben. A példázat tehát a minden ad hominem követelés elől kitérő, a szeretet és a szabadság elvéből semmiképpen nem engedő isteni bölcsesség előtti

meghajlásra hív.

Okkal feltételezzük, hogy e példázat éppenséggel az olyan történelmi helyzetekben nyújt eligazítást, mint amilyenben a totális rendszerek által meggyötört lelkiismeretek találták magukat. És az igazságtétel igénye annál hevesebben jelentkezhethet, minél inkább valóságosnak tekintjük az igazságosan ítélő létét. Adja tehát magát az újabb feltételezés, hogy a Harmadik Birodalom fennhatósága alatt élő Krisztus-követő tudatos vagy spontán teodíceakonstrukciója valamilyen módon reflektál a körülvevő valóságra.

Az *Etika* nemigen hagy kétséget afelől, hogy Bonhoeffer nem pusztán értette és hitte e teodíceai alapvetést, annak valamennyi, az egyéni istenképre vetülő következményével, de a maga teljes súlyában és horderejében látta. A letzte-vorletzte dialektikáját vázolja, ahol egyebek mellett a rossz evilági realitásával megbékélni nem tudó ember hasonlítási pontja Iván Karamazov lesz, így fogalmaz: „Amikor a világban elhatalmasodik a gonosz, egyben a radikalizmus mérgét fecskendezi a keresztyénekbe. Akkor a meglévő világgal való megbékélés, amit Krisztus ajándékozott a keresztyéneknek, árulásnak és Krisztus-tagadásnak minősül.” Majd a radikális és a kompromisszumos szembeállítását is elvégzi: „A radikalizmus az időt, a kompromisszum az örökkévalóságot gyűlöli; a radikalizmus gyűlöli a türelmet, a kompromisszum a döntést...” Igaz, az Útkészítés c. fejezetben kibillenni látszik az egyensúly, tudniillik a végsőhöz való eljutás feltételének minősíti az utolsó előtti birtokát, de összességében megmarad az isteni ökonómia keretein belül.

Ennél a pontnál nem árt számba vennünk, hogy az *Etika* élete utolsó másfél, börtönben töltött esztendejében nyerte el az általunk ismert végső formáját. Fennáll tehát annak lehetősége, hogy az abban foglaltak – így a rossz evilági tobzódásával szembeni lázadásmentes, letisztult számvetés is – már egy paradigmamódosulás eredménye. Ebben Bonhoeffer korábbi írásainak alaposabb vizsgálata tehetne igazságot, de azok rendszerszerű teodíceai építménnyel még nem jelentkeztek.

Valószínűbbnek tartom, jöllehet továbbra is csak a feltételezések szintjén, hogy ha létezett egyáltalán ez a módosulás Bonhoefferben, az nem annyira hermeneutikai, mint inkább pszichológiai kontextusban értelmezhető. Arról a lélektani hasadásról kell számot adnunk, amely a várt, remélt dologtól való időbeni elválasztottságkor következik be a hívőnél, és rendszerint a végtelen bölcsesség munkáját véges

eszközökkel reméli kipótolni.

A hermeneutikai ész belátásra jut, sőt képes az Istenben való perspektivikus látásra, csak hogy a várakozás időbeli elhúzódása épp ezt az érzelmi távolságtartást és kiegyensúlyozott megfontolást igénylő viszonyulást kezdi ki. A Szentírás végtelen megértéssel viseltet ezen emberi erőtlenség iránt. Feljegyzi, hogy a legkiválóbbak is megpróbáltattak e tekintetben. A hívők atyjának, az Isten barátjának is nevezett Ábrahám is hűjával találtatott; és ugyanúgy az ígéretekkel, a láthatatlan beteljesedésével szembeni türelmetlen várakozás kerekedett felül – még „jákóbi szakában” – Izraelen, Mózesen és másokon.⁴

A megigazulásteológiai sík

A második sík voltaképp a jellegzetes bonhoefferi teológiai pozíció, annak két, egymással szoros kapcsolatban álló alkotóelemével: egyfelől – az olcsó kegyelem elutasításának jegyében – a hit és a cselekedet ama szoros szimbiózisa, amely parancsoló erővel szembesít a követés mibenlétével (ahogy a *Követésben* olvassuk: „a hit csak az engedelmisségben létezik, soha sincs engedelmisség nélkül, s a hit csak az engedelmisség cselekvésében hit”); másfelől az a jellegzetes etikai posztulátum, amely elutasítja az evangéliumi hit és a hagyományos, lényegileg kanti etikai építmény és kategóriák közötti átjárást.

Amellett, hogy – amint arra már korábban is utaltam – elutasította a hagyományos etikai kategóriák illetékességét az evangéliumi követésben, és diadalmasan vallja, hogy a követés – idézet a *Követésből* – „nem általános törvény”, illetve „a hívő kegyelme minden törvényességen áttör”, a cselekedetben teljességre jutó hit ellentmondást nem tűrő hangsúlyozása óhatatlanul a várakozás mint hitbeli magatartás ellen hat. Ily módon az intuíción alapuló vezetés, a hit „irracionális” ugrása, az „azonnali” mint erkölcsi cselekvési módok előtérbe kerülhetnek, értelemszerűen nem tartva igényt a hagyományos etikai instanciák általi igazolásra. Noha, ahogy azt megerősítettük, az „utolsó előtti” és a „végső” közt feszülő dinamika az *Etikában* nem pusztán perspektívaképző funkcióval bír, hanem az ebből következő cselekedetek határosságáról is képes számot adni, az említett lélektani hasadás könnyűszerrel ösztökélhet a cselekvés siettetésére, arra, hogy a hívő a cselekedettel mintegy elébe vágjon Istennek. Arról nem is szólva, hogy az általános törvényeket elvető, ennél fogva erősen intuitív Krisztus-

követés esetén fennáll a veszélye annak, hogy az általános törvények mellett a krisztusi példaadással is összeütközésbe kerül. Az intuitív ész, példának okáért, aligha képes belátni, miért reagált Jézus Keresztelő János bebörtönzésére vagy a galileai zarándokok legyilkolására⁵ ha nem is szenvtelenül, mindenesetre passzívan, elhárítva a reá rótt igazságtevő szerepet.

Hasonló csapdahelyzetet rejteget az olcsó kegyelmet kihívó, a hittel teljes cselekedetet számon kérő követésetika. Mindenestől legitim, sőt ébren tartandó a kegyelem drága, megbecsülendő volta mellett síkra szálló buzgalom, mindazáltal kizárólag akkor, ha egy pillanatra sem tévesztjük szem elől az abban rejlő kockázatot, hogy netán az elvárt cselekedetek mintegy nem találják meg a nekik kijelölt helyet, és a tudatalattiban mégiscsak megváltó erőt öltenek magukra. Bonhoeffer amúgy mintha ezen a ponton ki is lendülne az egészséges teológiai pályáról. Egyrészt szerfelett megengedő a szerzetességgel kapcsolatban, hogy ne mondjam, igen előnyösen nyilatkozik arról a kegyességi formáról, amely nehezen elmozdítható torlaszt képezett a sola fide felszabadító felismerésének terjedése előtt. Továbbá a kegyelemteológia előzményként és eredményként való megkülönböztetésével a kegyelem feltétel nélküli voltát borítja homályba.⁶

Ami pedig tárgyunk szempontjából érdekes, az ilyen cselekedet ugyanazt a funkciót töltheti be, mint az elmaradt-késlekedő isteni szabadítás helyébe lépő cselekvés. Tapasztalatilag alig különböznek, de lényegüket tekintve ég és föld a különbség a ráhagyatkozó és „a dolgokat saját kézbe vevő” munkálkodás között. Bonhoeffer e tekintetben végigjárja a kegyelem olcsó áruba bocsátása ellen fellépő mozgalmak (lásd a kegyelmet végképp árucikké silányító jezsuitizmussal szemben fellépő XVII. századi francia janzenistákat) stációit, kitüntetően a kegyelem hatékony, cselekedetekben megnyilvánuló erejét hangsúlyozó igehirdetést. Meglátásunk szerint a kegyelemmel való visszaélésre nem a „több cselekedet” hangsúlyozása a hathatós válasz, az egyedül hit által bevésése soha nem lehet eléggé radikális. A megelőző kegyelem elé befurakodó biztosítékok óhatatlanul feltételekkel kötik össze e kegyelmet, méghozzá, tragikus módon, többnyire a hirdető szándékai ellenére.

A szenvedély dicsérete

Összegzésképpen, az árnyaló észrevételekkel együtt is hajlunk arra a

megállapításra, hogy Bonhoeffer eszkatológiai alapvetésű teodíceája a mégannyira tobzódó rosszal szemben is inkább egy megadó, Istenre hagyatkozásra predesztinált volna. Úgy tűnik, leginkább a rossz kíméletlen valósága, a kimondhatatlan szenvedés látványa, illetve tudata kiváltotta traumás állapot, amely együtt járt a környezete unszolásával és a bensőjéből fakadó nemes felháborodással, serkentette a „küllők közé rudat” mozgósító jelszavának tartalmi kiszélesítésére. Mindazonáltal az ellenszegülés bonhoefferi példájának árnyaltabb elemzése nem hatalmaz fel arra, hogy a tudomány elefántcsonttornyából gyakoroljunk fellengzős ítéletet. Annál is kevésbé, hiszen amúgy Dietrich Bonhoeffer volt az, aki az *Etikában* a radikális és a kompromisszumos egy időben történő elutasításával rendkívül masszív teóriával szolgált arra a kérlelhetetlen, noha erőszakmentes ellenállásra, amely a ragyogó elmélethez cselekedetet is párosított. Márpedig nagy a kísértése annak, hogy esetleg elragadtatottságot tulajdonítva neki az erőszakos ellenállásban, elvitassuk tőle az erőszakmentes ellenszegülés legitim voltát is, mindkettőt ugyanarra a forrófejű, nyughatatlan rajongásra vezetve vissza! Ne tévedjünk: ha egyébként az isteni perspektívában való megnyugvás meggondolt cselekvésre szólít is, semmiképp nem azon az áron, hogy elfojtsuk a rosszal szembeni dacoláshoz nagyon is elengedhetetlen szenvedélyt. Ez annyira így van, hogy miközben a szenvtelenség igen gyakran ad menlevelet a megalkuvásnak, a Mindenható nagyobb készséggel szenved el a szenvedélyesség okozta tévedést, semmint hogy a tévedést megelőzni kívánva kioltaná azt.

Az egyházi harc történetében engem kiváltképpen az a tisztánlátás tölt el ámulattal, ahogy az egyik megalkuvásból a másikba keveredés, az egyház rohamos kompromittálódásának fő okaként azt a rosszul értelmezett lojalitást nevezte meg, amely párbeszédbe bocsátkozott a jogtiprással és jogbitorlással kalmárkodó zsarnokkal. Ahogy félelem nélkül az uzurpátor szeméi közé nézett, nevén nevezve az egyházi romlást, ahogy „a kerék alá szorult áldozatokat kötéssel látta el”, ekképpen igenelve és hirdetve az áldozatok felé kinyilvánított szolidaritás elfeledett, jóllehet a Krisztus-követéshez elválaszthatatlanul hozzátartozó attitűdjét – igen, ez az, ami makulátlan koherenciát mutat fel az írásai fő-fő hangsúlyával valamint az evangéliumi, a krisztusi példával. Ez a szakasz annyira hangsúlyos, olyan súlyponti az életműben, hogy szinte csak zárójelben jegyezném meg, hogy nézetem szerint erre a Bonhoefferre lett volna még szükség nagyon sokáig, ameddig a Mindenható engedte volna, az idő tájt is, amikor a szabadítás előmozdítása véget, ahogy Metaxas fogalmaz, „ellenállóból

összeesküvő lett”, a hívei között is megütközést kiváltó színlelésekkel.

Ha szabad egy szentírási analógiával élnem, Bonhoeffer életművét szívesen hasonlítanám ahhoz a Jósiáséhoz, akiről fel van jegyezve, hogy nemigen volt király Júdában és Izraelben, aki tevékenységével és személyes példájával ennyire nagymértékben hozzájárult volna Isten tiszteletének helyreállításához. Különös paradoxon, hogy ennek ellenére saját óvatlansága, meggondolatlansága okozta a halálát, noha e mögött a meggondolatlanság mögött is az Isten ügyéért való buzgólkodás vágya volt. És a Biblia nem is engedi, hogy túl sokat időzzünk ennél a paradoxonnál: az életmű összegzésében szó sincs erről a bűnös óvatlanságról, a „szívek és a vesék vizsgálója” arra ihlette a bibliai szerzőt (2Kir 23,24-25), hogy az isteni Lélek páratlan megnyilvánulásaként szemléltesse Jósiás király életművét: „Nem is volt hozzá hasonló király őelőtte, aki úgy megtért volna az Úrhoz teljes szívéből, teljes lelkéből és teljes erejéből Mózes minden törvénye szerint, de utána sem támadt hozzá hasonló.”

Jegyzetek

1 Clifford Green: Hijacking Bonhoeffer. *Christian Century*, 2010. október 5.

2 Nancy Lukens: Agenda-Driven Biography. *Sojourners*, 2011. február.

3 *Bonhoeffer the Assassin? Challenging the Myth, Recovering His Call to Peacemaking*. Baker Academic, 2013.

4 Ábrahám az ígéret gyermekének megszületését siettette a Hágárral való mellékházasságban (1Móz 16,1-4); Jákób az elsőszülöttség jogának megszerzésére segített rá (1Móz 25,23.33); Mózes forradalmárként kezdett érvényt szerezni szabadítói elhívásának (1Móz 2,12).

5 Mt 14,13; Lk 18,1-3

6 Dietrich Bonhoeffer: *Követés, Drága kegyelem* c. fejezet.

