

Borsi Attila

## Van-e a koinóniának politikuma? Egy lehetséges válasz és annak relevanciája

### Kivonat

Koinónia? Politicum? Mi köze van ezeknek egymáshoz? Tanulmányunkban annak felvillantására vállalkozunk, hogy a 20. század egyik protestáns gondolkodójának – Paul Lehmann – metodológiáját alkalmazva ezeket a kérdéseket ne pőre etikai vagy dogmatikai dilemmaként vizsgáljuk. Célunk annak felmutatása, hogy lehet és kell keresztyénként etikáról beszélni. Ennek érdekében tisztázzuk a koinónia fogalmának jelentését, rámutatunk annak eseményjellegére, amiben Isten kijelentése és az arra adott emberi válasz találkozik, közösséget teremtve egymással. Azt is bemutattuk, hogy ennek következménye az az etikai valóság, amiben vizsgálható a koinónia és sanctitas összefüggése. Érvelésünk szerint ennek eredményeként a koinónia olyan etika színtér lesz, amely egyszerre hat kifelé és befelé. A tanulmány rámutat arra, hogy ennek mentén a szekularizációval szembeni álláspontként nem pusztán politikai teológiáról van szó, hanem a transzformatív politicum, azaz a közösség szempontjából azonosított transzformatív keresztyén ethosról.

### Abstract

Koinonia? Politicum? What do these things have to do with each other? In our study we want to shed light on by using the methodological approach of one of the Protestant thinkers of the 20<sup>th</sup> century – Paul Lehmann – that these questions must not be treated as simple questions of ethics and dogmatics. Our aim is to present, that it is appropriate and necessary to speak about ethics on a Christian way. For this reason, we give definition to koinonia, point out its character of event, in which the revelation of God and the human response to it meet, creating mutual community. We also show that the result of this is such an ethical reality in which the relationship between koinonia and sanctitas can be discussed. In our argument we state that because of this koinonia becomes such an ethical sphere, which has its effect outward and inward at the same time. The study points out that along the line of this as a stand against secularization, it is not pure political theology that must be recognized, but transformative politicum, that is, transformative Christian ethos identified from the perspective of community.

## Bevezetés

A tanulmány címét olvasva minden bizonnyal többen arra gondolnak, hogy a megnevezett téma rendkívüli körütekintést igényel a teológiai gondolkodás részéről. Ez az óvatosság egyrészt történelmi tapasztalatból fakad, másrészt a személyes meggyőződésnek a jelennel folyamatosan konfrontálódó (pozitív értelmű) találkozásából, vagy éppen eszmetörténeti értelmezésből. Az első esetben történeti, a másodikban individuáltörténeti, lélektani, míg a harmadik esetben filozófiai, politikafilozófiai, történetfilozófiai megközelítést lenne szükséges vázolni. Mindegyik magában hordozza létjogosultságát és gyakran az egymástól elválaszthatatlan karakterét. Egymásra utaló és visszaható értelmezések ezek.

A keresztyén gondolkodásban is egyszerre több rétegben mutatkozik meg annak igénye, hogy a címben jelzett kérdésre válaszoljunk, azaz hogy mit is jelent a koinónia és politikum, valamint ezek egymáshoz való viszonya. Egyrészt van egy institucionális dimenziója, ami minden kor minden egyháza és társadalmá számára a legnagyobb kérdést jelenti. Ezt szokás konstantini dilemmaként is emlegetni. Másik dimenziója a közösségi kérdés, az, ahogyan az egyház immár nem intézményes, institucionális valóságában, hanem eseményjellegében működik: hol és hogyan „történik” az egyház, és ő maga miként értelmezi ennek a lehetőségét, illetve szükségét. A harmadik az individuális karakter, ami szintén nagy hangsúlyt nyer a keresztyén gondolkodásban. E három azonban mindenképp kapcsolatban áll egymással, még akkor is, ha az egyes esetekben hangsúlyeltolódás figyelhető meg. Míg az első esetben leginkább dogmatikai választ igyekszünk adni, addig a másik kettőben inkább az etikai orientáció irányába tolódik el érdeklődésünk. A kettő azonban nem állítható szembe egymással.

E megközelítési lehetőségek önmagukban is komoly kérdések elé állítanak tehát, azonban most a szándékunk az, hogy ezeket az értelmezési lehetőségeket ne elválasztva, hanem egymással kölcsönhatásban vizsgáljuk, s keressük azt az értelmezési keretet, amiben ezek egymást kölcsönösen erősítik, illetve kifejezésre juttatják. Ezért Paul Lehmann megközelítését alkalmazva arra tehetünk javaslatot, hogy ne keresztyén dogmatikáról és etikáról szóljunk a cím által felvetett kérdés megválaszolásában, hanem beszéljünk keresztyénekként az etikáról. Ehhez szükséges a megjelölt fogalmak – koinónia és a politikum – értelmezése, majd pedig alkalmazása különböző kontextusban.

## Paul Lehmann

Paul Lehmann (1906–1994) bevándorló német protestáns lelkész fiaként látja meg a napvilágot az Egyesült Államokban (Baltimore, Maryland). Édesapja annak az Elmhurst College-nak volt a vezetője, ahol a 20. századi észak-amerikai protestáns gondolkodás nagyjai oktattak, köztük például Reinhold Niebuhr, akinek Paul a diákja volt. Egyetemi tanulmányait és oktatói munkáját olyan rangos egyetemeken végzi, mint az Ohio State University, Union Theological Seminary New York, Princeton, Harvard. A különböző gondolati struktúrák iránti nyitottságát mutatja, hogy nem zárkózik be a poszttraumatikus, háború utáni időszak értelmezésének világába, mely a 20. század második felében az észak-amerikai protestáns gondolkodás sajátossága volt – noha az erre adott reflexió, ha nem is mindig direkt módon, kíséri munkásságát. A kor egyik igen jelentős etikai paradigmája volt az úgynevezett szituációetika. E megközelítés lényege, hogy az általánosan elfogadott etikai normák nem alkalmazhatók, mivel minden egyes szituáció más és más. Ezért a legfőbb irányt mutató elv a lelkiismeret, mely képes komolyan venni minden etikai szituáció egyediségét. Joseph Fletcher egészen odáig megy, hogy a megoldást a szeretet alkalmazásában látja. Ez azonban több tekintetben is kérdéseket vet föl. Itt elég csak arra utalni, hogy a szeretet, az agapé elve fontos szempont ugyan a keresztyén ember etikai valóságában, ám az nem magából az emberből vagy annak lelkiismeretéből származik, hiszen az Isten embert orientáló kijelentésének tartalmi eleme (kategorikus parancs).<sup>1</sup> Ez a szituációetika az, ami Lehmannt az egyik oldalról határolja. A másik pólus Lehmann megértésében a 20. század német teológiai gondolkodásának két meghatározó személyéhez fűződő kapcsolata. Az 1932–1933-as akadémiai évben Karl Barth tanítványa Bonnban, ami rendkívül meghatározó lesz számára. Ahogy az is, hogy Dietrich Bonhoefferrel, a későbbi mártírral igen mély barátságot ápol. Tanulmányai során nagy hatást gyakorol rá a kanti kötelelsetikai megközelítés, ami a másik pólust fogja jelenteni a saját etikai rendszerének kidolgozásában. Alapvetően e két végpont (szituációetika és a kanti kötelelsetika) között keres utat. Olyan megoldásra törekszik, ami egyrészt nem veti el a kanti megközelítés nyújtotta előnyöket, ugyanakkor felismeri azt, hogy mivel minden szituáció más és más, az általános normák használatát csak körültekintően lehet gyakorolni.

---

<sup>1</sup> Vö. Fletcher, Joseph: *Situation Ethics. The New Morality*. Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1997.

Ennek olvasatát találjuk az *Ethics in a Christian Context*<sup>2</sup> című művében, amire most különösen is fókuszálni fogunk.

## A koinónia karaktere

Lehmann tehát e két végpont között haladva a keresztyén etikai gondolkodás lehetőségét, annak módszerét vizsgálja. Abban nem tér el az alapvető keresztyén etikai megközelítéstől, hogy a keresztyén etika kiindulópontját a *Mit cselekedjünk?* (ApCsel 2) bibliai mondatban azonosítja. Azonban abban már hangsúlyeltolódást mutat, hogy számára az igazán lényeges nem az lesz, hogy mit cselekedjünk, hanem, hogy „milyen alpra” építve, hivatkozva tesszük azt, amit teszünk. Ez pedig alapvetően azt feltételezi, hogy az ilyen értelemben vett etika reflexióetika, azaz, ahogy Lehmann véli, ez nem egyszerűen csak a szó szoros értelmében vett ethoszszal foglalkozik, hanem Isten kijelentésére adott válaszként foglalkozik azzal. Ez megfordítva is igaz: a kijelentés meghatározza magának a cselekvésnek az értelmét. A cselekvés ezzel maga a válasz (mindez az egyház létére vonatkozóan rendkívül fontos), ugyanakkor így maga válik morállá – véli Lehmann. Tehát az egyház már a maga létében is választ ad, és ezzel önmagában lesz morállá, egy sajátos etikai karakter kifejezőjévé. Alapja az egyéni (ön)tudat, kifejezője pedig a koinónia, azaz maga a közösség, az egyház. Ennek révén pedig a közösség a válaszadás kerete lesz, a válaszadás pedig mindig a közösségre tekintettel történik.<sup>3</sup>

Ezen a ponton megkerülhetetlenné válik magának a koinónia fogalmának a rövid vizsgálata. Mit is jelent a koinónia? Milyen kontextusban kell figyelembe vennünk magának a fogalomnak a jelentését? A koinónia a közösre utal. A szekuláris görög gondolkodásban a *koinos* leginkább arra, ami közös, amiben osztozunk, és így közös ügyünké válik. Az a fogalom ez, amiben az individuális igény és a közösség kötelező ereje összetartozik – ahogy azt akár Platón ideális államában vagy Arisztotelész esetében is látjuk, ahol éppen ennek alapján rajzolódik ki a gazdag és a szegény közötti különbségtétel.<sup>4</sup> Tehát maga a *koinos* gondolata a társadalmi szükség és egyéni lehetőség dinamikáját írja le. Mindez azonban alapvetően egy teoretikus leírás, ami gazdasági, társadalmi, illetve szociális szempon-

<sup>2</sup> Lehmann, Paul: *Ethics in a Christian Context*. Harper & Row Publishers, New York and Evanston 1963.

<sup>3</sup> Uo. 47.

<sup>4</sup> Hauck, F.: *koinos* szócikk. In: Geoffrey W. Bromiley (ed.): *Theological Dictionary of The New Testament*. Abridged in One Volume, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans Publishing Company 1990. 447–450. 447–448.

tok mentén rendezi és értelmezi azt, ami közös. Az Ószövetségben inkább az Isten iránti bizalom motívuma erős (Istenben bízni, de nem társul közvetlen istenkapcsolattal). Lehmann megközelítésében az Újszövetség koinóniaértelmezésében a participáció, a részesedés gondolata válik hangsúlyossá, objektív és szubjektív vonatkozásban (amit megosztunk, akik osztoznak) egyaránt. Ahogy Jánosnál látjuk, a közösség az az élő kapcsolat, ami a keresztyéneket egy testté formálja. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a koinónia egy „keresztyén társadalom” lenne a társadalomban, hanem azt a közösséget erősíti, ami az egyház maga, és amit az egyház jelenthet a világ számára.<sup>5</sup>

Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy alapvetően nem létbeli azonosságot kell keresnünk a koinónia jelentésének értelmezésében, hanem olyan viszonybeli azonosságot, ami az Isten kijelentésére adott reflexió dinamikájában mutatkozik meg. Lehmann szerint itt egy kölcsönhatásról van szó: a kijelentés (amit ő prófétai-apostoli bizonyásznak nevez) és az arra a közösségben adott válasz között.<sup>6</sup> Amennyiben figyelembe vesszük a viszonybeli azonosság elvét, akkor azt kell mondanunk, hogy a koinónia Lehmann szemléletében olyan komplementer fogalom, melynek értelmében az egyén és a közösség határvonala átjárható (és e határokat nem egyik vagy másik fél határozza meg a másiktól függetlenül). Azaz ezek kölcsönösen kiegészítik egymást, ezért a Lélek által formált közösség csak ott van, ahol a kijelentés és az arra adott válasz találkozik. Tehát a koinónia azt a konkrét eseményt jelenti, ami Krisztusban a világ számára megmutakozó cselekedetének nyomán áll elő. Így a koinónia, a „Krisztus jelenlétének közösséget teremtő valósága”<sup>7</sup> az alapja annak, hogy megtaláljuk a keresztyén etika alapvető kérdésére a választ. Ez eredményezi a koinóniaetikát, lényegében a közösségből, azaz „az egyházból mint

<sup>5</sup> Vö. uo. 450.

<sup>6</sup> Lehmann: i. m. 51.

<sup>7</sup> Uo. 49. “[...] *fellowship-creating reality of Christ* [...]” (dőlt az eredetiben). Erre vonatkozóan Lehmann négy fontos megjegyzést tesz az Ef 3,1–19 ; 4,1–7 , 11–16 ; 5,15–17 kapcsán. Az egyik az, hogy a pogányok is hallják az evangéliumot, ezért egyértelmű, hogy az egyház nem választható el Isten teremtett világától, hiszen abban él. A másik, amire már utaltunk, hogy a prófétai-apostoli bizonyáságtétel és a közösség válaszáának metszéspontján van a valós koinónia. Am ez a kijelentés egy bizonyos folyamatához tartozik, ami pedig szerinte válasz a német pietizmus által felvetett *ecclesiola in ecclesia* problémára. A harmadik, hogy Krisztus teste a különböző lelki ajándékokkal rendelkezők közössége. A negyedik, hogy a koinónia legfontosabb feladata felmutatni az ember életének a célját (érettség). Vö. uo. 49–52. Lehmann ezen a helyen a Brunner korabeli problémafelvetését is elemzi, éppen az *ecclesiola in ecclesia* gondolatával összefüggésben. Az általa adott válasz nem tűnik egyértelműnek ebben a tekintetben. Ugyanis kérdés, hogy ennek függvényében melyik közösség etikája a koinóniaetika: az *ecclesioláé* vagy az *ecclesiáé*.

Krisztus testéből<sup>8</sup> következő paradigmát. Tehát a koinónia maga lesz etikai valósággá, ahol nem a társadalmi, szociális norma kap elsődleges szerepet, hanem a hit. Mivel azonban a hit személyes, mindenkinek a sajátja kell hogy legyen, ezért a közösségre épülő etika elsősorban nem a már meglévő morális elvek érvényesítését igényli, hanem olyan „nagykorúságot”, ami a közösség keretei között értelmezi a maga erkölcsi lehetőségét.<sup>9</sup> Lehmann számára az erkölcsiség önmagában nem áll meg, hanem kizárólag a „nagykorúsághoz” kötődve, ahogy mondja: „A moralitás a nagykorúság mellékterméke.”<sup>10</sup> Jogosan vetődhet föl a kérdés, hogy ennek alapján lehet-e akkor arról beszélni, hogy a közösségi normák meghatározó érvényűek. Mert így lényegében csak az individualitásában abszolút szerepet nyerő egyén rendelkezhet etikai normával, és azzal is csak abban az esetben, ha nagykorúvá válik. A közösség így nem egyszerűen háttérbe szorul, hanem kizárólag egyfajta formai kontextussá válik, olyanná, amire hivatkozunk ugyan, de tartalmi tekintetben nem konstitutív. Ennek a veszélyét maga Lehmann is érzi. Éppen ezért mutat rá arra, hogy a nagykorúság nem ezt jelenti. Ellenkezőleg! Bonhoeffer hatásaként is értelmezhető akár<sup>11</sup> Lehmann álláspontja, aki nem engedi, hogy a nagykorúság dekontextualizált és dekontextualizáló legyen. Ennek két oldalról is hangot ad. Az egyik a Krisztusban való lét, a másik magának a koinóniának a valósága. A nagykorúság tehát az egymástól függő és egymással kölcsönös kapcsolatban lévő személyek integritása: az egyén számára egyedül ez teremt lehetőséget arra, hogy – tekintettel a közösségre és Krisztusra mint egészre – valóban önmaga legyen az összetartozásban és együttlétben,<sup>12</sup> ennek forrása pedig maga a hit. Lehmann tehát az ethosz rendszerét *Krisztus–koinónia–egyéni* összefüggésében határozza meg, ahol a koinónia mint Krisztusnak a világban lévő teste konstitutív az egyén gyakorlatára nézve, és egyben maga is az egységet megjelenítve mutat rá az etikai értékre. A koinónia ebből következően is érdekelt egyfajta konstruktív pluralizmus megvalósításában,<sup>13</sup> amit a Szentírás a kegyelmi ajándékok sokféleségének képével ír le. Ennek alapján mutatható be az egyház etikai valósága (az egyház tagjai – fiatalok, idősek,

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo. 54. “Christian ethics aims, not at morality, but maturity. The mature life is the fruit of Christian faith. Morality is a by-product of maturity.”

<sup>10</sup> Uo. 54. “Morality is a by-product of maturity.”

<sup>11</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Gemeinsames Leben*. Chr. Kaiser Verlag, München 1955.

<sup>12</sup> Lehmann: i. m. 55. “For maturity is the integrity in and through interrelatedness which makes it possible for each individual member of an organic whole to be himself in togetherness, and in togetherness each to be himself.” (Dőlt az eredetiben.)

<sup>13</sup> Vö. uo. “Complexity, in the context of *koinonia*, is an occasion for the fulfillment, not the frustration, of the rich diversity of Christ’s giving.” (Dőlt az eredetiben.)

különböző társadalmi réteghez tartozók – életre hívják ezt). Lehmann úgy véli: csakis ebben az értelemben beszélhetünk arról, hogy a keresztyén közösség küldetését teljesítve jelen tud lenni a világban. Hiszen a nagykorúságnak és a humanitásnak össze kell tartoznia, ellenkező esetben mind az emberiség, mind pedig az erkölcsi nagykorúság hiányos marad. Erre Lehmann azzal a megkülönböztetéssel utal, ami már a koinónia politikuma felé mutat, hogy a keresztyén gyakorlatnak nem „univerzálisnak”, hanem „szocializálnak”, azaz egy adott társadalmi közegbe átültetettnek kell lennie<sup>14</sup> – így valósul meg a koinónia erkölcsi jelenléte a társadalomban. E kettőt ugyanis azonosítja Lehmann, ami szerint a koinónia nem más, mint a keresztyén hit etikai valósága.<sup>15</sup>

Ez a megközelítés két vonatkozásban is kérdéseket vet föl. Az egyik, hogy nem nyit-e ez utat a koinónia egy olyan szekularizált értelmezése felé, amelyben a szocializált normák elveszítik a tanítással (a dogmával) való szoros kapcsolatukat. Mindez nem hatna újszerűen a protestáns gondolkodás számára, hiszen Schleiermacher már korábban bemutatja ennek a szétválasztásnak a paradigmáját a teológiai etika–filozófiai etika szétválasztásának a feszültségében.<sup>16</sup> Amennyiben metodológiai elemként jelenik meg, elfogadható, azon túl azonban fenntartással kell kezelnünk. A másik feszültség abban mutatkozik, hogy az ebben a formában szocializált etikai érték vajon milyen hatást gyakorol magára a koinóniára. Nem gyengíti-e magának a koinóniának a *sanctitas* jellegét? Lehmann hallva első megközelítésből azt válaszolhatnánk, hogy nem, hiszen – ahogy mondtuk – az egésznek éppen a hit oldaláról nyílik meg az értelme. A Lehmann általi útkeresésben az indikatív és imperatív jelleg, a szituációetika és a kötelességetika dilemmájának kérdése ez, amiben ő az előbbit választja. Úgy is mondhatnánk, hogy Lehmann számára az egyén megszentelődése (*sanctitas*) és emberi méltósága (*dignitas*) kap nagyobb hangsúlyt. Az egyén indicativusa maga a *sanctitas*.<sup>17</sup> Ennek a koinónián keresztül mutatkozik meg a társadalmi vetülete, hiszen Krisztus jelenléte, az általa formált koinónia maga válik a világban ennek a *sanctitas*ban kifejezésre jutó etikai reflexió-

---

<sup>14</sup> E gondolati dilemmában egyértelműen felismerhető Lehmann útkeresése a szituációetika és a kanti morális tematika között.

<sup>15</sup> “The thrust of the *koinonia* into the world means that all ordinary conduct is *socialized* rather than *universalized*, because in the *koinonia*, and this means in the ethical reality of Christian faith, the maturity and the humanity of man stand or fall together. A mature humanity and the ‘new humanity’ are identical.” Uo. 56. (Dőlt az eredetiben). Később pontosítja Lehmann, hogy a nagykorúság a megváltás. “[...] maturity is salvation.” Uo. 99.

<sup>16</sup> Vö. uo. 259–267.

<sup>17</sup> Uo. 58. “Christianity does not affirm the *dignity* but the *sanctity* of the individual.”

nak a terévé. A reflexió pedig azzal, hogy felvesz egy álláspontot, már önmagában kommunikatív válik, rámutatva a *kommunikatív hit* és *kommunikatív etika*<sup>18</sup> valóságára, miközben ki is lép ezeknek formális, csak az egyház keretei között értelmezett teréből. Attól kommunikatív, hogy kilép a koinónia statikusságából, és annak dinamikus valóságát mutatja fel a világ számára. E dinamika pedig magában a *sanctitas*ban, a megszentelődő életben mutatkozik meg. Ennek kerete nem az *institutio*, mert ez önmagában statikussá teheti a koinóniát, hanem a világ valóságában megmutatkozó léte, ami ki tudja fejezni azt a dinamikát, amiből maga a koinónia is táplálkozik.<sup>19</sup> Az így értelmezett kommunikatív koinóniaetika egyszerre lehetőség és tény, ami által Isten cselekvése mutatkozik meg a világban.

Ez két egymásra ható dilemmát is felvet: az egyik vissza-, a másik előretekint. A visszatekintő az előző kérdéshez tartozik, nevezetesen: ha a koinónia az, ami ebben a formában képviseli ezt a dinamikát, akkor milyen ennek a viszonya magához az egyház egészéhez? Nem jelent-e ez egyfajta különbségtételt az egyház mint egész és az egyházban lévő koinónia mint egy kisebb egység között, ahol ez utóbbi az, ami valóban kifejezésre tudja juttatni a *sanctitast*? Ebben, bár logikus gondolati következmény, Lehmann nem követhető, hiszen abba az irányba látszik mutatni, hogy a koinónia egy „*ecclesiola in ecclesiam*”.<sup>20</sup> Már csak azért sem, mert ebben egy olyan sajátos dogmatikai értelmezés válhat mérvadóvá, ami nem igazolható, még a látható és a láthatatlan egyház közötti regulatív különbségtétellel együtt sem. Amennyiben a koinónia az egész egyházat jelenti, úgy a koinónia ethosának valóban indikatív módon kell kommunikálnia a Krisztus-követésben feltáruló etikai karaktert.

## Az evangélium politikuma

Ezzel párhuzamosan egy előremutató dilemmával is szembesülünk. Annak kérdésével, hogy mi alapján teszi meg Lehmann ezt a különbséget, és mi ennek a következménye. A különbségtétel gondolati paradigmája az a megállapítás, miszerint az etika nem más, mint *Isten akaratának cselekvése*. Ezt természetesen biblikus, vagy éppen rendszeres teológiai, etikai nézőpontból is teljesen elfogadhatónak tartjuk. Ebben semmi problémát nem vélünk fölfedezni, hiszen Isten akaratának a cse-

<sup>18</sup> A fogalmi meghatározás Lehmann alapján saját, s így továbbgondolja a lehmanni elképzelést.

<sup>19</sup> Lehmann ennek gyökerét az úrvacsorában látja. Vö. uo. 63kk. különösen 68.

<sup>20</sup> Uo. 74.

lekvése, az engedelmesség gondolatában koncentrálódva szerves része a keresztyén gondolkodásnak és normarendszernek. Ezáltal azt erősíti meg Lehmann, hogy a keresztyén cselekedet nem egy normarendszerre összpontosít kizárólag, hanem Isten kijelentésére, ahogy azt láttuk is. Tehát ez válik az etika alapjává. Mégis szükséges végiggondolni, hogy mit is jelent ez igazán. Mi ennek a következménye? Miként értelmezhető ez a mai ember, világ és társadalom számára? Hiszen a keresztyén ember nem csupán az egyházban, hanem az őt körülvevő világban is jelen van. Mit jelent tehát ott Isten akaratának cselekvése? Ez a koinónia kifelé irányuló kérdése, vagy úgy is mondhatjuk: ez a koinónia befelé ható politikuma mellett a kifelé irányuló felelősségének a kérdése. A következő kérdés válik tehát igazán fontossá: mit tesz Isten a világban? Lehmann úgy véli, hogy Isten akaratának cselekvése a keresztyén cselekvésnek egy olyan „klisé”-je lett, ami nem fejezi ki a lényegét. A döntő kérdés nem az, hogy a keresztyén ember tudja-e, hogy Isten akaratát kell tennie, hanem az, hogy valóban cselekedje Istennek a megismert akaratát.<sup>21</sup> Ezért hívja fel a figyelmet arra, hogy „Isten akaratának a cselekvése” ne legyen egy olyan, a keresztyén egzisztenciát retorikailag megerősíteni szándékozó üzenet, amiben a lényeg rejtve marad. Ugyanis ez egy általános magatartási gyakorlatot eredményezne, ami nem feleltethető meg Isten akaratának, hiszen az maga nem általánosítható.<sup>22</sup> Ez a megállapítása abban a tekintetben igaz, hogy az ember nem tudja saját keretei közé rekeszteni, szorítani Isten akaratát, azaz magát Isten létét. Ugyanakkor nem mondhatjuk azt sem, hogy nem ismerhető fel egy olyan, mindenkire érvényes akarat Istennek, amit már kijelentett számunkra. Az általánosítás elutasítása nem zárja ki Istennek az általánosan érvényes akaratát. Hiszen Isten akaratának is van egy olyan általános igénye, amiben az egyedi kifejezésre jut. Ilyen az, amikor azt halljuk az evangéliumból, hogy „térjetelek meg” – a *metanoia*, az értelem és az élet megváltozása. Abban azonban egyetérthetünk, hogy nem elégedhetünk meg ezzel az egyszerű válasszal: azt kell cselekednünk, ami Isten akaratát – hiszen ez „egyszerre nem veszi komolyan sem azt, amit Isten tesz a világban, sem az emberi szituáció etikai valóságát”.<sup>23</sup>

Azzal a lényeges problémával szembesülünk, hogy noha Isten magán a koinónián keresztül is megmutatja cselekvését a világban, vajon azonosítható-e a kettő?

<sup>21</sup> Uo. 75.

<sup>22</sup> Uo. 77. “The fact is that the dynamics of the divine behavior in the world exclude both an abstract and a preceptual apprehension of the will of God. There is no formal principle of Christian behavior because Christian behavior cannot be generalized. And Christian behavior cannot be generalized because the will of God cannot be generalized.” Vö. uo. 80.

<sup>23</sup> Uo. 80. “[...] ignores both what God is doing in the world and the ethical reality of the human situation.”

És miként lehet Isten akaratát cselekedni? A megismerés és a cselekvés dinamikus feszültségének fenntartása adja erre a választ Lehmann értelmezésében. Ami további kérdést vet föl, tételesen azt, hogy miként ismerjük meg Isten akaratát, amit cselekednünk kell. Látszólag, mivel Isten kijelentése áll a középpontban, ez egy szükségtelen kérdés. De csak látszólag. Ugyanis rámutat arra, hogy amit meg kell ismernünk, az nem csupán Isten akarata, hanem sokkal inkább Isten cselekvése a világban. Ugyanis a keresztyén ember és a világ is Isten cselekvő jelenlétével kell hogy találkozzon a világban, ezért amit Isten kíván és amit tesz, nem választható el egymástól.<sup>24</sup> Lehmann szerint ez teremti meg az etikai paradoxont: nem ismerjük Isten akaratát, noha ismerni akarjuk – miközben nem akarjuk Istennek azt az akaratát, amit ismerünk.<sup>25</sup> Ez azt jelenti, hogy Isten akarata felimerésének kontextusa a koinónia, mivel az ember abban eltéveszthetetlenül Isten világban való cselekvésének részese lesz,<sup>26</sup> így innen nyer választ az a kérdés is, hogy mit tesz Isten a világban. Ez csak belülről értelmezhető, mivel nem pőre kegyes indulatról van szó, hanem „Isten politikájáról”.<sup>27</sup> Lehmann hosszasan elemzi, hogy valóban különös és szokatlan a teológiában a politika ilyen kontextusban történő használata, hiszen azonnal az olyan politikai tényezőkre gondolunk, mint az uralkodó és a hatalom. Lehmann nem ebben az értelemben kívánja alkalmazni a politika kifejezést, nem ebben a politikai pragmatizmusban értelmezi. A fogalom értelmezésében egy szintézist hajt végre, ami jellegét tekintve szinte olyan, mint az Aquinói Tamás által elvégzett Arisztotelész–Augustinus szintézis. Ugyanis maga is arisztotelészi értelemben alkalmazza a politika kifejezést, társítva azt a már korábban felvetett prófétai-apostoli bibliai képpel. A politika így arisztotelészi értelemben vett elméletként, egy olyan teoretikus keretként jelenik meg, ami lényegében az aktivitást takarja.<sup>28</sup> A politika a városállam tudománya, ahol az ember *zoon politikonként* alkalmas arra, hogy egy nagyobb, összefogott közösségben alkotó módon éljen. Így Lehmann, amikor Isten politikájára utal, azt ebben az értelemben teszi. Ennek értelmében a politika egyszerre olyan tevékenység és reflexió (vö. H. R. Niebuhr), aminek célja annak fölmutatása, hogy „miként lehet az emberi életet emberinek megőrizni a világban”.<sup>29</sup> A kettő között, a politika és Isten akarata között a közös

<sup>24</sup> Uo. 77. A megismerés alapvető forrása a bizalom – véli Lehmann.

<sup>25</sup> “[...] we do not know the will of God which we will and we do not will the will of God which we know.” Uo. 80.

<sup>26</sup> Vö. uo.

<sup>27</sup> Uo. 82.

<sup>28</sup> Uo. 84. Vö. Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós, Gondolat Kiadó, Budapest 1994. II.1.

<sup>29</sup> Lehmann: i. m. 85. “[...] to keep human life *human* in the world.”

pontot a koinónia jelenti, véli Lehmann, hiszen ebben jut kifejezésre mindaz, amit a görög polisz és az egyház jelent, ez pedig a kapcsolatiság. Ebben fűződik egybe Isten politikája a koinónia ethoszával, amit a bibliai szövetség gondolta tár föl, amiben minden értelmet nyer. Ennek összefüggésében ismerjük fel azt is, hogy az ember hatalmat akart magának, ahelyett, hogy Isten hatalma alatt tudta volna magát (*will to power instead of fulfilling God's call to fellowship*).<sup>30</sup> A megromlott közösség és az eljövendő közösség között áll a koinónia. A politikának a koinóniára történő alkalmazása pedig a politika fenomenológiai értelmezése felé mutat, és ebben az értelemben lesz a keresztyén ember részese ennek a politikának. Amennyiben a politika Isten aktív cselekvése, akkor a politika maga a megváltásról szól. A koinónia etikája pedig annak a kifejezése, ami a megváltásra mutat vissza.<sup>31</sup>

## Konklúzió, dilemmák, relevancia

1. Lehmann megközelítése bizonyos tekintetben nem nevezhető nóvumnak. A koinónia kontextusként történő figyelembevétele mindig is nélkülözhetetlen eleme volt a keresztyén gondolkodásnak. Annak hangsúlyozása azonban, hogy a koinónia azt a felelősséget hordozza, ami a megromlott közösség és a végső helyreállítás közötti státusszal jár, mégis egyedi karaktert ad a koinónia értelmezésének. Ezzel ugyanis újra hangsúlyozza, hogy ez nem önmagában áll meg, és nem is önmagában és önmagáért létezik, hanem arra a Krisztusra tekintettel, aki formálja azt. Ezzel pedig előtérbe helyezi a koinóniának, illetve az egyháznak az egyén és közösség iránti etikai felelősségét. Relevanciája lényeges, hiszen az alkalmazott etikai gyakorlatunk ma leginkább kifelé irányul. A kifelé irányultság gyakran teremt olyan belső etikai vákuumot, amiben az egyház belső etikai reflexiója hiányt szenved, és ezzel párhuzamosan a belső dogmatikai újraértelmezése is. A Krisztusra tekintő koinónia értelmezése mindkettőt igényli és mindkettőre figyelmeztet. Tehát az egyház etikai felelősséget hordoz mind a maga belső valósága, mind pedig külső környezete felé.

2. A koinónia ezáltal lesz a felelősség befelé és kifelé egyaránt irányuló etikai megnyilvánulásának színtere. A parallel formában kifejezésre juttatott felelősség

---

<sup>30</sup> Uo. 97. "A divinely willed order of life, in which all created things are instrumental to the possibility and the power given to man – through with fellowship with God – to be himself in being related to his fellow man, has been inverted by the will to power by which man subdues his environment, including his 'brother', to the will to be himself by himself."

<sup>31</sup> Lehmann az úrvacsora értelmezésében is felmutatja az ebben az értelemben vett politikai jelleget az eljövendő valóság kontextusába helyezve. Vö. uo. 100–101. 2. lbj.

egyedül képes az egyházat/koinóniát pozicionálni a társadalomban. Lehmann elgondolásának egyik komoly potenciálja az az egyensúly, amit a koinónia ethosza kifelé és befelé ható módon egyaránt tükröz.

3. Ennek az értelmezésnek ugyancsak lényeges alkotóeleme annak fölmutatása, hogy az ilyen értelemben látott koinónia megadja annak lehetőségét, hogy az egyház ne szekularizálódjon, vagy legalábbis annak folyamatát lassítsa, valamint azt, hogy értékrendszere ne deszakralizálódjon a világban történő megjelenése és az azzal való konfrontációja folytán.

4. Amennyiben képes a koinónia az egyházon belüli elvilágiasodásnak ellenállni, a deszakralizáció veszélyét elutasítani, abban az esetben jelenléte nem lesz súlytalanná a világ számára. A szekulárisnak mondott és az elvilágiasodás által egyre inkább átformálódó társadalomban ugyanis szükség van arra, hogy az egyház üzenetével a maga etikai súlyát is megerősítse. Félreértés ne essék: az evangélium üzenete nem súlytalan, hiszen ezen áll vagy bukik minden az ember számára. Ám éppen a koinónia ethosza figyelmeztet arra, hogy az egyház etikai súlya megerősítést igényel. Ez az ethosz alkalmas lehet arra, hogy hidat képezzen mind az egyház és a világ, mind a *világ* és az egyház között.

5. A koinónia gondolat szerves integritást tesz lehetővé az individuum és a közösség vonatkozásában úgy, hogy egyik integritása sem szenved csorbát.

6. A lehmanni értelmezés nem politikai teológiai elemeket megjelenítő politikai etika. Üzente nem egyszerűen prófétai ethosz, hanem prófétai-apostoli „ethosz”. Ezért nem egy, a világgal szemben megjeleníthető etikai-kritikai gyakorlatban érdekelt, hanem a Krisztus-orientált érték megjelenítésben. Ezért túlmutat a politikai teológián és etikán, amire a Lehmann által alkalmazott politikumperspektíva is felhívja a figyelmet. Itt egy olyan politikumról van szó, ami nem hatalmi politikum, hanem *Krisztus-központú transzformatív politikum*.

7. Végül azt a kritikai megjegyzést is meg kell tennünk, hogy mindez csak abban az esetben érvényes, amennyiben a koinóniát nem *ecclesia in ecclesiam* módjára értelmezzük, hanem a teljes egyház teljes valóságára és teljes küldetésére vonatkozóan.