

FAZAKAS SÁNDOR  
*Vétkeztünk...*

# AD MARGINEM

Filozófiai írók (Kelet-)Berlin és Novoszibirszk között

Sorozatszerkesztők:

Gángó Gábor, Kiss Lajos András és Mester Béla

A sorozatban eddig megjelent

Boros Gábor (szerk.)

*A hetvenes évek filozófiai lehetősége és valósága*

Kiss Lajos András

*Politika és diskurzus. Szabó Márton politikafilozófiai invenciója*

Veres Ildikó

*Hiány és létteljesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből*

FAZAKAS SÁNDOR

# *Vétkeztünk...*

Egyház a történelmi és társadalmi  
bűnösszefüggések rendszerében

L'Harmattan Kiadó  
Budapest, 2017

A kötet megjelenését a Magyarország Kormánya által létrehozott  
Reformáció Emlékbizottság támogatta.

 | REFORMÁCIÓS  
EMLÉKBIZOTTSÁG

500  
reformáció



DEBRECENI REFORMÁTUS  
HITTUDOMÁNYI  
EGYETEM

© Fazakas Sándor, 2017  
© L'Harmattan Kiadó, 2017

ISBN 978-963-414-284-3

A kiadásért felel Gyenes Ádám,  
a L'Harmattan Kiadó igazgatója

A kiadó kötetei megrendelhetők,  
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: +36-1-267-5979

[harmattan@harmattan.hu](mailto:harmattan@harmattan.hu)

[www.harmattan.hu](http://www.harmattan.hu)

[webshop.harmattan.hu](http://webshop.harmattan.hu)

# Tartalom

---

Előszó . . . . .	9
Bevezetés . . . . .	13
<b>1. Az egyház a társadalmi átalakulások kontextusában . . . . .</b>	<b>29</b>
1.1. Az egyház és a világ feszültsége az újkori társadalmi változások tükrében . . . . .	29
1.2. A 20. század drámái és a megkésett egyházi értékelés . . . . .	32
1.3. A múlthoz való viszonyulás ambivalenciája az „átmeneti” társadalom kontextusában . . . . .	42
1.4. A történelem megítélésének kérdése . . . . .	48
<b>2. Az egyház bűne – a téma előzetes megközelítése . . . . .</b>	<b>57</b>
2.1. Az egyház bűne vagy az egyház tagjainak bűne? . . . . .	58
2.1.1. <i>A római katolikus megközelítés a II. Vatikáni zsinat alatt és után</i> . . . . .	58
2.1.2. <i>A protestáns olvasat és változatai</i> . . . . .	63
2.1.3. <i>Ökumenikus megközelítés</i> . . . . .	76
2.2. Egy kínálózó megoldás: az egyházkormányzók pozíció-specifikus bűne . . . . .	79
2.3. ... és az egyházkormányzati szervezet vétke . . . . .	84
2.4. Konkretizálási kísérletek az egyház bűneiről . . . . .	89
2.5. Kollektív bűn, kollektív felelősség vagy szégyen? . . . . .	103
2.5.1. <i>Konszenzuális vagy reprezentatív bűn?</i> . . . . .	110
2.5.2. <i>A „kollektív bűn” bibliai-teológiai kritikája... és realitása</i> . . . . .	114
<b>3. A bűn társadalmi és politikai összefüggésekben . . . . .</b>	<b>125</b>
3.1. A bűnértelmezés teológiai és történelmi ambivalenciája . . . . .	125
3.2. A bűn szociális vonatkozásai és az eredendő bűn . . . . .	130
3.2.1. <i>Az eredendő bűn a reformátori teológiában</i> . . . . .	131

3.2.2. <i>A bűn mint objektív valóság – az eredendő bűn az újkori teológia olvasatában.</i> . . . . .	135
3.3. A bűn valósága és a szabadság szabadsága . . . . .	141
<b>4. Kollektív identitás az egyház, a közösség és a társadalom összefüggésében</b> . . . . .	147
4.1. A kollektív identitás- és magatartáskutatás eddigi felismerései . . . . .	148
4.2. Az új normákhoz való igazodás igénye – vagy a morális referencialiter elmozdulása? . . . . .	153
4.3. A politikai közösség identitása . . . . .	160
4.4. A vallási közösség önreflexiója . . . . .	165
4.5. Interszubjektivitás és szociális identitás az egyházban . . . . .	169
4.6. Az egyház és a társadalmi környezet interakciójának következményei a múlt-értékelés vonatkozásában . . . . .	178
<b>5. Az egyház mint kollektív cselekvő személy?</b> . . . . .	181
5.1. A felelős erkölcsi szubjektum és a kollektíva . . . . .	181
5.2. A kollektíva cselekvő alanyiséga és döntésre való képessége . . . . .	186
5.3. Az egyház mint kollektív cselekvő alany? . . . . .	193
5.4. Az empirikus egyház vizsgálatának szükségszerűsége . . . . .	199
<b>6. A reprezentáció és krízisjelenségei</b> . . . . .	205
6.1. Bizonytalanságok az egyházi tisztségértelmezés körül . . . . .	208
6.2. A gyakorlatorientáltság tehertételei . . . . .	213
6.3. Kibernetikai kompetenciák tisztázatlansága . . . . .	217
6.4. A reprezentáció krízise és lehetősége . . . . .	221
<b>7. Elengedhetetlen megkülönböztetés az egyházfogalomban</b> . . . . .	229
7.1. Intézmény vagy szervezet? . . . . .	231
7.1.1. <i>Egyház mint intézmény</i> . . . . .	231
7.1.2. <i>Egyház mint szervezet</i> . . . . .	243
<i>Exkurzus</i> . . . . .	257
7.2. A vallásos szervezetté válás kényszere és problémája . . . . .	259
<b>8. Az egyház mint társadalmi szereplő</b> . . . . .	271
<i>Exkurzus</i> . . . . .	293

<b>9. A megoldás felé: a közösség és az egyházi élet formálása</b> . . . . .	297
9.1. Nem teológiai közösségeszmények egyházi recepciójának problémája . . . . .	299
9.2. Község a Szentháromság erőterében . . . . .	303
9.3. A koinonia érvénye a keresztyén életvitelre és az egyház formájára nézve . . . . .	310
9.3.1. <i>Az egyház belső lényege: a koinonia.</i> . . . . .	309
9.3.2. <i>Az egyház látható formája mint a koinonia kollektív-interaktív         valósága</i> . . . . .	314
9.3.3. <i>A megélt koinonia szociális következményei</i> . . . . .	316
<b>10. Összegzés: eredmények és végső következtetések</b> . . . . .	321
<b>Summary and conclusions</b> . . . . .	333
<b>Irodalom</b> . . . . .	347
Felhasznált irodalom . . . . .	347
További dokumentumok, jegyzőkönyvek és állásfoglalások . . . . .	381
Rövidítések jegyzéke . . . . .	385





## Előszó

---

„Vétkeztünk őseinkkel együtt, bűnt,  
gonoszságot követtünk el”

(Zsolt 106,6)

„Mert nem a magunk igaz tetteiben,  
hanem a te nagy irgalmadban  
bízva visszük eléd könyörgéseinket”

(Dán 9,18c)

Az utóbbi években, évtizedekben a tudományos és a társadalmi közélet egyre élénkebb érdeklődést mutat a történelmi és társadalmi bűnök természete, kialakulásának okai és következményei iránt. Ezen belül kiemelt figyelmet érdemel a történelmi egyházak önkényuralmi rendszerek idején tanúsított magtartásának megítélése, a jelenkori gazdasági és politikai igazságtalanságok láttán elfoglalt pozíciója vagy éppen a saját sorain belül tapasztalható, de nem megfelelően kezelt visszaélések esetei, az erőszak, az anyagi és szexuális természetű bűnök sorozata. S bár a kérdésfelvetés nem új keletű, a jelenségről és az egyes esetekről mégis – néhány kivételtől eltekintve – évtizedekig tartó hallgatás, hátrítás vagy az épphogy elkezdődött viták elfojtása mind a mai napig éreztetik hatásukat, s nem kis mértékben járultak hozzá az intézményes egyház társadalmi hitelességének erodálódásához. Vétkezh-e az egyház mint egyház? Hogyan érinti a tagok bűne, mulasztása vagy felelőtlensége a hívők közösségét, az egyház intézményes és szervezeti formáját? Milyen felelősséggel tartozik az egyház a múltban elkövetett és egykori társadalmi szerepvállalásának is betudható vétkek következményeire? És, nem utolsósorban: milyen összefüggés van az egyháznak és az egyház tagjainak múltban (és sajnálatos módon a jelenkorban is) elszenvedett üldöztetései, zaklattatása, adott esetben mártíriuma, valamint az totális politikai rendszerek fenntartásában való érintettsége vagy a saját, újabb áldozatokat megkövetelő belső struktúráinak kialakulása között? Nem véletlen, hogy a tisztánlátás igénye és

az általános erkölcsi érzék követelménye könyvek, filmek, irodalmi és művészeti alkotások sorát, tudományos értekezések és kutatási projektek egész tárházát termelte ki csupán az utóbbi évtizedben, világszerte.

Ez a könyv egy hosszabb kutatási időszak eredménye, amely elsősorban az egyház történelmi és társadalmi bűnök történetében való érintettségét és részességét kívánja körüljárni – nem az ítékezés, hanem az összefüggések feltárásának és megértésének igényével. Olyan rendszeres teológiai és etikai értelmezési keret felvázolásában érdekelt, amelynek segítségével jobban megérthető (de még nem felmenthető) az egyéni meghasonlások története, egyházi vezetők és testületek kétes értékű magatartása, a kritikus helyzetértékelés elmaradása vagy a teológiai tájékozatlanság hiánya, amelyek mind szerepet játszottak a vétkesnek minősülő végkifejlet kialakulásában. S bár az elemzés fókuszában elsősorban – paradigmaticus jelleggel – az egyházaknak múltban tanúsított magatartásának vizsgálata áll, a szándék annak meglatatása, hogy a jelen társadalmi, politikai és gazdasági összefüggéseiben is sor kerülhet olyan döntésekre és akciókra, amelyek az egyház lényegével és küldetésével ellentétesnek, elsősorban teológiaiilag és ebből fakadóan erkölcsileg is bűnnek minősülnek. Elmondható, hogy az egyház a múltra és a jelenre nézve egyaránt veszélyeztetett, vétkezhet, és felelősségét nem háríthatja át.

A kutatás számos részlete, problémafelvetése vagy eredménye az utóbbi években előadásra és néhány szakcikk erejéig publikálásra került hazai, de inkább nemzetközi szakmai fórumokon, konferenciákon, tudományos szimpóziумokon. Ezúttal is köszönettel tartozom azoknak a vitapartnereknek, akik meglátásaikkal, kritikáikkal és értékes észrevételeikkel újabb impulzusokat nyújtottak a kutatás folytatásához, egy-egy kérdéskör új szempontok szerinti elmélyítéséhez. Külön köszönöm Michael Beintker, Ulrich H.J. Körtner, Michael Welker és Karl-Wilhelm Dahm professzorok érdeklődését, a velük folytatott szakmai konzultációk és baráti beszélgetések lehetőségeit. Nem jöhetett volna létre ez a munka az Alexander von Humboldt Alapítvány támogatása nélkül, amely pályázati kutatási tervemet méltónak ítélte és nagyvonalú ösztöndíj támogatásával lehetővé tette, hogy 2011 és 2014 között 18 hónapon át e témakörnek szenteljem figyelmemet a Münsteri Egyetem Protestáns Teológiai Fakultásán. Méltó, hogy köszöntet illesse azokat is, akik a munka intenzív időszakában nélkülözni voltak kénytelenek jelenlétemet a családban, lelkészként a gyülekezetben, oktatóként az egyetemen.

Tekintettel arra, hogy az értekezés témaköre határterületen mozog (nemcsak földrajzi érelemben, Közép-Kelet-Európa társadalmi és vallási életének egy krízisjelenségére fókuszálva), az egyház és társadalom interakciójának következményeit vizsgálja, és a téma kezelésében nem tekinthet el az interdiszciplinaritás követelményétől, több mint szimbolikus, hogy a könyv a L'Harmattan Kiadó *Ad Marginem* politikai-filozófiai sorozatába jelenhet meg. Illesse köszönet a kiadó vezetését és a sorozatszerkesztőket, hogy a könyv befogadásával lehetővé teszik a kutatás eredményeinek egy szélesebb és remélhetőleg a témakör iránt szakmailag is érdeklődő olvasóközönség számára való elérhetőségét. Újból csak jelzésértékű, hogy e kutatásnak eredményei 2017-ben, a reformáció 500. éves jubileumi esztendejében látnak napvilágot, még hozzá a Reformáció Emlékbizottságának tudományos könyvkiadásra nyújtott pályázati támogatásával. Mivel a reformáció örökségéhez mi sem áll közelebb, mint az egyházi és társadalmi önvizsgálat egy várható élhetőbb és igazságosabb világ érdekében, remélhetőleg eszméltető impulzusokat nyújt majd e tanulmány ahhoz a teológiai, vallásközi és civil társadalmi párbeszédhez, amelynek fórumait néha nem nagyon látjuk, de életre hívásuk vagy megerősítésük sokunk álma és vágya.

Debrecen, 2016 adventjében



## Bevezetés

---

Történelmi bűn – társadalmi bűn! Van ilyen? A történelmi és társadalmi vétkek lényegének feltárására irányuló kísérlet kettős indíttatású lehet. *Egyfelől* vagy arra szolgál a kérdésfeltevés, hogy a történelmi-társadalmi bűn konkrét meghatározását lehetőleg elkerüljük, s azt a személyes emberi felelősség körébe utaljuk, mondván: mind a bűn, mind az ártatlanság, mind a felelősség csak személyes lehet.<sup>1</sup> Ez esetben nem járunk messze az igazságtól, hiszen a 20. század történelmi és politikai drámái mögött csupán valamely öntörvényűséget, végzetszerűséget, beazonosíthatatlan hatalmak összjátékát feltételezni, s az embert felelőssége alól felmenteni mind tudományos, mind pedig morális szempontból elfogadhatatlan lenne. De vitathatatlan, s erre éppen az emberiség által elszenvedett és elkövetett múltbeli, s tegyük hozzá, mai áldozatokat követelő katasztrófái is éppen azt bizonyítják, hogy az ember egyre kevésbé képes komplex társadalmi, gazdasági és politikai folyamatokat teljes mértékben irányítani, ellenőrizni, egyéni és testületi döntéseinek kimenetelét kiszámítani vagy éppen visszafordítani. Éppen ezért a történelmi-társadalmi bűnök természetére való rákérdezés történhet – *másfelől* – abból az indíttatásból, hogy a bűnösszefüggések természetét feltárjuk, a személyes vétkeket és meghasonlást előidéző vagy azt megsokszorozó mechanizmusokat megismerjük. Koránt sem egyértelmű vagy egyszerű, még kevésbé általános lelkesedést kiváltó egy ilyen vállalkozás – ezzel e sorok írója is számol. Mint ahogyan azzal is, hogy egy-egy közösség történelmi szerepének önazonosságát, identitásának kontinuitását és jövőképét egyaránt érinti egy ilyen elemzés. Az érzelmi indíttatású pro és contra érvektől eltekintve, szigorúan a szakspecifikus tényezőkre figyelve, s a közelmúlt közéleti-tudományos vitáiból is okulva elmondhatjuk: a történelmi és társadalmi bűnök megítélésének kérdésében egymásnak feszülnek történelemértelmezési koncepciók, kutatás-módszertani irányzatok, társadalompolitikai perspektívák

<sup>1</sup> Vö. VON WEIZSÄCKER: Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, 17.

– nem beszélve a tudományművelés és véleménynyilvánítás szabadságáról, vagy annak viszonylagos hiányáról. E vitával és vajúdással viszont az európai társadalmak a II. világháborút követő történelmük során kénytelen-kelletlen szembesülni kényszerültek, a közép-kelet-európai társadalmak pedig, ha korábban nem, akkor az 1989-1990-es változásokat követően. Ez a vita a magyar társadalomban és tudományos közéletben – szerintem – éppen hogy elkezdődött. Ebben az értekezésben a történelmi és társadalmi bűn lényegének feltárására – az előbb jelzett széles spektrumon belül – a keresztyén teológia szemszögéből, a történelmi egyházak közelmúltban és jelenben betöltött társadalmi szerepére tekintettel vállalkozunk. Köztudott, hogy például Willy Brandt egykori német szövetségi kancellár térdhajtása a varsói gettólázadás áldozatainak emlékhelyén 1970 decemberében nem elhanyagolható indítást adott a megbékélés politikájának a hidegháború korszakában. Azóta a politikai közéletben, nemzeti és nemzetközi szinten gyakran került sor hasonló gesztusokra, amelyek értelmezése nem áll minden vitán felül.<sup>2</sup>

A II. világháború utáni egyház- és társadalomtörténet egyik legsajátosabb jelenségeként a nyilvános bocsánatkérések, valamint a kollektív bűnbánat megnyilvánulásait tarthatjuk számon, a társadalmi és egyházi élet valamennyi szintjén, hazai és nemzetközi viszonylatban egyaránt. Köztudott, hogy a Stuttgarter Bűnvalló Nyilatkozat (1945. október 18-19.) a háborús évek elszigeteltsége és teherterele után újból megnyitotta a német protestáns egyház számára az utat az ökumené felé.<sup>3</sup> A magyarországi református egyház zsinati tanácsának 1946. május 9-én kelt deklarációja<sup>4</sup> a stuttgarterhez hasonló elköteleződést és egyházmegújító szándékot mutat. Hatását és objektív értékelését viszont elsodorták a történelmi események. II. János Pál pápa több ízben kért bocsánatot a katolikus egyház tagjai, képviselői és egyes csoportjai által a történelemben elkövetett bűnökért,<sup>5</sup> így a 16. századi protestánsüldözésekért, a keresztyének hallgatásáért a holocaust idején, a zsidók ellen

<sup>2</sup> Lásd: LÜBBE: „*Ich entschuldige mich*”. *Das neue politische Bußritual* (2001).

<sup>3</sup> Előállításának és hatásának dokumentálását lásd GRESCHAT: *Die Schuld der Kirche* (1982). Vö. GRESCHAT: *Im Zeichen der Schuld* (1985).

<sup>4</sup> Az egyház „a hatalmasokkal megalkudott s világi rendelkezéseknek helyet adott az egyházban”, „az új politikai rendszerek tanításaiban nem vette elég korán észre az evangéliumnak ellentmondó sátáni kovászt”. Ld. Zsinati irományok 47. 5.

<sup>5</sup> Ld. *Erinnern und Versöhnen. Die Kirchen und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit* (2000). Különösen az 1.3. fejezet.

elkövetett vétkekért vagy Husz János megégetéséért. 1991. augusztus 18-án pedig Debrecenben, a Nagytemplomban megtartott istentiszteletet követően, a gályarabok emlékművénél helyezte el a kegyelet koszorúját a kiengesztelő-dés jegyében. Az United Methodist Church 2000-ben megtartott nagygyűlésén, egy bűnbánati istentisztelet keretében ismerte el a rasszizmus iránti felelősségét. Az Anglikán Egyház 2006-ban kért bocsánatot a rabszolgatartó rendszer kialakításában való szerepvállalásáért.<sup>6</sup> A Lutheránus Világszövetség 2010. évi nagygyűlésén, Stuttgartban nyilvánosan megkövette a menonitákat, az egykor halálra ítélt és nyilvánosan megkínzott újrakeresztelkedők mai utódait.<sup>7</sup> Magyarországon a rendszerváltást követően, 1990-ben több magyar protestáns egyházi testület állásfoglalása – visszafogott módon ugyan – kifejezésre juttatta, hogy a múltban a világi felsőbbbséggel, illetve a politikai hatalommal való kapcsolatában az egyház prófétai tisztét maradéktalanul nem teljesítette, hanem inkább a rendszer – teológiailag is alátámasztott – kiszolgálójává lett,<sup>8</sup> vállalva a kompromisszumok és megalkuvások „társutas” szerepét. Ebből egyenesen következett az embertárs életének „közprédává tétele” és az életlehetőségeket megosztó szeretet megtagadása, valamint a szolidaritás megtagadása az elhurcoltakkal, kitelepítettekkel, a politika áldozataival és a rendszer mártírjaival szemben,<sup>9</sup> s mindezen felül az egyház gyakran kapcsolódott be a zsarnokokat dicsőítő kórusába.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Átfogó elemzést ad az újkori egyházi nyilatkozatokról, bűnvallásokról és azok ekkleziológiai vonatkozásairól Jeremy M. Bergen. Ld. BERGEN: *Ecclesial Repentance* (2011).

<sup>7</sup> WANDEL: Palästinensischer Bischof steht an der Spitze des Lutherischen Weltbundes, 16–17.

<sup>8</sup> Vö. A Déli Evangélikus Egyházkerület Presbitériumának nyilatkozatával (1990. május 17.): „Ebben a rendszerben egyházunk a prófétai küldetés helyett a rendszer kiszolgálója lett, nem vállalva a társadalom lelkiismeretének szerepét.” Ld. *Evangélikus Élet*, 1990. június 3; Vö. Az Északi Evangélikus Egyházkerület 1990. május 17-i közgyűlésének nyilatkozata. Ld. uo.

<sup>9</sup> Vö. Református Nyilatkozat [A Magyarországi Református Egyház tagjai]: „Anyaszentegyházunk nevében megkövetjük elhurcolt, kuláklísta tett egyháztagjainkat, a kitelepített százezreket, az erőszakos kollektivizálás cserbenhagyott áldozatait, határainkon túl élő agyonhallgatott és üldözött honfitársainkat, az 1956-os magyar forradalmat és szabadságharcot megelőző és az azt követő időszak mártírjait...” Ld. *Reformátusok Lapja* 1990. november 18., 2.

<sup>10</sup> „Szóltunk, amikor hallgatni kellett volna [...] Hallgattunk, amikor szólni kellett volna”. Az Északi Evangélikus Egyházkerület 1990. május 17-i közgyűlésének nyilatko-

Az említett egyházi nyilatkozatok és állásfoglalások már jelzik a bűn kérdés személyes felelősséget meghaladó, közösségi dimenziójának felismerését. Ebben a megközelítésben, és hasonló címmel – „az egyház bűnei” –, Magyarországon is napvilágot látott két tanulmány – igaz ötven év különbséggel –, a református Victor János<sup>11</sup> és a római katolikus Tomka Ferenc<sup>12</sup> lelkészek, illetve teológusok tollából. Ebben az értekezésben viszont nem egyszerűen arról lesz szó, hogy a diktatúrák idején, totalitárius politikai rendszerek szorításában egyházi vezetők, papok, lelkészek vagy éppen laikus egyháztagok hogyan működtek együtt az elnyomó rendszer gépezetével, vagy a besűgés, a bizalmatlanság és a megfélemlítés miként osztotta meg az egyház népének belső rendjét. Bizonyos szempontból valóban érthetetlen, hogy az egyházak miért voltak képtelenek hatékony védelmet nyújtani a megtorlás célkeresztjébe került embertársak, kollegák vagy más egyházi személyek számára, és miért kerülhetett sor arra, hogy a belső egyházi fegyelmezés az elnyomó rendszer eszközeit átvéve, politikai elvárásoknak megfelelően járjon el a politikai lojalitás értelmét megkérdőjelező renitenskedőkkel szemben. Nyilván, ezek feltárása nem mellékes, mert a rendszer működési mechanizmusait mutatják be az utókor számára, s e téren figyelemre méltó eredmények születtek, a tényfeltáró történelmi munkára pedig továbbra is szükség van. Viszont a tényfeltáró munka eredményeként napvilágra került vétkek, döntések, illetve bemutatott magatartásformák – az egyéni és kollektív meg-hasonlás története – már olyan *következményként* jelentkeznek, amelyek mögött mély teológiai-orientációs, valamint lelki-hitéleti és morális krízis érhető tetten. Az erre való figyelés és a mélyreható elemzés azért is elengedhetetlen, mert a totalitárius politikai rendszerek összeomlása után, immár egy szabadnak mondott társadalmi berendezkedésben is meg lehet hozni olyan rendszerszintű döntéseket, amelyek újból áldozatokat követelnek, s az emberi méltóság és a keresztyéni testvériesség megtagadásával járnak együtt. Elég e helyen arra utalnunk, hogy éppen a múlt bűneinek avatatlan, szakszerűtlen feltárása, közzététele, az információkkal való visszaélés, az egyház életének egy bizonyos eszme jegyében történő tisztogatása nem feltétlenül jár együtt több hitelesség elnyerésével az egyház nyilvánossága előtt és a közélet

zata. Ld. *Evangelikus Élet*, 1990. június 3.

<sup>11</sup> VICTOR: *Az egyház bűnei* (1950).

<sup>12</sup> TOMKA: *Az Egyház bűnei?* (2000).



színterén, hanem újabb áldozatokat követel és újabb történelmi léptékű bűnöket generál.

Ez a tanulmány tehát nem az egyes bűntények felmutatásában, büntetőjogi értelemben való definiálásában és konkrét személyeknek betudható tettek rekonstruálásában érdekelt. Adott helyzetekben ezeknek megvan a létjogosultsága – főleg, ha a *iustitia civilis* ezt megköveteli az emberi együttélés biztonságának garantálása és a társadalmi-közösségi életet biztosító intézményrendszerek hitelességének érdekében. Viszont az ún. „történelmi és szociális bűnök” mögött jelenlevő összefüggések komplex valóságának figyelmen kívül hagyása, azt kiváltó mechanizmusok megismerésének elnagyolása a közelmúlt eseményeihez való viszonyulásunkat is leredukálja a moralizmusnak olyan szintjére, amely újabb sérelmeket és gyanakvást eredményez, s a közösségi életet súlyosan megterheli. Azt kell meglátnunk, hogy a múlt és a közelmúlt eseményei mögött a bűn olyan egzisztenciális valósága húzódik meg, amelyre nem egyszerűen az általános ítélkezés a megoldás, hanem ennek a bűnjelenségnek a megismerése, elemzése, és hatásainak kimutatása. Ehhez viszont a bibliai-teológiai bűnértelmezés újragondolása, korábbi antropológiai és társadalomszociológiai ismeretek hatásaitól való megtisztítása elengedhetetlen.

Az újkori gondolkodás és racionalizmus ugyanis a bűn kérdését csak a formális kauzalitás alapján kívánta értelmezni. E szerint a bűn kizárólag a jogi és a morális bűn értelmében értelmezhető, s a cselekedeti bűn, illetve vétkek jelenségére szorítkozik: a bűn, amelyik nem konkrét ok-okozati törvényszerűség által jön létre, nem is bűn, s nem lehet bűnösnek tekinteni valakit, aki nem szándékosan, vagy gondatlanságból tette vétkessé magát. A racionális gondolkodás számára az ember bűn nélkül születik, és az is marad, amíg a törvényeket betartja, s tőle telhetően lelkiismeretesen és értékorientáltan él. A jelenség e racionalizálása viszont a bűn kérdését leredukálta a cselekedeti bűn, illetve a bűn-tett fogalmára. Ezzel szemben, s e racionális megközelítés ellenpólusaként a hagyományos keresztyén egyházi és teológiai gondolkodás sem hozott megnyugtatóbb megoldást. Ez utóbbi – mint látni fogjuk – az eredendő bűn fogalmi konstrukciójának segítségével egyrészt parttalanná tette, másrészt pedig az emberi természet romlottságának gondolatával a végzettség jellegrével ruházta fel a bűn általános interpretációját. De mi van akkor, amikor a bűn-tett büntetőjogi vagy kriminalisztikai értelemben nem állapítható meg, a tettes nem vonható felelősségre, az

emberi természet romlottságára nincs bizonyíték, mégis az embertelenség minden elképzelést felülmúló rontó hatása valóságos tapasztalattá válik? Ilyenkor a megfoghatatlan gonosz mitikus világába utaljuk a jelenséget, mint amire nincs magyarázat?

Ezzel a megoldással éppen a keresztyén teológia nem érheti be, hiszen egyrészt lényegéhez tartozik a régi és új mítoszok abszolút tekintélyének vagy értelmezési monopólium igényének cáfolata, másrészt olyan értelmezési keret felmutatásában érdekelt, amelynek összefüggésében nemcsak a történelmi vétkek, hanem az egyházaknak és az egyházi személyek abban való szerepének értékelése is adekvát módon történhet. A bűn ugyanis a keresztyén teológia szemszögéből nézve nem egyszerűen a társadalom egy mellékes, múltó jelensége, olyan szimptomája, amely megfelelő terápiával kezelhető. A bűn a szociális kapcsolatokból való elmenekülés képtelenségének „negatív tükre”<sup>13</sup>, az egyén és a közösség kapcsolatának állandó kísérője történelmi egzisztenciájának kontextusában. De még ebben a negatív olvasatában is megmarad az ember méltósága és lehetősége, hogy konkrét tettek vagy önmegtartóztatás által ezt a folyamatot valamiképpen irányítsa.

Az egyház vonatkozásában is azzal a kérdéssel állunk szemben, amely – a rendszerszemléletű társadalomtudományok perspektívájából – a totalitárius rendszerek szorításából szabadulva a demokráciába való átmenet során megfogalmazódik: mennyiben (volt) felelős a teljes társadalom vagy annak egy szegmense azokért az igazságtalanságokért és jogfosztásért, amelyek az ő körén belül a múltban megtörtént, vagy azért, ami jelenben történik? Kinek vagy kiknek tulajdonítható bizonyos döntéseknek és döntések sorozatának következménye? Például a kirekesztés és az idegengyűlölet jegyében történt atrocitásokért csak a tényleges elkövetők a felelősek vagy pedig az a társadalmi közeg is, amelyben ez az indulat gerjedhetett vagy amely nem vette elejét az agressziót kiváltó mentalitás és indulatok kialakulásának? Mennyiben válik a közösség nevében elkövetett vétkek egy-egy társadalmi csoport vagy intézmény esetén *ismertetőjegygyé*, kollektív jellemzővé vagy éppen stabilizáló faktorrá? Köztudott, míg az előbbit kívülről tulajdonítják egy adott kollektív társadalmi szereplőnek a stigmatizálás jegyében, az utóbbi (mint stabilizáló vagy mobilizáló faktor) saját identitásának részévé válik,

<sup>13</sup> BETHGE: Schuld bei Dietrich Bonhoeffer, 88. Vö. BONHOEFFER: *Sanctorum Communio*, 73.

s mint ilyen, újabb méltánytalanságot generáló, a régi igazságtalanságokat konzerváló gondolkodás vagy mentalitás melegágyává lesz. E kérdések tisztázása érdekében – már előljáróban is – rögzíteni kell: egyrészt a társadalmi vétkek csak egyénekre, felelős tisztségviselőkre és vezető beosztású alkalmazottakra vonatkoztatása könnyen bűnbakképzés leegyszerűsítő szindrómájához vezet. A történelmi és társadalmi vétkek perszonalizációja – minden konkrétsága mellett – nem számol a bűnösszefüggések kialakulásának komplexitásával. Másrészt a körülmények felelőssé tétele a kollektív bűnösség tételezésének – újból nem kevésbé leegyszerűsítő – lehetőségét kínálja, amely egy társadalmi rendszer vagy osztály minden egyes tagját személyesen felelőssé teszi a rendszerszintű bűnökért, kivétel nélküli következményviselést helyezve kilátásba, nem kérdezve rá a tényleges részvétel vagy a konkrét felelősség tényére. Mint látni fogjuk, mind a társadalom egészére, mind pedig egy társadalmon belül egy-egy szervezetre nézve (ilyen lehet egy vallás-közösség is) a bűn és a felelősség tekintetében olyan komplex folyamatokkal állunk szemben, amelyeknek megértése elméleti-értelmezési konstrukciók nélkül nem lehetséges, de minden értelmezési megoldás további kísértésnek eshet áldozatul, még hozzá a politikai instrumentalizálás, az öngigazolás vagy éppen az intencionális történelemértelmezés által. Ezért a rendszerszemléletű értelmezési megoldásokon túlmenően tisztáznunk kell azokat a teológiai és etikai elveket is, amelyek a konzekvenciák normatív és kritikai értékeléséhez elengedhetetlenül szükségesek.

A kutatás és elemzés célkitűzése tehát nem más, mint felmutatni, miben áll (teológiai és etikai szempontból) az egyház bűne, illetve hogy e kérdésnél többről van szó, mint egyszerűen egyes egyházi személyek vétkeinek számbavételéről. Mind a protestáns, mind pedig a II. Vatikáni Zsinat utáni római katolikus teológia<sup>14</sup> számol azzal a lehetőséggel, hogy nemcsak a vallási közösség tagjai vétkeznek, hanem az egyház, *mint egyház* vétheti el küldetésének és bizonyoságtételének lényegét adott történelmi-társadalmi szituációban. Nyilvánvaló, hogy ennek megállapítása kapcsán nem kerülhet elhallgatásra az egyes egyháztagok személyes felelőssége, de az emberi döntések és cselekedetek nem izoláltan mennek végbe; az emberi élet olyan közösségi, gazdasági vagy politikai összefüggések kontextusában valósul meg, amelyek a cselekvés kiváltó motivációját és következményeit befolyásolják. Ennek

<sup>14</sup> Ld. ehhez bővebben a 2.1.1. fejezetet.

a jelenségnek a leírása a teológiatörténet előtt nem ismeretlen. Például a felszabadítási teológiák a strukturális bűn fogalmával igyekeztek megragadni ezt a jelenséget. A bibliai tudományok terén a kutatás evidenciaként kezeli, hogy mind az Ő- mind pedig az Újszövetség a bűnt olyan hatalomnak tekinti, amely súlyosan érinthet egy közösséget, megakadályozza abban, hogy Istentől rendelt küldetését betöltse vagy kiválasztásának tényét ne a kizárólagosság alapján értelmezze.<sup>15</sup>

Továbbá az „egyház bűne”, illetve a „bűnös egyház” fogalmak tételezése, mint látni fogjuk, nem egyszerűen a közélet, a médianyilvánosság vagy az általánosító-moralizáló közvélemény kedvenc témájának átvétele, hanem komoly kihívás a teológia tudományművelés és az ökumenikus megértés számára. Ugyanis felvetődik a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyszerre az egyházzal, mint a „szentek közösségéről” (*communio sanctorum*) és egyházzal, mint vétkes egyházzal anélkül, hogy egyrészt hiposztazálnánk egy idealisztikus, emberi tapasztalatot meghaladó egyházképet, másrészt hogy sikerüljön elkerülni a látható és láthatatlan egyház szembeállításának dualizmusát? Továbbá az sem hallgatható el, hogy maga az egyház is – mind tagjait, mind pedig intézményes-szervezeti formáját tekintve – gyakran szorult történelme során az áldozat szerepébe, s volt kénytelen elszenvedni súlyos emberi, erkölcsi és anyagi veszteségeket. Nyilván, az erre való hivatkozás még nem menti fel a keresztyén közösséget ama kötelezettsége alól, hogy a maga történelmi és társadalmi szerepvállalásaihoz kritikával, illetve önvizsgálattal viszonyuljon. Ugyanakkor azt is naivitás lenne elvárni, hogy a nagy eszmék, mint például „szabadság, testvériség és egyenlőség” nevében vagy a tudomány, a haladás és a fejlődés jegyében az egyház ellen elkövetett bűnökért, többek között hívő emberek sokaságának okozott szenvedésekért bárki is bocsánatot kérjen. Sőt, ez eszmék szellemi örökösei mind a mai napig feljogosítva érzik magukat annak kinyilvánítására, hogy az egyház iránti agresszió történelmileg jogos volt. Viszont az egyházaknak nem lehet ugyanezt az utat

<sup>15</sup> Ld. ehhez az elmúlt évek során német és magyar református biblikus és rendszeres teológusok kutatásait és tudományos párbeszédét a témában [BEINTKER–FAZAKAS: *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven Reformierter Theologie*, Debrecen, 2012; FAZAKAS–PLASGER: *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn, 2015] vagy a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Rendszeres Teológiai szekciójának munkaanyagát [ld. Collegium Doctorum 7 (2011), 56–133; 8 (2012), 98–127; 11 (2015), 83–189].

járni vagy kétes értékű gesztusokkal, nyilatkozatokkal és deklarációkkal kommunikációs hadjáratot folytatni, s a kérdés lényegéről a figyelmet elterelni. A lényeg pedig a következő: hogyan lesz vétkes vagy éppen áldozat egy közösség, egy testület, egy intézmény, vagyis a kollektív erkölcsi szubjektum?

Tehát arra a kérdésre keressük a választ, hogy az egyház mennyiben tekinthető olyan intézménynek, illetve szervezetnek, amely nemcsak tagjainak meghasonlása miatt, hanem intézményes jellege miatt is érintetté vált a történelmi-politikai vétkek szövevényében? Miként volt részes az egyház, mint kollektíva vagy mint kollektív cselekvő alany olyan interaktív folyamatokban, amelyek a politikai rendszer fennmaradásához szükséges struktúrákat generálták, saját működésük mennyiben mutatott rendszeranalóg vonásokat, ezek fenntartása milyen áldozatokat követelt, s negatív hatásuk mennyiben hátráltatta, illetve hátráltatja a demokratikus kultúra és a civil társadalom megerősödését? Ugyanis az egyház, illetve az egyházak totalitárius rendszerekkel való együttműködésének vizsgálata általában két hiányosságtól szenved: a *bűnről való beszéd konkrétságának hiánya* és a *cselekvő szubjektum meghatározatlansága* nehezíti a tisztánlátást és az elfogulatlan értékítélet kialakítását.

A 20. század már önmagában is elégséges példát szolgáltat arra nézve, hogy az egyházak és egyházi szervezetek nem tudták kivonni magukat a társadalmi-politikai kontextus hatása alól. Akik benne éltek az adott politikai rendszerben és a „normális mindennapokban” próbáltak helytállni, túlélni vagy cselekedeteiknek értelmet adni, nehezebben látták át a rendszer embertelenségét és kegyetlenségét, mint azok, akik közvetlen elszenvedői voltak a terrornak (pl. politikai foglyok) vagy akik kívül kerültek a rendszeren. De azok számára, akik egy kicsit is járatosak Közép-Kelet-Európa legújabb kori társadalom- és egyháztörténetében, vagy a jelenkortörténettel behatóbban foglalkoznak, nyilvánvaló, hogy egy autoriter politikai rendszerben az egyházak megpróbálták kompromisszumok vagy alkalmazkodási-túlélési technikák által a maguk mozgásterét biztosítani. A politikai rendszer(ek) összeomlását követően viszont – a nyilvánosságra került tények és a frissen alakuló emlékezetpolitika, valamint az újrendeződés kényszerének hatása alatt – kénytelenek voltak valamilyen szinten értelmezni azt, ami történt. Ilyenkor érthető módon jelentkezik azon értékekhez és eszmékhez való ragaszkodás, amelyek a diktatórikus rendszert megelőzően is érvényesek voltak, vagy amelyek az elnyomás alatt valamilyen

alternatívát ajánlottak. A haza, a nép, a nemzet, a keresztyénség fogalmai mind olyan értékeknek bizonyultak, amelyek terén a szűkebb vagy tágabb közösség a legnagyobb veszteségeket volt kénytelen elviselni a diktatúra idején – de amely eszmék nevében korábban (pl. a nemzeti szocializmus idején) az egyes ember és az emberiség elleni bűncselekményeket elkövették. Nem csoda, hogy az említett eszmékhez és értékekhez való ragaszkodás az önkényuralom idején, s annak összeomlását követően is megmaradt – az lenne a csoda, ha egyik napról a másikra eltűnt volna. De a visszaélések miatti lelkiismeret-furdalás és büntudat sem hagyhatta érintetlenül az egyház és a szellemi elit köreit. Hogyan érvényesek még ezek az értékek a megváltozott társadalmi-politikai helyzetben, és miképpen jelenthetnek orientációs keretet a megújuláshoz a velük való visszaélés vagy tudatos kiüresítésük ellenére? Nem az a kérdés, hogy az erre irányuló kollektív lelkiismeret és büntudat jelen volt-e vagy sem a korábbi rendszer összeomlása után, hanem hogy mennyire került artikulálásra, differenciált kifejtésre vagy éppen elhallgatásra? És ez hogyan jelent meg vagy éppen sikkadt el az egyház igehirdetésében és pásztorációs munkájában?

Az egyházak helyzetét az 1989–90-es fordulatot megelőzően a kommunista államokban az a tény határozta meg, hogy az állam mindent elkövetett a vallásközösségek saját rendszerébe történő beillesztésére, beépítésére, „gleichschaltolására” – legalábbis addig, míg a történelmi materializmus szellemében történő nevelés és felvilágosító munka nyomán végképp meg nem szűnnek. Addig is az egyház gyengítése, vagy lehetőség szerinti funkcionálizálása volt az elsődleges cél. Miért volt erre szükség? A válasz az eddigi kutatások eredményeként ismert: az állam ideológiai ellenségként tekintett az egyházakra, mint olyan szervezetekre, amelyek kaput nyithatnak az alternatív eszmék előtt vagy melegágyai lehetnek a társadalmi reakciónak. Nyilvánvaló, hogy az egyházak nem tudták megváltoztatni azt a társadalmi rendszert, amelyben éltek – a hatalom kérdése, úgy tűnt, hosszú időre, el volt döntve. A feladat sokkal inkább így szólt: hogyan lehet hosszú távon biztosítani az egyház működőképességét egy ellenséges környezetben? A *modus vivendi* megtalálása és a hatalom képviselőivel való szót-értés az egész országra és társadalomra kiterjedő institucionális egyház vezetése számára – úgy tűnik – kikerülhetetlen volt. Nem vitatható, hogy adott esetben sikerült kisebb-nagyobb engedményeket tárgyalásos úton elérni, bizonyos egyházi tevékenységek és a hitélet különböző (de szűk) formái számára szabad

mozgásteret biztosítani, s e lehetőségek esetleg a hitélet legalább részleges megújulására, a gyülekezeti élet megelevenedésére nyújtottak nem leértékelendő lehetőséget. Mégis, az egyháznak a totális állammal való együttműködése azért tűnik abszurdnak, mert a totális állam természeténél fogva ideológiai-vallási természetű,<sup>16</sup> s ezért rövid vagy hosszabb távon, de a világnézetileg rivális egyház felszámolására törekszik. A politikai rendszer mindent elkövetett, hogy hatalmi és elnyomó szervezetei által az egyházakat ellenőrzés alatt tartsa, belső tevékenységüket kifürkéssze, közösségi életüket aláássa. Ehhez nemcsak együttműködőket és segítőköt rekrutált az egyházak soraiból, de a bizalmatlanságnak olyan légkörét honosította meg, amely a rendszer történelmi idejét messze meghaladva a szolidaritás és a kommunikáció kultúráját megfertőzte, s hatása a társadalomban és az egyházban egyaránt érezhető. Hogy ez az együttműködés miért és milyen formában elmentés az egyház sajátos rendjével, normatív teológiai alapjaival, annak elemzésére a későbbiekben kerül sor – nem újabb levéltári forrásokat felkutatva vagy eseményeket rekonstruálva, hanem a rendszeres teológia és protestáns szociáletika szemszögéből, támaszkodva az eddigi történészi-egyház-történelmi kutatások eredményeire.

A felelősség és a jó szándék tényét az egyházvezetés részéről nem lehet teljességgel elvitatni (még ha számos, már feltárt pártállami dokumentum ennek ellenkezőjét is mutatja). De hogy az állami szervekkel való együttműködés és kapcsolattartás szükségszerűen, elkerülhetetlenül és törvényszerűen együtt kellett, hogy járjon az egyházi tisztségviselők részéről az

<sup>16</sup> Ebben a vonatkozásban érdemes megemlíteni, hogy a 20. századi teológiai gondolkodás meghatározó alakja, Karl Barth már 1931-ben megállapítja, hogy az „egészen új vallások”, mint a fasizmus, amerikanizmus és orosz kommunizmus a maga egyeduralmára és történelmi küldetésére való hivatkozással minden más vallást kizár, érvényesüléséhez semmilyen áldozat nem túl drága, s ilyen veszély a keresztyénségre az iszlám betörése előtt nem jelentkezett. Nincs különbség közöttük a tekintetben, hogy mindhárom hajlandó alkalomadtán szövetségre lépni a másikkal, sőt tanulnak egymástól, készek koalícióra lépni a keresztyénséggel, de csak addig, míg a keresztyénség abszolút érvényüket nem vonja kétségbe. De amint a keresztyénség isteneik istenségét megkérdőjelezi, könyörtelenek és ellenségesek lesznek vele szemben. BARTH: *Fragen an das „Christentum”*, 94–95. Vö. WEINRICH: *Karl Barths Kampf gegen die religiöse Versuchung des Nationalsozialismus*, 123–145; FAZAKAS: *Karl Barth im Ost-West-Konflikt*, 278–281. A totalitarizmus vallási természetéhez lásd BALOGH–BÍRO-KASZÁS: *Fogódzó nélkül* – *Hannah Arendt olvasókönyv*, 51–74.

állambiztonsági szolgálatokkal, illetve a titkosrendőrséggel való konspiratív magatartással – mint ahogy gyakran azt öngigazolásként hallani lehet –, felet-tébb kérdéses.

Nos, éppen ez a belátás hiányzik az egykori vezető és kapcsolattartó személyek részéről: annak belátása, hogy miközben a tűzzel játszottak és az oroslán torkában sétáltak, bűnt terheltek magukra. Ez a bűn pedig – egy (vallási) rendszer belső természetének köszönhetően – nem maradt privát ügy, az egész közösség életére, világban és társadalomban való tájékozódására, majd további szocializációs folyamataira is kihatással volt. Ennek a bűnnek a beismerése és megvallása nélkül csak az öngigazolás marad – és a kétegy, hogy valóban azt érték-e el, amit szerettek volna, vagy akaratlanul is aláásták az egyház hitelességét, nyilvános tekintélyét?

Az elnyomó politikai hatalom emberi méltóságot, testi-lelki integritáshoz való jogot megvető magatartása, nem kívánatos személyek „megdolgozása” nyilvánvaló volt. Ez volt a hatalom megtartásának a módszere. Viszont az egyház(vezetés) és az állam közötti tárgyalásoknak – főleg, hogy ezek formálisan az egyház és állam elválasztásának elvére hivatkozva történtek –, s azok eredményeinek nem törvényszerűen kellett volna a nyilvánosság elől rejtett dolgok kategóriáiba tartozniuk. Nyilván, az állam egyrészt saját meggyőződésének foglya volt, miközben összeesküvés-elméletek jegyében az osztályellenesség felderítésére és a velük való leszámolásra törekedett, másrészt saját legitimitásának fenntartásához mindig szüksége volt ellenséggépre, s a béke garantálása csak e (vélt) sötétség feloszlatásával volt hitelesíthető. Az egyház részéről viszont mégis érthetetlen és szervezeti struktúrájával összeegyeztethetetlen volt a titokban való, konspiratív egyezkedés: mert mi lehetett az a kérdés az államhatalommal való megállapodás értelmében, amely az egyház egészét érinti, de amiről az egyház vezetése azt őt elhívó és őt megbízó testület előtt nem tartozik számadással (pl. a zsinat-presbiteri elv értelmében)? És mi kellett történjen ahhoz, hogy az egyház közössége és megbízó testületei már képtelenek voltak azzal a felelősséggel és azokkal a jogosítványokkal élni, amelyekre a megkeresztelt hívők egyetemes papságának elve felhatalmazta őket, s amellyel való élés nem tehetné volna lehetővé a számadás elmaradását vagy a látszatbeszámolókat. Az egyház önértelmezésével és rendjével ugyanis összeegyeztethetetlen, hogy képviselői, illetve vezetői a hallgatás homályába burkolóznak, információkat visszatartanak, mert ez a hallgatás, titkolózás nyitotta meg tulajdonképpen a zsilipet a konspiratív



együttműködés előtt. Ha pedig az állam ezt az egyes vezető személyek magánéleti kérdései felől (zsarolás, privilégiumok biztosítása stb. által) érte el, a helyzet még tragikusabb. És fordítva: az egyház közössége miért nem volt képes olyan védelmet és biztonságot szavatolni választott képviselőinek, amely a személyes ellenállást és az egyház lényegével ellentétes kérések visszautasítását lehetővé tette volna? Tény, hogy a személyes és a nyilvános dimenziók ilyen arányú összekeveredése eredményezi a múlt feltárásának egyik legnehezebben áthatolható korlátját. De az ehhez kapcsolódó kérdések ma sem tekinthetők megnyugtatónak: mennyiben tekinthetők ugyanis ezek az anomáliák az egész egyház ügyének, és milyen hosszú időre határozta meg a belső egyházi légkört, kommunikációs kultúrát, döntéshozó mechanizmusokat? Mennyire élték túl a politikai rendszerváltásnak tartott történelmi cezúrát ennek a „kultúrának” gyakorlata és mentalitáselemei, mennyiben érzetik hatásukat ma is, s mindez hogyan generálhat újabb szociális bűnököt, amelyek következményei még beláthatatlanok?

Nem meglepő ezek után, hogy az egyházak legkülönbözőbb köreiből a múlthoz, s ezzel együtt az említett büntudathoz való viszonyulás megítélése ambivalens. A kérdések sora így hangzik: szükséges az újrakezdéshez és a hiteseles szolgálathoz az őszinte bűnbánatgyakorlás, vagy inkább az önigazolás kísértése a nagyobb? Ki, vagy kik hivatottak arra, hogy egy egész közösség, közelebbről az egész egyház nevében szóljanak a múltbeli tévedésekről, hibákról, megalkuvásról és mulasztásokról? Nem kellene inkább a jelen gazdasági-szociális és politikai problémákból adódó kihívásokkal foglalkozni, s azokra adekvát egyházi válaszokat adni?

A helyzet jelen pillanatban az, hogy a politikai modellek alkalmazása és a társadalomra jellemző megoldások recepciója az egyház számára az 1989–90-es közép-kelet-európai „kialkudott forradalmak”<sup>17</sup> után is tapasztalható. Ez a típusú „átmenet” jogi következmények nélkül érdekelt a történelmi igazság feltárásában és megismerésében, a nemzet állítólagos egységének és a hivatalok működésének zavartalansága érdekében. Így a régi és új elitiek közötti kompromisszumok, illetve a békés átmenet jegyében fogant „változások” nem tették lehetővé a vallási-egyházi rendszer esetén sem – a társadalom más alrendszereihez, szegmenseihez hasonlóan – a korábbi működési hibák feltárását, így tanulni sem lehet belőlük. A civil társadalom fejletlenségének

<sup>17</sup> REUTER: Versöhnung, 42.

megfelelően az egyház sem volt képes alulról, a bázis felől megszervezni önmagát. Így elmaradtak azok a fórumok, amelyek az önszerveződés igényével teret biztosíthattak volna az egyház lényegét, küldetését, az adott társadalomban elfoglalt helyzetét érintő kérdések tisztázásához, megvitatásához, a strukturális és személyi konzekvenciák levonásához. A teológiai eszmélkedés, s ennek egyházi struktúrákra gyakorolt hatásának kiaknázása helyett a figyelem a jogszabályok belső igényeknek és érdekeknek megfelelő alakítására, a belső békesség és az olajozott működés látszatának fenntartására irányult. Ennek következménye viszont a törvényes rend, illetve a jogszerűség iránti bizalom újabb megrendülése lehet – pedig annak helyreállítása egy átmeneti társadalomban, és annak alrendszerében elsőrendű feladat kellett volna, hogy legyen, annak jeleként, hogy az autoriter vezetési stílus és a totalitarizmus bármely eleme végképp a történelem rossz emlékei közé tartozik.

A bűn megvallása és a bűnbánat viszont minden időben a keresztyén istentisztelet elengedhetetlen eleme, az egyházi-vallási szertartások természetes dimenziója volt, amelynek liturgiai funkciójához és az egyéni, illetve közösségi élet megújulását motiváló szerepéhez nem fért kétség. Gyökere ennek az Ó- és Újszövetség, mint a hit és az élet zsinórmértéke. A „vétkeztünk”<sup>18</sup> panaszt és bűnvallást – amelyben sorsát értelmezte és szolidaritást vállalt az előtte járókkal – a választott nép minden időben közösségeként élte meg és így is értette, úgy, ahogyan az „Isten népe” megszólítás is a közösségnek, mint kollektív személynek szólt.<sup>19</sup> Az újszövetségi bűnértelmezés sem az emberi individuumra, fajra vagy egyedre jellemző biológiai defektusként érti a bűnt, hanem szociális meghatározottságában: csak akkor képes az ember a másik emberben a testvért meglátni, ha önmagát bűnösnek ismeri el. E nélkül nem realizálódhat a közösség.<sup>20</sup> A *Jelenések könyve* gyülekezeteinek szóló intő szóban<sup>21</sup> pedig az egyén lelkiismerete éppúgy megszólításra kerül, mint a teljes közösségé. Az egyén nincs vakon alávetve vagy kiszolgáltatva a kollektívának, de el kell és el lehet jutni egy olyan közös akaratra, amelynél fogva a közösség immár kollektív erkölcsi személyként keresheti

<sup>18</sup> Ld. „Vétkeztünk és bűnbe estünk, megszegettük törvényedet és ellened lázadtunk...” (Dán 9,5); „Vétkeztünk őseinkkel együtt, bűnt, gonosztságot követtünk el” (Zsolt 106,6); Vö. Neh 1; Ezsd 10.

<sup>19</sup> Ld. BONHOEFFER: *Sanctorum Communio*, 74.

<sup>20</sup> „mindenki vétkezett” – Róm 3,23. Vö. BARTH: *Der Römerbrief*, 75.

<sup>21</sup> „Akinek van füle, hallja meg, amit a Lélek mond a gyülekezeteknek!” – Jel 2,7.

a bűn következményeinek közös és szolidáris elhordozását, illetve a bűnnel és a gonosszal való szembeszegülésnek a lehetőségét. A társadalmi lét biztonságos egzisztenciát kíván nyújtani egyénei számára – de egy társadalom élete ugyanakkor kockázatokkal terhelt és állandóan áldozatokat követel. Ennek kollektív megtapasztalása és tudatosítása viszont rá van utalva olyan kommunikációra, szimbólumokra, értelmezési sémákra, amelyek éppen ezen a határterületen segítenek reálisan tudomásul venni emberi és közösségi egzisztenciánk e meghatározottságát, ugyanakkor ébren tartják a reményt egy igazságosabb, őszintébb, tisztességesebb konvivencia iránt. Ebben lehet szerepe az egyháznak. Tulajdonképpen minden istentiszteleti-liturgikus alkalom vagy nyilvános rituális forma, amelyen egy közösség a bűn és megbánás kérdése felé fordul, a lét olyan egzisztenciális határára érkezett, ahol csak egyet tudatosíthat: a bűn olyan hatalom, amely a világból emberi erővel végérvényesen nem törölhető ki, és amely terhének elhordozására és vele való szembesülésére az ember egymagában képtelen – de a több belátás és irgalom megélése nem lehetetlen elvárás közösségi életünkkel szemben. Hogy a 20. század totális politikai rendszereinek szorításában vagy a 21. század komplex társadalmi folyamatainak összefüggésében ez mennyire sikerült vagy sem, s ma mennyire képes élni az egyház ezzel a lehetőséggel, erre a kérdésre keresi a választ ez az értekezés. Minden esetre az egyház számára a bűn jelenségének vagy éppen a kiengesztelődés reménységének szociális interakció-tartományokban és összefüggésekben való vizsgálata olyan *lehetőség*, amelyben viszonyulhat saját hitbeli, hitvallási és teológiai alapjaihoz, sort keríthet az életfeltételeit meghatározó társadalmi keretfeltételek tárgyszerű elemzésére, egyszersmind kritikailag és elfogulatlanul is vizsgálhatja történelmileg kialakult identitását. Ebben a lehetőségben – szerintem – olyan innovatív potenciál van, amely a hívő közösség önértékelése és az egyház legkülönbözőbb társadalmi szolgálatait számára nélkülözhetetlen kell, hogy legyen.

Nos, ennek a hiátusnak pótlására tesz kísérletet ez a dolgozat, abban a reményben, hogy a bűn szociális valóságának feltárása és az egyház intézményszerű-szervezeti formájának társadalmi folyamatokban való elemzése által nemcsak egy bibliai-teológiai követelménynek, az *ecclesia semper reformanda* elv elvárásnak teszünk eleget, hanem a kiengesztelődés-megbékélés társadalmi programjához is sikerül felmutatni a sajátos keresztyén hangsúlyokat.



## Összegzés: eredmények és végső következtetések

---

A kiinduló kérdésfeltevés így szólt: mi az oka annak, hogy a magyar társadalom, s ezen belül az egyház(ak) a 20. századi diktatúrák idején megélt tapasztalataiknak, megtett útjuknak és a felvállalt társadalmi szerepüknek önkritikus vizsgálatára nem vagy egyes egyházak esetén megkéssve, részlegesen, belső vívódások és konfliktusok árán került sor? Vannak ugyan e tekintetben figyelemre méltó részeredmények, amelyek az elnyomó rendszer működési mechanizmusainak rekonstruálásához és megértéséhez elengedhetetlenül szükségesek. De mégis, miért éri be a szélesebb és tágabb közösség és a közérdeklődés a részeredményekkel, miért nem érdekelt az összefüggések meglátásában és feltárásában? Ennek oka – az előző fejezetek vizsgálati alapján – a kollektív identitás jelenségével magyarázható.

Ha a magyar társadalmat és ezen belül a történelmi egyházakat, mint szociális rendszereket és alrendszereket szemléljük, nyilvánvaló, hogy a múlthoz való viszonyulás megváltoztatása és a jelen számára való konzekvenciák levonása nem eszközölhető ki egyszerűen néhány kiemelt ügynök-történet szenzációs leleplezésével, az elérhető akták és dokumentumok archiválásával, háborús bűnösök és egyéb prominens tettesek megkésett perének nyilvánosság előtti megrendezésével, vagy az áldozatnarratívák fenntartását célzó szimbolikus cselekedetek felsorakoztatásával. Nyilván, minden szociális rendszer – így az egyház is – a saját kollektív identitásának fenntartásában érdekelt. Ennek az identitásnak kialakulása hosszú történelmi folyamat eredménye: egykor megélt események, helyzetek, döntések és döntéshelyzetekre választott megoldások értelmezései által, s az értelmezési sémák kommunikálása révén jön létre. Tartalmát tekintve ez a közös, illetve kollektívnek szánt identitás annak függvényében konkretizálódik, hogy a múlt eseményeinek értékelése milyen preferenciák alapján kerül kiválogatásra és továbbadásra, valamint, hogy a jelen kihívásaira, illetve a környezet akcióira milyen önreflektáló, belső operacionalizálási megoldásokat választ ahhoz, hogy egyrészt alkalmazkodni tudjon a környezet

elvárásaihoz, másrészt identitását továbbra is fenntartsa. Az alkalmazkodásnak és a saját önazonosság fenntartásának e kettőssége jelentheti a garanciát arra nézve, hogy a szociális alrendszer (jelen esetünkben az egyház) mégis megőrzi különállását és sajátos vallási funkciójából adódó jellegét környezetével szemben, ugyanakkor mégis releváns tud maradni e környezet számára. Stabílnak is csak akkor minősül, ha bizonyos rá jellemző funkciók, kommunikációs tartalmak, preferenciák, döntések és cselekmények a megváltozott körülmények között is neki tulajdoníthatók – azaz, identitását fenn tudja tartani. (Például, ha egy adott társadalmi környezetben a hagyományos vallásos közösséggel szemben megjelennek a vallásos rítusok és szolgáltatások egyéb ágensei – mint ahogyan azt a magyar társadalom jelenkori vallásszociológiai képlete mutatja –, amelyek inkább képesek az egyének részéről jelentkező vallási-spirituális igények és érdekek kielégítésére, felmerül a korábbi vallásos intézményrendszer létjogosultsága. Vagy ha például egy egyháznak tartósan ún. konzervatív értékeket és múltból öröklött rendi-feudalisztikus, illetve hierarchikus struktúrát tulajdonítanak, nehezen vagy egyáltalán nem fogadja el a környezet, hogy a keresztyén teológiának és etikának van mondanivalója a társadalom modernizációjáról, a szabadságról, a polgári-demokratikus kultúra formálásáról. Kérdés ezután, hogy maga a vallásos intézményrendszer, illetve az egyház milyen stratégiát választ reprezentációs orgánumai által: stabilitásának és már elért társadalmi szerepének megőrzése érdekében lemond arról, hogy e neki tulajdonított értelmezési sémákat és az ezeket fenntartó belső struktúrákat felszámolja – vagy pedig struktúrájának, gyakorlatának és kommunikációjának kritikai felülvizsgálata, illetve módosítása által vállalja az új, környezete, de a saját küldetése számára is adekvát identitás kialakításának kockázatát?)

A szociális rendszer identitása, illetve az egyház önazonossága – akár csak az egyén esetén – nem változhatatlan. A megélt történelmi események és tapasztalatok identitásuk részévé válnak; de hogy milyen tartalommal és jelleggel határozza meg a történelmi tapasztalat az egyház itt és most érvényes, azaz annak szánt és rá jellemző önazonosságát, az attól függ, hogy a történelmi tapasztalatokra való emlékezést és az egyes eseményekre adott egykori válaszok mai olvasatát hogyan tematizálja a rendszer a tagjai közötti interakció, illetve a belső és a kifelé irányuló kommunikáció által. Mint minden szociális rendszer esetén, a rendszerstabilitás biztosítása és az aktuális környezettel való kapcsolat megőrzése az egyház számára is prioritással bír.

Ezért a múlt eseményeihez való viszonyulás formája és tartalma nem mellékes: olyan kommunikációra és interakcióra, s ennek következtében olyan közösségi identitásra van szüksége, amely stabilitását nem veszélyezteti, ugyanakkor hitelességét sem vonja kétségbe a társadalmi diskurzus horizontján. S bár az előbbi intenciók miatt nyilvánvaló, hogy a múltra való emlékezés tartalma és ennek nyomán óhajtott kollektív identitás érdek- és értékorientált szociális konstrukció eredménye, az egykori történelmi szerepvállalás konzekvenciáinak felvállalása elől mégsem térhet ki az egyház. És nem térhet ki a múlthoz való szelektív viszonyulás, azaz az emlékezés jelenlegi mikéntjének konzekvenciái elől sem (a múlt feltárásáról való lemondás is egy lehetséges opció, de amely szintén következményekkel jár). Megtörténhet ugyanis, hogy akár az egyház saját soraiban, akár külső környezetében egyének csoportja másként emlékezik: például egykori áldozatok vagy elnyomást elszenvedők történelemolvasata eltér a hivatalos emlékeztet-verzióktól, illetve a szelekció következtében preferált értelmezési sémáktól. Vagyis, egy szociális rendszeren belül – a múlt vonatkozásában – nem csak egyfajta identitás lehetséges. A szociális identitás ugyanis narratív, egyúttal interpretációs konstrukció, amely az egzisztenciális megtapasztalás és értelmezés horizontján tulajdonít jelentőséget bizonyos megtörtént eseményeknek. Ezért egy rendszeren belül egyszerre akár több identitáskonstrukció is lehetséges – kialakulásuk azonban nem mentes a manipulálhatóságtól sem, még egy olyan szociális rendszeren belül sem, mint a vallási közösség. És mivel egy szociális rendszeren belül mégiscsak *az egyén szerepe* a legmeghatározóbb – mivel az egyén képes reflektálni az őt ért impulzusokra és irritációkra, valamint képes döntéseinek és cselekedeteinek egy fajta intencionalitást adni –, a rendszer identitását nem a rendszerkonform magatartás kellene, hogy megadja. Totalitárius rendszerek öröksége és átmeneti társadalmak nyomorúsága, hogy az az egyéni döntés vagy cselekvés a feltűnő, és szorul magyarázatra, amelyik a csoport által standardizált felfogástól eltér; vagyis a csoportkonform magatartás lesz a csoport tagjai számára elfogadott. Ilyen szituációkban az egyéni szabadságnak és kreativitásnak kevés esélye van. Mégis, még egy ilyen rendszeren belül is lehetséges (és a múltban sem volt lehetetlen) alternatív cselekvési opciókat követni, s a fősodrassal szemben alternatívákat kínálni, azaz olyan értékpreferenciákat felmutatni és olyan kérdéseket tematizálni, amelyek a további interakció során képesek megteremteni a rendszeren belül az alternatív kommunikáció fórumait,

s idővel akár a teljes rendszer belső operacionalizálását és külső megítélését megváltoztatni. Ezért az alábbi szempontok, azaz a kutatás (immár téziszszerűen összefoglalt) eredményeinek mérlegelése és továbbgondolása témánk szempontjából releváns lehet:

A történelmi események és társadalmi változások alól az egyház nem vonhatja ki magát, így a bűn történetéből sem. De ahhoz, hogy az egyháznak a történelmi és társadalmi bűnösszefüggésekben való érintettségét tárgyyszerűen személjük, s megállapításaink ne merüljenek ki a közbeszéd szintjén gyakran tapasztalható, moralizáló, de egyben végletesen leegyszerűsített kijelentéseknek az ismétlésében, két átfogó témakör tisztázása elengedhetetlennek bizonyult: (a) mit mondhatunk a *bűn valóságáról szociális kontextusban*, és (b) milyen feltételek mellett bizonyul egy közösség – jelen esetünkben az egyház – olyan *kollektív cselekvő alany*nak, amelynek „betudható” a bűn, azaz neki tulajdonítható a vétkes magatartás, döntés vagy mulasztás?

1. A bűn és a bűnértelmezés kérdése nemcsak a teológia és a hitélet központi kérdése. Mivel a bűn tapasztalata hozzátartozik az emberi élet realitásaihoz, a jelenségről ma már csak az interdiszciplinaritás jegyében beszélhetünk. Ezért a teológia nem teheti meg, hogy kontextusától elvonatkoztatva, idő- és történelemfeletti igazság igényével fogalmazza meg megállapításait. Így a bűn kérdésköréhez a társadalomtudományok, a politikai filozófia, a pszichológia, a jogelmélet stb. eredményeire figyelve közelítettünk, s azokkal állandó párbeszédben kerültek kifejtésre a bűn teológiai és etikai implikációi. Közös viszont minden tudományos kérdésfelvetés számára, hogy a bűn jelenségét az ember minden időben empirikus módon kívánta értelmezni, az ok-okozati tényezőkre rákérdezni, s nemcsak a bűn-tett-et, mint következményt rezignáltan elfogadni.
2. Ahhoz, hogy a bűn politikai közösséget és egyházat érintő valóságát adekvát módon tudjuk értelmezni, rá kellett mutatni a bűnről való hagyományos beszéd tarthatatlanságára. Vagyis *olyan megközelítést* kellett választani – nevezetesen a bűn *szociálteológiai értelmezését* –, amely meghaladja a bűn egyetemességéről szóló ontológikus-metafizikai gondolkodási sémákat, ugyanakkor kiszabadítja az értelmezést az eredendő bűn naturalisztikus-determinisztikus olvasatából. Ezek



helyett került sor egy még a teológiában sem megszokott valóságértelmezés bevezetésére, amely a *bűnösszefüggések interaktív természetének* leírásával és az emberi cselekedetek együttthatásának, illetve individuumok feletti objektivizálódásának törvényszerűségével képes ráirányítani a figyelmet a világban tapasztalható strukturális bűn történelmi és szociokulturális meghatározottságára, kialakulásának törvényszerűségeire, valamint a napjainkban tapasztalható globális gazdasági igazságtalanságok gyökereire.

3. A világban jelen levő bűn – amelynek romboló erejét és hatását történelmi és társadalmi összefüggésekben tapasztaljuk – olyan *komplex valóság*, amely nem egyszerűen egyéni meghasonlások sorozata és összessége, és nem lehet csupán morális vagy büntetőjogi kategóriák segítségével leírni. Ugyanakkor a bűnnek e komplex valósága nem vonja kétségbe az *egyéni emberi döntések* súlyát és a cselekedetek megítélésének *forenzikus* voltát. Sőt, inkább kielezi azt: emberi életünk döntéseiről és mulasztásaiért egy végső fórum előtt számadással tartozunk. De annak az összefüggésnek a figyelmen kívül hagyása, amelynek leírására az erre vonatkozó fejezetekben vállalkoztunk, csak a tettes és a bíró szerepeinek kiosztására ad lehetőséget az emberi együttélés rendjében. Aki a bűn szociális interakció során kialakuló jellegével, s emberi közösségek identitását meghatározó, önmagát reprodukáló és további döntéseket prekondicionáló természetével nem számol, az isteni bíró szerepében képzelet magát a társadalomban: szüntelenül leleplez, ítél, tettesek után kiált vagy bűnbakot állít, akiket a világban fellelhető minden igazságtalanságért és jogtalanságért felelőssé lehet tenni. S mivel az ilyen a saját (és a hozzá hasonló) vétkével, illetve felelősségével nem számol, úgy gondolja, hogy a vétkesek és bűnbakok könyörtelen leleplezésével a bűnkérdést e világban legyűrheti, „feldolgozhatja”, megoldhatja. S hogy ez az igyekezet mennyire mérgezi napjainkban is a társadalmi és egyházi közéletet, arról e helyen tovább értekezni nem szükségszerű.
4. A bűn szociokulturális meghatározottágának értelmezése, valamint az egyház történelmi és társadalmi bűnök interaktív összefüggéseiben való érintettsége a 20. század második felében kerül újból a teológiai érdeklődés központjába. Nem véletlen ez, hiszen a két világháború

tapasztalatait, a diktatúrák idején kialakult *modus vivendi* tanulságait, valamint az egyházi bűnvallásosok megfogalmazásának igényét nem lehet értelmezni a bűnről való hagyományos beszéd kategóriáinak segítségével. Nyilván, nem átfogó és nem általánosan jellemző minden egyházra ez a teológiai-kritikai igény és kifejezésformák iránti tájékozódás – térben és időben eltérések, fáziskésések vagy éppen a kérdéstől való elzárkózás tapasztalhatók. Éppen ezért e történet tanulságainak és teológiai hozadékának feltárását – néhány fejezet erejéig – kiemelt feladatként kezeli e könyv.

5. Az egyház történelmi és társadalmi bűnrészességéről való értekezések többsége két szélsőséges *leegyszerűsítés* tehertételétől szenved: az egyik a bűn *perszónifikálása* (amely egy-egy kiemelt személy, illetve felelős vezető döntéseit és mulasztásait vizsgálja, végkövetkeztetésében pedig azonosítja azt az egész egyház magatartásával). A másik a bűn *externalizálása*, amely a külső körülmények ok-okozati összefüggésével a felelősség áthárítását és a morális felmentést készíti elő. Egyik sem számol a bűn komplexitásával a szociális rendszerben. A *bűnről* – így az egyház bűnrészességéről való beszéd – viszont csak *konkrét* lehet. Mélyreható *elemzés* és tudományos kutatás alapján kerülhet megállapításra, hogy mely konkrét történelmi-társadalmi helyzetben mi volt az a döntés, amely az egyház *lényegével és küldetésével ellentétesnek* bizonyult, mindez teológiailag és politikailag miként vált lehetségessé, a folyamatban hol érhető tetten az egyház felelőssége? Ezért néhány reprezentatív példa bemutatása által (pl. a Kristályéjszakához, zsidótörvényekhez, a szocialista társadalmi rendszerhez való viszonyulás stb. kapcsán) kerül szemléltetésre, hogy az egyház történelmi vétkekben való felelősségének a következő okai voltak: *apolitikus* beállítottság, teológiai *reflexiók hiánya*, morális, politikai és teológiai *engedmények* egy vélelmezett rosszabb helyzet elkerülése érdekében, meggondolatlan *lelkésedés* kétes politikai célokért, a társadalmi valóság kritikátlan szemlélése és a saját világ- és valóságértelmezésének deficitje.
6. Az egyház történelmi és társadalmi bűnösszefüggésekben való érintettségének leírására értelemszerűen nem alkalmas a *kollektív bűn* történelmileg kétes értékű fogalmi konstrukciója. A népek, népcsoportok

stigmatizálásaként oly gyakran alkalmazott kifejezés bibliai-teológiai kritikájának feltárása után viszont sor kerül annak bemutatására, hogy a bűn valóságának transzgenerációs hatásaival, igenis, számolni kell. Ugyanakkor az egész dolgozaton végig vonul az az alapmeggyőződés, hogy a kollektív bűn fogalma (valamint ennek helyettesítésére alkalmazott a kollektív felelősség és kollektív szégyen formulái) által jelzett probléma nem hagyható figyelmen kívül: milyen összefüggés van a bűnt elkövető tette és a tettes társadalmi környezetét képező közösség intenciója között, a vétkes cselekvő és cselekedetét lehetővé tevő személyek és intézmények aktivitása között? Ha e kérdések tisztázása elmarad, nem marad más hátra, mint a bűnösszefüggések komplexitásának leegyszerűsítése, általánosítása vagy áthárítása. Tény viszont, hogy a jogelmélet, a szociálfilozófia és a teológia is keresi a *kollektív jogalanyiség* megragadásának elvi lehetőségét, amelynek alapján a konszenzuális módon elkövetett, kumulatív vagy reprezentatív bűnök esetén emberi csoportok, intézmények vagy szervezetek számonkérhetők, adott esetben jóvátételre kötelezhetőek.

7. Az értekezés további részében az *egyház kollektív cselekvőképességének*, illetve kollektív jogalanyiségének meghatározását keresi – az egyháztan, valamint a szociológia és vallásszociológia, a szervezet- és rendszerelmélet legújabb eredményeinek hasznosítása mellett. Ennek a kérdésnek tisztázása azért elengedhetetlen, mert az „egyház bűne” vagy a „bűn az egyházban” fogalmi konstrukciók kapcsán minden (római katolikus és protestáns) teológiai tisztázódás ellenére még mindig makacsul tartja magát az az általános vélekedés, miszerint az egyház mint egyház nem vétkezhet – tagjainak bűne ugyan nem hagyja érintetlenül az egyházat, de az egyház a maga metafizikai valóságában tökéletes, és mentes a bűn minden formájától. Azért is ellentmondásos ez a vélekedés, mert ha az egyház a maga társadalmi szolgálata és reformtörekvései közepette a megújulás és a ténylegesen megélt ember-társi szeretet (cselekvő) alanya kíván lenni, hogyan teheti meg, hogy nem tekinti magát a vétek, a bűn és a bűnbánat szubjektumának?
8. Az előbbi ellentmondás feloldása, illetve a kiinduló munkahipotézis bizonyítása érdekében (miszerint az egyház nemcsak tagjai által, hanem

mint kollektíva érintett a történelmi-társadalmi vétkek történetében) kerül sor az egyház társadalomban megjelenő empirikus formájának elemzésére. Annál is inkább szükséges ez, mert amikor az egyház a világban formát ölt és a maga komplex történelmi-társadalmi meghatározottságában megmutatkozik, struktúráját tekintve nem marad érintetlen: érintkezésbe kerül a politika, a gazdaság, a jog vagy a média valóságával és törvényszerűségeivel. Mindeközben szervezeti-működési rendjének kialakítása során nem csak belső bibliai és teológiai szempontokra van (és volt) tekintettel, hanem minden időben világi mintákat is adaptálva alakította ki a maga működési, vezetési és adminisztratív formáit. A hit ugyan látja az empirikus egyház mögött az „egy-szent-egyetemes egyház” valóságát, de azt is józanul kell tudomásul vennie, hogy a földi egyház realitása nem nélkülözheti az emberi tényezőt – ha pedig ez így van, akkor nem mentes a bűn valóságától sem. Ezért az egyházfogalom differenciálásával, az egyház *intézményi jellegének és szervezeti formájának megkülönböztetésével* kerül érzékeltetésre, hogy az egyház egyrészt a hit számára megtapasztalható lelki valóság (és adottság), másrészt komplex vallási-szociális, jogi és kommunikációs közösség. E két aspektus nem zárja ki egymást, hanem lehetővé teszi annak meglátását, hogy a látható-tapasztalható egyház nem ideális közösség, de mégis a hit tárgya, és hogy vannak és voltak az egyház történetében olyan krízisjelenségek, amelyek bűnbocsánatra szorulnak vagy reformok után kiáltanak. Mégis, az egyház a maga küldetését a világban csak intézményi-szervezeti formájában tudja betölteni – s közben tudatosítania kell a különbségeket a maga formájára és szolgálatára nézve az Isten rendelése és az emberek rendelkezései között.

9. Az *egyház* a modern társadalomban *szervezet jellegű szociális rendszerként* van jelen – sőt, az egyház a világban csak szervezetként képes megnyilvánulni. *Hasonló* az egyház más társadalmi szervezethez abban, hogy meghatározott céllal, programmal, tagsággal és saját belső struktúrával rendelkezik. Mint minden más szervezet, az egyház is igyekszik biztosítani erőforrásait, rá van utalva a stratégiai tervezésre, több irányba kommunikál, valamint arra kényszerül, hogy az előbbieik érdekében és adott esetben alkalmazkodjon környezete változásaihoz, vagy saját önazonossága érdekében reagáljon a külső irritációkra. Kérdés, hogy

ebben a folyamatban a saját belső lényegéhez (egyház-létének axiomatikus alapjaihoz) való ragaszkodás, vagy az alkalmazkodás kényszere bizonyul erősebbnek? Milyen eredménnyel jár a kettő egymásra vonatkoztatása a közösség önreflexiója során? A hibázás lehetősége, a rossz helyzetértékelés, a tévedés esélye, egyszerűen a vétkesnek minősülő döntések meghozatala nem kerülhető el.

10. Intézményes-szervezeti formájában, társadalmi szereplőként az egyház *kollektív cselekvő alany*nak minősül, amely szervezeti szinten, belső törvények és formalizált eljárásrend alapján hoz meg döntéseket. Ennek alapján, valamint a környezetével való állandó interaktív és kommunikációs folyamatban az egyház is részese, elszenvedője vagy éppen aktív és/vagy passzív alakítója a társadalmi változásoknak. A kollektív cselekvőképesség, illetve jogalanyiség elismerése még nem jelentheti az egyházban az egyéni személyes felelősség felvállalásának elhárítását. Az egyház tisztségviselőinek számolniuk kell pozícióspecifikus döntéseik következményeivel, nemcsak a saját személyes felelősség forenzikus jellegének szempontjából, hanem – a reprezentáció törvényszerűségei értelmében – az egyház egészére nézve is. Ugyanakkor a kollektív cselekvőképesség megállapítása nem vezethet a kollektív ártatlanság meghirdetéséhez és az áldozati státusz igénybe vételéhez, mintha az egyház teljes egészében mentes lenne a társadalom múltban és a jelenben kialakult bűnösszefüggéseitől. Továbbá egy szervezet, mint cselekvőképes szociális szereplő, újabb bűnök és vétkek kialakulásának teremt lehetőséget, különösen, ha a szervezeti-intézményi érdekeinek érvényesítése mellett az egyéni és lelkiismereti szabadságra való igényt negligálja, s a kollektíva eszményített rendjébe való beilleszkedés elvárásával újabb meghasonlást vagy konformitást eredményez.
11. *Különbözik* az egyház más társadalmi szervezettől abban, hogy az egyházat létrehívó szándék és kezdeményezés – minden szervezeti-szociológiai megnyilvánulása ellenére – transzcendens eredetű, küldetését Jézus Krisztus, mint feltámadott Úr határozza meg. Belső lényegét és tartalmát a *közösség* (koinonia/communio) adja meg: a megkeresztelt hívők együttes részesevé a feltámadott Krisztus jelenlétében a Szentlélek teremtő ereje által. Ennek az empirikusan megtapasztalható különös összetarto-

zásnak – mint istentiszteleti és sakramentális közösségnek – a révén a hívők egy olyan kollektíva részeként értelmezik önmagukat, amely minden más közösségi formációtól és szervezettől különbözik. Az egyház minden intézményi és szervezeti dimenziója viszont e belső lelki történet felől nyeri el értelmét – és fordítva: szervezeti jellegének létjogosultsága abban áll, hogy e megélhető *koinonia* kereteit biztosítsa.

12. Az egyház lényegének és eredetének emberi megtapasztalás elől *elrejtett valósága*, valamint az ember és a világ számára *megtapasztalható külső rendje* (szociális konstitúciója) között összefüggés és megfelelés van, illetve kell, hogy legyen. Ebből adódik az intézményes-szervezeti egyház, mint kollektíva számára a legnagyobb kihívás és egyben a legnagyobb lehetőség:
  - Ha az egyház külső rendje és formája, külső és belső kommunikációja, struktúrájának alakítása és a környező társadalmi-politikai változásokra adott reakciója (egyszóval szociális identitása) nem felel meg a hitben felismert teológiai látásnak, nem képes kivédeni azokat a (testületi és egyéni) döntéseket, amelyek mind morális, mind pedig teológiai kategóriákban bűnnek minősülnek. Sőt, a társadalmi interakció törvényszerűségei szerint maga is hozzájárul az áldatlan állapotok további tartósításához és egy kétes értékű közösségi-társadalmi identitás fenntartásához.
  - Ha viszont a megélt *koinonia* azzal a következménnyel jár, hogy a hívők közössége elkötelezi magát az evangéliumi értékrend, a több társadalmi igazságosság és szolidaritás mellett, illetve e megtapasztalásnak szociális formáit is keresi, az egyház olyan *kollektíva* lehet a modern társadalomban, amely egyrészt hitelesen mondhatja – a múlt és a jelen bűneire való tekintettel –, hogy „mi vétkeztünk”; másrészt lenne bátorsága időnként felülvizsgálni éppen adott szervezeti és strukturális formáit; harmadrészt mint intermediáris szervezet hatékonyan segíthetné a társadalmi megbékélés mindig szükségzerű folyamatát.

Végül az egyház nem vonhatja ki magát ama felelősség alól, amelyet a múlt és a közelmúlt történéseinek következményeiért hordoznia kell. A generációváltás természetes folyamata, új tisztségviselők választása és hivatalba iktatása, testületek összetételének és döntéshozó mechanizmusainak megváltoztatása, de még egy szervezet újraalapítása sem teszi semmissé a *kontinuitást* a tegnapi és a mai egyház között. Küldetésének történetét és idői kiterjedését a hitvallási iratok szellemében minden időben vallotta az egyház. Ez viszont nem zárja ki azt a megközelítést, amely szerint egy szociális rendszer (legyen az egyház, illetve vallási közösség) akkor bizonyul tartósnak, ha huzamosabb ideig betölti ugyanazt a társadalmi funkciót, megőrzi sajátos belső struktúra- és kultúraalkotó (illetve azt időnként megújító) dinamizmusát, megválasztja saját operacionalizálási rendjét, valamint képes a környezetével való állandó és tartós kommunikációra, illetve interakcióra. Mindez viszont nem zárja ki azt (sőt az előbbiekből következik), hogy közösségi identitását illetően ne lenne szükség változásra, megújulásra. De hogy ez az önazonosság az egyház esetén ne kívülről neki tulajdonított és meggondolás nélkül internalizált identitás legyen, szükség van a megtett út önkritikus vizsgálatára, az egyéni és kollektív bűnbánat „rendszermegújító” potenciáljára, valamint arra, hogy minél több olyan tagja legyen, akik hitbeli-teológiai felismeréseik és lelkiismereti meggyőződésük alapján újabb eszméletető impulzusokat képesek adni ehhez a folyamathoz. Csak így remélhető, hogy a történelem Ura iránti hűség nem teszi feleslegessé a *történelem iránti hűséget*, amely – Paul Ricoeur intelmének szellemében – azért fordul a múlt felé, hogy megtudjon valamit a jelen és a jövő számára.





## Summary and conclusions

---

We have sinned...

The church in the context of historical and social sins

In recent years and decades, the scientific world and society have expressed an increasingly keen interest in the nature of historical and social sin, their evolution and consequences. As part of this, special attention should be paid to assessing the behaviour of the historical churches in the era of authoritarian regimes, their positions in response to present-day economic and political injustices, or the often inappropriately treated cases of abuse within their own walls, violent acts, financial and sexual sins. Despite the issues not being new, the effect of the decade-long silence and the blocking or suppression of nascent debates related to individual cases - with a few exceptions - still lingers on today, and has contributed to a large extent to the erosion of the social credibility of institutional churches. Can a church, as a church, sin? How does the sin, neglect or irresponsibility of members affect an entire community of believers, the institutional and organisational structure of the church itself? What responsibility lies with the church for the consequences of its sins committed in the past and attributable to its former social engagement? Last but not least, what correlation is there between the persecution, harassment, and in certain cases martyrdom suffered by the church and its members in the past (and sadly today as well) and its involvement in supporting totalitarian political regimes or the development of its own internal structure that claims new victims every day? It is not by accident that the need for clarity and the requirements of general ethical values have produced series of books, films, literary pieces and artworks, a repository of scientific essays and research projects on the topic all around the world in the last decade alone.

This book is the result of a lengthy research period, and aims primarily at exploring the involvement and participation of the church in historical and social sins with no intention of judgement, but in the hope of revealing and comprehending the connections. It intends to outline a systematic framework for theological and ethical interpretation, facilitating a better

understanding (but not absolution) of the stories of personal discord, the dubious behaviour of church leaders and bodies, the failure to critically assess situations or the lack of theological knowledge, which all played a role in the formation of an outcome deemed sinful. Despite the fact that the focus of the analysis is primarily to examine the past behaviour of churches – paradigmatically – the intention is to highlight the fact that today’s social, political and economic correlations may also induce certain decisions and acts that are diametrically opposed to the essence and mission of the church, and so they are considered sins principally from a theological but therefore also from an ethical point of view. Generally speaking, the church is at risk both from its past and present; it may sin, but it cannot devolve its responsibilities.

The initial question is: what is the reason for the total lack or in some churches the belated and partial execution – often at the expense of inner turmoil and conflicts – of any self-critical examination of the experiences through the dictatorships of the 20th century, of the paths and the pledged social engagement of the church(es) within Hungarian society. There are some remarkable partial results in this respect that are vital for reconstructing and understanding the operating mechanisms of oppressive regimes. Still, why is the broader and wider community and public opinion satisfied with partial results, why is there no interest in recognising and revealing the correlations? The reason for this – based on the investigations of the previous chapters – can be explained by the phenomenon of collective identity.

If we consider Hungarian society and the historical churches as social systems and subsystems, it becomes apparent that changing the relationship to the past and drawing conclusions for the present cannot be forced simply by the sensational unveiling of a few exclusive agent stories, by archiving available files and documents, by organising belated public trials for war criminals and other prominent offenders, or with a series of symbolic deeds sustaining the narratives of the victims. Naturally, every social system – the church included – has an interest in preserving its own collective identity. The evolution of this identity is the result of a long historical process: formed through the interpretation of once experienced events, situations, decisions and the solutions chosen in the given moments, as well as by communicating the interpretation frameworks. In terms of its content, this common identity intended to be collective materialises depending on what preferences are

applied when selecting and forwarding the assessment of past events, and what self-reflective, inner operational solutions are chosen in response to the challenges of the present and the actions of the environment, in order to be able to adapt to the requirements of the environment, and to preserve this identity. The duality of adaptability and preservation of identity can ensure the ability of a social subsystem (in this case the church) to maintain its separateness and its character derived from its specific religious function as opposed to its environment, whilst simultaneously staying relevant for this same environment. Such a system can also only be considered stable if certain characteristic functions, communication content, preferences, decisions and actions are attributable to it even under the changed circumstances, i.e. its identity is sustainable. (For instance, if other agents of religious rites and services appear in a given social environment in contrast to traditional religious communities – as demonstrated by the religious sociology of today's Hungarian society – and these agents are much more capable of satisfying the religious-spiritual needs and interests of individuals, the *raison d'être* of the former religious institutional system becomes questionable. Or if so-called conservative values, or feudalistic and hierarchical structures inherited from the past are permanently attributed to a church for example, its environment will find it difficult to accept, if at all, that Christian theology and ethics have anything to say about the modernisation of society, about freedom, and about the formation of civil-democratic culture. The question thus is what strategy will the religious institutional system and the church itself choose through its representational channels: will it abandon the eradication of the interpretative frameworks attributed to it and the internal structures underlying them in order to keep its stability and its role in society; or will it undertake the risk of creating a new identity that is adequate for its environment just as much as for its mission through the critical revision and modification of its structure, practices and communication?)

The identity of a social system and the identity of the church, just as that of the individual, is not unchangeable. Historical events and experiences lived through become part of their identity; however, as to what content and character historical experiences use to define the identity of the church that is valid here and now, in other words the intended and characteristic self-identity, depends on how the system addresses the memory of these historic experiences and the present-day interpretation of the reactions to them at the

given time through interaction between its members as well as its inward and outward communication. As with all social systems, the stability of the system and preserving its relationship with the current environment is a priority for the church too. Therefore the content and form of the relationship to events of the past is not irrelevant: a kind of communication and interaction and thus community identity is needed that does not endanger system stability, yet does not challenge its authenticity at the level of social discourse either. Although it is obvious due to these intentions that the content of the memories of past events and the collective identity hoped for along these lines is the result of interest- and value-oriented social construction, the church still cannot avoid acknowledging the consequences of its past engagements. Nor can it escape the consequences of its selective relationship with the past, and the present-day ways of remembering (avoiding digging in the past can be an option, though not one without consequences). It can happen though that individuals remember differently, either within the church or in its external environment: for instance, the interpretation of history of a former victim or a survivor of oppression will differ from the official versions of the memory, and the interpretative frameworks preferred based on the selection process. Namely, within a social system, and with regard to the past, more than one kind of identity is possible. Social identity is a narrative as well as an interpretation-based construction that attributes significance to certain past events at the level of existential experience and interpretation. Thus more than one identity-construction is possible at the same time within a system, but their formation does not lack in manipulation, even within a social system such as a religious community. And because the *role of the individual* is the most decisive within a social system – as the individual is capable of reflecting on the impulses and irritations experienced, and is also capable of endowing decisions and actions with intentionality – acting in line with the system should not define the system identity. It is the legacy of totalitarian regimes and the misery of transitional societies that individual decisions or actions are striking and need explanation if they deviate from the standard norms of the group, namely, the members of the group will accept behaviour that conforms to the group. In such situations, individual freedom and creativity have little chance of thriving. Still, even within a system like this it is possible (and was not impossible in the past either) to follow different paths and offer alternatives

to the mainstream, i.e. to demonstrate value-preferences and broach issues that are capable of establishing forums of alternative communication inside the system through further interaction, and with time they might be able to alter the inner operation as well as the outside view of the entire system. Therefore the aspects below, namely the assessment and further consideration of the research results (summarised in a thesis-like manner) may prove relevant from the perspective of our topic:

1. The church cannot withdraw itself from historic events and social changes, and therefore from the history of sin. However, to be able to view the involvement of the church in the context of historical and social sin objectively, and avoid our findings degrading into the repetition of moralising yet utterly simplified statements that are all too common in public discourse, two comprehensive issues had to be clarified: (a) what can we say about the *reality of sin in a social context*, and (b) under what circumstances does a community – in this case the church – prove to be a *collective active agent*, to whom sin can be “attributed”, i.e. it can be considered the perpetrator of sinful behaviour, decisions or ignorance?
2. Sin and its interpretation are not only a central issue for theology and religious life. Since the experience of sin is an integral part of human existence, today the phenomenon can only be discussed in an interdisciplinary manner. As a result, theology cannot formulate its premises in abstraction from their own context, and with an intention of expressing truths that stand above time and history. Hence we approached the issue of sin from the perspective of the results of social sciences, political philosophy, psychology, legal theory, etc., and the theological and ethical implications of sin were elaborated through constant dialogue with all the above disciplines. It is common for all scientific questions though that humans always wanted to interpret the phenomenon of sin in an empirical way, questioning the cause-effect factors and not just resignedly accepting the sinful act as a consequence.
3. To adequately understand the reality of sin affecting political communities and the church, the inadequacy of traditional discourse

on sin had to be underlined. Namely, *an approach* – the *socio-theological interpretation* of sin – had to be selected here that exceeds the ontological-metaphysical thinking patterns about the universal nature of sin, yet frees the interpretation from the bounds of a naturalistic-deterministic reading of the original sin. Instead, an interpretation of reality unusual even in theology was introduced, which is able to focus attention on the historically and socio-culturally defined nature of structural sin inherent in the world, to the inevitability of its formation and the roots of global economic injustices of the present day through describing *the interactive nature of sin correlations* and with the rationale of the combined effect of human actions and its objectification over the individual.

4. Sin inherent in the world – the destructive power and effect of which is experienced through historical and social correlations – is such a *complex reality* that is not merely the sum total and series of simple individual inner discords, and cannot simply be defined by moral or criminal terminology. At the same time this complex reality of sin does not discredit the *weight of human decisions* and the *forensic* nature of assessing human actions. Rather it intensifies it: we will be held accountable for our life decisions and our failings in front of a final jury. However, disregarding the correlations described in the respective chapters only allows us to allocate the roles of the culprit and the judge in the framework of human co-existence. Those who are indifferent towards the nature of sin created through social interaction and its characteristics defining the identity of human communities while reproducing itself and preconditioning further decisions, imagine themselves to be divine judges within society: constantly exposing, judging people, crying out for the culprits or searching for scapegoats who can be made responsible for all the injustices and lawlessness of the world. And since such individuals do not count transgressions of their own (or of those like them) and do not take responsibility for them, they believe that by relentlessly unveiling the sinners and the scapegoats they can tackle, “process” and solve the question of sin in the world. And how much this endeavour poisons the public life of society and the church even today needs no further discussion here.

5. The interpretation of the socio-culturally defined nature of sin and the involvement of the church in historical and social sin correlations only becomes the focal point of theology again in the second half of the 20<sup>th</sup> century. This is by no means a coincidence since the experiences of the two world wars, the lessons of the churches' *modus vivendi* with dictatorships and the need to phrase the confessions of the church cannot be interpreted with categories of traditional sin discourse. Obviously this critical, theological commitment and the interest in forms of expression is not comprehensive, and not generally characteristic of all churches: anomalies of space and time, delayed responses, and refusal to consider issues are common. This is precisely why this book places special emphasis – at least for a few chapters – on revealing the lessons and theological outcomes of this story.
  
6. The majority of church discourse on their participation in historical and social sins is burdened by two extreme *simplifications*: one is the *personification* of sin (scrutinising the decisions and faults of certain key individuals or responsible leaders, coming to the conclusion of identifying their behaviour with that of the entire church). The other is the *externalisation* of sin that prepares the ground for the transfer of responsibility and moral absolution through the cause-effect relations of outside circumstances. Neither of these takes into account the complexity of sin in a social system. However, the discussion of *sin*, i.e. the complicity of the church therein, can only be *specific!* Only a thorough *analysis* and scientific research can identify which decision in an actual socio-historical situation proved to be *opposite to the essence and mission* of the church, how this became possible theologically and politically, and where the responsibility of the church in the process lies? Therefore the following responsibilities of the church in certain historical sins were identified by reviewing a few representative examples (e.g. Crystal Night, Anti-Jewish Laws, relations to the socialist society, etc.): an *apolitical* attitude, *the lack of theological reflections*, moral, political and theological *allowances* to avoid a presumed worse situation, reckless *enthusiasm* for dubious political goals, an uncritical view of social reality and the lack of a personal interpretation of the world and reality.

7. Obviously, the historically dubious conceptual phrase of *collective sin* is not an appropriate term when describing the engagement of the church in historical and social sin correlations. Following the analysis of biblical/theological criticism of the phrase so often used to stigmatise people and groups of people, we can say that the transgenerational effects of sin must truly be reckoned with. Nonetheless, our entire paper reflects the basic conviction that the issue raised by the notion of collective sin (and that of collective responsibility and collective shame coined as substitute phrases) cannot be ignored: what relationship there is between the act committed by the sinner and the intention of the social community surrounding the sinner, the sinful doer and the activities of the individuals, institutions that enabled the sinful action. Failing to clarify these issues will inevitably result in the simplification, generalisation or devolution of the complexity of sin correlations. Fact is though that legal theory, social-philosophy and theology are all seeking theoretical possibilities to grasp the *collective legal entity* providing the basis for enforcing the accountability of groups of individuals, institutions or organisations responsible for certain consensually committed, cumulative or representative sins, or in certain cases they can even be urged to indemnify.
8. The rest of my discourse intends to define the *church's collective capacity to act* and its status as a collective legal entity alongside applying the most recent findings of ecclesiology, sociology and religious sociology, organisational and system theory. Clarifying this issue is vital because in terms of the conceptual constructions of “the sin of the church” versus “sin within the church”, despite all theological enlightenment, the general opinion still firmly persists that the church itself is incapable of sin – and although the sins of its members do not leave it unaffected, the church in its metaphysical sense is perfect and devoid of all forms of sin. This assumption is contradictory because if the church intends to become an (active) agent of rejuvenation and love for other human beings experienced in earnest amidst its service for society and its reform efforts, how can it afford not to look at itself as the subject of fault, sin and remorse?



9. To resolve the above contradiction and prove our initial working hypothesis (namely that the church is involved in the history of historical and social sin not only through its individual members but as a collective) I need to analyse the empirical forms the church takes in society. This is necessary all the more so because when the church takes shape in the world and shows itself in its complex, historically and socially defined nature, it does not remain structurally intact: it comes into contact with the realities and rules of politics, economics, law or the media. Meanwhile, during the formation of its organisational and operational structure it does not (did not) only consider intrinsic biblical and theological aspects, but always formulates its own operational, leadership and administrative structure by adapting world templates too. Though belief recognises the existence of the “one holy universal church” behind the empirical church, it soberly needs to admit that the worldly church cannot lack the human factor, and if so, it is not devoid of sin itself either. Therefore the fact that the church is a spiritual reality (and a given) for belief as well as a complex religious-social, legal and communication community is demonstrated through the differentiation of the definition of the church and the distinction between its *institutional nature* and *organisational structure*. These two aspects are not mutually exclusive, but they facilitate the revelation that the visible, tangible church is not an ideal community, yet it is the object of belief, and that there were and are crises in its history that deserve remorse or a cry for reform. Nevertheless the church can only fulfil its mission in the world in an institutional/organisational form while emphasising the differences in its form and service between the divine order and the laws of the people.
10. The *church* is present in modern societies as an *organisation-like social system*, more precisely it is only capable of manifesting itself in the world as an organisation. The church is *similar* to other social organisations in the sense that it has a defined goal, a programme, membership and its own inner structure. Like all other organisations the church strives to ensure its resources, it depends on strategic planning, communicates in multiple directions, and is also forced in certain cases to adapt to the changes of its environment for the sake of

the above reasons, or is made to react to external irritations in the interest of its own identity. The question though is what proves more enduring in this process: its attachment to its own inner essence (the axiomatic basis of its church-being) or the need to adapt? What result will the mutual relation of one to the other have during the self-reflection of the community? The possibility of making a mistake, of wrongly assessing a situation, of making an error, namely, decisions considered sinful cannot be avoided.

11. In its institutional/organisational form and as a social actor, the church is considered a *collective actor* that makes decisions on an organisational level based on internal rules and formal procedures. For this reason, and as part of its constant interactive and communication processes with its environment, the church takes an active part in and is a victim of, or is an active and/or passive facilitator of, social change. The collective capacity to act and its acknowledgment as a legal entity cannot yet mean the refusal to accept personal individual responsibility in the church. Church leaders need to take into consideration the consequences of their position-specific decisions not only from the perspective of the forensic nature of their personal responsibility, but also – as regards the legitimacy of representation – with respect to the whole of the church. At the same time, determining the church's collective capacity to act does not naturally lead to announcing its collective innocence and applying the victim status as if the church in its entirety is exempt from the sin correlations of society's past and present. Furthermore, an organisation as a capable social agent, provides grounds for new crimes and sins, especially if besides advocating its own organisational/institutional interests it neglects the need for individual and spiritual freedom and can trigger further discord or conformity by expecting integration into the idealised system of the collective.
12. The church is *different* from other social organisations in the sense that the intention and initiative creating the church is, despite all organisational and sociological manifestations, transcendental in origin, its mission is defined by Jesus Christ, the resurrected Lord. Its

inner essence is provided by *communion* (*koinonia/communio*): the joint sharing of the presence of the resurrected Jesus through the creative power of the Holy Spirit. Through this special cohesion experienced in an empirical manner – in a congregational and sacramental community – believers can identify themselves as part of a collective that differs from all other community forms and organisations. However, the institutional and organisational dimensions of the church gain their meaning from this inner spiritual happening and vice versa: the *raison d'être* of its organisational nature manifests itself in providing the framework for the *koinonia* to be experienced.

13. There is, or has to be, a correlation between the essence and origin of the church, the *reality hidden* from human perception and its *outer structure perceptible* by the world (its social constitution). The greatest challenge as well as the greatest possibility for the institutional/organisational church as a collective is derived from this:
  - If the external structure and form, the outward and inward communication, the transformation of its structure and its reaction to the social-political changes of its surroundings (i.e. its social identity) do not correspond to the theological perspective found in belief, it will not be able to avoid the decisions (of bodies or individuals) that are considered sins according to both moral and theological categories. What is more, through the norms of social interaction, the church also contributes to preserving these perilous circumstances and sustaining a communal and social identity based on dubious values.
  - If, however, the experienced *koinonia* results in the community of believers committing to evangelical values, more social justice and solidarity, and makes the community search for social forms of this experience, then firstly, the church can become a *collective* in our modern society that can credibly say “*we have sinned*” in connection with sins of the past and present; secondly, it would be brave enough to review its current organisational and structural forms from time to time; and thirdly, as an intermediary organisation it could effectively facilitate the all too necessary process of social reconciliation.

Finally, the church cannot shake off its responsibility for the consequences of events in the past and recent past. Generational change is a natural process, neither the election and inauguration of new representatives, nor changing the composition and decision-making mechanisms of certain bodies of leaders, nor the re-establishment of an organisation can cancel out the *continuity* between the church of yesterday and today. The church has always professed the story and time dimension of its mission in the spirit of its confessional documents. This, however, does not exclude the approach that a social system (be it the church or a religious community) can only preserve itself if it can permanently fulfil a social function, if it can sustain its internal (and at times rejuvenating) dynamism of structure and culture creation, if it chooses its own operational order and is capable of constant and permanent communication and interaction with its environment. All this though does not rule out (and is rather a consequence of the above) the need for change and rejuvenation regarding the identity of the community. But for this identity of the church not to be one attributed to it from the outside and internalised without thought, a self-critical examination of the path travelled and the potential within individual and collective remorse to “rejuvenate the system” are essential just as much as the need for more and more members, who are capable of adding renewed impulse to raise awareness of this process through their religious and theological revelations and their consciences. Only this way is there hope that loyalty to the Lord of history will not make *loyalty towards history* redundant, and that this loyalty, in the spirit of Paul Ricœur’s instructions, only turns towards the past to learn things for the present and the future.

Several parts and issues raised here and the results of this research have been lectured on and published in a few professional articles in Hungarian in recent years, but mainly in international professional forums, conferences and scientific symposiums. I hereby thank all my debating partners who provided new stimulus to conduct the research and to immerse in an issue from new perspectives through their views, criticisms and valuable observations. I especially thank professors Michael Beintker, Ulrich H.J. Körtner, Michael Welker and Karl-Wilhelm Dahm for their interest and the professional consultations and friendly conversations we had. This work could not have been accomplished without the support of the Alexander von Humboldt Foundation that deemed my research plan worthy of their support, and

granted me their scholarship, ensuring that I could devote my attention to this topic for 18 months between 2011 and 2014 at the Department of Protestant Theology at Münster University. I owe special thanks to those who had to endure my absence during my research: my family, my congregation and the community of lecturers at the university.

Given that the topic of my discourse lies on a border area (not only geographically, focusing on a crisis phenomenon of social and religious life in Central and Eastern Europe), it examines the consequences of the interaction between church and society, and dealing with it cannot gloss over interdisciplinary requirements, it is more than symbolic that the book is published in the *Ad Marginem* political philosophy series of L'Harmattan Kiadó. The management of the publisher and the editors of the series deserve my utmost gratitude too for accommodating my book, thus enabling the results of my research to be available to a wider readership that are hopefully intrigued professionally by the topic as well. It is also indicative that the results of the research are disclosed in 2017, the year of the 500<sup>th</sup> anniversary of the Reformation, and with funding for scientific book publishing from the Reformation Memorial Committee. As nothing else could fall closer to the legacy of the reformation than a self-examination of the church and society for a more liveable and just world, hopefully this paper will trigger some suggestive impulses for theological, inter-religious and civil society discourse, whose forums are not always apparent, but bringing them to life or reinforcing them is the dream and wish of many.