

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Kiss Lajos András*

Debrecen/Nyíregyháza

Bűn, bűnbánat, megbocsátás. Gondolatok Fazakas Sándor könyvéről**

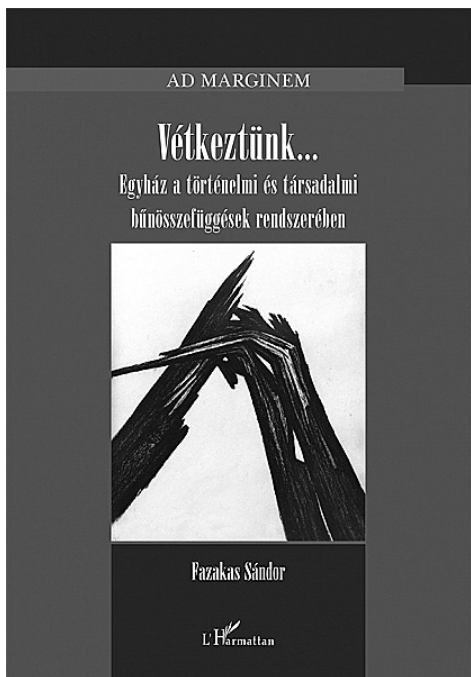
A mikor jó két évtizeddel ezelőtt az ismert brit történész, Eric John Ernest Hobsbawm megjelentette a huszadik század történelmét összefoglaló *A szélsőségek kora* című vaskos munkáját,¹ sokan már a címadást is telitalálatnak tekintették. A huszadik század első évtizedében még úgy tűnt, hogy minden rendben van: az új század a szinte korlátlan optimizmus korszakaként jelentkezett be. A tudományban, a technikában, a művészetekben egymást követték az új felfedezések, a mindennapi életet megkönnyítő műszaki találmányok, illetve – legalábbis a nyugati féltekén – a lakosság jelentős része számára immár nemcsak álom volt a „polgári kényelem” minimális szintjének megteremtése, hanem a napi valóság része lett. Lassan a népesség meghatározó részét kitevő munkásság számára – az egyre nagyobb befolyással rendelkező szociáldemokrata/szocialista pártokon keresztül – a politikai hatalom demokratikus úton történő megszerzése is elérhető közelségbe került. Stefan Zweig *A tegnapi világa – Egy európai emlékezőse* című 1942-ben megjelent könyvében a „biztonság aranykoraként” jellemezte az első világháborút megelőző évtizedeket.²

* Dr. Kiss Lajos András (Kisújszállás, 1954). A Bessenyei György Tanárképző Főiskolán történelem–orosz szakos általános iskolai tanári diplomát (1979), az Eötvös Loránd Tudományegyetemen filozófia szakos előadó diplomát szerzett (1985). 1995-ben védte meg kandidátusi értekezését, 2005-ben pedig a Debreceni Egyetemen habilitált. 2021-ig a Nyíregyházi Egyetemen tanított filozófát. Fő kutatási területe a 20. századi francia, német és orosz filozófia, illetve társadalomelmélet. Hét önálló kötetet és kétszáz tanulmányt, esszét publikált.

** Fazakas, Sándor: *Vétkesztünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2017. ISBN 978-963-414-284-3, 386 old.

¹ Hobsbawm, Eric J.: *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*. Michael Joseph, London 1994. Magyar fordítása: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története. 1914–1991*. Ford. Baráth Katalin Pannonica Könyvkiadó, Budapest 1998.

² A „csaknem ezeréves Osztrák Monarchiánkban mintha minden örökéletűnek készült volna, s az állam maga volt e maradandóság legfőbb szavatolója. A jogokat, melyeket polgárainak biztosított, a parlament védte, a nép szabadon válsztott képviselője, és minden kötelességnek is keretet szabott.” Zweig, Stefan: *A tegnapi világa – Egy európai emlékezőse*. Európa Könyvkiadó,



Aztán az első világháború egészen új irány adott az események menetének. A milliók életét követelő értelmetlen vérontás ugyan véget ért négy évnyi szenvedés után, de ami ezután következett, azt inkább lehetne fegyverszünetnek, mintsem békének nevezni. Évszázados monarchiák omlottak össze napok alatt; Európa térképe a felismerhetetlenségig megváltozott, de a tartós béke új korszaka mégsem köszöntött be. Rövidesen a totalitárius rendszerek különféle változatai jelentek meg egy sor európai országban, s a demokráciák leépülési folyamata elkerülhetetlenül toroklott az újabb, még az előzőnél is pusztítóbb világháborúba. A második világháborút követően csak Európa

nyugati felében született újjá a polgári demokrácia, míg a kontinens keleti régiója hosszú évtizedekre egy másfajta totális rend, az úgynevezett szovjet típusú szocializmus foglyává vált.

Az 1989–1990-es változások után – immár a pluralista demokrácia keretei között – kezdetét vette Európa egységesülési folyamata, amelynek integráns részét képezte a közelmúlt történéseinek egy többé-kevésbé egységes értékrend keretében történő feldolgozása. Míg Németország nyugati részében, illetve Franciaországban és Olaszországban inkább csak a náciizmus és a fasizmus által elkövetett bűntettekben való „kollaboráció” követelte meg a kollektív vagy társadalmi bűnrészesség mibenlétének feltárását, illetve az így megszerzett hiteles történelmi ismeretekre épülő bűnbevallás lehetséges formáinak megfogalmazását, addig Közép- és Kelet-Európában egyszerre kellett szembenézni mindkét totalitárius rend által elkövetett bűnök „társadalmiasított”, azaz a széles tömegek és a legkülönbözőbb társadalmi intézmények kollaborációját megkövetelő jellegével.

Fazakas Sándor könyve arra vállalkozik, hogy társadalmi bűnök kérdéseit elsősorban a keresztény/keresztyén egyházak „érintettsége” felől értelmezze, amelyből egyenesen következik, hogy ennek a feladatnak sikeres megvalósítása szükségessé teszi a bűn, a bűnbevallás és a bűnbánat összetett teológiai

problematikájának alapos feldolgozását. A szerző valóban komolyan veszi ezt a feladatot, és ez már abból a tényből is világosan kiderül, hogy legalább száz oldalt szentel a „kollektív bűnök” kérdésével kapcsolatos zsidó, katolikus és protestáns álláspontok ismertetésének. Ez az alapos teológiai háttér munka magában foglalja egyrészt a vezető egyházi intézmények állásfoglalásainak elemzését, illetve a legkülönbözőbb felekezetekhez tartozó teológusok által folytatott viták precíz rekonstrukcióját. A könyv másik fő „csapásiránya” a kollektív identitás és a kollektív cselekvés lehetséges filozófiai, illetve szociológiai értelmezéseinek bemutatása. A szerző szerint azért van szükség erre, mert az egyházak – a transzcendens értékekre irányuló elhivatottságukkal együtt is – integráns részei a modern társadalom intézményi, szervezeti világának, vagyis kénytelenek alávetni magukat a társadalomtudományok „profán” (ha úgy tetszik szekuláris) „idegen-leírásainak” is. Mivel nem vagyok teológus, ezért inkább a másodikként megemlített problémakör értelmezésére és értékelésére koncentrálok, noha néhány megjegyzést az eredendő vagy áteredő bűn teológiai/filozófiai kérdéseire is szeretnék hozzáfűzni. Mégpedig azért, mert a kollektív bűn elemzésében szükségszerűen elérkezünk egy olyan pontra, ahol már lehetetlenné válik a teológiai, a morálfilozófiai, illetve a történelmi/szociológiai szférák precíz szétválasztása. De mielőtt hozzákezdenék a könyv argumentációs rendszerének részletesebb bemutatásához, elengedhetetlenül szükséges arra a tényre felhívnom a figyelmet, hogy a szerző által vizsgált „kollektív bűn” problematikájának fontosságát csak akkor értjük meg, ha bekalkuláljuk a modernitás eszmeiségének (azaz a felvilágosodás filozófiájának) egyik fontos alapvetését: a bűnelkövetés (legyen az jogi vagy morális természetű) csakis szinguláris lehet, azaz mindig egy konkrét természetes személy jól azonosítható cselekedete vagy cselekedetei által valósítható meg. A 19. század kollektivistája eszméi ugyan árnyalják ezt a némileg sematikus megközelítést, de a probléma lényegén ez mit sem változtat, és számot kell vetni azzal a közelmúltbeli történelmi örökséggel is, amely szerint a 20. század totalitárius rendszerei előszeretettel éltek, pontosabban fogalmazva visszaéltek, a kollektív felelősség vádjával (zsidók, kulákok stb.). Ezeknek a tényeknek is rendkívüli óvatosságra kell inteniük az embert, amikor a kollektív bűnösség kérdéséről elmélkedik.

A szerző által feltett legfontosabb kérdés a következőképpen hangzik:

„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?”³

³ Fazakas Sándor: *i. m.* 9.

Természetesen Fazakas Sándor nagyon jól tudja, hogy ezeket a kérdéseket korábban már mások is megfogalmazták, azaz a tisztánlátás igénye évtizedek óta felbukkan a kelet-európai országok közvéleményében, köztük természetesen Magyarországon is. Viszont a bűnfeltárás összetett feladatát korántsem egyszerű „elfogulatlanul” kivitelezni. Ezért aztán nagyon is érthető, hogy könyve bevezető fejezetében a szerző éppen az ilyen jellegű munkákban gyakran előforduló tévedésekre hívja fel a figyelmet.

Az egyik vakvágányt az absztrakt, személytelen *moralizálásban*, illetve ennek fordítottjában, a személyeskedő *ad personam* vádaskodások özönében ismerhetjük fel. A másik tévutat a *kollektív ítélkezés* leegyszerűsítő eljárása jelenti. Mindkét megközelítés szimplifikáló, mert elutasítja, pontosabban megkerüli a bűnök egzisztenciális valóságának feltárásához szükséges kitartó munkálkodást. Az persze nyilvánvaló, hogy a bűnök feltárása során

„[...] 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 cselekvést kiváltó motivációját és következményeit befolyásolják.”⁴

Egy további szempont az egyház, pontosabban a keresztyén egyházak mint kollektív történelmi szereplők paradox szerepéhez kapcsolódik, tudniillik az egyházak nemcsak áldozatai voltak a történelemben gyakran színre lépő erőszakos politikai rendszereknek, de gyakran maguk is kollaboránsként, de legalábbis tétlen szemlélőként részeseivé váltak az elkövetett bűnöknek. Fazakas Sándor a fent említett nehézségeket a következőképpen foglalja össze:

„Ugyanis az egyház, illetve az egyházak totalitárius rendszerekkel való együttműködésének vizsgálata általában hiányosságtól szenved: a *bűnről való beszéd konkrétségének hiánya* és a *cselekvő szubjektum meghatározatlansága* nehezíti a tisztánlátást és az elfogulatlan értékítélet kialakítását.”⁵

A közelmúlt történéseinek feldolgozása természetesen olyan osztársadalmi feladat, amelynek teljesítése alól – legalábbis elvben – a közösség egyetlen „releváns” szereplője sem vonhatná ki magát.⁶ Az egyházakat és keresztyén embereket

⁴ Fazakas Sándor: *i. m.* 19.

⁵ Uo. 21.

⁶ Nyilván különbséget kell tenni a „mindennapok emberének” egyszerű önvizsgálatára, illetve az egykor jelentős befolyással és hatalommal rendelkező kitudntetett szubjektumok elszámolási kötelezettségére irányuló imperatívuszok között. Természetesen a két szféra határait gyakran lehetetlen pontosan megvonni.

azonban „még plusz kötelezettségek” is teherlik. Hiszen a bűn megvallása és bűnbánat nyilvános manifesztálása

„[...] minden időben a keresztyén istentisztelet elengedhetetlen eleme, az egyházi-vallási szertartások természetes diemenziója volt [...]”⁷

A könyv első része a keresztyén egyházak és a modernitás összefüggéseit veszi nagytító alá. A 18. századi felvilágosodás hatására fokozatosan erősödő szekularizációs folyamatok egyik fontos következményeképpen a keresztyén egyházaknak egy meglehetősen paradox helyzettel kellett szembesülniük. Egyrészt a modern társadalmakban fokozatosan végbement az állam és az egyház szétválása, azaz az egyházak dierekt módon egyre kevésbé tudták befolyásolni a társadalmi/politikai folyamatokat. Másrészt viszont fel kellett adniuk azt a korábbi, a szakrális/transzcendens jellegükből adódó „arisztokratikus” pozíciójukat is, amely szerint az egyházak mintegy a világi intézmények és szervezetek fölött „lebegnek”. Természetesen a belső használatra szóló „önléírásaikban” az egyházak továbbra is „Krisztus misztikus testeként” határozták meg magukat, azonban a társadalmi élet prózai hétköznapijaiban fokról fokra a funkcionálisan differenciált társadalom egyik részrendszereként történő működésre kellett és kell berendezkedniük. Hiszen az egyház csak akkor tudja eljuttatni a maga üzeneteit az aktuális (és a potenciális) hívek számára, ha igénybe veszi a társadalom különböző intézményeinek segítségét.

„Így lényegét tekintve közösségként (*communio*) létrejövő és testet öltött egyház szervezetként tapasztalja meg önmagát, ezen keresztül kívánja betölteni küldetését a világban. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy e szervezeti-intézményes »feület« által köt szövetséget, létesít kapcsolatot, vállal kompromisszumokat egyéb társadalmi szervezetekkel, illetve a politikai hatalom szerveivel, s ugyanannek a kapcsolatnak a mentén kénytelen felvállalni a konfliktusokat.”⁸

Nehezen vitatható az a feltételezés, miszerint az imént említett változások nem hagyják érintetlenül a liberális demokrácia keretei között működő egyházakat sem.⁹ Azonban a totalitárius politikai rendszerek történeti örökségével terhelt, úgynevezett újdemokráciák világában jóval összetettebb a múltfeldolgozás folyamata. Külön nehézséget jelent, hogy a kelet- és közép-európai országok többségében az utóbbi két évtizedben a fájdalmas kijózanodás váltotta fel az

⁷ Fazakas Sándor: *i. m.* 26.

⁸ Uo. 31.

⁹ Gondoljunk csak a katolikus egyház papjait érintő pedofiliavádak megsokasodására az utóbbi évtizedekben. Látható módon ezeket a vádakat csak nagyon nehezen tudják kezelni az egyház vezető testületei.

1989–1990-es évek általános eufóriáját, ami csak növelte azt a „haragponteciált”, amely legtöbb esetben a kölcsönös vádaskodásban és bűnbakképzésben öltött (és ölt manapság is) testet. Igaza van Fazakas Sándornak, amikor azt állítja, hogy az utópisztikus reményekben való csalódások „a korábbi kádári szociális biztonság iránti nosztalgiába torkollottak”.¹⁰ Megint mások a „kedélyek felesleges zaklatásának” tekintik, illetve a „nehezen gyógyuló sebek feltépéseként” értékelik a közelmúlt történéseivel való szembenézés igényét. Fazakas Sándor nem osztja ezeket a félelemeket, s inkább Paul Ricœur álláspontjára szavaz, aki szerint a történelem iránti *bűség* elválaszthatatlan a múlttal való korrekt és *őszinte szembenézésstől*. A szerző maga is a szembenézés szükségessége mellett érvel, s rendkívüli alapossággal igyekszik ennek az imperatívusznak eleget tenni. Ugyanakkor ennek a feladatnak a kivitelezése korántsem egyszerű vállalkozás, hiszen meglehetősen komplex, azaz teológiai, morálfilozófiai, történelemtudományi és szociológiai tudáskészletek együttes alkalmazását követeli meg. A szaktudományos értelmezések összehangolása viszont ugyancsak veszélyekkel terhes feladat. Tudniillik csak a felületes megközelítés számára tűnhet úgy, hogy az effaja komplex szemlélet egyúttal szükségszerűen a *pozitív szinergia* lehetőségét rejti magában. Hogy ez mennyire nem így van, arra legjobb példa a német és svájci evangélikus és református teológusok között zajlott vita, amelynek eredményképpen világossá vált, hogy a náci háborús bűnök leglább „részleges igazolhatósága” a történelemtudomány részéről (azaz a német nép végletes elkeseredése és tartós nyomora) a valóban igazságtalan versailles-i békediktátum következményeképpen), már egyáltalán nem tartható a teológia, és valószínűleg a morálfilozófia nézőpontjából, hiszen – miként azt Fazakas Sándor hangsúlyozza – a múltban elszenvedett sérelmekre való hivatkozás

„[...] a gatzetteket is legitim eszközzé stilizálta a *stans quo* helyreállítása érdekében, másrészt a jelenben ezzel a múlt-orientáltsággal éppen a bűnbánat előre tekintő, igazi bibliai értelmét lehetetleníti el.”¹¹

Másrészt ez a vita azt is világossá tette, hogy még a protestáns felekezetek teológusai között sincs teljes egyetértés abban a tekintetben, hogy a bűnvallás és bűnbánat milyen „színtéren” következzen be: legyen ez a hívek és egyházuk belső ügye, vagy ennek a keserves folyamatnak csakis a teljes társadalmi nyilvánosság jelentheti az igazi szféráját? Fontos továbbá azt is tekintetbe venni, hogy a közösségi felelősségvállalás nem jelenti a természetes személyek pontosan identifikálható, konkrét felelősségének eliminálását. A kétfajta felelősség differenciálására mindenképpen

¹⁰ Fazakas Sándor: *i. m.* 45.

¹¹ Uo. 72.

szükség van, ugyanakkor továbbra sem lehet megkerülni annak a kínos kérdésnek a tisztázását, hogy

„[...] az egyház mint egyház lehet-e szubjektuma, azaz cselekvő alanya a vétkeknek és a bűnbánatnak, és hogy milyen természetű az egyének bűne és az egyház valósága, valamint az egyház mint intézmény, illetve szervezet és a társadalmi kontextus közötti kölcsönhatás?”¹²

Mivel a keresztyén egyházak, ha eltérő mértékben is, hierarchikusan tagolt, vezető testületek által irányított szervezetek, sokak szemében legitim eljárásnak tűnhet a felelősség áthárítása az egyházkormányzatban vezető pozíciót betöltő személyekre. Ez a „megoldás” már csak azért is kézenfekvőnek tűnhet, mert a mindenkori hatalom reprezentánsaival leginkább a püspökök és más egyházvezetők voltak személyes kapcsolatban, az ő nevük szerepel a különböző, az állam és az egyház(ak) kapcsolatát szabályozó szerződéseken, dokumentumokon stb. Noha az egyházvezetők fokozott felelősségét nehéz lenne vitatni, mégis igazságtalan lenne *csak őket* felelőssé tenni mindenért. Fazakas Sándor természetesen a *reformátori egyházértelmezésnek* tulajdonít kitüntetett jelentőséget, amiből az a következtetés vonható le, hogy a hivatalos egyházvezetést illetően a totalitárius rendszerekkel történő kollaboráció azért minősíthető specifikus bűnnek, mivel az együttműködéshez vezető egyezkedések és alkuk a kulisszák mögött, az egyház alacsonyabb rangú tisztségviselői, illetve az egyszerű hívek kizárásával folytak. Mindebből persze megint csak paradox következtetéseket lehet levonni. Egyrészt lehetne talán úgy is érvelni, hogy az egyházvezetők éppen a hívek többségét akarták a bűntől megóvni, azaz a személyes felelősségvállalás alól tehermentesíteni azzal, hogy magukra vállalták a kollaboráció felelősségét, illetve bűnét. Valójában ez az álláspont teljességgel elfogadhatatlan mind morális, mind pedig teológiai szempontból. Ugyanis az egyház egésze nevében kiadott nyilatkozatok és meghozott határozatok nem lehetnek ellentétesek az egyház univerzális küldetésével, továbbá nem mondhatnak ellent az egyház teológiai fundamentumainak sem. És ebből fakadóan nem vonhatják ki magukat a hívek egyetértésének kontrollmechanizmusai alól sem. A könyv hatodik fejezetében (*Reprezentáció és krisziszjelenségek*) a szerző újra visszatér a protestáns egyházak tisztségviselőinek státuszával kapcsolatos kérdések elemzéséhez. Elvi kiindulópontként elfogadható az az álláspont, hogy – ellentétben a római katolikus egyház felfogásával – a hit és a keresztség által

„[...] hívő ember Krisztussal egyesül és Krisztus hatalmában részesül. Ez viszont nemcsak azt jelenti, hogy a keresztyének Krisztus minden üdvajándékában része-

¹² Fazakas Sándor: *i. m.* 76.

sülnek, hanem jogot is formálhatnak arra a hatalomra, amely eddig az egyházi hivatal számára volt fenntartva.”¹³

Azonban a protestáns álláspont rögvest felvet egy sor nehezen megoldható problémát. Például, ha elfogadjuk, illetve abszolutizáljuk a Luther-féle *sola scriptura* elvet, a Biblia szó szerinti értelmezésének szükségességét, és megengedjük, hogy személy szerint minden keresztyént megillet a bibliai igazságok autentikus interpretálásának joga, akkor voltaképpen mi szükség van a hívek közösségét reprezentáló prédikátorokra és püspökökre?¹⁴ Miként a szerző fogalmaz, Luther álláspontját valószínűleg az befolyásolhatta, hogy megpróbált két, egymással nehezen összeegyeztethető elvet egyensúlyban tartani: egyrészt őszintén vallotta, hogy személy szerint mindenkit megillet a hitigazságok értelmezésének joga, másrészt viszont valószínűleg felismerte a túlzottan individualista tendenciákban rejlő veszélyeket is, és kitartott a prédikatori tisztség (*Predigamt*) kitüntetett szerepe mellett.

„Valójában a római egyház kizárólagos hatalomigényét vitatta, de a tisztség funkcióját nem az egyes keresztyénekre akarta bízni – az egyetemes papság hatáskörét és jogosultságait csak szükséghelyzetekre és a privát szférára korlátozta, és nem tartotta megengedhetőnek, hogy az egyes ember ezt a lelki hatalmat a teljes egyház általi elhívás és felhatalmazás nélkül, mintegy önkényesen igénybe vegye.”¹⁵

Világos, hogy a reformáció egészen szélsőséges irányzataival ellentétben, akik minden egyházi tisztség eltörlését szerették volna elérni, a protestantizmus fő sodra mégiscsak elfogadta az egyházi tisztségek és a szakértelmen alapuló teológiai tudás megőrzésének és reprodukálásának szükségességét, és maga Kálvin is hangsúlyozza az egyházi tiszteget betöltő személyek *kitüntetett felelősségét*, illetve az őket megillető *tekintély* fontosságát.

¹³ Fazakas Sándor: *i. m.* 208.

¹⁴ Ez a dilemma még erősebben vetődik fel a harmadik nagy monoteista vallásban, az iszlámban. Némelyek szerint éppen ezért az iszlámnak nincs is valódi teológiája, következésképpen iszlám teológusokra sincs szükség, hiszen a Mohamed próféta szavait magában foglaló Koránból egy betű sem lehet elvenni, de nem is lehet hozzátenni. A híres magyar iszlamológus, Simon Róbert nem osztja teljesen ezt az álláspontot. A magyar nyelvű Koránhoz írott kommentárjában a következőket írja: „Az egyik oldalon ott áll az egyszerű, ám örökre szóló kinyilatkoztatás *factum brutum*ja mint egyszer és mindenkorra szóló normatív szabályozás, a másik oldalon viszont el nem hallgathatóan lépett föl az állandóan változó társadalmi gyakorlat, amely, ha nem veszik tekintetbe – végső esetben – megkérdőjelezhetette volna a nem változó teokratikus szabályozás legitimitását.” Simon Róbert: *A Korán – A Korán világa*. Fordította és írta Simon Róbert. Helikon Kiadó, Budapest 1994, 463.

¹⁵ Fazakas Sándor: *i. m.* 209.

Fazakas Sándor megkülönbözteti egymástól a papi funkciók katolikus és protestáns értelmezéseit is. A katolikus egyház az egyházi hivatalok legitimitását a papszentelés aktusához köti, amely kitüntetett képességekkel ruházza fel a felszentelt egyént. Ellenben a

„[...] reformátori értelmezés szerint a tisztséget Isten rendelte, létjogosultsága az Igében gyökerezik, éppen ezért minden tisztség és méltóság nem a hivatalt viselő személyt, hanem magát a tisztséget illeti meg.”¹⁶

A modernitástól kezdődően az európai társadalmak szinte mindegyikében, természetesen bizonyos időbeli különbségekkel, de általánosan megfigyelhető az egalitárius eszmék térnyerése. Nyilvánvalóan ez a folyamat a keresztyén egyházak belső viszonyait sem hagyta érintetlenül. Kiváltképpen a protestáns egyházakra rótt nagyobb feladatot ez a változás, hiszen ezen egyházak teológiai elveitől amúgy sem állt távol az „egyenlőségelvű” gondolkodás. Azonban, miként erről fentebb már volt szó, a korlátlan egalitarianizmus programja – végő soron – az egyházak szétesésének rémével fenyeget, ezért csak bizonyos korlátok között alkalmazható. Akárhogy is, de mégiscsak különbséget kell tenni a laikus hívek és az egyházi tisztségviselők teológiai, illetve szociológiai, jogi (és részben erkölcsi) státusza között. Azonban mielőtt erre kérdéskörre rátérnék, mindenképpen szükséges legalább néhány mondatban összefoglalnom Fazakas Sándornak az *eredendő bűnnel* kapcsolatos elemzéseit, mert ezek az alapvetően teológiai alapokon nyugvó elemzések túlmutatnak önmagukon, ugyanis direkt módon kapcsolódnak az emberi lét totalitásához. Másképpen megfogalmazva: csak az ember *szünoptikus*

¹⁶ Fazakas Sándor: *i. m.* 210. Előre is elnézést kérek a szerzőtől és olvasótól, hogy – noha nem rendelkezem az itt felmerülő probléma objektív megítéléséhez szükséges teológiai műveltséggel – némileg árnyalni merészelem a katolikus és a protestáns felfogás éles szembeállítását. Pontosan már nem emlékszem annak a munkának a címére, amelyben a korai keresztyénység „püspökvitáiról” olvastam. Konkrétan az volt a vita tárgya, hogy voltaképpen ki legyen a püspök, kit érdemes püspöknek választani? A legtöbben nagyjából a következőképpen válaszolták meg a kérdést: „Nyilvánvaló, hogy a legderekből, a legjámborabb ember méltó a püspöki poszt betöltésére. Ezért aztán nyilvánvaló, hogy a legjobb embert kell püspöknek választani”. Azonban Augustinus nem fogadta el az álláspontot. Nagyjából a következőképpen érvelt: „Jól tudjuk, hogy az ember esendő, bűnös lélek. Az, aki T₁ időpontban jó ember, nagyon is lehetséges, hogy T₂ időpontban már korántsem olyan jó ember. Ezért sokkal helyesebb úgy kialakítani a püspöki intézményt vagy tisztséget, hogy akárki is töltsen be, maga a poszt legyen képes »magához nemesíteni« az illető személyt.” Persze a katolikus egyház stabilizálódását követő évszázadokban már nyilván a szerző által leírtaknak megfelelően „kodifikálták” a katolikus álláspontot. Jómagam csak arra szerettem volna utalni, hogy eléinte a katolikusok egy része is hasonlóan gondolkodott erről a kérdésről, mint egy évezreddel később a protestánsok.

értelmezése vezethet eredményre, azaz az embert egyszerre kell *vallásos/morális/politikai* lénynek tekinteni.

A könyv harmadik fejezete (*A bűn társadalmi és politikai összefüggéseiben*) ugyan viszonylag rövid terjedelmű, de a bűnproblematika teoretikus háttérének megértéséhez nélkülözhetetlen információkkal szolgál. Abból érdemes kiindulni, hogy Fazakas Sándor láthatóan központi jelentőséget tulajdonít a bűn, illetve a „bűnről való beszéd” kontextualizálásának. Ez azt jelenti, hogy a bűnértelmezés bibliai-teológiai szempontjai mellett rendre megjelennek más tudományok is, amelyek igényt tartanak a maguk „autentikus bűndiskurzusának” kidolgozására, azaz a teológiai bűnértelmezés konkurensiként jelentkeznek be. Ami az európai morálfilozófiát illeti – Platónról és Arisztotelészről kezdődően –, az effajta törekvés magától értetődőnek tekinthető. De Fazakas Sándor elsősorban nem a világi filozófia és a teológia immáron két évezredes „konkurencia-küzdelmére” gondol, amelyből a gyakori rivalizálás mellett a jótékony együttműködés szándéka és gyakorlata sem hiányzott, hanem inkább a modernitással színre lépő világi tudományok „bűnmegalapozó” diskurzusait hozza szóba, amelyeknek szempontjaival szembe kell néznie a keresztyén teológusoknak is. Itt a társadalomtudományok számos válfaját (szociológia, politikatudomány) lehet megemlíteni, de ugyanezzel az igénnyel, vagyis a bűn tudományos megalapozásának szándékával lépett fel a huszadik század elején a pszichológia (Freud), a szociálpszichológia, a biológia vagy napjainkban a genetika (holnap meg valószínűleg a mesterséges intelligenciakutatás).

A bűnproblematika szaktudományos vizsgálatai természetesen fontosak – mondja a szerző –, hiszen ezek az új szempontok önreflexióra készítetik, illetve álláspontja folytonos finomítására készítetik a teológiát. Viszont látni kell azt is, mondja a szerző, hogy a modern természettudományok meglehetősen diffúz és következtelen álláspontokat képviselnek: legtöbbször valamilyen determinista pozíció mellett kötelezik el magukat (például a „tudatalatti” úgyszólván kontrollálhatatlan hatalma a freudizmusban, illetve az úgynevezett „önző gén” teóriája vagy fantazmája), amelyek végső soron kiiktatják a döntési szabadságot, és ezzel együtt a valódi felelősségvállalás lehetőségétől is megfosztják az embert. Ezek a felfogások összeegyeztethetetlenek a teológiai bűnértelmezéssel, mivel annak lényegéhez tartozik, hogy

„[...] számol ezzel a *szabadsággal*, és a bűn éppen e szabadság ellenére, s annak dacára minősül bűnnek: ott, ahol az ember felelősségét önmagáért, a másik emberért és a világéért nem képes felismerni, felvállalni, s ezzel ellentétesen cselekszik.

Teológiailag ugyanis csak e perszonális meghatározottság után lehet beszélni a bűn interperszonális, vagy individuumok feletti összefüggéseiről.¹⁷

Miként fentebb röviden már utaltam rá, Fazakas Sándor munkája a bűn és bűnbevallás problematikáját – a teológiai álláspontok mellett – szociológiai szempontból is alapos vizsgálat alá veti. Felteszem: az olyan laikus olvasók számára, mint amilyen jelen recenzió szerzője is, intellektuális szempontból a könyvnek éppen azok a részei tekinthetőek a legizgalmasabbaknak, amelyek a bűnproblematikát a Luhmann-féle funkcionális rendszerelmélet „gondolatjait” felől próbálják értelmezni. Ez nagyon bátor és – legalábbis hazánkban – újszerű vállalkozás, hiszen Niklas Luhmann rendkívül absztrakt szociológiaelmélete még a német szellemi életben is sokakat visszariaszt. Ennek illusztrálására egy másik jelentős német szociológus, Thomas Luckmann egyik megjegyzését szeretném idézni, aki már a múlt század nyolcvanas éveiben is olyan szerzőként határozta meg Niklas Luhmannat, mint aki a *fényes elszigeteltség* létmódjára rendezkedett be.¹⁸ Luhmann vallásszociológiájának megértéséhez mindenképpen szükséges röviden összefoglalni a funkcionális rendszerelmélet lényegét.

Luhmann szerint a modern társadalom nem képes önmagát „társadalomként” reprezentálni, vagy megjeleníteni. A premodern korok úgynevezett hierarchikus vagy stratifikált társadalmi még képesek voltak önmagukat egységes egészként látni (gondoljunk a lovagok, a papok és a jobbágyok hármasság tagozódású rendi struktúrájára, illetve a keresztyén vallás integratív funkciójára), de a modernitástól kezdődően a társadalom csak egymástól precízen elkülönült al- vagy részrendszerek

¹⁷ Fazakas Sándor: *i. m.* 129–130. Jómagam úgy látom, hogy néhány „világi” morálfilozófiai megközelítés sokkal közelebb áll a keresztyén teológiák álláspontjaihoz, mint a természettudományok vagy a társadalomtudományok döntően determinisztikus felfogásaihoz. Például az egzisztencializmus különféle változatai (még az általában ateistának tekintett Sartre-féle pozíció is), illetve Erich Fromm szociálpszichológiai ihletettséggű bűn- és agresszióértelmezése kitüntetett szerepet szán a szabadságnak, és visszautasítja a naturalista determinizmusokat. Nem lehet véletlennek tekinteni, hogy Fromm komolyan tanulmányozta a monoteista, illetve a keleti vallások morálfilozófiai és antropológiai tanait.

¹⁸ Idézi Christopher Kleine: Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24 (2016/1), (47–82) 51. (Elektornikus változatát ld. in: *De Gruyter 2016*. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zfr-2016-0005/html>.) A Luhmann rendszerelméletével szemben megfogalmazott vád lényegét nagyjából a következőképpen lehetne összefoglalni: ez az elmélet maga is egyfajta autopoietikus rendszer, amely operatív zárt, és ezért immunis minden kívülről jövő kritikával szemben. Luhmann az elméletére vonatkozó minden kritikai megállapítást jó esetben is valamiféle kívülről, azaz a környezetből érkező irritációként értelmez, és ezeket a kritikákat csak a saját rendszere logikáján belül hajlandó feldolgozni.

formájában tud működőképes maradni.¹⁹ Minden részrendszer egy specifikus funkció ellátására szerveződött, továbbá minden részrendszer kialakítja a maga bináris kódjait, és sajátlagos – azaz csak rá jellemző – kommunikációs médiummal dolgozik. Például a jog részrendszerében minden kommunikáció a jogos/jogtalan megkülönböztetés mentén megy végbe; a jogi kommunikáció médiuma a formalizált „joganyag” (elsődlegesen a törvénykönyvekben lefektetett jogszabályok). A gazdaság részrendszerében a kommunikáció a rentábilis/nem rentábilis megkülönböztetés mentén zajlik, s a gazdasági kommunikációk szimbolikusan általánosított médiuma a *pénz*. Az intimitás részrendszerében a *szeretet* a szimbolikusan generalizált médium, és a szimpatikus/antipatikus kód mentén történik minden kommunikáció. A tudományban minden az igaz/hamis megkülönböztetés körül forog, a generalizált médium pedig az *igazság*. A vallásban a *hit* tölti be a szimbolikusan általánosított médium szerepét.²⁰ A társadalom és maguk a társadalmi részrendszerek a szociális rendszerek „legmagasabb rendű” formáit jelentik, az *interakciók* és a *szervezetek* mellett. A szociális rendszerek egyszerre *értelemfeldolgozó* és *kommunikációs* rendszerek, ellentétben a *pszichikai* rendszerrel, amely ugyan szintén értelemfeldolgozó rendszer, de nem kommunikációs rendszer. Luhmann felfogásában a pszichikai rendszer voltaképpen a minden ember fejében lezajló *gondolatfolyammal* azonos, amelyet kívülről nem lehet megfigyelni, és ezért kivonja magát a szocialitás (azaz a hagyományosan az interszubjektív vagy

¹⁹A Luhmann által használt *Teilsystem* fogalmát szerencsésebb részrendszernek, mint alrendszernek fordítani, mivel ezek a részrendszerek egymás mellé rendelt (heterarchikus), és nem egymás alá rendelt (hierarchikus) viszonyban vannak egymással. Az alrendszer kifejezés némileg azt sugallja, hogy léteznie kellene valamilyen magasabb rendű, az alrendszerek fölé épült „szuperrendszernek” is. Azonban ezt a lehetőséget elutasítja Luhmann.

²⁰ Luhmann rendszerelméletében a rendszerek különféle rendszerszinteken jelennek meg, amelyek egy része az *allopoietikus* rendszerek közé tartozik (például a gépek). Ezek képtelenek önmagukat reprodukálni (például, ha egy autó motorja elromlik, akkor szerelőt kell hívni, mert a hibás motor nem javítja meg önmagát). Magasabb szinten az *autopoietikus*, azaz önmagukat önmaguk elemeiből reprodukáló rendszerekkel találkozunk. Ilyen autopoietikus rendszer az *organizmus*, például egy egyséjtű, amely mindig újrácépi önmagát, miközben mint rendszer megkülönbözteti magát a *környezététől*. Ha erre már nem képes, akkor az egyséjtű elpusztul és beleolvad diffúz környezetébe. Az *autopoieszis*, azaz az önteremtés egyúttal mindig rendszer/környezet megkülönböztetést is jelent. Minden rendszernek szüksége van környezetre, például az egyséjtűnek az anorganikus környezetre (víz, ásványi anyagok, napfény stb.), mert ezekből építi fel önmagát, természetesen a saját rendszerlogikájának megfelelően. A pszichikai rendszer környezete az agysejtek formájában jelenik meg. Igaz ugyan, hogy agysejtek nélkül nem lehet gondolkodni, de a gondolat már egy *emergens* (kiemelkedő) szint, hiszen egyetlen gondolat sem azonos a gondolat megszületéséhez szükséges agysejtek aggregátumával. A szociális és a pszichikai rendszerek már valódi értelemfeldolgozó rendszerek, viszont csak a szociális rendszerek képesek kommunikálni, míg a pszichikai rendszerek be vannak zárva önmagukba.

interaktív folyamatokat magában foglaló világ) hatálya alól. A továbbiak megértéséhez rendkívül fontos adalék, hogy Luhmann rendszerelméletében már nincs helye a kompakt vagy egységes szubjektumnak, azaz az embernek. Az egyik tanulmányában nagyon egyértelműen fogalmaz.

„Az »ember« mint olyan egyáltalán nem is létezik, ilyet még soha senki nem látott [...]»²¹

Ugyanis az ember „működéséből” hiányzik az egységes műveleti szint. A funkcionális rendszerelmélet felfogásában az ember kontinuitása kimerül abban, hogy a különböző részrendszerekben a kommunikációs teljesítmények csomósodási pontjaként jelenik meg.

Peter Fuchs, Luhmann egyik ismert tanítványa és kommentárora a következőképpen foglalja össze ezt a problémát:

„Ilyenképpen talán, ha nehezen is, de tisztázható előfeltevés, miszerint egyugyanazon embernek kell tekinteni azt, aki a vallás, a gazdaság, a politika, a nevelés, a család stb. környezetében működik. Vagyis ugyanaz a »valaki«, aki a templomból kijőve páncélinget árul, majd miután megkötötte az üzletet, részt vesz a külföldi gyermekek támogatását célzó pártrendezvényen, s ott végezve, lelki felüdülés céljából felkeres egy galériát, hogy ezt követően telefonon diskuráljon lánya pedagógiaiag elkötelezett tanárával lánya istenáldotta tehetségéről, s hogy végezetül estefelé feleségével az intimitás kódjaiban beszélgesen. *De az semmiképpen sem lehetséges*, hogy magasabb árat kérjen a páncélért, azon az alapon, hogy hívó ember. Nem formálhat igényt a külföldiek támogatását szolgáló jogszabályok meghozatalára azon az alapon, hogy páncélinget árul, de arra sem, hogy adjanak neki egy képet a galériában, mert ő kitűnő családapa, vagy hogy a lánya ugorjon át egy osztályt az iskolában, mert ő kiváló férj is.»²²

Luhmann funkcionális rendszerelméletében tehát nem jelenik meg sem a társadalom, sem pedig az ember „kompakt egészként”, mert mind a társadalmat, mind pedig az embert mindig csak bizonyos funkcióspecifikus szerepkörben

²¹ Luhmann, Niklas: A konstruktivizmus megismerésprogramja és az ismeretlenül maradt realitás. In: Luhmann, Niklas: *Látom azt, amit te nem látsz*. Ford. Kiss Lajos András. Osiris – Gond, Budapest 1999, 98.

²² Fuchs, Peter: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft – Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 12. A szociológiai értelemben vett (modern) szervezet működésének bemutatása kapcsán Fazakas Sándor is utal erre problematikára: „Az ember, aki egyszerre több társadalmi szervezetnek, s ezzel több társadalmi valóságnak is részese, már nem úgy érdekelt az egyház transzcendens kötődést biztosító, s az egész életet normatív módon szabályozó funkciója iránt, mint korábban.” Fazakas Sándor: *i. m.* 265.

tudjuk értelmezni. A Luhmann-féle szemantikai forradalomnak kétségtelenül vannak előnyei, hiszen a világ egy olyan olajozottan működő kibernetikai (önvezérelt) gépezetre emlékeztet, amelynek minden alkatrésze pontosan illeszkedik a másikhoz, és amelyben minden transzparenensen működik. (Ugyanakkor mégiscsak van valami nagyon zavaró ebben az elméletben. Ezt a dilemmát egy egyszerű példával szeretném szemléltetni: általában (legalábbis eddig) természetesnek tekintettük, hogyha mondjuk egy embertársunkat *jó embernek* nevezzük, akkor ezt a meghatározást az egész lényére kiterjesztve értjük, azaz jó ember megnevezéssel nemcsak azokra a kommunikációs aktusokra gondolunk, amelyeket a szóban forgó ember egy limitált részszférában, azaz a morál részrendszerében kivitelezett. *Egy jó ember minden helyzetben és minden körülmények között jó ember kell hogy legyen.*)

De térjünk vissza a minket primér módon érdeklő problémához, tehát a vallás részrendszerével kapcsolatos luhmanni fejtegetésekhez. Luhmann a következőket mondja: tévednek azok, akik a modern kor szekularizációs tendenciáiból azt a következtetést vonják le, hogy a vallás a privát szféra részévé vált. Ugyanis a vallás a modern korban sem húzódik vissza a templomok falai mögé azért, hogy a továbbiakban kizárólag önmaga belső ügyeivel foglalkozzék.²³ A vallás tehát egyike a modern társadalom részrendszereinek, és saját, azaz csak rá jellemző általánosított médiummal és kód párral rendelkezik. A vallás rendszerének általánosított médiuma a *hit*, míg a bináris kód pár az *immanencia/transzcendencia* megkülönböztetésének formáját ölti magára.

„Ennek megfelelően minden immanens, ami a világgént azonosítható, azaz a világ a világon belüli megfigyelés lehetőségével szolgál [...]. A transzcendencia is ugyanez – csak másik oldalról nézve. A transzcendencia (immanens) képzete a világon kívüli vonatkozási ponttal operál. A transzcendencia úgy értelmezi a világot, mintha azt kívülről is láthatná.”²⁴

A vallás részrendszere azért különleges, mert a benne végbemenő kommunikációs aktusok folyamatosan paradoxonokba és tautológiákba ütköznek: a meghatározhatatlant próbálják meghatározni, a láthatatlant akarják láthatóvá tenni. A transzcendenciát, amelynek tiszta formáját a monoteista vallásokban a mindenható Istennel azonosíthatjuk, mégis immanenssé kell tenni, mert a híveknek

²³ Ld. Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, 262. Ebben a tekintetben Luhmann lényegében ugyanazt mondja, mint nagy ellenlábasa, Jürgen Habermas, aki szerint a vallás a modernitás korában is komoly társadalmi jelentőséggel bír, tehát szó sincs arról, hogy a vallást csak a privát szféra részeként kellene tekintetbe vennünk.

²⁴ Uo. 313.

valamiképpen apperceptíálniuk kell a transzcendenciát is. *A társadalom vallása* című könyvében Luhmann a következőket mondja:

„Ilyenformán úgy is fogalmazhatunk, hogy egy kommunikációt akkor tekintünk vallási kommunikációnak, ha a szóban forgó kommunikáció az immanens a transzcendencia nézőpontjából veszi tekintetbe. Ezen túlmenően az immanencia pozitív értéként áll rendelkezésünkre annyiban, amennyiben biztosítja a kapcsolódást a pszichikai és a kommunikatív műveletekhez. Ellenben a transzcendencia negatív értéként áll elő, mert abból, ami végbemegy, a transzcendenciát csak kontingens módon lehet tekintetbe venni.”²⁵

Az iménti idézetben szereplő kontingencia fogalom több jelentést is takar. Egyrészt nehezen tagadható, hogy a történelem során a vallások folyamatosan átalakulnak, fejlődnek, azaz a hittartalmak bizonyos evolúciós utat járnak be. A monoteista vallások – kiváltképpen a keresztyénség – már rendkívül kifinomult „transzcendencia-megfigyelésekre” képes. A keresztyén teológiai felfogások maguk is hatalmas utat jártak be az utóbbi kétezzer év során, vagyis egyre finomabb eszköztár áll rendelkezésükre ahhoz, hogy valamiképpen biztosítani tudják a transzcendencia „immanens hozzáférhetőségét.”

Másrészt a pszichikai rendszerekben (azaz az emberek fejében) a transzcendencia különféleképpen jelenhet meg. Például, ha elhangzik az „Isten mindenható ereje” kifejezés, akkor ez feltehetően egymástól igencsak eltérő asszociációkat indukálhat a glóbuszon jelenleg élő nagyjából kétmillió keresztyén vallású ember fejében.

A luhmanni vallásszociológia számos egyéb, némelyek által méltatott, míg mások által erősen vitatott kérdést vet fel, amelyekre itt és most nem célszerű külön kitérni, ezért a továbbiakban csak a vallási szervezetek *szociológiai problematikáját* érintem, hiszen Fazakas Sándor munkájában ennek a kérdésnek van kitüntetett szerepe. A könyv hetedik fejezete (*Elengedhetetlen megkülönböztetés az egyházfogalomban*) az egyház intézményi, illetve szervezeti deskripcióinak lehetőségeit veszi vizsgálat alá. Az egyház mint intézmény csak paradox módon értelmezhető: egyrészt mint minden más „földi” intézmény tárgyiasult és objektivizálódott alakokat öltött entitás, tehát magán viseli a történelmi, gazdasági, politikai változások lenyomatait.

²⁵ Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000, 77. Ez a meglehetősen absztrakt megfogalmazás valószínűleg arra is utal, hogy a hittartalmak egyfajta evolúciós folyamaton mennek végbe. A sámánizmusban vagy a görög politeizmusban az immanencia és a transzcendencia még viszonylag közel vannak egymáshoz.

„Másképp a keresztyén hit úgy tekint rájuk (mármint a társadalmi-történelmi változásokra – K. L. A.), mint Isten által elindított és mozgásba hozott folyamatra, amelyben az Isten emberrel való közös története konkretizálódik, s egy bizonyos eszkatologikus cél felé halad. Ez az üdvtörténelmi perspektíva különbözteti meg az egyházat más társadalmi intézménytől, mert az egyházi intézmény lesz az a hely, ahol az ember teremtettsége, megváltása, megszentelődése felől megbizonyosodhat – ugyanakkor biztosítja is az egyén szubjektív szabadságát az intézménnyel szemben, így az egyházzal szemben is.”²⁶

Végső soron az egyház intézményi mivolta különleges minőséget rejt magában: egyrészt mint a hit tárgya az emberi értelem számára rejtett valóságként jelenik meg. Másrészt viszont az egyház társadalmi, szociológiai képződmény is, és ilyenformán a társadalomtudományok eszköztára számára is hozzáférhető, illetve kutatható „empirikus valóságnak” tekinthető.

Ezen túlmenően – mondja Fazakas Sándor – az egyház nemcsak intézményként, de *szervezetként* is definiálható. S ezen a ponton újra érdemes visszatérni Luhmann rendszerelméletéhez. Luhmann az interakció és a társadalom mellett a *szervezetet* is a szociális rendszerek közé sorolja. Miként határozható meg a szervezet? Egy szervezetbe be lehet lépni, de ki is lehet belőle lépni. A szervezethez való tartozást rendszerint *tagságnak* szoktuk nevezni. Ha például valaki jelzi, hogy szeretne belépni városa teniszklubjába, és a klub „illetékesei” elfogadják a jelentkezését, akkor a klub tagjává válik. Ha a szóban forgó személy valamilyen oknál fogva kilép a teniszklubból, akkor a továbbiakban megszűnik tagnak lenni.²⁷ Kérdés – amit egyébként Fazakas Sándor is megfogalmaz – vajon lehetséges-e az egyházat ugyanolyan szervezetnek tekinteni, mint a fentebb említett teniszklubot?²⁸ Bizonyos szempontból igen. Hiszen az egyháznak ugyanúgy van tagsága, mint egy teniszklubnak, s a tagok ugyanúgy a saját akaratukból nyerik el a tagsági státuszt, mint a teniszklubban (például a református egyházban a konfirmációt végső soron teljes értékű „tagfelvételi aktusnak” is tekinthetjük)²⁹. Más érvek

²⁶ Fazakas Sándor: *i. m.* 237.

²⁷ A világi szervezetekből természetesen nemcsak az önkéntes ki- és belépés opcióival érdemes számolni. Bizonyos esetekben a tagokat ki is lehet zárni a szervezetből. Például, ha a tag megsérti a szervezet alapszabályzatát, vagy más jogi, illetve erkölcsi vétséget követ el.

²⁸ A könyv összefoglaló fejezetében a szerző azt mondja, hogy az egyház mint szervezet *hasonló* is más, úgynevezett világi szervezetekhez, meg *különböző* is ezektől. Tehát ebben a kérdésben is szükségképpen paradoxonokba ütközünk. Vö. Fazakas Sándor: *i. m.* 328–329.

²⁹ Az egyházból való kilépés kérdése már sokkal problematikusabb, kiváltképpen az iszlámban. Az iszlám szerint minden ember természetesen muzulmánként született. Ez egyenesen evidenciaként jelenik meg az iszlámban, legfeljebb a hitetlenek vagy a más vallásúak nincsenek ezzel tisztában. Ezért aztán az iszlámból nem lehet önkéntesen kilépni. Ha valaki

ugyanakkor amellet szólnak, hogy az egyházat szervezetként is különleges státusz illeti meg. Mert a hívó ember ugyan kétségbevonhatatlan igazságnak tekinti, hogy a gyülekezet a Szentlélek munkálkodásának köszönhetőn jön létre

„[...] de mivel az Isten kijelentésének engedelmeskedő, erről bizonyosságot tevő ember mindig konkrét helyen és időben él, a szervezet tényleges megvalósulása mindig partikuláris.”³⁰

Az egyháztagság tehát – mondja a szerző – sajátos jellegű. Bizonyos analógiákat persze találhatunk egy teniszklubban és mondjuk a református egyházban való tagság között, de „teológiai értelemben itt mégis másról van szó”.³¹ Ugyanis a szervezetbe való belépés „jogi aktusát” itt mindig megelőzi egy másik, a transzcendencia felől érkező *döntés*: azaz Isten döntése, amelyet aztán az ember tudatos és szabad akaratából elfogad (vagy nem fogad el). Az egyházi szervezet e kettős funkciójából, azaz hogy az egyház egyszerre tartozik a transzcendenciához és immanenciához, számos nehézség adódik. Egyrészt az egyház – ellentétben a tisztán világi szervezetekkel – a hozzátartozó tagoknak nemcsak egy partikuláris részére tart igényt, hanem „magáénak tekinti az egyént” annak teljes fizikai-lelki-szellemi valóságában. Másrészt az egyház nem elégszik meg azzal, hogy a tagok csak mintegy külsőlegesen, azaz a folyamatosan bennük működő belső reflexió nélkül azonosuljanak egyházuk tanításával, hanem azt is megköveteli, hogy a tagok a hétköznapi életvitelükben is alkalmazzák az egyház tanításait. Azonban, miként ezt a luhmanni funkcionális rendszerelmélet általános bemutatása kapcsán láttuk, a modern világban folyamatosan cirkulálunk a különböző részrendszerek kommunikációs formái között, s az ember szinte sohasem képes „kompakt és egységes személyiségként” megjelenni. De hogyan oldható meg ez a paradox jellegű, a „kettős kötésre” emlékeztető szituáció?³² Fazakas Sándor a következőket mondja:

mégis ezzel próbálkozik, gyakran az életét teszi kockára (például a fundamentalista iszlám államokban).

³⁰ Fazakas Sándor: *i. m.* 254.

³¹ Uo. 255.

³² Ez a fogalom az ismert angol szociálpszichológus, Gregory Bateson találmánya. Azokra a paradox szituációkra utal, amikor bizonyos imperatívuszoknak csak úgy tudunk eleget tenni, hogy egyúttal meg is sértjük azokat. Például: „Mindig engedelmeskedj a szüleidnek!” hangzik a jól ismert imperatívusz. Az anyám azt mondja „Indulj el jobbra!”. Néhány másodperccel később az apám viszont azt mondja: „Indulj el balra!”. Nyilvánvaló, hogy csak úgy tudok eleget tenni a „Mindig engedelmeskedj a szüleidnek!” parancsnak, ha egyúttal meg is sértem.

„Erre a közösség alkalmas. Vallásszociológiai szempontból is elmondható, hogy a vallás természeténél és lényegénél fogva inkább a közösségformálásra tekint, mint szervezetalakításra.”³³

Ezért aztán a könyv kilencedik fejezete (*A megoldás felé: a közösség és az egyházi élet formálása*) mintegy zárójelbe teszi az egyház intézményi, szervezeti kérdéseinek szociológiai/társadalomtudományi értelmezéseit, és egy új (emergens) szinten, azaz a közösség szintjén folytatja az egyház által elkövetett vétkek és bűnök vizsgálatát. Természetesen nem arról van szó, hogy a szerző feleslegesnek vagy éppen hiábavalónak tekintené a könyve első háromszáz oldalán kifejtett gondolatokat, megállapításokat. Inkább arra szeretne utalni, hogy az első nyolc fejezet tanulságai annak belátására készítették, hogy a *közösség* fogalma alkalmasabbnak bizonyulhat a bűn és a bűnbevallás problematikájának helyes értelmezéséhez, mint az egymással gyakorta oppozíciós viszonyban lévő egyházi és világi (azaz társadalomtudományi) szempontok külön-külön történő alkalmazása. Az persze továbbra is áll, hogy a közösséggelví megközelítésben is megjelenik a világi (szociológiai) az egyházi (teológiai) szemlélet különbsége. Fazakas Sándor viszont úgy látja, hogy ezt a szembenállást igenis lehetséges feloldani, ha visszatérünk az első keresztyén gyülekezetek *koinónia*-fogalmához, és belőle kiindulva keresünk választ napjaink krízisjelenségeire, nem utolsósorban az egyházak által elkövetett hibák és bűnök kérdéseire. A *koinónia* (communitas) olyan vallási közösség, amelyben a vertikális (transzcendens) és horizontális (immanens) irányultság harmonikus viszonyban vannak egymással.

„Az Istennel való közösség és az emberekkel való közösség dimenziói nem választhatók el egymástól.”³⁴

A *koinónia* tehát olyan emberi közösségként definiálható, amelyben már nem válnak szét az evilági kapcsolatokból kiiktathatatlan, s ezért a különböző embercsoportokat egymással szembefordító anyagi, osztályhelyzetből fakadó, intellektuális és lelki stb. különbségek. Az ugyan nehezen vitatható, hogy minden földi közösség emberi vállalkozásnak tekinthető. Ugyanakkor be kell látnunk, hogy itt

„[...] a közösség rendje, belső struktúrája és formája már nem emberi vállalkozás: a hívők közössége maga alakítja azt, ha és amennyiben engedelmes az Isten akaratára és munkájára iránt, amelyben előzőleg részesült.”³⁵

³³ Fazakas Sándor: *i. m.* 270.

³⁴ Uo. 310.

³⁵ Uo. 312.

Az egyházat létrehozó ember – Angelus Silesius kifejezésével – voltaképpen „Mitschöpfer“, vagyis Isten teremtőtársa, vagy legalább is munkatársa, „Mitarbeiter“, noha a kétfajta instancia nem teljesen egyenrangú, hiszen végső soron az ember az, akinek meg kell felelnie egy nála magasabb rendű akaratnak. S miként a szerző mondja: az emberi lét végső értelme nem más, mint folytonos próbálkozás, hogy a lehető legnagyobb mértékben feleljen meg Isten rendelkezésének és tervének. Az ember persze újra és újra hibákat, mi több, vétkeket és bűnöket követ el, hiszen teremtményi mivoltából ez szükségszerűen következik. De az ember egyúttal szabad lény is, tehát felülvizsgálhatja és kijavíthatja az általa elkövetett hibákat, s a koinónia lényege éppen abban áll, hogy az egyház mint közösség nem vonja ki magát a folytonos önvizsgálat imperatívusza alól, hanem

„[...] minden időben köteles a maga rendjét és formáját felülvizsgálni, ha kell reformálni [...], hogy eredetéről és alapjáról minél hitelesebben tudjon bizonyosságot tenni a világban.”³⁶

Végső soron – mondja a szerző –, ha az egyház lényegét fel is ismerhetjük annak *rejtett valóságában*, ez a tény még egyáltalában nem zárja ki, hogy az egyház *láttható valóságát* és megtapasztalható *külső rendjét*, vagyis az egyházat mint kollektív társadalmi cselekvőt ne vethetnénk alá a racionális, azaz a szellem- és társadalomtudományok eszköztárára épülő vizsgálódásnak. Sőt éppenséggel az effajta vizsgálódások segíthetik az egyházat belső strukturái folyamatos finomításában, közösségi identitása erősítésében.

„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 hitbéli-teológiai felismeréseik és lelkiismereti meggyőződésük alapján újabb eszmélődő impulzusokat képesek adni ehhez a folyamathoz.”³⁷

Jómagam úgy látom, hogy Fazakas Sándor könyve az első igazán nagy lépés ezen a hosszú úton.

Felhasznált irodalom

Christopher Kleine: Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24 (2016/1), (47–82) 51. (Elektronikus válto-

³⁶ Fazakas Sándor: *i. m.* 316.

³⁷ Uo. 331.

zatát ld. in: *De Gruyter* 2016. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zfr-2016-0005/html>).

- Fazakas, Sándor: *Vétkeszünk...* Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2017.
- Fuchs, Peter: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft – Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- Hobsbawm, Eric J.: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története. 1914–1991*. Ford. Baráth Katalin Pannonica Könyvkiadó, Budapest 1998.
- Hobsbawm, Eric J.: *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*. Michael Joseph, London 1994.
- Kiss Lajos András: *Nagy tér vagy nagy gondolat. Az európai identitás dilemmái*. Liget Kiadó, Budapest 2018.
- Luhmann, Niklas: A konstruktivizmus megismerésprogramja és az ismeretlenül maradt realitás. In: Luhmann, Niklas: *Látom azt, amit te nem látsz*. Ford. Kiss Lajos András. Osiris – Gond, Budapest 1999.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Simon Róbert: *A Korán – A Korán világa*. Fordította és írta Simon Róbert. Helikon Kiadó, Budapest 1994.
- Zweig, Stefan: *A tegnapi világa – Egy európai emlékezése*. Európa Könyvkiadó, Budapest 2008.

* * *

The present writing discusses analytically Sándor Fazakas's book entitled *We have sinned... The church in the context of historical and social sins*. It is known that in the darkest decades of the last century, the Christian churches were in the focus of different totalitarian oppressing regimes. Under these conditions it seemed to be impossible and/or senseless to interpret questions of social and private sins from the viewpoint of church organisations, church leaders, or laic believers. Sándor Fazakas is breaking taboos when exposing – beyond the hard to judge victims' destiny – the moral and theological facets of the collaboration with the oppressive regimes. Based on his vast knowledge of history, theology, philosophy, and sociology, the author offers worthy of considering aspects for the difficult task of encountering the past, avoiding at the same time the nowadays rather common ad personam accusations.

Keywords: transgression, sin, repentance, church establishments, religion, communion.