

## A MODERN ORTODOX TEOLÓGIA: A MÚLTJA, A JELENE ÉS A JÖVŐJE

**Andrew Louth**

1944-ben született,  
eredetileg anglikán  
lelkész volt, majd  
1989-ben belépett az  
ortodox egyházba,  
ahol 2003-ban  
szentelték a moszkvai  
patriarchátus papjává.

Az oxfordi és a  
durhami egyetemen  
tanított patrisztikát és  
bizantinológiát, a Brit  
Akadémia tagja, az  
ortodox teológia egyik  
legnagyobb tekintélye.

Legismertebb  
könyveiben  
Damaszkuszi  
Jánossal, Dionüsziosz  
Areopagitésszel,  
Hitvalló Maximoszal,  
a kora középkori  
egyház történettel  
és a keleti teológia  
lényegével foglalkozik.

E helyütt közölt  
írása eredetileg  
előadásaként hangzott  
el 2023. május 2-án  
a nyíregyházi Szent  
Atanáz Görögkatolikus  
Hittudományi  
Főiskolán.

Görffel Tibor fordítása

Magyarországi látogatásom és a jelen előadás annak köszönhetően vált lehetővé, hogy magyar fordításban megjelent két könyvem, a legelső és a legutóbbi, *primus et novissimus*. Első könyvem *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei* címet viseli, és eredetileg 1981-ben jelent meg (utószóval kiegészítve aztán 2006-ban is); a legutóbbi *Modern ortodox gondolkodók*. A Filokáliától *napjainkig* címmel 2015-ben. Mindenekelőtt szeretném kifejezni hálámat a két kötet fordítójának, aki ezt az előadást is átültette magyarra: magam is fordítottam néhány szöveget, és tudom, mennyire nehéz és fárasztó ez a munka.

A számomra kijelölt kérdéskört, a modern ortodox teológia helyzetét nem tudom elvont módon megközelíteni. Az elmúlt év folyamán elhunyt két jelentős ortodox teológus, akik rendkívül nagy hatást fejtettek ki az ortodox világban, hatásuk ma is érvényesül, haláluk pedig sokak (nemcsak ortodoxok) szemében óriási úrt hagy maga után. Egyrészt Kallistos (Ware) metropolitáról van szó, aki 2022. augusztus 24-én hunyt el, csupán néhány nappal nyolcvannolcadik születésnapja után, másrészt Joánnisz (Ziziúlasz) metropolitáról, aki 2023. február 1-én halt meg, néhány héttel kilencvenkettedik születésnapját követően. Mindketten világhírű teológusok és tudósok voltak, s mindketten az Egyetemes Patriarchátus metropolitájaként szolgáltak. Ugyanakkor számottevő különbségek vehetők észre közöttük. Kallistos metropolita jellegzetes angol *gentleman* volt, aki beható ókortörténeti és klasszika filológiai tanulmányokat végzett az oxfordi egyetemen, ahol később, 1966-tól egészen 2001-ig az ortodox kereszténységgel kapcsolatos kurzusokat tartott. Joánnisz metropolita a tesszaloniki és az athéni egyetemen folytatta tanulmányait, majd a svájci Bosseyban működő ökumenikus intézetben tanult, később pedig néhány évig a princetoni egyetemen kutatott, Georges Florovsky vezetésével (Kallistos metropolita is töltött egy évet a Princetonon); ezután fényes nemzetközi akadémiai pályát futott be: tanított Athénban (doktori fokozatot is itt szerzett), majd Skóciában (Edinburgh-ban és Glasgowban), ezt követően Londonban, amikor pedig metropolitává kinevezve visszatért Görögországba, ismét Athénban oktatott.

Bár egyaránt tekintélyes tudósok voltak, eléggé különböztek egymástól. Kallistos metropolitának csupán néhány könyve jelent meg nyomtatásban. Első könyvét *Az ortodox egyház* címmel adta ki 1963-ban, nem sokkal azután, hogy megért az ortodoxiához; megjelenése után a könyv folyamatosan kereskedelmi forgalomban volt, szerzője többször aktualizálta, számos nyelvre lefordították, óriási példányszámban kelt el, és hatalmas hatást fejtett ki. 1964-ben kiadott műve már sokkal szűkebb olvasóközönséget célt meg: *Eustratios Argenti. A Study of Greek Church under Turkish Rule* [E. A. A görög egyház török uralom alatt] címet viselte, egy kevésbé ismert, 18. századi görög laikus teológussal foglalkozott, és egy olyan problematikát világított meg, amelynek akkoriban alig szenteltek figyelmet. Mindkét könyvet Oxfordban folytatott (doktori fokozattal végződő) kutatásaival párhuzamosan írta meg; valamivel később, 1979-ben

jelentette meg *Az ortodox út* című – inkább gyakorlati irányultságú, mintsem elméleti érdeklődésű – művét, amely az Istennel kapcsolatos ortodox szemléletmódról szól. Amúgy elsősorban tanulmányokat és esszéket írt, kevésbé szaktudományos kérdésekről, hanem inkább lelkipásztori és lelkiségi témákról (bár mindig alapos kutatások alapján). Joánnisz metropolita írásai másféle színezetet öltöttek: egyetlen monográfiát adott ki, mégpedig a doktori értekezését, amely fordításban *Eucharisztia, püspök, egyház. Az Isteni Eucharishtiában és a püspökben gyökerező egyházi egység az első három században* (2001). Többi megjelent írása egyetemi, de legalábbis értelmiségi közönségnek szóló előadás és tanulmány volt; ezeket több kötetben gyűjtötte össze. Bár mindketten az Egyetemes Trón metropolitái lettek, Kallistos metropolita patmoszi szerzetes volt, Oxfordban pedig több mint negyven éven át a görög ortodox közösség parókusaként szolgált, mielőtt 2007-ben metropolitai kinevezést kapott; Joánnisz metropolita viszont 1986-os kinevezéséig laikus teológusként tevékenykedett.

Kallistos metropolitának számos kutatódiákja volt (nagy fájdalomra én nem tartoztam közéjük), de teológiai feladatát elsősorban abban látta, hogy segítsen a diákoknak megtalálniuk önmagukat, a saját gondolkodásmódjukat (nem alapított „teológiai iskolát”). Ziziúlasz-féle „teológiai iskoláról” ellenben, úgy vélem, teljes joggal lehet beszélni: nem hivatalos intézményi formát a voloszi teológiai akadémián öltött, s követői és bírálói egyaránt vannak. Ennek ellenére, bármily meglepő, Joánnisz metropolitának alig voltak doktori hallgatói, sőt talán csak egy, Nikolaosz Ludovikosz, aki aztán doktori témavezetőjének egyik legélesebb bírálója lett. A közelmúltban elhunyt két metropolita összehasonlítását még hosszasan lehetne folytatni. Mindketten elkötelezett támogatói voltak az ökumenikus mozgalomnak, s gyakran részt vettek más keresztényekkel (főként katolikusokkal és anglikánokkal) szervezett hivatalos és nem hivatalos megbeszéléseken, sőt Joánnisz metropolita az Egyházak Világtanácsában is fontos szerepet töltött be. Noha mindketten görög püspökök voltak, Kallistos metropolita az oroszokon keresztül került kapcsolatba az ortodoxiával, s egész életében szeretettel és rokonszenvvel viszonyult az orosz ortodox egyházhoz – Joánnisz metropolita viszont, finoman fogalmazva, sokkal visszafogottabban.

Ennek kapcsán pedig nyomban meg kell említenem egy olyan kérdést, amelyet nem tudok figyelmen kívül hagyni a mai helyzetben. Olyan világban élünk, ahol a *szobornosztjon* (nem alulról felépített, és nem is felülről másokra kényszerített egyetemességen) alapuló ortodox egységet kikezdi az a szakadás, amelyet a moszkvai patriarcha nyilvánított ki a Moszkvai Patriarchátus és az Egyetemes Patriarchátus között. A szakadás már öt éve fennáll, és olyan törést hasított az ortodoxiába, amely hivatkozási alapul szolgált az Ukrajna ellen indított orosz támadás, a máig tartó testvérgyilkos háború igazolására. Ebben a helyzetben joggal merül fel az a kérdés, hogy mégis mi az ortodox teológia, mégis milyen természetű, ha egyszer túl gyenge ahhoz, hogy megakadályozza az ortodox testvérek között kitörő háborút, vagy elég romlott ahhoz, hogy igazolja.

Mondanivalóm kifejtéséhez először röviden visszakanyarodom a fentebb említett két metropolitához, és röviden bemutatom, milyen jelentősége van a haláluknak a modern ortodox teológia szempontjából.

Kallistos metropolita mindenekelőtt személyes szálakon fejtett ki jótékony hatást az egyházban: a parókiájához tartozó hívők életében, az előadásait hallgató diákok körében, a rendszeresen tanácsát kérő teológusok berkeiben. Mint már említettem, nem írt hatalmas teológiai műveket, nem dolgozott ki lenyűgöző teológiai elméleteket, hanem olyan problémákkal foglalkozott, amelyekben a véleményét kérték, olyan kérdésekkel, amelyek közvetlen összefüggésben állnak a keresztények lelki életével. Biztos vagyok benne, hogy tudatosan döntött így. Nagyszerű tudós volt, a görög és a latin nyelv mestere, bámulatosan éles elméjű gondolkodó. Nem akart kitűnni mások közül; arra törekedett, hogy mások javára legyen. Mindenekelőtt szerzetes és lekipásztor volt. Bár olykor úgy érezte, hogy nem tud eleget tenni szerzetesi hivatása igényeinek (évente legfeljebb két-három hónapot töltött patmoszi monostorában), azokban, akik megismerték bölcsességét és lelkiatyaként tanúsított figyelmét, és átérték, hogyan állt (később már csak ült) Krisztus színe előtt lelki gyermekeivel, miközben szentgyónást végeztek, kialakult az a bizonyosság, hogy szavai megtisztult szívből fakadnak, s olyan szeretet felé vezetnek, amely inkább isteni, mintsem emberi természetű. Úgy vélte, az ortodoxiának meg kellene haladnia azokat a töréseket, amelyek uralkodóvá váltak a harmadik évezredben, nem lenne szabad azt gondolnia, hogy birtokában van az igazságnak, hanem arra kellene törekednie, hogy őt magát vegye birtokba az igazság; az ortodoxia, amely mellett szót emelt, a Krisztusban megtestesülő, a kereszten kinyilvánuló és a feltámadás kegyelmével teli isteni szeretet ismeretében gyökerezik, és ebből a szeretetből táplálkozik.

Joánnisz metropolita, úgy vélem, metropolitaként is egyetemi ember maradt. A püspök vezetésével összegyűlő eucharisztikus közösségként felfogott egyházzól alkotott elgondolásai többnyire igen lelkesült reakciókat váltottak ki, legalábbis eleinte; idővel néhányan azonban már úgy érezték, hogy a püspök szerepének kiemelésével csak erősítette a püspöki méltóság egyoldalú hangsúlyozását – és azt hiszem, a püspökök aztán igazán nem szorulnak rá arra, hogy a méltóságukra figyelmeztessük őket.<sup>1</sup> Ettől függetlenül teológiájának legfontosabb témája a *koinónia*, a közösség volt: meggyőződése szerint a közösség határozza meg az egyházat és táplálja életét. Nézete szerint a *koinónia* azt jelenti, hogy szabad emberek közösséget vállalnak egymással, és közösen részesednek abban, amijük van. A bűnbeesés azonban kioltotta ennek lehetőségét. A bűnbeesés következtében ugyanis megsérült az emberi szabadság: az embereket csak erővel lehet kényszeríteni valamiféle közösség elfogadására, és csak egyetlen más lehetőségük van, az anarchikus individualizmus. Mind a két megoldás igen távol áll a valódi *koinóniától*. Az igazi közösség tagjai csak szabad emberek lehetnek. Ziziúlasz ahhoz a régóta ismeretes megkülönböztetéshez kapcsolódik, mely szerint a *koinóniát* létrehozó és a *koinónia* által táplált személy nem ugyanaz, mint az egyén, a más hasonló egyedektől

<sup>1</sup> Efféle bírálatot fogalmaz meg például Demetrios Bathrellos: Church, Eucharist, Bishop. The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas. In: Douglas H. Knight (szerk.): *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*. Ashgate, Aldershot, 2007, 133–145.

elkülönülő egyed, aki a saját feje után megy, ha nem kényszeríti másra valamilyen fölérendelt erő. Ziziúlasz szerint a személy fogalma csak a kereszténységben van meg, az ókori világban nem volt ismert, mert az ókor alapvetően nem személyes kategóriákban gondolkodott. A személyes létezés eszméjét a kappadókiai atyák (Szent Baszileiosz, Nüsszai Szent Gergely és Nazianzoszi Szent Gergely) szentháromságtana dolgozta ki, amely különbséget tesz a személy és a természet között. E kettősséget később filozófiai szempontok szerint részletesen kifejtette Hitvalló Szent Maximosz, aki szerint a személyre jellemző létmód (*troposz tész hüparxeósz*) nem ugyanaz, mint a természetre jellemző lételv (*logosz tész ousziasz*). Ziziúlasz részletesebben is elemezte a személy (*hüposztaszisz*) fogalmát: szembeállította egymással a „biológiai” és az „egyházi” *hüposztaszisz*t. Az előbbi a fogadás és a születés természetes folyamatának eredményeképpen jön létre, s olyan egyén, akit a természete határoz meg; az utóbbi a Krisztus halálába és feltámadásába integráló keresztséggel megvalósuló újjászületés révén alakul ki – az egyháznak, Krisztus testének tagja lesz. Ezért állítható, hogy a valódi közösség a püspök vezetésével szabadon egybegyűlő eucharisztikus gyülekezettel egyenértékű. A biológiai személyek olyan szabadság elérésére törekednek, amely soha nem lehet az övék; az egyházi személyek olyan szabadságban részesülnek, amely a kegyelem gyümölcse, és emberi erővel nem érhető el. Biológiai szinten az emberi egzisztenciát a múlt határozza meg, és alá van vetve a természetnek, míg egyházi szinten megszabadítja a múlttól a bűnbánat, s így a jövő felé tud vetülni. A biológiai egzisztencia horizontja a természethez kötődik, és a halál fogságában van, az egyházi egzisztencia horizontja viszont személyes és eszkatologikus jellegű, s a feltámadással megvalósuló örök élet felé vetül. Krisztustól függetlenül az emberi egzisztencia alapvetően tragikus színezetű, a feltámadt Krisztusban viszont az ember győzelem felé tekint előre, „nem a természet, hanem a személy diadala felé, amelyet következőképpen az ember nem önmagában ér el, hanem azért, mert személyes egységben van Istennel”.<sup>2</sup>

Ezek a rövid összefoglalások talán némi benyomást tudnak nyújtani arról, mit veszített el az ortodox világ e két pap és gondolkodó halálával. Különbségeik ellenére azonban azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, ami összeköti őket. Először is ilyen a perszonalizmus bizonyos formája: annak tudata, hogy a kereszténységben lényeges szerepet játszik a szabad és Isten képmására teremtett személy. Másodsorban (és az előbbiből következően) ilyen annak tudata, hogy az embernek találkoznia kell Istennel, akár az eucharisztia megünneplésére egybegyűlt közösségben, akár a személyes imádság révén, például a Jézus-ima mondásával. Végül szintén közös bennük az a meggyőződés, hogy megkerülhetetlen jelentőségük van az egyházatyáknak, akik közé nem csupán az első keresztény századok atyái tartoznak.

Ezek után azt a kérdést szeretném megvizsgálni, hogy miben jelölhető meg az ortodox teológia lényege. Ha visszatekintünk az ortodox teológia elmúlt két évszázadban kibontakozó történetére, óhatatlanul észrevesszük, hogy elkülöníthető (sőt talán élesen szemben is áll egymással)

2 John Zizioulas: *Being as Communion*. Darton, Longman and Todd, London, 1985, 64.

az orosz vallási reneszánsz (a kifejezés Nicolas Zernov híres könyvének címében szerepel) és az újpatrisztikus szintézis (ezt a kifejezést Georges Florovsky alkotta meg). A két irányzat az emigráns orosz ortodox értelmiség más-más csoportjaihoz kötődik, különösen az 1920-as években Párizsban letelepedők két táborához. Mindenekelőtt Florovsky hangsúlyozta, hogy éles különbség van közöttük, és meggyőződése volt, hogy a kettő elkülönítésében áll teológiai feladata; erre törekedett egyetlen összefüggő könyvében, a hallatlan tudományos felkészültségről tanúskodó *Путю Русского Богословия*-ban. A mű címének bevett fordítása, *Az orosz teológia útjai* nem egészen pontos, mert az eredeti cím nem arra utal, hogy az orosz teológiának több különböző útja lenne, hanem az 1. zsol-tár 6. versére, amely szerint „az Úr ismeri az igazak útját, de elvész az istentelenek útja”, vagyis azt fejezi ki, hogy csak két út van; Florovsky könyve javarészt a másodikat mutatja be, az „istentelenek útját”, és csak az utolsó fejezetben foglalkozik az igazak útjával.

Könyvével Florovsky elő akarta készíteni a talajt az általa újpatrisztikus szintézisnek nevezett új teológiai szemléletmód számára. Részletesen áttekintette az orosz teológia bolyongásait („pszeudomorfózisnak” nyilvánította őket, Oswald Spengler nyomán, aki először vonatkoztatta szellem-történeti folyamatokra ezt a geológiai kifejezést), egészen addig a pontig, ahol már ideje visszatérnie „a patrisztikus stílushoz és módszerhez”, amely „veszendőbe ment”. Úgy vélte, „belülről kell megértenünk a patrisztikus teológiát”,<sup>3</sup> egyrészt intuitív módon, másrészt tudományos kutatások révén, és meggyőződése volt, hogy a patrisztikus gondolkodásmód (vagy *phronéma*) visszaállításához „az orosz teológiai gondolkodásnak végig kell járnia a keresztény hellenizmus szigorú iskoláját”.<sup>4</sup> Vladimir Lossky egyetértett ebben Florovskyval, s bár Florovskyhoz hasonlóan az ortodox gondolkodás „babiloni fogságának” torzszülöttjeként könyvelte el Szerгий Bulgakovot (a „babiloni fogság” kifejezést Luthertől kölcsönözte, s arra utalt vele, hogy az ortodoxia túlságosan szoros viszonyba került a német idealizmus gnoszticizmust idéző képzeteivel), Bulgakov valójában számos törekvésükben osztozott, bár talán náluk pontosabban érzékelté, mire van szüksége az ortodox teológiának, ha nem akarja, hogy a mondanivalója idegenül csengjen a Nyugaton.

Ha tehát az ortodox teológia természetéről gondolkodunk, lehetőségünk és kötelességünk, hogy a teológia mibenlétére irányuló reflexió gazdag ortodox hagyományára támaszkodjunk. Csakhogy ma már új helyzetben vagyunk; átalakultak a körülményeink, és több okból is más problémákkal állunk szemben, mint az orosz emigráció nagy teológusai. Mi magunk is megváltoztunk, és más kihívásokat szegez nekünk a világ, amelyben élünk. Ma már elkerülhetetlen, hogy szembenézzünk azzal a kérdéssel, kik vagyunk. Vannak olyan ortodox teológusok, akik teljesen vagy nagyrészt Nyugaton végezték tanulmányaikat: kiváló példa erre Kalistos metropolita, de ugyanez mondható el Alexander Schmemmannról, John Meyendorffról és Boris Bobrinskoyról – egyikük sem olyan orosz teológus volt, aki egyszer csak Nyugatra került, hanem mindannyian

<sup>3</sup> Georges Florovsky: *Ways of Russian Theology*. 2. kötet. Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987, 294.

<sup>4</sup> Uo. 297.

orosz származású, de Nyugaton tanuló tudósok voltak, akik szellemisége nyugati kontextusban formálódott. Úgy tűnik számomra, ma már nem olyan könnyű megmondani, mi az ortodox teológia lényege és kik az ortodox teológusok. Szintén fontos tényező, hogy a két világháború közötti és utáni időszakról eltérően Nyugaton már nemcsak oroszok képviselik az ortodoxiát. Görögök, szerbek és románok is ismertek lettek Nyugaton, a Szovjetunió összeomlása óta pedig olyanok hangja is hallható, akik hagyományosan ortodox országokban élnek, nem emigránsok, és egészen más nézőpontból tekintenek a nyugati kontextusra. Nagyon érdekes azonban, hogy ezek az újabb szerzők (csak a korábbi nemzedékből említek néhányat: Dumitru Stăniloae, Szent Jusztin Popovics és Khrisztosz Jannarász) továbbra is a fentebb vázoltak szellemében fogják fel a teológiát: meggyőződésük, hogy a perszonalizmus jellemzi, az Istennel való találkozásban gyökerezik, és fontos szerepet játszanak benne az egyházatyák. Az ortodox teológia világát olyan sokféleség hatja át, amely az elmúlt században nem volt megfigyelhető (vagy legalábbis nem ilyen könnyen). Ezért a jövőben óhatatlanul figyelmet kell szentelnünk annak a kérdésnek, hogy mi alkotja az ortodox teológia lényegét.

Hogyan tudnánk meghatározni lényegi összetevőit? Mondjuk azt, hogy hűséges a Szentíráshoz és az egyetemes zsinatokhoz? Ennyiben viszont aligha különbözne a római katolikus teológiától, legalábbis belső igényeit tekintve. Ha hozzátennénk, hogy az 1341-es, 1351-es és 1368-as konstantinápolyi zsinatokat is mérvadónak tartja (ez Lossky kifejezett álláspontja, és mások kimondatlanul is így gondolják),<sup>5</sup> eléggé mesterséges identitást hoznánk létre, ha pedig a 17. században keletkezett úgynevezett „szimbolikus” (azaz hitvallásokat kifejtő) könyveket is hozzávonnánk, úgy tünne, mintha felekezeten állítanánk be az ortodoxiát, amit, azt hiszem, egyetlen ortodox gondolkodó sem lenne hajlandó elfogadni (bár néhány aggasztó jel arra mutat, hogy egyes fiatal ortodox teológusok kiegyeznének ezzel).<sup>6</sup>

Mindössze néhány javaslattal és felvetéssel tudok szolgálni. Először is vegyük azt a kérdést, hogy ki a teológus. Nem elsődlegesen egyetemen dolgozó teológusra gondolok. A Szent Liturgia szerint a püspökök kapták meg azt a kegyelmet, hogy „helyesen »meghatározzák«, »megállapítsák« a Te igazságod igéjét” (a 2Tim 2,15 alapján) – vagyis nem a teológusok, bármily felkészültek is. Mi, ortodoxok szintén lépten-nyomon idézzük azt az Evagriosz-féle meghatározást, mely szerint a teológia nem más, mint a tiszta imádság állapota. Ha pedig ezek a teológus legfőbb ismérvei az ortodoxiában, akkor nem sokat számít, miben jelöljük meg a tudományos munkát végző teológusok lényegét: egyáltalán nem annyira fontosak!

Ettől függetlenül szeretném felsorolni a hiteles ortodox teológia néhány ismervét.<sup>7</sup> Először is, az ortodox keresztények életéhez hasonlóan a teológia is a húsvéti misztérium köré szerveződik. Oly nagy hangsúlyt helyezünk a húsvéti misztériumra és vasárnapról vasárnapra ismétlő-

5 Lásd Vladimir Lossky: *The Vision of God*. Faith Press, London, 1963, 10.

6 Egyik újabb könyvében Jannarász kifejezetten elítéli ezt a fajta redukción; lásd *A vallás ellen* című (görög nyelvű) könyvének a *Felekezetiizmus* című fejezetét (Ikarosz, Athén, 2006, 276–283.).

7 Hasonló ismérveket sorol fel, bár nem pontosan ugyanezeket, Boris Bobrinskoy: *Être orthodoxe dans le monde occidentale*. *Contacts* 69 (2007), 283–292.

dő ünneplésére, különösen a húsvéti vigíliára, hogy hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy ettől vagyunk ortodoxok – mintha a feltámadás ne lenne kitüntetetten fontos minden egyes kereszténynek... Ám az ortodoxiában tényleg különleges jelentősége van, és azoknak, akik hosszabb keresés után beléptek az ortodox egyházba, rendszerint kulcsfontosságú volt a húsvéti vigília átélése. Jó is, hogy így van. Talán érdemes felidézni Lev Gillet-nek azt a beszédét, amelyet a barátja, Irénée Winnaert temetésén mondott; a francia származású Gillet ugyanis először katolikus szerzetes volt, majd Andrej Septicki metropolita az ukrán görögkatolikus egyház papjává szentelte, végül pedig Párizsban belépett az orosz ortodox egyházba. Homíliájában a következőket mondta: „Ó, te különös ortodox egyház, ki oly szegény és gyenge vagy, híján mind a nyugati intézményrendszernek, mind a nyugati kultúrának, s csodával határos módon oly sok viszontagságot és megpróbáltatást túléltél; oly különböző vonásaid vannak, egyszerre vagy hagyományos és egészen szabad, egészen archaikus és egészen eleven, egészen ritualista és egészen személyes érintettségű; ó, egyház, ahol oly nagy becsben tartják az evangéliumi értékes gyöngyöt, bár olykor porréteg alatt; ó, egyház, ki a szüzesség, a szegénység, az aszkézis, az alázat és a megbocsátás örök értékét tartod a legfontosabbnak, árnyékok között és csendben; ó, egyház, ki sokszor nem tudod, mit tegyél, de úgy éneklek meg a húsvéti örömet, mint senki más...!”<sup>8</sup>

Krisztus halálának és feltámadásának szemlélése közben értjük meg, hogy kicsoda Krisztus. E misztérium révén tudjuk meg, mit jelent „Atyának hívni a mennyei Istent, és azt mondani: Mi Atyánk”. A Getszemáni kertben az Úr Atyának szólítja Istent: „Abba, Atyám, múljon el ez a kehely, de ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te.” A kereszten így kiált fel: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet.” Végül a feltámadás kertjében ezt mondja a síró Magdolnának: „az én Atyám és a ti Atyátok, az én Istenem és a ti Istenetek”, ezzel pedig számunkra is lehetővé teszi, hogy részesedjünk abban a misztériumban, hogy annak gyermekei lehetünk, amit Atyának szólítunk, mert valóban Atyánk. Az egész húsvéti misztériumot Jézus Atyához intézett imádsága tartja egyben, az, hogy ahhoz imádkozik, aki mindent teremtett, s Atyaként az élet és a halál minden tényezőjét kézben tartja, bármily sötétnek és kétségbeejtőnek is tűnnek a dolgok. Hitvalló Szent Maximosznak meggyőződése volt, hogy Jézus Atyához intézett imádsága egyszerre volt emberi és isteni természetű, s egyszerre fejeződött ki benne emberi és isteni akarata; ezért tudott ellenállni Maximosz, a halált is vállalva, a bizánci császárnak és a vele kollaboráló püspököknek, akik megpróbálták meghamisítani Krisztusnak a kertben és a kereszten átélt tapasztalatát.

Az ortodox teológia második ismérve, amelyet meg szeretnék említeni, apofatikus jellegéhez kapcsolódik. A múlt század valamennyi jelentős ortodox teológusa fontosnak tartotta ezt. Lossky felfogása szerint azért beszélhetünk apofatikus teológiáról, mert az Istennel találkozó emberi értelem nemcsak tudatában van törekénységének, hanem mélységesen átjárja és áthatja „az emberi személynek az élő Isten színe előtt tanúsított bűnbánata”: az a *metanoia*, amelynek következtében „a tudás tudáshiány-

nyá alakul, a fogalmi teológia szemlélődéssé, a dogmák pedig kimondhatatlan misztériumokról szerzett tapasztalattá”.<sup>9</sup> Stăniloae szerint a teológia apofatikus dimenziójában a tapasztalat súlya és nyomása fejeződik ki, olyan tapasztalat, amely nem érthető meg és fejezhető ki tökéletesen.<sup>10</sup> Khrisztosz Jannarász arról beszél, hogy a teológia apofatikus dimenziója (Jannarász kifejezésével élve: „a személy apofatizmusa”, amely más, mint „a lényeg apofatizmusa”) a személyes megismerés kimeríthetlenségét fejezi ki, és „arra készíti a keresztény teológiát, hogy elsősorban a költészet nyelve és képek segítségével értelmezze a dogmákat, és csak másodsorban a hagyományos logika és fogalmak nyelvével”.<sup>11</sup>

Harmadik ismérvem tévesnek tűnhet, mert az ortodox akadémiai teológiával függ össze, amelyet szemináriumokban és egyetemeken tanítanak, s folyóiratokban és könyvekben művelnek. Úgy érzem, ezt sem hagyhatom figyelmen kívül, jóllehet úgy tűnhet, az ortodox teológiának távol kellene tartania magát a nyugati akadémiai világtól, amelynek vannak kifogásolható vonásai. Én azonban nem tartom megkerülhetőnek: negyven éven át különböző angliai egyetemeken tanítottam teológiát, nem pedig főiskolákon és szemináriumokban. Nem is olyan egyszerű, ha valaki ilyen környezetben tesz hitet a teológia mellett, hiszen az egyetemi oktatók jelentős része szerint a teológiának nincs létjogosultsága a modern szekuláris egyetemeken. Ezek a kihívások nem oldhatók meg úgy, hogy sajátosan ortodox intézményekre korlátozzuk a teológia művelését (másképp persze tudom, hogy ezekben az intézményekben az én végzettségem nem feltétlenül jogosítana fel oktatói tevékenységekre). Úgy vélem azonban, elszakadnánk a valóságtól, ha csak kifejezetten ortodox egyházi környezetben adnánk teret az ortodox teológiának. Igaz ugyan, hogy vannak ortodox folyóiratok, kiadók és fakultások (fontos is, hogy legyenek), de az ortodox teológia körébe vágó tanulmányok másféle lapokban is megjelennek, ortodox teológiai könyveket felekezeti kötődéssel nem rendelkező egyetemi kiadók is megjelentetnek, és számos teológus szekuláris vagy más egyházakhoz tartozó egyetemeken oktat, ráadásul az esetek bizonyos részében nem is teológiai fakultáson, hanem filozófiai, történettudományi vagy más intézetekben. A tudományos teológia (a többi diszciplínához hasonlóan) nincs hermetikusan elzárva más tudományterületektől: kész átvenni tőlük bizonyos dolgokat, sőt magáévá is teheti más tudományterületek megközelítésmódjait: hagyományosan a történelemtudományét és a filozófiáét, újabban az irodalomtudományét és a pszichológiáét is. Egyik híres írásában Florovsky arról töpreng, milyen teológus a keresztény történész (a szöveg érdekes módon eredetileg a Paul Tillich protestáns gondolkodó tiszteletére megjelent ünnepi kötetben jelent meg).<sup>12</sup> Rámutat, hogy a történelmet tanulmányozva a keresztény történész érdeklődése nem „tárgyakra” irányul, hanem „szubjektumokra”, azaz személyes viszonyt alakít ki személyekkel, nem pedig személytelen módon vesz szemügyre eseményeket és történéseket.

9 Vladimir Lossky: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. James Clarke, London, 1957, 238.

10 Dumitru Stăniloae: *The Experience of God*. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1994, 96skk.

11 Christos Yannaras: *Elements of Faith*. T&T Clark, Edinburgh, 1991, 17.

12 Az írás könyvebben megtalálható Florovsky összegyűjtött műveinek 2. kötetében: *Christianity and Culture*. Nordland Publishing Company, Belmont, 1974, 31–65. és 233–236. (jegyzetek).



Úgy vélem, fontos, hogy a fokozódó mértékben szekuláris tudományosságból ne tűnjön el a keresztény hang. Ebben pedig az ortodoxoknak is szerepet kell vállalniuk, ha nem akarnak gettóba zárulni, mert létezik egy olyan dimenzió, amely túlnyúlik az emberi kutatáson és a tudományon, és a keresztény teológusoknak sajátos „specializációjuktól” függetlenül tanúságot kell tenniük róla. Egész sor probléma húzódik előttünk: a természeti környezettel kapcsolatos nehézségek, bioetikai kérdések, különösen a földi élet kezdetével és végével összefüggésben, gazdasági és politikai problémák, és nem utolsósorban az igazságosság kérdései, nemcsak különböző osztályok, de egész nemzetek és földrészek viszonylatában is. Mindezek a problémák pedig a relativista posztmodern, a globalizáció és a fogyasztáselvűség kontextusában jelentkeznek. Leegyszerűsítjük a dolgokat, ha azt mondjuk, hogy mindez emberi kutatást, emberi rátermettséget és emberi megoldásokat igényel – ha így vélekedünk, könnyen úgy érezhetjük, hogy elviselhetetlen terhet raknak ránk ezek a hatalmas és bonyolult problémák, ettől pedig kétségbe eshetünk, vagy éppen a homokba dughatjuk a fejünket; az is előfordulhat, hogy túl szigorú intézkedéseket vezetünk be, amelyekkel pontosan a veszélyeztetettnek tűnő emberi életminőséget kezdjük ki, sőt az sem kizárt, hogy elbizakodottak leszünk, mert azt hisszük, hogy mindent az irányításunk alatt tartunk, még az evolúció folyamatát is. A keresztény embernek látnia kell, hogy mindezek a problémák más színezetet öltenek, ha tudjuk, hogy a mindenséget Isten alkotta, és az egész létezés ajándék, amelyet hálással kell elfogadnunk. Fentebb, amikor az apofatikus teológia különböző értelmezéseiről beszéltem, megemlíthettem volna Dionüsziosz Areopagitészt, azt a teológust, aki polgárjogot adott a keresztény gondolkodásban az apofatikus jelzőnek. Dionüsziosz szerint az apofatikus szemléletmód egyik következménye, hogy Istenről beszélve nem többé-kevésbé pontosan írunk le valamilyen tárgyat, hanem *dicsérik* azt, akinek mindent köszönhetünk. A keresztény embernek a dicséret és a hála, az *eucharisztia* módján kell viszonyulnia a létezéshez, a saját létezéséhez is: nem gyanút kell táplálnia, nem zúgolódnia kell, nem életuntan beletörődnie kell a dolgokba, hanem hálát kell adnia. Csak ez a magatartásforma teszi lehetővé, hogy olyan alapállásból közelítsük meg az említett problémákat, amely nem elbizakodott, hanem alázatos és bizalommal teli – de nem önmagából vagy az emberi képességekből merít bizalmat, hanem abból, hogy elismeri Istent, mindenek Teremtőjét, aki törődik a teremtéssel, gondot visel teremtményeire.