

Khrisztosz Jannarasz a személy ontológiájáról és az etikáról

PAPP MIKLÓS

Abstract

The contemporary Greek philosopher, Christos Yannaras elaborates an “ontology of personhood” and this has important consequences for Christian ethical thought. Over against legalism, excessive rationalism or individualism, he calls for human freedom based on an ontology of the human person, an existentialist ethics and prophetic social ethics. Ecclesial and Eucharistic ethics takes seriously God’s revelation, the ontology of personhood, as well as human history and the material world.

Keywords: *Christos Yannaras, ontology of personhood, ethical apophaticism, Eucharistic ethics, eschatological social ethics.*

Kulcsszavak: *Khrisztosz Jannarasz, személy ontológiája, etikai apofatika, eucharisztikus etika, eszkatologikus szociáletika.*

Khrisztosz Jannarasz napjaink egyik eredeti görög gondolkodója. Az ortodox teológia a történelmi viszontagságok és a Nyugat másolásának kísérletei után több szálon is a megújulást kereste. Ennek egyik szála a patrisztikus megújuláson alapuló teológia: ez az ókeresztény atyák belátásait, igazságait és módszerét követve akar válaszolni a mai kihívásokra. Fontos alakjai a patrisztikus megújulásnak többek között Joánnisz Ziziúlasz, Georgiosz Mantzarídisz, Szteilosz Rámfosz és Khrisztosz Jannarasz is. Bár ugyanazon patrisztikus gyökerekhez nyúltak vissza, ám egészen sokszínű gondolatvilágig jutottak – mutatva a patrisztikus kor máig ható megtermékenyítő képességét. Jannarasz sem akart „másoló” lenni, hanem igyekszik eredeti módon gondolkodni, így aztán a teológusoknak túl filozofikus, a filozófusoknak túl teológus, a szekulárisok számára

túl ortodox, az ortodoxok számára túl világi. Igazán egyik nagy csoportba sem sorolható – ennek oka és következménye, hogy valóban eredeti gondolkodó. Jannarasz nem kíván etikai szisztémát alkotni, de nagyon fontos kiindulópontokra hívja fel a figyelmet. A nyugati világ erkölcsi válsága idején szerinte itt a kedvező óra, hogy az ortodox etikát hangsúlyosabban felmutassuk, mely három oszlopon áll: a keleti apofatikán, a görög atyák hagyományán és az orosz perszonalizmuson. Bár nagyon izgalmas etikai megállapításokat tesz, de ezekhez intellektuálisan el is kell jutni: mielőtt finom etikai észrevételeit értenénk és igazán értékelnénk, bele kell helyezkednünk egyedi gondolatmenetébe.

I. A SZEMÉLY ONTOLÓGIÁJA ÉS AZ APOFATIKA

Jannarasz élete folyamán olyan polaritásokkal találkozott, melyekre igyekezett filozófiájában válaszokat találni.¹ Hazája, Görögország ekkor szabadult fel a több évszázados oszmán iga alól, s az új és szabad élet először átvette a német és a nyugat-európai mintákat, melyekben azért előreprogramozott volt a botlás köve a görögök számára. El is indultak olyan mozgalmak – a leghíresebb a Zoé testvériség –, melyek az *autentikus görög utat és vallási megújulást* sürgették. Az új utak keresését látta Jannarasz a nyugati 68'-as mozgalmakban is: szerinte ezek a tekintélyellenes mozgalmak valójában *a személy szabadságát* akarták védeni a túl sok intézménnyel, az állammal és a törvénnyel szemben. Kritikusan megjegyzi: egy társadalom erkölcsi jobbulását nem lehet még több törvénnyel elérni, s nem lehet a személyt megkerülni. Pedig a társadalmakat mély válság jellemzi, absztrakt receptek, ideológiák, személytelen törvények, a bűn és a lelkiismeret fogalmának elhomályosodása. Jannarasz nemcsak messziről kritizálja a nyugati világot: filozófiát tanult Bonnban, és különösen közel került hozzá Friedrich Nietzsche és Martin Heidegger filozófiája. Bennük sejti meg azt a tagadást, ami nem a gondolkodás végét jelenti, hanem *új szempontok* felvételét sürgeti. S nem tagadhatjuk azt a polaritást sem, amit Jannarasz az egyház és a vallás között érzékel: *a kereszténység nem válhat egy vallássá* a sok között. Ezek a polaritások – Kelet és Nyugat, Európa és Görögország, filozófia és teológia, hagyományok és ideológiák, egyház és vallás – egész filozófiáját meghatározzák.

¹ ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ: Τα καθ' εαυτόν, Ικαρος, Αθήνα, 1996, 41–43; ANDREW LOUTH: *Modern orthodox gondolkodók*, Görögkatolikus Metropólia, Debrecen, 2022, 260–270. (ford. Görföl Tibor)

Jannarasz vonzódott Heidegger metafizikájához, hiszen az a nyugati metafizika kritikája volt. Heidegger létefelejtéssel vádolta meg az egész nyugati metafizikatörténetet: vádja szerint a létet is szinte létezőként kezelték. Ennek teológiai következménye, hogy Isten elindító lett az okok láncolatában (Arisztotelész mozdulatlan mozgatója), így maga is mintha a létezők síkján az első láncszemmé vált volna. Heidegger ontoteológiája szerint az ilyen isten pedig nem a valódi Isten. Nietzsche azon vádja, miszerint meghalt az Isten, és mi öltük meg, Jannarasz szerint nem egyszerűen az ateizmus megerősödését jelenti, hanem annak jele: *eltűnt az igazán metafizikai istenkép*, az isteni túlzottan eltárgyasult, túlzottan a megismerés tárgyává vált. Jannarasz egyetért Heideggerrel: az „Isten halott” gondolat azt jelenti, hogy eltűnt az „isteni Isten”, az istenkép túlzottan a racionalizmus, az emberi elme foglyává vált. Mivel ennek az episztemiológiai koncepciónak a tarthatatlansága nyilvánvalóvá vált, az Isten helye most „üres”, Isten mintha „távol” lenne.² Persze Isten eltűnése a nyugati gondolkodásból nem egy hirtelen kataklizma eseménye volt, hanem évszázadokon át tartó kilúgozódás története, ami Sartre filozófiájában, majd Nietzsche kiáltványában csúcsonyult ki.

Jannarasz szerint a gondolkodás félrecsúszása ott kezdődött, amikor az emberi „ész, a logosz” fogalmát elkezdték félreérteni. Az „ész, a logosz” a görög világban mindig kapcsolatokat is jelent: az ember megtapasztalt kapcsolatban él, és ezekben a kapcsolatokban jön létre a tudás. Hérakleitosz híres mondása szerint: „ha közösségekben vagyunk egymással, akkor igazak vagyunk, de ha magánemberként léteünk, tévedésben vagyunk”.³ *A hellén ismeretelmélet közösségi, az igazsághoz közösen jutunk el.* Jannarasz szerint az ettől való elfordulás régóta tartott a nyugati gondolkodásban, de René Descartes-nál vált drámaivá, amit a skolasztika tovább fokozott: a görög közösségi „logosz” helyett a latin „ratio” fogalma vált használatossá, ami egyéni számítást, szubjektív képességet jelent az igazság megtalálására és kimerítésére. Ebből a képességből következően Descartes és sokan mások egy olyan istenre, aki ugyanolyan biztossággal létezik, mint egy geometriai igazság. Jannarasz szerint Istent a metafizika területén azonosították az „első okkal” (*prima causa*), az etika területén pedig az „abszolút tekintéllyel” (*principium auctoritatis*), aki törvényeket hoz. Mindkét esetben Isten olyannak tűnik, mintha a *cogito* eredménye, az elme egy tárgya

² CHRISTOS YANNARAS: *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, Continuum, London, 2005, 21.

³ Sextus Empiricusnál fennmaradt pseudo-hérakleitoszi töredék, in KHRISZTOSZ JANNARASZ: *Az ortodox keresztény hit alapjai*, Bizantinológiai Intézet, Budapest, 2021, 241.

lenne. Ám nagyon hiányzik ebből a koncepcióból *Istennek a közelsége*, s hiányzik *a közösségi tapasztalat*. Az ilyen gondolkodás egy absztrakt istent gondolt el abszolutizált racionalitása alapján, és így előkészítette a saját racionális cáfolatának talaját.⁴ Jannarasz ki is mutatta az istenbizonyítékok gyöngeségeit, a metafizikai gondolkodás hanyatlását, ami szükségszerűen vezetett Immanuel Kant metafizikátagadásához, Johann Gottlieb Fichte és Georg Wilhelm Friedrich Hegel idealizmusához.

A nyugati gondolkodás – olykor túlzott és elhamarkodott⁵ – kritikája után Jannarasz a személy valódi ontológiáját és az *apofatikus utat* javasolja (amit Vlagyimir Losszkijtől vett át, ő pedig Areopagita Dionüsziosztól). Ez nem egyszerűen negatív teológia, nem a tudás és a megismerés korlátait jelenti, amiről minden alázatos gondolkodó tud. Jannarasz szerint abból nem lesz új ismeret, ha egyszerűen tagadunk, mert a kijelölt határok szkepticizmushoz, relativizmusához, agnoszticizmushoz vezetnek. Klaus Demmer német morálteológus is úgy mondja: a végletekig feszített negatív teológia tarthatatlan, hiszen végső soron Isten megszólalt, a negatív teológia azért átfordul pozitív teológiába. A Jannarasz által favorizált apofatika nem minden lehetséges megismerést tagad, hanem azt tagadja, hogy az igazság *teljes kimerítése* lehetséges lenne az emberi megismerés számára, s lehetséges lenne azt *kimerítő nyelvi formulákba* önteni,⁶ ráadásul, hogy mindez *egyéni, individuális* módon „írásztalnál” sikerülhetne. A teljes igazságot megélhetjük, de annak megismerése és főleg nyelvi megfogalmazása lemarad, csak aszimptotikusan sikerülhet. Jannarasz sokat idézi Areopagita Dionüsziosz és Hitvalló Maximosz gondolatait, akik túl minden állításon és tagadáson, túl minden analógián, túl minden ok-okozati összefüggésen óvták Isten misztériumát: Isten nem egy létező a többi közül, sőt, még az emberben sincs egyetlen kategória sem, még a legszellemibb sem, ami Isten lényegének meghatározója lehetne. Az apofátia tulajdonképpen minden megismerés transzcendálása. Így idézi ismét Heideggert: minden filozófiai istenkép „semmítése” vezethet az „isten Istenhez”.⁷ Jannarasz az apo-

⁴ Uo. 22–24.

⁵ Az igazság megtalálásának közösségi dimenziója a nyugati kereszténységben sem ismeretlen: többek között jезsuiták írnak a szerzetesi „közösségi megkülönböztetés” fogalmáról és gyakorlatáról. A keleti filozófusokra és teológusokra olykor jellemző, hogy valamilyen régi nyugati szemlélettel hadakoznak, miközben a fáradságosan megismerhető mai filozófiában és modern teológiában alig mélyednek el.

⁶ KHRISZTOSZ JANNARASZ: *Az ortodox keresztény hit alapjai*, i. m., 40.

⁷ CHRISTOS YANNARAS: *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, i. m., 51.

fatikus gondolkodással tehát nem egyszerűen a katafatikus út másik oldalát akarja hangsúlyozni, hanem *a közös tapasztalat* fontosságát. A görög gondolkodás gyökere és sajátossága a kezdetektől nem az elvontság, az élettől való absztrahálás, hanem éppen a gondolkodás gyökereként a közös tapasztalat, a megélt igazság hangsúlyozása. Nevezhetjük ezt „közösségi ismeretelméletnek” is.⁸ Jannarasz a nyugati „lényegi apofatikával” szemben ezért a görög „személyes apofatika” fogalmát vezeti be. Míg az előbbi ismeretelméleti fogalom, az utóbbi személyes tapasztalatot foglal magába. Abból indul ki, hogy a létezés és a tudás gyökerénél kapcsolatok vannak: Istennel és az emberekkel is eleve kapcsolatban vagyunk. Istent nem fogalmi lényegként (*úszia*) ismeri meg az ember, hanem *a vele való közvetlen kapcsolatban „személyként”* (*hüposztásziszként*).

Gondolatmenetében támaszkodik Palamasz Gergelyre is, aki megvédi, hogy lehetséges a közvetlen istenismeret. Philónra támaszkodva használja a sokat vitatott „energiák” fogalmát, melyek által valóban megismerhetjük Istent, ám mégsem kimerítően a teljes lényegét. Bár Palamasz Gergely gondolataiban sok a nehézség, olykor komoly vitákat váltott és vált ki, mégis tulajdonképpen radikálisan védi Isten transzcendenciáját, az „isteni Istent”. Korabeli vitapartnere, Barlam szerint minden tudás csak az érzékeken keresztül érkezik. Ám Gergely szerint minden fogalmi és érzéki megismerés előtt mindenki közvetlen kapcsolatban van Istennel. A megismerés, a fogalmiság előtt a közvetlenség létezik. A *hészükhaszta szemlélődés* teológiája szerint a Lélek által kaphat az ember olyan istenismeretet, mely nem szűnik meg a halál után sem, amikor az érzékeink megszűnnek. John Meyendorff is megvédi a palamita álláspontot: lehetséges az intellektuális tevékenységeket felülmúló szemlélődés, és ez a legjobb bizonyíték Isten létezésére, mert ez magát a létet érinti.⁹ Isten a maga energiáival minden értelmet felülmúló módon képes az emberrel megismertetni magát, és Isten mindeme kinyilatkoztatása ingyenes ajándék. Istennek és az embernek ez a kapcsolata nem lényegi (esszenciális) kapcsolat, Isten nem a lényegében részesíti az embert, hanem személyes energiáiban, személyes közelségében. Úgy mondhatnánk, *Isten nem „valamiként” (lényeg) nyilatkoztatja ki magát, hanem „valakiként”, személyként*. Ez a személyes kapcsolat teszi lehetővé az igaz ismeretet Istentről. Fontos itt megemlítenünk a nagy tekintélyű Joánnisz Ziziúlasz metropolita kritikáját: ő hangsúlyozza, hogy Isten és a világ

⁸ SOTIRIS MITRALEXIS: Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt to Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy, *Sobornost* 341 (2012/1) 33–40.

⁹ JOHN MEYENDORFF: *A Study of Gregory Palamas*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2010, 211.

között a kapcsolat hüposztatikus, azaz a Fiún keresztül valósul meg. Isten a második isteni Személyen keresztül, és nem személytelen energiákon keresztül hidálja át a világ és az Isten közötti szakadékot. Nem szabad maximálni, felnagyítani az energiák jelentőségét – ahogy azt néha ortodox teológusoknál sejtjük –, sőt, Ziziúlasz mintha feleslegesnek is tartaná azok bevezetését.¹⁰

Mindez hasonlóan igaz az embertársra is: a másik embert is csak „proszóponcentrikus” kapcsolatban lehet igazán megismerni, nem absztrakt szellemi erőfeszítésben. Jannarasz szembeállítja a személyt az individuummal: az ember nem atom és monász, ahogy azt sokszor Descartes és követői vélik, hanem személyes gazdagság, aki állandó önmagából való kilépésben (*eksztázisz*) és a másikhoz való odalépésben (*erósz*) él. Jannarasz tudatosan megkülönbözteti gondolkodását a perszonalizmustól is, amikor kifejezetten hangsúlyozza az arc jelentőségét. A személy (*proszópon*) eredetileg arcot jelent: a *személy olyan arc (opsz – szem, arc), aki valaki felé (pro) fordul, valakivel kapcsolatban van*. Így a személyt sem egy statikus, önmagában álló lényegnek (*úszia*nak) kell tekinteni, hanem olyanak, mint aki a lényegét *másokkal együtt* valósítja meg (*konzubsztanciában*). Sőt, Nikólaosz Ludovikoszhoz csatlakozva vallja: a személy lényege eszkatológiai is, azaz tart a beteljesedés felé, és ebben a folyamatban is fontos a másik arc, a másik személy.¹¹ A személy akkor igazán személy, ha személyes különbségeivel, egyediségével szeretetben (*erószban*) kilép önmagából, és kapcsolatban él másokkal. Így tehát Jannarasz szándékosan megkülönbözteti meg „proszóponcentrikus” gondolkodását a perszonalizmustól, kiemelve az arcok relációját. Az ilyen létmódban összeér a személy, a szabadság és a szeretet: a filozófiai gondolkodásnak innen kell indulnia, az itt és most élők megélt valóságából, közös tapasztalatából, nem pedig az absztrakt lényegekből. Az antropológiai sík mögött végső soron a teológiai (metafizikai) sík adja a magyarázatot: ahogy a szentháromságos személyek (*hüposztázisok*) kapcsolati-közösségi létet jelentenek, az emberi hüposztázis sem jelenthet atomi létet.

Minden személy egyedi, sajátos különbözősége van. Ezt az egyediséget nem lehet általános fogalmakkal meghatározni, csak relációban megkülönböztetni. Egzisztenciális különbözőségünk csak a relációkban válik ismertté, csak a

¹⁰ JOHN D. ZIZIOULAS: *Communion and Otherness*, T&T Clark, London, 2006, 30.

¹¹ *A proszopon* azért más, mint *úszia*, Loudovikosz szerint, mert a kifejezések nem antinomikusak, hanem az *eszkatonban* a *proszópon beteljesül*, teljes mértékben megvalósítja *konzubsztanciáságát* (ομοουσιότητα) a másik emberi *proszóponjához*. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ: *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, Ελληνικά Γραμματα, Αθήνα, 2009.

kapcsolat közvetlenségében látjuk igazán. Tehát nemcsak Istent, hanem az embertársat is csak a perszonális relációban ismerhetjük meg igazán.¹² Ehhez lesz fontos az erősz kifejezés. Isten felénk forduló szeretetéről a Biblia úgy beszél, hogy az „szerelmes” szeretet: ennek tanúja az Ószövetségben az Énekek éneke, Ozeás próféta házassága s egyáltalán a házasság képe Isten és népe között. Maga Krisztus is nevezi magát „vőlegénynek”, az Újszövetség is használja a házasság képét Krisztus és új népe, az egyház kapcsolatára. Ebből fakadóan bármennyire is antropomorf, szabad Isten szeretetében erősről beszélni – ahogy azt XVI. Benedek pápa is tanítja.¹³ Jannarasz merészen arról elmélkedik: Isten felénk forduló erősa előtt magában a szentháromságos isteni szeretetben van az „erősz”.¹⁴ A Szentháromságban a létezés, a szeretet és a szabadság összeérnek: a Fiú születése és a Lélek származása nem ontológiai szükségszerűségből fakad az Atyától, hanem szeretetből, s a Szentháromság is ebben a szeretetben teremt és fordul a világhoz. Így az ember személye és közösségei sem szükségszerűségből származnak, hanem szeretetből.¹⁵ Az erősz a személy öntranszcendenciája: kilépés önmagunkból, és odalépés a „más”-ikhoz. A személy olyan hüposztázis, aki egyszerre személyes gazdagság, ugyanakkor eksztatikus „odalépésben” van mások felé. Kijelenthetjük: ahogy a Szentháromságban perichorézisz működik – azaz olyan egység, ahol a személyek kapcsolatban vannak, de mégsem tűnik el a személyük –, úgy a Szentháromság képére teremtett emberi közösségekben is ez a perichorézisz működik. A másik személy „más”, egyedi létezésű gazdagság, ugyanakkor mindenkiel azonos természet. A természet nem határozza meg a személy létezésének módját, hanem előfeltétele annak megnyilvánulásához. Így amikor valaki nem valósítja meg személye gazdagságát, és nem lép önmagán túl oda a másikhoz szeretetben, akkor „visszamarad” a természetében, akkor nem a személyes, hanem a természetes tulajdonságok lesznek létezése meghatározójává. Jannarasz szerint az ilyen emberek a természetes hajlamaik, tulajdonságaik rabszolgájává válnak. A természet objektív tulajdonságai, vágyai lesznek a személy szenvedélyei.¹⁶

¹² CHRISTOS YANNARAS: *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, i. m., 78.

¹³ A nyugati egyházban XVI. Benedek pápa ír arról, hogy Isten „erősszal” is szeret, minden emberi erősz transzcendens lehetőségi feltétele Isten szerelmes szeretete. XVI. BENEDEK: *Az Isten szeretet*, Szent István Társulat, Budapest, 2006, 16.

¹⁴ CHRISTOS YANNARAS: *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, i. m., 100.

¹⁵ CHRISTOS YANNARAS: *The Freedom of Morality*, SVS Press, New York, 1984, 19.

¹⁶ CHRISTOS YANNARAS: *Person and Eros*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2008, 236.

2. ETIKAI KÖVETKEZTETÉSEK

Bár Jannarasz nem írt szisztematikus etikát, de kissé gyötrő gondolatmenetéből fakadnak megszívlelendő etikai következtetések. A személy ontológiája sürgeti az etika ontológiai helyreállítását. Hogy az előrébb vezető ösvény jobban láthatóvá váljon, Jannarasz éles elmével – és olykor sarkítva – mutat rá az elégtelenségekre.

Kritizálja, hogy ma az etika túlzottan törvényközpontú. Mintha a túl törvényközpontú etikában jobban és inkább akarnánk megfelelni a leírt és megtanult törvényeknek, mint az itt és most élém lépő konkrét személynek, akinek egyedi arca (proszóponja) van, ráadásul nekem is sajátágos arcom van, és így egyedi erkölcsi lehetőségeim és kötelességeim vannak a másik, illetve egymás felé (pont ezért nehéz itt még a kötelesség szót is használni). Tehát *az embernek elsősorban a másik személye felé van erkölcsi kötelessége, nem a leírt és általánosított törvények felé, és sajátos erkölcsi kötelességei vannak a saját személyéből adódóan.* Jannarasz szerint a túl sok törvénnyel, az objektív örök törvényekkel „alulértékelik” a „személyes igazság ontológiáját”, ezért lesz az etika legalista és deontológiai. Diagnózisa szerint az emberiség etikai problémája megszűnik „egzisztenciálisnak” lenni, ehelyett az objektív kötelezettségek és az egyéni teljesítések „álproblémájává” válik.¹⁷ Az erkölcs egyszerre kötelezettségek sorozatává redukálódik, az ember pedig pszichológiailag aláveti magát az örök törvények uralmának. Az ilyen etikának a látókörén kívülre kerül a személy igazságának és valóságának ontológiai kérdése, hogy ki ő, valójában melyek a legjobb lételehetőségei, s miben marad el a legjobb önmagától. Jannarasz szerint az ilyen törvényközpontú etikában Isten a legfelsőbb törvényhozóvá válik, és a másik ember is absztrakt felebaráttá silányul, ahol a cselekvés mértéke a kanti „általános emberség kategorikus imperatívusza”. Az ilyen etikában valójában nem szerepel az élő Isten élő igénye, és az időbeli (itt és most) másik ember konkrét, személyes kihívása, ráadásul az én saját erkölcsi gazdagságom, arculatom sem, azaz hogy én mit is tudnék tenni a szívem legjobb szándéka szerint, hanem csak az általános törvénynek való megfelelés, a „kötelesség”. Mintha erkölcsi kötelességünk, igényünk előbb lenne a törvények felé, nem pedig az élő Isten és a konkrét ember felé. Mintha a kanti erkölcsi kategorikus imperatívusznak vagy éppen a tízparancsolatnak kellene engedelmeskedni, mintha azoknak lenne metafizikai tekintélyük – s nem a konkrét isteni és emberi sze-

¹⁷ CHRISTOS YANNARAS: *The Freedom of Morality*, i. m., 27.

mélyeknek. A személy ontológiai komolyan vétele tehát az etikai kötelességeinket is magasabb szintre helyezi.

Hogy jutottunk ide? Jannarasz szerint már a korai sztoikus filozófia is hangzott, hogy a logosz örök törvényei uralják a kozmoszt és az erkölcsöt is, s ezt az embernek a helyes értelemmel fel kell ismernie. Ezt a logoszt az ókeresztény atyák felkarolták, a Logossszal magát Krisztust azonosították, Isten „törvényhozó” lett. Mindez tovább erősödött a skolasztikában: Istent „első okká” (*prima causa*) tették, s így Isten eltávolodott egy távoli törvényhozó (*lex naturalis*), egy első elindító szerepébe. Isten az lett, aki az erkölcsöt is megváltoztathatatlan törvényekkel mozgatja, ő a törvények kibocsátója. A Teremtő és a teremtmény barátsága, közvetlen kapcsolata, személyes szövetségi együttműködése (*szünergia*) helyébe az örök és változatlan törvények léptek.¹⁸

Azon túl, hogy az ilyen etikában lemaradunk a személyes gazdagságról, további fájó következmény az állandó *szorongás*. Az örök és tökéletes törvényeknek maradéktalanul soha nem tudunk megfelelni, s ez állandó pszichológiai büntudati komplexust okoz. A moráltól elválaszthatatlan lett egyfajta szorongás, mely ördögi körben megerősíti magát: a morál szorongást okoz, s a szorongó emberek írják morált. Innen érthetjük azt a több évszázados és napjainkra is árnyékként vetülő tömeges szorongást, amit a törvényközpontú morál okoz, jóllehet *a morál valójában a szeretet művészete* szeretne lenni. Egy törvényközpontú morálban az ember alávetettnek fogja fel magát, akinek szinte passzívan fel kell ismernie a nélküle meghozott törvényeket, és végre kell hajtania a kötelességeket. Ez a morál nem a szeretet egyediségét, a cselekvő személyes kreativitását hangsúlyozza, hanem az általános törvényeket. A másik nagyon kemény következtetése Jannarasznak: éppen az ilyen etika válhat alibivé. Ha az etikát a törvények megtartásának gondolom, akkor azt vélhetem: „ha a törvényt megtettem, akkor már mindent megtettem”. Nem csaltam meg a feleségem, tehát én igaz ember vagyok; de vajon mennyi ki nem mondott és le nem írt szeretetgesztust nem tettem meg? *A leírt törvényeknek való megfelelés bizonyossága – és esetleg gögje – vezethet oda, hogy „mindent megtettem, igaz ember vagyok”*. Ekkor *az ilyen etika válik az igazabb etika akadályozójává*. Éppen a törvényközpontú etika nyújt alibit, s azzal ámít, hogy nincs is több teendőm a törvény előírásainál. Pedig a meg nem csaláson túl mennyi szeretetgazdagságot adhatnék még a házastársamnak... Ekkor az etika legalizmusává válik, megszűnik egzisztenciálisnak lenni, azaz az objektív törvényekre-kötelességekre

¹⁸ CHRISTOS YANNARAS: *Orthodoxy and the West*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2007, 53.

figyelek, nem az élő Isten és a konkrét felebarát igényeire, továbbá nem a leg-sajátabb cselekvési lehetőségeimre, a személyes gazdagságom többleteire. Itt érvényesül, amit Jannaras az apofatikáról mondott: hogy milyen erkölcsi „kötelességem” van a másik felé, azt az általános törvények csak megközelítőleg tudják körülírni, az etikának egzisztenciálissá kell válnia.

Az etika ontológiai helyreállítása azt is jelenti: vegyük komolyabban a személy ontológiáját. Arisztotelész óta azt nevezik erényesnek, etikusnak, aki a természete szerint él. Így az etika *a minden emberre* jellemző természetet kutatta, és *a minden emberre* jellemző erényeket, illetve bűnöket következtette ki. Jannaras az etikában az *egzisztenciális* beteljesedést hangsúlyozza: az etikai célt nem egyszerűen a természet teszi elénk, hanem a személy *konstitutíve* alkotja meg.¹⁹ A személyes létezés nincs előre meghatározva a természetben, az általános természetes adottságokat mintegy „életre váltjuk” abban, ahogyan személyesen szeretünk, túllépünk önmagunkon, ahogy képességeinket személyes módon egyesítjük. A személy egzisztenciális, konstitutív döntése helyezi igazán szemeink elé a végső célt, melyben felülmúlja a pusztá természetét, az általánost. Vagyis azt, hogy hogyan is szeressek a legteljesebb módon, semmilyen általános törvény nem tudja kimeríteni, azt a személy konstitutívan „találja ki”. Egyedi, személyes módon szeretjük édesanyánkat, szerelmünket, gyermekünket. Tehát nem egyszerűen a nélkülünk eldöntött kötelességek passzív felismeréséről van szó, hanem aktív, konstitutív hozzájárulásról. Persze Jannaras is visszafogottabb lenne a nyugati etika vádolásában, ha behatóbban ismerné a nyugati teológiában is kidolgozott egzisztenciális etika fogalmát: Karl Rahner²⁰ és számtalan teológus írt arról, hogy az általános (esszenciális) törvényeken túllépve az igazi kihívásunk az egzisztenciális etika, ami már csak formális lehet, hiszen annak „matériáját” kívülről nem írhatja elő senki. Azaz, hogy hogyan szeressem ma este édesanyámat, azt senki nem tudja előírni, azt a lelkiismeret fedezi fel, találja ki. A morálteológusnak eszébe jut az öreg Bernhard Häring²¹ váltása is, aki éppen a háború után a náci törvényközpontúság és a feltétlen engedelmesség kegyetlenségei miatt bírálta felül az egyházban is ezt a túlzott törvényközpontúságot, és elkezdte az újabb morálteológiájában a kreativitást, a jóra való felszabadultságot, a teremtő szabadságot (*schöpferische Freiheit*)

¹⁹ CHRISTOS YANNARAS: *The Freedom of Morality*, i. m., 16.

²⁰ KARL RAHNER: Über die Frage einer formalen Existentialethik, in *Schriften zur Theologie*, Benziger, Zürich, 1962, II, 227–246.

²¹ BERNHARD HÄRING: *Frei in Christus*, 3 Bde., Herder, Freiburg, 1989.

hangsúlyozni. Klaus Demmer²² pedig az ősi *epikia* erényét hangsúlyozza, mely éppen a leírt törvénytől való eltérést engedi meg: olykor az enyhébb, ám olykor éppen a szigorúbb irányba. Ő is hangsúlyozza: a legalista etika minimalista lesz, megelégszik az előírtak teljesítésével, s lemarad a többről.

Jannarasz további kritikáját váltja ki a posztmodern szubjektivizmus. Ennek gyökereinél is ott van a sztoikus filozófia, mely szerint az örök törvények átjárják a kozmoszt és az embert is, s ezeket a törvényeket helyes ésszel (*orthosz logosz*) fel lehet ismerni. Elindul a törvények objektív valóságától való eltávolodás, és ajtó nyílik a szubjektivitásnak s ezzel a szubjektivizmusnak. Ezt Jannarasz szerint Szent Ágoston után betetőzi Martin Luther erős szubjektivizmusa, ahol az „én kegyelmes Istenem” lesz a fontos, az ember szinte eltávolodik Isten objektivitásától, majd ez a folyamat Kantnál csúcsonyul ki, aki a metafizikát az emberi szubjektum racionális síkjára redukálja.²³ Az objektív Isten itt már csak a gyakorlati erkölcs posztulátumává válik. Jannarasz vádja szerint Krisztus megtestesülését megfosztják a khalkedoni jelentéstől, így Krisztus pusztán a „jó” megszemélyesített eszméjévé válik, minden ontológiai jelentőség nélkül. A szigorú antropocentrikusság súlyos hatással lesz az ontológiára, de az etikára is. *Az etika szubjektivizmussá alakult*, Istentől eltávolodóvá s majd tetszőlegessé, ami könnyen teremti meg Nietzsche *Übermenschét*. Ezek nyomában jár az individualizmus és önkény, ahol csak egyetlen tekintély van: az én abszolút autonómiája – hiszen minden más tekintély, a pap, a próféta is csak heteronóm. Az etika így válik „szubjektív monizmussá”, a vallás pedig túlságosan is moralizálóvá. Jannarasz jól veszi észre, hogy a posztmodernben az erkölcs túlzottan a bensőség felé tolodott el, erősen szubjektivizálódott, de látható ennek ellenpárja is, a túlzott törvényközpontúság, a legalizmus. A kiutat a személy igazi ontológiája felől látja, ahol komolyan vesszük a személy egyediségét, de komolyan a konkrét kapcsolatait is a konkrét Istennel és konkrét embertársaival.

Jannarasz a személy ontológiájában a személy és a természetes adottságok viszonyáról is gondolkodik. A személyt így definiálja: „a személy öntudattal és racionalitással, referencia- és kapcsolati képességgel rendelkező létezőt jelent, olyan egyediséggel rendelkező létezőt, mely túlmutat a lényegén és a természetén”.²⁴ A személy lényegileg eksztatikus, túllép az emberi faj előre meg-

²² KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg, 1999, 171.

²³ CHRISTOS YANNARAS: *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, i. m., 32.

²⁴ CHRISTOS YANNARAS: *Orthodoxy and the West*, i. m., 26.

határozott aspektusain, általános emberi természetén. A biológiai késztetések, az önfenntartás, a természetes akaratok megvalósítása csak az emberi faj egy példányává tesz minket, ráadásul a természetes létfenntartás küzdelmei állandó konfliktusba visznek másokkal. A természeti szükségszerűségek kielégítése széttöredezi, sőt, mintha megosztaná az emberiséget, a hatalomvágyat szolgálná, mintha a gonosz megsebezte volna ezt a természetünket.²⁵ Ám a személy mindettől több. A személyt lényegileg jellemzi egyfajta eksztatikus túllépés, a saját személyes cél felé való odalépés eszkatológiája. Persze keresztényként ezt a végső célt az Istennel való találkozás határozza meg. Ezen „eszkatológiai célnak” vitathatatlanul minden keresztény etikát jellemeznie kell: *az etika nem merülhet ki a természeti-biológiai szükségszerűségek és az individualista igények kielégítésében, a személyt kell szolgálnia annak eszkatológiai vonatkozásában is.* Persze ismét utalhatunk a nyugati világ párhuzamára: a Maslow-piramis éppen a szükségletek hierarchiáját ábrázolja, hiszen az embert kétféle igény vezérli, a hiányszükségletek (biztonság, étel, elfogadás) és a növekedési szükségletek (a piramis csúcsán a spiritualitással), s ez utóbbi a cél, a csúcs, ezt szolgálják az alatta lévő szükségletek. Jól illik Jannaraszhoz Klaus Demmer morálteológus gondolata is: az embernek a személye, és ne a természeti szükségszerűségek adjon igazi célt. Demmer képi hasonlata szerint a biológiai adottságaink egy „nyers skiccet” adnak, melyre egy személyes projektet, arcot „húzunk rá”.

Mindebből következtetve a bűn fogalmát is górcső alá veszi Jannarasz. Ha a személy ontológiáját az általános törvények fölé helyezzük, akkor a bűn nem egyszerűen „törvénysértés”. Sajnos máig túl mélyen bevéődött, hogy bűnt az követ el, aki tudva és akarva megszegi a parancsokat. Ez nyilván igaz, de a bűn ettől több. Ha Isten az embert személyes létezésre teremtette, akkor a bűnt felfoghatjuk úgy, mint *a személyes lét elutasítása*. A bukás abból adódik, hogy az ember szabadon lemond a valódi életéről, a szabad és szerető személyes életéről, a személyes kapcsolatokról, a közösségről; lemond arról, hogy ő a „való élet”

²⁵ CHRISTOS YANNARAS: *The Freedom of Morality*, i. m., 32. Jannarasz a természethez közel hozza a gonoszt is. Meg kell itt jegyezni, hogy Hitvalló Maximosz – akire Jannarasz sokat hivatkozik – azért nem úgy beszél a természetről, mint ami gonosz. A természetet vezeti az ember önmeghatározó képessége (αὐτεξούσιος), mely maga is természetes. A természet potenciálja az ember személyes szándéka szerint aktiválódik, ahogy Arisztotelész is tanítja. A természet nem igázza le az embert, hanem megadja a képességeket az eszkatológiai célja eléréshez. Vö. *Disputatio cum Pyrrho* PG 91, 304. A dialektika Maximosz szerint nem a természetünk és a személyességünk között van, hanem a természetet tagadó önzés és a természetet a szeretetbe állító, a logoszt befogadó felfogás között. A szeretet a közös természetünk.

része legyen. A bukás kiindulópontja, hogy az ember megtagadja a személyes közösséget, s az embert a saját individuumára és természetére redukáljuk. A bűn mélyebb szinten *egzisztenciális kudarc*, azaz az igazán személyes szint elmulasztása. Lelkiismeret-vizsgálatnál tehát nemcsak azt kellene néznünk, hogy az előírt törvényeket megtartottam-e, hanem mennyire maradtam le a legszemélyesebb lételemzősegeimtől, mennyire éltem igazán személyes és közösségi szeretetben.

Jannarasz szerint az egyház etikája nem lehet olyan, ami kimerülne a pusztá, objektív törvények megtartásában. Az ilyen etika megkerülné az igazi kérdést, az ember igazi létét és megváltását. Ha elfogadjuk, hogy az etika az ember alkalmazkodása a törvényekhez, akkor éppen *az etika lesz az alibi, ami lehetővé teszi az ember számára, hogy elkerülje az igazán mélyen megrendítő egzisztenciális problémát*. A csak törvénytartásra buzdító bármilyen etika (vallásos, filozófiai, politikai) igazából csak elrejtene az ember halandó létének drámáját valamilyen objektív, mitikus maskara alatt. A keresztény etika viszont minde nélkülött egzisztenciális esemény: a személyes létezés, az élet dinamikus megvalósítása, a bűn pedig ennek a meghíúsulása, elrontása. Az etika a személyes szabadság dinamikus megvalósítása az ember lényegének megfelelően – megélése, egyre jobban kibontása annak, *aki ő*. Isten azért teremtette az embert, hogy megossa vele létmódját: Isten megörvendezteti az embert azzal az ajándékkal, hogy személyként létezhet, azaz, hogy Isten sajátos létmódja szerint létezzen, aki a hüposztázisok hármasságban él, szabadon – nem természetes szükség-szerűség miatt – és szeretetben. Hogy Isten és az ember létmódja azonos lehet, az Jézus Krisztusban derül fel, melyet az egyház őriz. Minden ember akkor tudja megvalósítani személylétét úgy, mint Krisztus, úgy, mint a Szentháromság hüposztázisai, ha életét szeretetként és szabadon éli, azaz nem természetes szükség-szerűségként. Az emberi élet így válik örökkévalóvá a Szentháromsággal való perikhorézisben. A keresztény személyre így egyetlen törvény vonatkozik: *a szeretet mindig több törvénye*.²⁶

3. EGYHÁZI, EUCHARISZTIKUS ETIKA

Amit az eredeti bűn ellehetetlenített, azt Krisztus történelmi személye ismét lehetővé tette, hogy teljes személyként és közösségben éljünk Krisztus testé-

²⁶ KRISZTOSZ JANNARASZ: *Az ortodox keresztény hit alapjai*, i. m., 30–31.

ben, az egyházban. Jannarasz szerint ezért *az etika elkerülhetetlenül egyházi*²⁷ vagy nem igazi. Van olyan egyéni, vallási vagy profán etika, ami megfelel a bukott ember természetének, és van az egyházi, ami valódi létre, személyes közösségre vezet. Az egyéni etika célja az erényesség, de ettől még nem szűnik meg halandó lenni. Az erényesség csak javíthatja a viselkedést, de nem képes a halandó testet romolhatatlanná tenni. Ehhez Krisztus oltása kell, ami az egyházban valósul meg: az ember ott igazán él, és nem csak túlél. Jannarasz szerint Krisztus testének és vérének fogyasztása az oltás, az anyagcsere (metabolizáció, vö. Jn 6,53–56). Az egyedeket az egyetlen test tagjaivá teszi, az egyéni túlélést az élet közösségévé, ahol az ember egységben van a Fővel, és a tagok egymással. Ez az egység az egyház.

Az egyházban már úgy keressük az igazságot, hogy valódi közösségben vagyunk Istennel és egymással. Már nem a „szubjektív monizmus” foglyai vagyunk, mert az absztrakció. A valóságban együtt létezünk a többi emberrel, együtt keressük az igazságot: az igazságnak minden nyelvi megfogalmazása máris előfeltételezi a másik embert. Ismeretelméletében Jannarasz összekapcsolja a tudást és a közösségi létet, a „tudás társadalmi ellenőrzéséről” beszél. A közösségi lét elősegíti fogyasztékos tudásunk gazdagodását, a belátások megosztását, de ellenőrzését is.²⁸ Az igazságért való közös küzdelemben együtt veszünk részt, s ennek két síkja van: az evilági közösség (polisz) és az egyházi közösség. Politikai szinten a demokráciában, vallási szinten az egyházban keressük közösen az igazságot. Az egyház tudása nem egy fogalmilag elért tudás Istenről, amit aztán egyre gazdagítunk, hanem már a reflexív tudás előtti tapasztalat, amit aztán egyre jobban kibontunk. Az egyházi tudás már a megtapasztaltnak a tudása, amit fogalmilag igyekszünk egyre jobban kibontani. *Isten nem majdan elérendő, hanem már hozzánk lépett, s ennek tapasztalatát dolgozzuk fel.* „Mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” (vö. ApCsel 17,28). Ha nem lenne ez a tapasztalati „horgony”, akkor az istenismeret elveszne az agnoszticizmusban, az örök relativizálásban. Ennek óriási jelentősége lesz az etikára nézve: *a keresztény etika nem egy elérhetetlen etikai eszményt vázol elénk, hanem a Krisztus által már megélt és megvalósított etikát.* A nyugati etikában is hallunk hasonlókat: Klaus Demmer²⁹ úgy mondja, már Krisztusban megtapasztaltuk az etika teljességét, s ezt igyekszünk fogalmilag-szisztematikusan mindig utol-

²⁷ Természetesen az „egyház” alatt Jannarasz elsősorban az ortodox egyházat érti.

²⁸ CHRISTOS YANNARAS: *Relational Ontology*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2011, 8.

²⁹ KLAUS DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, i. m., 43–61.

érni. XVI. Benedek pápa³⁰ pedig arról beszél: a hegyi beszédet krisztológiailag kell értelmezni. Ő tanítja és éli meg az etika teljességét; a hegyi beszéd összes etikai implikációja először Krisztusra vonatkozik, s utána a tanítványokra.

Az igazi etika Krisztus ethosza: csak Krisztusban válik az ember igazi személylé, csak Krisztusban válnak az emberek igazi közösséggé, Krisztusban valósul meg az igazi szeretet. Az igazi etika nem egyszerűen moralizáló etika, hanem ontológiai etika: ezt a nyugati teológia úgy fogalmazza meg, „előbb Krisztusban lenni, aztán tenni”. Mivel a Krisztusban való létezés egybeesik az egyházban való létezéssel, ezért az igazi ethosz a Krisztus és egyháza által képviselt szeretet ethosza, a törvényen túli szeretet ethosza. Ez egy olyan ethosz, ami összefogja a Krisztusban való élet legfontosabb dimenzióit, napi gyakorlatba ültetve az emberek között a Szentháromság lenyomatát.

Jannarasz csodaszép gondolata az „eucharisztikus etika”. Az igazi egyházi ethosz szükségszerűen liturgikus, eucharisztikus, próféta ethosz! A mai etikai irodalomban az etika túlságosan filozófiai, mintha csak a minden valláson túli általános emberi igényeknek akarna megfelelni. Mintha tudatosan erőltetné – az emberi jogok mintájára – az általános, univerzális etikát, mintha tudatosan szekuláris akarna lenni, hogy mindenkire vonatkozzon vallástól függetlenül. Jannarasz szerint az történt, hogy az etikát a filozófia elválasztotta a vallástól, melynek csúcsa Kant imperatívuszai, s egyenes következménye Nietzsche, aki az összes csak emberin alapuló metafizikai igazságot elveti. Jannarasz szerint itt az ideje, hogy kiemeljük az etika szoros kapcsolatát a liturgiával, az Eucharisziával. *Eucharisztikus etikának azt nevezi, ami megszabadítja a személyt a természeti szükségszerűségek rabszolgaságától, az elvont törvények általánosságától, és a valódi relációkba emeli a személyt.*³¹

Jannarasz számára az etika az Eucharisztia eseménye, az egység és a közösség egzisztenciális eseménye kettős értelemben is. Egyrészt az Eucharisztia helyreállítja az ember létmódját, közösségbe kerül Krisztussal, akiben megújul emberi természete. Az Eucharisztia feltárja az erkölcsi élet tökéletességének értelmét, újjáteremt az embert: feltárul az erkölcsi tökéletesedés egzisztenciális és egyben teológiai dimenziója. Az Eucharisztia célja az egység a Szentháromsággal, s innen *az ethosz is trinitárius jellegű lesz*, ahol fontos például a szeretet, a kenőszisz, a közösség. Az Eucharisztia tehát egyrészt „vertikálisan” egyesít a Szentháromsággal, másrészt a hívőket „horizontálisan” is egymással. Az Eucharisztia visszaállítja az igazi személyes közösséget másokkal, az egyház összegyűj-

³⁰ XVI. BENEDEK: *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 95.

³¹ CHRISTOS YANNARAS: *Orthodoxy and the West*, i. m., 26.

ti a szétszórt embereket (vö. Jn 11,52). Ezen két dimenziónak az egyesítése alapozza meg a „liturgikus etikát”, ahol egyesülünk Istennel és egymással is – s onnan indul majd a gyakorlati etikai kérdések megoldása.

Az eucharisztikus etikában komolyan vesszük az anyagi és történelmi-szociális létet: nem lehet részt venni az egyházi életben úgy, ha megvetjük az anyagi valóságot, vagy azt hisszük, hogy az ember üdvössége nem függ össze az anyag és a világ használatával. Az anyagi világ nemcsak holt tárgyak halmaza, nem is csak az egyéni alkotó szeretet megnyilvánulása, hanem az anyagi világ is bevonódik, átalakul a kapcsolati eseményekben. Hogy egy keresztény hogyan is viselkedjen az anyagi világ felé, annak programját az eucharisztikus etika adja – keresztényként nem kell mindenre igent mondanunk, amit a politika, a gazdaság diktál. *Az eucharisztikus etika új életstílust mutat az anyagvilág felé*: liturgikusan, eucharisztikusan is közelíthetünk felé, nem csak fogyasztói, kizsigerelő mentalitással. Semmilyen politikai vagy gazdasági cél nem tudja igazi közösséggé formálni az embereket, csak az eucharisztikus közösség, s ez a közösség képes más módon értelmezni a teremtéshez való viszonyulást. Csak az ilyen közösség tud valódi válaszokat adni a fogyasztás, az önzés problémáira. A keresztények számára tehát a teremtésvédelem nem egy független terület, hanem előbb Isten előtt lenni, előbb eucharisztikus közösséggé válni, s onnan gondolkodni a zöld programokról. II. János Pál pápa³² is hangoztatta: az ilyen értékhierarchiában megerősödve nem válik antagonisztikussá, hogy gyereket szüljünk vagy a fákat óvjuk. Az Istennel és az egymással való eucharisztikus közösség felől, a valódi családi-egyházi közösség felől gondolkodunk a zöld programokról, s nem fordítva.

Az Eucharisztia valamiképpen a keresztény etika dobogó szíve: benne részese a ember állandóan újjászületik Krisztus képmására, állandóan megújul a közösség, az ethosz trinitárius lesz, nem csak filozófiai. Isten képmásaként személyes képmások (ikonok) vagyunk, melyben van egyediség és közösségi kapcsolatok is. Az Eucharisztia egységbe viszi az embert nemcsak az egyházi testvéreivel, hanem a történelemmel, a világgal is, így a liturgikus ünnepségen beteljesedik a mindenek egysége. Az egyház etikája liturgikus etika nemcsak azért, mert egyesíti az embereket a liturgián az Istennel való szövetségben, hanem azért is, mert *összefoglalja a világ értelmét*. Hitvalló Maximosz szerint kozmikus egységben láthatjuk az isteni Logoszt (a Fiút) és a világba teremtett logoszokat (a világ értelemcsíráit, gondolatszíkrait). A Fiúra tekintve tárul fel

³² II. JÁNOS PÁL: *Familiaris consortio*, 30., in II. JÁNOS PÁL megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005, 1. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

az emberi és a teremtett világ értelme, Isten logoszával egyesülnek az emberi logoszok.³³ Ezt a kozmikus egységet ünnepeljük meg a kozmikus Liturgián, s az innen induló etika így szükségszerűen kozmikus etika is: nem választható el az etika a biosztól, az lélettől, a teremtés és a világ életétől. Pontosán ezért adta Alexander Schmemmann³⁴ a liturgikus teológiát bemutató könyvének *A világ életéért* címet, mert hangsúlyozni szerette volna: az Eucharisztia a világ életéért és nem a megsemmisítéséért van. A liturgián a nagy összegyűjtés valósul meg: nem választódik el az Isten és az ember iránti szeretet, a kozmikus és a szellemi valóság, az immanens és a transzcendens világ, a személyes és a közösségi lét, a teológia és az etika. A liturgia célja, hogy minden Istenben legyen, s mindez Krisztus misztériumának erejével. A „mindenek összefogása” Krisztus főpapsága révén valósul meg, melyet a hívők is papként ünnepelnek meg.

Sajnos az ember mégis képes a személyes élet csúcshintjéről elmaradni, és a természete, a szenvedélyek rabszolgájává válni. Itt lesz fontos az *egyházi aszkézis*, ami gyógyítja a szabadságot, lehetővé teszi az egzisztenciális életet a szenvedélyek integrálásával. Az egyház aszkézise és szentségi élete által az egyén meggyógyulhat, megszabadulhat a szenvedélyek rabságától, és az Istennel, a közösséggel, a teremtéssel újra integráns egészbe kerülhet. Az egyház tehát nem pusztán vallási szokások vagy erkölcsök közössége, hanem ontológiai valóság, annak az „új” emberi természetnek a lehetősége, mely Istennel élő kapcsolatban lehet. Ez az új élet a szeretet, az erősz, a szabadság személyes megélése, nem pedig egyszerűen túlélés atomi individualításban. Az egyház az aszkézisben elősegíti az egzisztenciális változást a rabságtól és az individualitástól a személyes életig, a szabadságig, a személyes szeretetkapcsolatokban való életig. A keresztény aszkézis és misztika ennek az egzisztenciális változásnak a dinamikáját foglalja össze, és *az etika ezektől sem lehet független*.

4. A POLISZ KÖZÖSSÉGE

Persze a személyes közösségi életnek csak az egyik dimenziója az egyházi élet, a másik a politikai közösség. Az ember politikai tevékenységének igazi lényege nem egyszerűen a társadalmi hasznosságra vagy a társadalmi hagyományok megtartására vonatkozik, hanem célja az ember igazsága és létezésének hite-

³³ LARS THUNBERG: *Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 1984, 139.

³⁴ ALEXANDER SCHMEMMANN: *A világ életéért*, Kairosz, Budapest, 2011.

lessége.³⁵ A politika és a teológiai összeérhet, ha mindkettő az emberek igazi szerető közösségét szolgálja.

Mielőtt Jannarasz pozitív képét bemutatnánk az egyház és a politika kapcsolatáról, először mutassuk be a negatívát: szigorúan elveti az egyház által támogatott nacionalizmust.³⁶ Az ortodox egyházak nagy kihívása a nacionalizmus, és a filozófus Jannarasz nem hagyja nyugton őket. Történelmileg érhetőnek tartja, hogy a több évszázados oszmán, majd a kegyetlen német megszállás alatt és után az ortodox egyházak tartották életben a nemzeti identitást a népben. Történelmileg értető a Konstantinápolyval való összefonódás is a korábbi császárságban, hiszen a korábban üldözött egyháznak lehetősége nyílt állami segítséggel önmagát megszerveznie. Teológiailag is érhető, hogy az egyház nem akar meddő spiritualizmust, kell szólni a testi, történelmi, politikai életről, és a teológia nem akar a kolostorok elvont és a mindennapi élettől távoli tudományává válni. A teológia nem válhat egyszerű jámborsággá, moralizmussá, tradicionalizmussá, nem szakadhat el a mindenkori társadalomtól, nem menekülhet el a modern világ kihívásaitól. Jannarasz szerint a teológiának prófétainak kell lennie, ami azt jelenti: a végső beteljesedés felé értelmezni a jelen történelmet, az üdvösség útját az adott korban hirdetni.³⁷ *Az egyháznak dolga nemcsak felfelé emelni a kezét, hanem lefelé is, megérinteni az emberek pulzusát.*

Világos, hogy a teológia nem válhat testetlenné, ám a nacionalizmus sem felel meg prófétai hivatásának. Jannarasz a nacionalizmus egyházi támogatását eretnekségnek tartja. Arra hivatkozik, hogy az eretnekség mindig aszimmetrikus: például a természetet részesíti előnyben a *proszópon*nal szemben (monofizitizmus). A nacionalizmus eretnekség, mert ilyen aszimmetriát vezet be az etnikai identitás és az egyházi élet között. A Bizánci Császárságban az egyház engedett a kísértésnek, hogy belegabalyodjon a politikai életbe, a világ divatjába, a közigazgatás rendszerébe, így eltávolodott eredeti hivatásától, az „új teremtéstől”. Jannarasz a nacionalizmust „a mocsár vidékének” nevezi: tompítja az egyház lelkiismeretét, csökkenti a katolicitást, az ökumenizmust. A történelemben sajnos előfordult már, hogy az ortodox egyházak a nemzeti-népi identitás örzőiként léptek fel – ami az adott történelmi helyzetben történelmileg megítélendő –, de ebben a szerepben máig szeretnek tetszelegni, az

³⁵ CHRISTOS YANNARAS: A Note on Political Theology, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983/1) 53–56.

³⁶ EVAGGELOS BARTZIS: Greek theology after Christos Yannaras: the response to a prophetic call?, in Andreas Andreopoulos – Demetrios Harper (eds.): *Christos Yannaras*, Routledge, London, 2018, 130. [<https://doi.org/10.4324/9780429442735>]

³⁷ ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ: *Η Κρίση της Προφητείας, Ικαρος*, Αθήνα, 2010, 42.

ortodox egyházak szeretik önmagukat a nemzeti identitás őrzőiként felmutatni. Pedig az egyház dolga az eucharisztikus eszkatológia: a jelen átalakítása a mennyek országa felé, csak ott lesz beteljesedés. E témakörben Jannarasz szerint az egyház lelkiismerete forog kockán. Georgij Florovszkij nyomán hangsúlyozza: ha az egyház elsősorban eucharisztikus közösség, mely az eszkatonban várja a beteljesedést, egy olyan eszkatonban, ami már itt van, de még nem teljes, akkor *nem lehet belegabalyodni ennek átmeneti formáiba*. Ez a „belegabalyodás” odáig vezet, hogy az ortodox egyházak egyetemes egységét is képes megtörni a nemzeti identitások érdekében, melyre sajnos látunk példát. Sőt, a nacionalizusból következik a messianizmus, ami azt véli: ahogy a Messiás történelmivé vált, úgy egy történelmi eseménynek, népnek, városnak is lehet messiási küldetése. Így mind a görög, mind az orosz nép és bizonyos városok is tudnak ilyen messianisztikus elvárásokat dédelgetni. Persze az ökumenizmus és a nemzetállam támogatása nem zárja ki élesen egymást, ám küzdeni kell egy redukcionista egyházkép ellen. Több ortodox teológus és pap sürgeti a történelmi kivizsgálását annak, hogy a fasizmus vagy éppen a kommunizmus idején hogyan viselkedtek az egyházi püspökök és elöljárók, felemelték-e hangjukat a totalitarizmussal szemben, kiálltak-e az evangélium szellemében az ártatlanok mellett. *Az egyház prófétai küldetése azt jelenti: ne távolodjon el a világtól, de ne is rögzüljön egy ideiglenes történelmi formátumba, hanem az adott történelmi időben prófétaként mutasson a teljesség, az eszkaton felé.*³⁸ Jannarasz is a végletektől óv: az élet immanens (politikai) és teológiai (transzcendens) szemléletét nem lehet élesen elkülöníteni, minden politikai elméletben valahogy megjelennek a szentháromságtani elemek, a keresztény teológia által kifejlesztett fogalmak, s fordítva, a Szentháromságról és az egyházzal szembeni teológiai tanításban valamilyen módon jelen vannak az evilági struktúrák, evilági szerveződések elképzelései. Nem elég egy teológusnak csak az emberi jogokkal, az evilági politikai berendezkedés igazságosságaival foglalkoznia, hanem őriznie kell prófétai hangját, mely az igazi koinónia felé mutat. Az egyház hivatása a mindig „más út” mutatója, nem az evilági képződmények, falak, jogok erősítése. Krisztus megtestesülésével betört a történelembe az eszkatológiai „több, más”, s az egyház történelmi hivatása a Szentháromság felé mutató krisztusi utat felmutatni. Alexander Schmemmann kemény figyelmeztetésével mindez összhangban áll: ha egy keresztény közösség, amely elveszítené a missziós buzgalmat és az eszkatológiai cél felé való megfeszülést, az a közösség énközpontúvá válna, s lekorlátozná

³⁸ JOHN MEYENDORFF: Does Christian Tradition Have a Future?, *St Vladimir's Theological Quarterly* 26 (1982/3) 139–154.

magát tagjai lelki szükségleteinek kielégítésére, amely teljesen azonosulna egy nemzettel vagy szociális csoporttal, az úton van a spirituális dekadenciához és halálhoz.³⁹

Jannarasz nem fél leírni: az igazi polisz, ahol az ember igazi javát szolgálják, az tulajdonképpen az egyház. A politikai teológia tulajdonképpen az egyházi élet leírása. Az egyházban és az egyházon keresztül ismerjük fel az ember igazi rendeltetését, személyes életét, s a politikának lényege szerint éppen ezt kell szolgálnia.⁴⁰ Az egyházi élet nem egy vallás, hanem a szeretetben való személyes és közösségi létmód megélése. Meghívottak vagyunk egy lakomára, s a lakoma nem egy spiritualitás idea, hanem konkrét élet, hely, ahol megvalósul az emberek istenképisége. Ez az egyházban az eucharisztikus lakoma, ami egy átváltoztató esemény. Ekkor az egyház tagjai Krisztus testeként gyűlnek össze a Lélekben. A Krisztus testében és vérében való részesülés átváltoztatja az egyéneket, közösséggé teszi őket a Fövel és egymással. Az eucharisztikus lakoma tehát esemény: egyesíti az emberek életét Krisztus istenemberi természetének közösségében, és így visszaállítja az ember lényében Isten „ethosának” képét, ami a szentháromságos személyes közösség teljessége, ezzel pedig kinyilvánul az etikai tökéletesség egzisztenciális és teológiai jellege.⁴¹ Akik Krisztus testében egyesülnek, új közösséggé válnak, képesek szeretetteljes közösségben élni Istennel és az egyházzal. Itt tapasztalja meg az ember a személyes ontológiai szabadságot.⁴² Következésképpen a politikának igazából nem a társadalom jólétéről vagy az ember erkölcsi fejlődéséről kellene szólnia, hanem a szabadságról, a személyes egyediség és a valódi közösségek szabadságáról. Jannarasz szerint túl sok a tervezettség, az élet közvetlenségét felváltja a számítás, a szabadságot az objektív keretek között keresik, az egyén boldogsága lesz domináns, és az egyéni értelem lesz a legerősebb fegyver a túléléshez. Egy ilyen túltervezett világban az egyházi ethosz mintha „anarchista teóriának” tűnne, ami megdöntené a bevett szokásokat. Mégis igazából ez a humánus, a személy igazságának a hangsúlyozása, ez az egyetlen válasz az élet közvetlensége és a szabadság iránti csillapíthatatlan szomjúságunkra, bár ez megdönteni látszik a hatékony és merev struktúrákat és az általános boldogságfogalmat is.⁴³ Jannaraszsal akár azt is gondolhatnánk, a modern, nyugati demokráciafelfogás tulajdonképpen hami-

³⁹ ALEXANDER SCHMEMANN: *Orthodoxy and Mission, St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1959/4) 51.

⁴⁰ DANIEL PAYNE: *Revival of Political Hesychasm*, Rowman, Lanham, 2011, 240–241.

⁴¹ CHRISTOS YANNARAS: *The Freedom of Morality*, i. m., 82.

⁴² DANIEL PAYNE: *Revival of Political Hesychasm*, i. m., 244–245.

⁴³ CHRISTOS YANNARAS, *The Freedom of Morality*, i. m., 267.

san támogatja az emberi létezt. A keleti teológusok mindegyike – görög és orosz egyaránt – olyan társadalom mellett száll síkra, ahol a személy gazdagsága és a közösség testvériessége lesz az igazán fontos. Ezt a bizánci teológusok „autonóm bizánci közösségeknek”, az oroszok „szobornosztynak” hívják, melyben kiemelt jelentősége van a testvériességnek, valamint a szerzetesi életnek, ami a túlzott világiságtól óvja az egyént, a közösséget, de még az egyházat is.⁴⁴

*

Jannarasz olyan ontológiát sürget, amely meghaladja az ember lényegi metafizikáját, és a személy ontológiáját mélyíti el. Szempontjai egész sor filozófiai kérdést érintenek, melyeknek csodaszép tisztító-elmélyítő hatása van az etikára vonatkozóan is. Az etikában ugyanis túlburjánzott a racionalitás, a törvényközpontúság, a bűnök miatti szorongás, az evilági polgári jólét támogatása. Napjainkra az etika túlzottan filozófiaivá vált, szinte törekszik az általános, mindenkire vonatkozó igazságokra, szinte törekszik a felekezeti semlegességre, a szekularizációra. Ezen tendenciákkal szemben Jannarasz hangsúlyozza, hogy igazi etika Krisztus személye felé, az egyház közösségében, az egyház szentségi és aszketikus adományaival lehetséges. Így megnyílhat az út egy igazi „liturgikus etika” kidolgozásához.

⁴⁴ DANIEL P. PAYNE: *The "Relational Ontology" of Christos Yannaras. The Hesychast Influence on the Understanding of the Person in the Thought of Christos Yannaras*, Lexington, Lanham, 2011, 93–94.