

Buji Ferenc

ALEXANDER SCHMEMANN
ÉS AZ EGYHÁZ JELENKORI KIHÍVÁSA*

Nyugat messze elöttünk jár, de tévúton.
*Lev Nyikolajevics Tolsztoj***

Alexander Schmemann a XX. századi – nagyformátumú egyéniségekben korántsem szűkölködő, bár magyar nyelvterületen gyakorlatilag ismeretlen – ortodox teológiai gondolkodás egyik legegységesebb és legeredetibb alakja. Schmemann gondolkodása, világ-, egyház-, és Ország-szemlélete azonban elsődlegesen nem a szónak abban a köznapi értelmében »eredeti«, amely az eredetiséget az »új«-hoz, a »még-nem-volt«-hoz kapcsolja; Schmemann eredetisége sokkal inkább abban nyilvánul meg, hogy az *eredeti* keresztény gondolkodás, az *eredeti* keresztény szellemiség fényében látja és mérlegeli a világ és az egyház mai helyzetét és gondjait. Márpedig egy olyan periódusban, amelyben a patrisztikus hagyomány – az egyház tulajdonképpeni *genezise* – többnyire pusztán tudományos érdeklődés tárgya, s nem átható és formáló realitás; amikor a norma és a mérték egyre inkább a modern és elvilágiasodott ember modern és elvilágiasodott igényeinek kiszolgálása; amikor alig van banálisabb, mint a mindig »új«, és alig van közönségesebb, mint az excentrikus és az extravagáns; amikor az emberi élet és sors súlypontja az ember transzcendentális hivatásáról a pusztta eszközök világába tevődött át; amikor az »általános« lassan végleg elválik a normálistól, és a természetellenes válik természetessé; amikor – Czakó Gábor szavaival – már nem a halál utáni élet a kérdés, hanem az, hogy van-e élet a halál *előtt*¹ – nos, egy ilyen korban az efféle eredetiség az újdonság benyomását kelti, és egy ilyen szellemi pozíció a schmemanni életműnek a szó köznapi értelmében *is* eredetiséget kölcsönöz.

* Forrás → Alexander Schmemann: *A világ életéért* (Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001), p. 205–246.

** A pontos idézet: »A nyugati népek messze elöttünk járnak, de tévúton. Hogy az igazi útra lépjenek, ehhez messzire vissza kell menniük. Nekünk pedig csak kissé kell letérnünk arról a tévútról, amelyre az imént léptünk, és amelyen velünk szemben, visszafelé haladnak a nyugati népek.« Idézi: Török Endre, *Lev Tolsztoj: Világtudat és regényforma*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, pp. 36–37.

¹ A modern világirodalom egyetlen, mindent uraló kérdése tulajdonképpen e czakói kérdés. Ezzel kapcsolatban különösen Ingmar Bergman életművére érdemes felhívni a figyelmet.

Alexander Schmemmann szemlélete ugyanakkor nemcsak a fenti értelemben vett eredetiségével tűnt ki a kortárs teológiából, hanem egyetemességével is. Teológiai figyelme magas szinten terjedt ki az egyháztörténettől kezdve a liturgikus és sakramentális teológián keresztül egészen az ekkleziológiáig. A részletkérdések vizsgálatakor is az *egészet* tartotta szem előtt, de számára az »egész« nem egy homogén realitás, hanem egy olyan valóság, amely egyetlen, minden elemet meghatározó *középpont* köré rendeződik és szerveződik: Isten országa köré. Csak egy ilyen – Schmemmann szavával – »egyesítő princípiummal« rendelkező centro-organikus szemlélet képes arra, hogy a különféle elemeket egy rendezett egész keretei között egységben tartsa; csak egy középpont, egy »mag« képes életet adni az egyházi élet különféle elemeinek – és minden ezen a középponton keresztül függ össze egymással. Schmemmann számára a világ nem esett szét individuális és kollektív területre, politikai és magánszférára, szakrális és profán valóságra, kultuszra és kultúrára, intellektuális és gyakorlati, tudományos és lelki »féltekére« – még akkor sem, ha szinte mindenki így éli meg önmagában és önmaga körül a világot. Természetesen az aktuális szétesettség tényével ő is tisztában volt, hiszen a jelen szituációt mélyen megélte és megértette: »Ha valami ma egyáltalán nyilvánvaló, akkor az a jövő elgondolhatatlansága ›keresztény állam« vagy ›keresztény társadalom« néven.«² Ám Schmemmann nem követte azokat, akik nem is annyira a szükségből, mint inkább a keserves történelmi valóságból csináltak erényt – tudniillik abból, hogy az egyház megszűnt a világot mint egészt áthatni. Azok közé a kivételes egyéniségek közé tartozott, akik hősies küldetésnek élték meg azt, hogy ilyen súlyos helyzetbe születtek. »Ez az embertípus – írja Hamvas Béla, és sorai maradéktalanul illenek Alexander Schmemannra – sosem fog magában álomvilágot hordani: nem szökik meg a valóság elől úgy, hogy irreális képzeletvilágra utal. Éppen ellenkezőleg, erénye az lesz, hogy beelásson a valóságba, amelyet egyedüli talajának érez. Minél mélyebben akarja megismerni és minél élesebben beszámolni arról, ami történelmi, szükségszerű és reális. Az ilyen típusú ember mindig az adott helyzettel számol és kritikája is egy neme a világ igenlésének. E szellemiség képviselői bármely területen jelentkeznek is, mindenütt abszolút produktivitásról ismerni meg őket. E teremtő tehetség mögött az emberi lét fölött érzett öröm van.«³



² *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy In the West*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1979, p. 58.

³ *A világválság*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1983, p. 40.

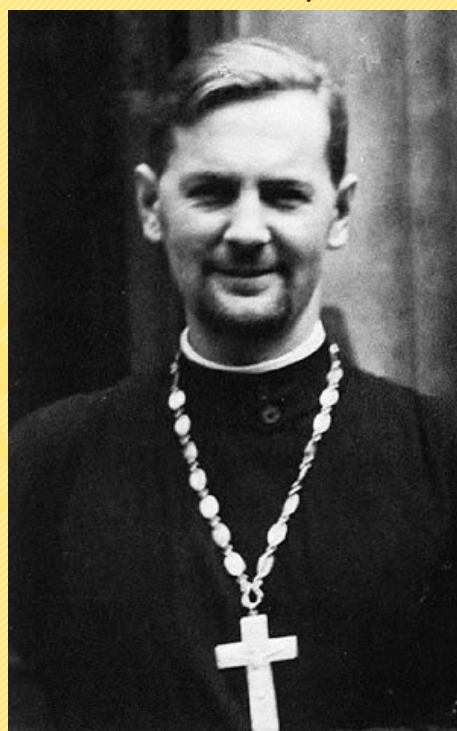
Alexander Schmemmann 1921-ben egy apai részről balti-germán eredetű észtor-szági orosz családban született, ám alig néhány éves korában szüleivel Franciaországba költözött.⁴ Az orosz emigránsok többségéhez hasonlóan a család Párizsban telepedett le. Az »orosz Párizs« akkoriban egy meglehetősen zárt és befelé forduló világot alkotott. »Az orosz *émigré*-k tízezrei – ideértve entellektüeleket, művészeket, teológusokat, főhercegeket, volt cári minisztereket – napilapokat publikálva és izzó politikai vitákat folytatva még a hazatérésről álmodoztak.«⁵ A fiatal Alexander az emigránsok gyermekeire jellemző hagyományos utat járta be: előbb mint »kadet« egy versailles-i orosz katonai iskolában tanult, majd innen egy – ugyancsak orosz – gimnáziumba került. Azonban már korán felismerte, hogy az orosz kultúra nem zárkozhat magába, mert különben elveszíti kapcsolatát az élettel. Így tanulmányait egy francia líceumban, majd a párizsi egyetemen folytatta. E választás természetesen korántsem jelentette számára az orosz, illetve keleti szellemiségtől való elszakadást. Már ebben a választásában is megnyilvánult szemléletének egyik határozott vonása: a keleti keresztény hagyományokhoz való hűség nem jelentheti a nyugati kereszténység és kultúra értékeitől való elzárkózást, s a hagyományhoz való igazi hűség korántsem azonosítható az ortodoxia »ősi és színes« szertartásaihoz való pusztá ragaszkodással, azzal a formális »rigorizmussal«, amely olyannyira jellemző a konzervatív – Schmemmann szerint voltaképpen *ál*konzervatív – ortodox hívőre; ellenkezőleg, a múlt értékeihez való hűség a hagyomány éltető, formális elemeket meghatározó alapelveinek, princípiumainak »konzerválását« vagy éppen újraélesztését jelenti. »Az ortodox teológia nyugati missziója ... elválaszthatatlan nyugatnak és kultúrája számos, hitelesen keresztény értékének bizonyos értelemben vett szeretetétől. Mi mégis gyakran összetévesztjük az Egyház egyetemes Igazságát egy naiv ›felsőbbrendűségi komplexussal«, nagyképűséggel, önelégültséggel – azzal a gyerekes magabiztossággal, hogy mindenkinek osztoznia kellene ›Bizánc nagyszerűsége«, ősi és színes rítusaink vagy egyházi építészetünk iránti rajongásunkban. Szomorú és fölháborító dolog nap mint nap Nyugat globális elítéléséről hallani, vagy azt látni, hogy gyakran olyan fiatalember nézik le a ›szegény nyugatiakat«, akik sosem olvasták Shakespeare-t és Cervantest, sohasem hallottak Assisi Szt. Ferencről, és sosem hallgattak Bachot. Szomorú felismerni, hogy az ortodoxia megértésének és elfogadásának nincs nagyobb akadálya, mint maguknak az ortodoxoknak a provincializmusa, emberi gögje és önteltsége, alázatuk és ön-

⁴ Az életrajzi adatok forrása John Meyendorff, »A Life Worth Living«, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1984/1. (XXVIII. évf), pp. 3–10.

⁵ Meyendorff, »A Life Worth Living«, p. 3.

kritikájuk szinte teljes hiánya.⁶ A fiatal Alexander érdeklődése az egyház iránt a párizsi Alexander Nyevszkij székesegyházban alakult ki, ahol előbb ministránsként, később pedig szubdiakónusként a liturgián keresztül találkozott az ortodoxiával. Ekkor alakult ki benne a liturgia szeretete, sőt – mint ahogy Meyendorff említi – »a pompa és a ceremónia iránti egyfajta szeretete, melyet egész életén át megőrzött«.⁷ Ami ez utóbbit illeti, a mai ember számára van ebben valami – hogy finoman fogalmazzunk – visszatetsző, ám a pompától és a ceremóniától csak az a »demokratizált« és individualizált puritanizmus idegenkedik, amely nem látja, hogy az ilyen »külsőségek« nem az individuum attribútumai, hanem annak az *isteni dicsőségnek* az epifániái a rítus szimbolikus nyelvezetében, amellyel »teljes az ég és a föld«.

Schmemmann a II. világháború alatt (1940–1945) a párizsi Ortodox Teológiai Intézetben – a »Szent Szergej«-ben – folytatta tanulmányait,⁸ amely akkoriban már az orosz teológiai gondolkodás formáló centruma volt, s ahol olyan tanárok keze alá került, mint A. V. Kartasev, akinek kritikus szemlélete élete végéig rányomta bélyegét Schmemmann szűkebb és tágabb környezetéhez való hozzáállására; V. V. Zenkovszkij, aki a szovjet forradalom alatt jutott el az ortodoxiához; Cyprian Kern, az Intézet patrisztika-professzora, akiben nagy szeretet élt a liturgia iránt is, s aki – mint-hogy hosszú ideig lelkiatyja volt – komoly befolyást gyakorolt ez irányban Schmemmannra; vagy az egyházjogász létére egy »eucharisztikus ekkleziológiát«



kidolgozó N. Afanaszjev.⁹ Ám az Intézet legmeghatározóbb személyisége kétségtelenül az a Szergej Bulgakov volt, aki a »legális marxizmustól« Vlagyimir Szolovjev és Pavel Florenszkij hatására jutott el az ortodoxia egy sajátos, »szofi-

⁶ *Church, World, Mission*, p. 124.

⁷ Meyendorff, »A Life Worth Living«, p. 4.

⁸ Az Intézet neve 1940-ben »Szent Szergej Teológiai Akadémia«-ra változott.

⁹ Az emigráns ortodoxia, s így Schmemmann életében is oly nagy jelentőségű párizsi intézetről lásd Donald A. Lowrie, *Saint Sergius in Paris: The Orthodox Theological Institute*. London, 1954.

atikus«/»szofiológikus« értelmezéséhez, s aki az 1909-ben megjelent és nagy port felverő tanulmánykötet, a *Vehi* (»Mérföldkövek«) egyik társszerzője is volt.¹⁰ Különös módon azonban Schmemann éppen Bulgakov szofiológiai spekulációitól maradt érintetlen.¹¹

Tanulmányainak befejezése után Alexander Schmemann, 1945-ben az Intézetben maradt, s minthogy már korábban az egyháztörténetre specializálta magát,¹² egyháztörténetet tanított. Ez azonban nem jelentette azt, hogy érdeklődése pusztán e teológiai diszciplínára korlátozódott volna: szellemi környezete sokkal tágabb volt annál, mint amit szakteológiai működése sejteni enged. Komoly hatást gyakorolt rá a zsinat előtti francia katolicizmus teológiai újjászületése, amely a »forrásokhoz való visszatérés« jegyében a »liturgikus teológia«, az »idő filozófiája« és a húsvét misztériuma újrafelfedezését eredményezte. Két nevet kell itt említenünk: Jean Daniélou és Louis Bouyer nevét. Ha az ő teológiai örökségük – mint ahogy Meyendorff megfogalmazza – »el is vészett a zsinat utáni római katolicizmus felbolydulásában, eszméik gazdag termést hoztak az ortodox gondolkodás organikusan liturgikus és ekkleziológiailag konzisztens világában Schmemann atya briliáns és mindig konkrét bölcsessége révén.«¹³

Schmemann Párizsból való távozásában és Amerikában való letelepedésében komoly katalizáló szerepe volt annak a Georges Florovszkijnak, aki a világháború előtt a »Szt. Szergej« patrisztika-professzora volt, de mivel ellenezte a Bulgakov-féle szofiológiát, kénytelen volt elhagyni az Intézetet. Florovszkij 1947-ben, Bulgakov halála után tért vissza Párizsba. Schmemannra rendkívüli hatással volt Florovszkij kimagasló teológiai műveltsége, a nacionalista sztereotípiák iránti kritikus magatartása, egyháza múltjában gyökerező, s ugyanakkor a nyugati kereszténység legkiválóbb teológiai irányzatai felé is nyitott egyénisége. Florovszkij azonban két év múlva átköltözött New Yorkba, ahol a Szent Vlagyimir Ortodox Teológiai Szeminárium rektora lett, s ő hívta meg később Schmemannt a Szemináriumba (1951). Az a tény, hogy Schmemann elfogadta a meghívást, nemcsak a kettejük közötti szellemi harmóniát (például a szofiológiával szembeni

¹⁰ Az akkoriban éppen »megtérőfélben« lévő Bulgakov tanulmánya a »Heroizmus és önfeláldozás: Gondolatok az orosz intelligencia vallásos eszméiről« címet viselte.

¹¹ A bulgakovi szofiológiával kapcsolatban lásd Bulgakov, »Az isteni Sophia« című tanulmányát *Az orosz vallásbölcselet virágkora I–II.* (Budapest: Vigilia, 1988) II. kötetében, pp. 63–98. Lásd továbbá Winston F. Crum, »Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology«, *Sz. Vladimir's Theological Quarterly*, 1983/1. (XVIII. évf.), pp. 3–25.

¹² Szakdolgozatát a bizánci teokráciáról írta, és a »bizánci szimfóniára« élete végéig úgy tekintett, mint ami minden esetleges, ámbár elkerülhetetlen torzulása ellenére is az állam és a társadalom »krisztianizálásának« legtokéletesebb történelmi megnyilvánulása volt.

¹³ »A Life Worth Living«, p. 6.

közös oppozíciójukat) jelzi, hanem azt is, hogy a párizsi Intézet ekkoriban az orosz nacionalizmus hatására egyre inkább belterjessé vált, s a dolgok ilyenén alakulása korántsem volt összhangban Schmemann elképzeléseivel.¹⁴ Schmemannt – ugyancsak Florovszkij hívására – követte Párizsból John Meyendorff (1953) és S. S. Verhovszkoj (1953) is. E három kiváló teológiai egyéniség távo-zása komoly gondokat okozott a párizsi Intézetnek, ahol Amerikába költözésü- ket hűtlenségük jelének tekintették. A New York-i Szeminárium azonban ép- pen ők általuk emelkedett az Egyesült Államok legkiválóbb teológiai felsőoktatási intézményei közé.

Schmemannt 1962-ben a Szeminárium dékánjává választották, és egészen haláláig (1983) az is maradt. Döntően az ő érdeme volt, hogy a Szeminárium megszűnt pusztán akadémikus intézmény lenni, és sikerült integrálódnia az egyházi élet igazi textúrájába. Ezzel párhuzamosan pedig a »Szt. Vlagyimir« a – Schmemann által kijelölt vonalak mentén végbemenő – liturgikus megújulás központjává vált.¹⁵

Schmemann irodalmi és oktatási elfoglaltsága mellett sem feledkezett meg alapvetően pasztorális feladatáról, és sosem vesztette el kapcsolatát a vallás- és emberellenes diktatúrában sínylődő oroszországgal. Éveken keresztül minden va- sárnap a Szabadság Rádión – a Szabad Európa Rádió Szovjetunió nyelvein su- gárzó testvéradóján keresztül – beszédet intézett otthon maradt testvéreihez. Kapcsolata az oroszországgal ugyanakkor nemcsak teológiai-pasztorális, hanem kulturális szinten is eleven volt: mélyen foglalkoztatta Alexander Solzsenyicin szemlélete, és az akkori szovjet politikával és kultúrpolitikával szemben benne látta megtestesülni a hitelesen orosz magatartást és intellektuális-egzisztenciális beállítottságot.¹⁶

¹⁴ A későbbiek folyamán a »Szent Szergej« szerencsésen levetkőzte nacionalista partikula- rizmusát, és pán-ortodox irányba fordult.

¹⁵ Azért hangsúlyozzuk a liturgikus megújulás schmemanni irányvonalát, mert ez a liturgi- kus megújulás alapvetően különbözött a II. Vatikánum liturgikus reformjától: az előbbi a belső tartalom felfedezésére irányult a külső forma megtartása mellett, az utóbbi inkább formális vál- tozásokat eredményezett, amelyek a liturgia belső – szimbolikus – tartalmát is érintették.

¹⁶ Schmemann több tanulmányt is szentelt Solzsenyicinnek, amelyek közül a legfontosabb talán az »On Solzhenitsyn« címmel Solzsenyicin kritikai tanulmányaihoz írt bevezetője (in: *Aleksandr Solzhenitsyn: Critical Essays and Documentary Materials*. New York, 1979, pp. 28–40.)

Mielőtt áttekintenénk a schmemanni teológia főbb pontjait, érdemes röviden felvázolnunk írott műveiben megnyilvánuló életútját.¹⁷ Első önálló műve – ha szabad azt mondani, még egyháztörténeti korszakából –, *Az ortodoxia történelmi útja* (1954) nem annyira a szó szoros értelmében vett egyháztörténet, mint inkább az ortodoxia történelmi kibontakozásának és sorsának, a világhoz való viszonyának alakulását vizsgálja (a mű a későbbi kiadások során *A keleti ortodoxia történelmi útja* címet kapta). 1959-ben jelent meg a papság és a nép viszonyának sajátosan ortodox szemléletét kutató tanulmánykötete *A klérus és a világiak az Ortodox Egyházban* címen. Liturgikus és szentségteológiai műveit *A Szent Hét: A Szent Hét napjainak liturgikus vizsgálata* címet viselő kötet nyitotta meg (1961). Rá két évre látott napvilágot első ízben a jelen munka (*A világ életéért*), akkor még a Függelék két tanulmánya nélkül. Az 1965-ös évet egy kitűnő antológia, a *Végső kérdések: A modern orosz vallásos gondolkodás antológiája* címet viselő kötet fémjelzi, amely Schmemann szerkesztésében közli a XIX–XX. századi orosz vallásfilozófia legkiválóbb képviselőinek egy-egy tanulmányát. A *Bevezetés a liturgikus teológiába* (1966) talán Schmemann egyetlen szakteológiai munkája. 1969-ben jelent meg *A nagybőjt* című műve. A *Vizből és Lélekből: Liturgikus tanulmány a keresztségről* (1974) a keresztség eredeti univerzális szemléletének és jelentőségének nagyszerű bemutatása. 1979-ben látott napvilágot ekkleziológiai alapműve, az *Egyház, világ, küldetés: Gondolatok a nyugati ortodoxiáról*, amely a szerző korábbi ekkleziológiai tanulmányainak reprezentatív válogatása, s amelynek ismerete elengedhetetlen azoknak az ortodox vagy katolikus keletieknek a számára, akik nyugati kultúrkörnyezetben kénytelenek megélni alapvetően keleti eredetű rítusukat. A sort *Az eucharisztia: Az Ország szentsége* zárja, amelyet Schmemann halála előtt egy hónappal fejezett be, így az már csak halála után jelenhetett meg (1984). Természetesen az önállóan publikált művek közötti időbeli »rést« számos kisebb-nagyobb tanulmány tölti ki, amelyek azonban jelentőségükben egyáltalán nem maradnak el a nagyobb művektől, hiszen Alexander Schmemann olyan szerző volt, aki – sajátos teológiai perspektívájából kifolyólag – a leginkább partikuláris témákról is képes volt úgy írni, hogy az adott kérdést az egyház élő és egyetemes kontextusába helyezze. Schmemann életműve különösen fontos azok számára, akik a világ, az egyház és a Ország hitelen keleti, mégis egyetemesen keresztény »keleti tapasztalatát« akarják megismerni és megszerezni.



¹⁷ A teljes bibliográfiát (legalábbis Alexander Schmemann haláláig) Paul Garrett állította össze »Fr. Alexander Schmemann: A Chronological Bibliography« címmel a *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1984/1. (XVIII. évf.) számában, pp. 11–26.

A schmemanni teológia két meghatározó tényezője a *patrisztikus egyház- és világszemlélet* mint változatlanul érvényes történelmi mérték, valamint az *a válság*, amely liberális demokrata vagy totalitárius bolsevik élettérben sújtotta illetve részben még mindig sújtja a kereszténységet.

Említettük már, hogy Schmemann nem volt szakteológus a szónak abban az értelmében, hogy bármelyik teológiai diszciplínának is a »tudósa« lett volna. Foglalkozott egyháztörténettel, liturgikus teológiával, ekkleziológiával, »bizantinológiával«, a kánonjog kérdéseivel – vagyis teológiai érdeklődése a teológia igen széles spektrumára terjedt ki. A különféle részterületek mögött azonban egész életén át egyetlen valóságot kutatott szenvedélyesen: az egyházat. Vagyis számára a különféle teológiai részterületeknek csak annyiban volt jelentőségük, amennyiben vonatkozásban álltak az egyházzal mint olyannal, s különösen a ma egyházával.¹⁸ Számára tehát az összes teológiai részterület vonatkoztatási pontja az egyház volt – az egyházé pedig Isten országa.¹⁹ Úgy vélte, hogy a fent említett diszciplínák nem elkülöníthető, külön tárgyalható és külön jelentőséggel bíró részei egy egésznek – az egyháznak –, hanem *aspektusai*, amelyek, ha különböző nézőpontokból is, de *ugyanazt* a realitást tárják fel. Schmemann a *teológiai interdiszciplinaritás* híveként sosem szűnt meg figyelmeztetni a profán tudomány mintájára való specializálódás veszélyeire, és a különféle részterületek »szinoptikus« szemléletét részesítette előnyben. Ám tisztában volt azzal, hogy egy intellektuális szinopszis nem elegendő. Ezért értékelte nagyra a pasztorális teológia modern felfedezését (mint ahogy írta, ez »már régóta időszerű volt«), ám azt az álláspontot képviselte, hogy a pasztorális teológiának nem egy önálló teológiai diszciplínaként kell megjelennie, hanem a teológia *egészének* kell

¹⁸ Kánonjogi, vagy inkább kánonjog-eszmetörténeti tanulmánya, az »Értelmes vihar« (»A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology«, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1971/1–2. [XV. évf.], pp. 3–27) egy nagyon is konkrét probléma, az Amerikai Ortodox Egyház autokefáliájának kapcsán felmerülő problémákra reflektál.

¹⁹ Ez az oka annak, hogy noha nagyra becsülte mind a dogmatikát, mind a biblikus teológiát, mind a spiritualitást, ezek a területek mégis kívül rekedtek érdeklődési körén: a dogmatika helyett inkább a liturgia mint *megelevenedett dogmatika* érdekelte; a spiritualitás, noha a keleti egyház mindig is eminensen spirituális beállítottságú volt, individualisztikus jellege miatt nem volt számára vonzó kutatási téma; ami pedig a biblikus teológiát illeti, az csak annyiban foglalkoztatta, amennyiben az egyháznak és liturgiájának gyökerei a Szentírásba nyúltak vissza. Az ortodox teológia a modern biblikus teológiával egyébként is »hadilábon áll«. »A mi biblikus tudományunk – írja Schmemann –, már amennyiben egyáltalán létezik, teljesen a nyugati előítéletek hatalmában van, és rémülten ismétlgeti a nyugattól tanult dolgokat (lehetőleg a »mérték-tartó«, azaz *utolsó előtti* nyugati elméletekhez tartva magát)« (*The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988, p. 67).

pasztorálissá válnia – mert csak ez ad legitimitást bármiféle teológiai tevékenységnek az egyház vonatkozásában. Ez a teológia mindenekelőtti feladata, s ha ez hiányzik, akkor csak öncélú »teologizálásról« beszélhetünk. A pasztorálissággal kapcsolatban ugyanakkor két veszélyre figyelmeztet Schmemmann: az egyik az, hogy a teológia egészének pasztorális jellege nem jelentheti a színvonal süllyedését – mint ahogy hangsúlyozza, ez inkább a gondolkodás és kutatás *belső irányváltását* kívánja meg a teológiától;²⁰ a másik pedig az, hogy a teológia pasztorális jellege korántsem egyenlő a teológia gyakorlati irányú redukciójával: mint ahogy a patrisztikus teológiával kapcsolatban megjegyzi, e teológia »egzisztenciális jellegéről, egészét átható bizonyosságáról – vagyis arról, hogy az Igazság mindig Élet, és az elmélet és a gyakorlat szétválaszthatatlan – azért nem szabad sosem megfelelkezni, mert nagyon sok keresztény fejében csak a »gyakorlati« magasztosul fel, mintha nem lenne szükség arra, hogy a gyakorlat a *theóriában*, az Isten, az ember és a világ mindent átfogó szemléletében gyökerezzenek.«²¹

Alexander Schmemmann a teológiának ezt az egyház életébe integrálódott pasztorális jellegű egységét a patrisztikus kor teológiájában találta meg. Schmemmann gyakran hangsúlyozta, hogy ha a patrisztikus kor nem ismerte a mai értelemben vett teológiát, akkor annak nem a patrisztikus teológia fejletlensége és differenciálatlansága volt az oka, hanem az, hogy az atyák számára az egyház a teológiának nem tárgya, hanem inkább alanya volt.²² Schmemmann patrisztikus orientációja tehát lényegesen különbözik attól a patrisztikusságtól, amely az atyák modern reneszánszát jellemzi, s amely az esetek többségében kimerül abban, hogy az egyházatyákat hivatkozási alapként és tekintélyekként kezeli. Schmemmann egyébként is meglepően keveset idéz az atyáktól, de talán mondanunk sem kell, nem azért, mert nem ismeri őket eléggé, hanem inkább azért, mert sokkal jobban ismeri őket, semhogy állandóan idézetekkel kellene demonstrálnia patrisztikusságát. Birtokolni azt a szemléletet, azt a *formáló princípiumot*, amellyel az atyák rendelkeztek – Schmemmann számára mindig is ez volt a fontos. Nem az egyedi »igazságok« érdekelték, hanem az »igazságok« principiális háttere. Az egyedi »igazságok« ugyanis akár anélkül is birtokolhatók, hogy az ember – és a teológia – birtokában lenne a formáló princípiumoknak (márpedig ez előbb-utóbb formalizmushoz és nominalizmushoz vezet), ám e princípiumok birtoklása szinte automatikusan »kezére adja« a teológusnak az egyedi »igazságokat« is, és pedig mindig az adott helyzet összefüggésébe ágyazva.

²⁰ *Church, World, Mission*, p. 121.

²¹ *Church, World, Mission*, p. 48.

²² Vö. pld. *Church, World, Mission*, p. 21.

Schmemann számára tehát a patrisztikus kor egyedülállóságát a teológia, a liturgia és az egyház egysége adja. A patrisztikus teológia nem akadémikus diszciplína volt, hanem az egyháznak az *önreflexiója*, amely mind az üdvösség elérésének módját, mind a hit dogmatikus vázát, mind pedig mindezek célját: Isten országát kínálta – vagyis az utat, az igazságot és az életet. A teológia elsődleges feladata nem az, hogy tanulmányozza az egyház hitét – mintha az valamiféle tőle független intellektuális objektum lenne –, hanem az, hogy *tanúskodjék* róla – és csupán *ezért* kell tanulmányoznia. A patrisztikus teológiától teljesen idegen a *l'théologie pour l'théologie*. A teológia értelme az egyházban van, végső fokon pedig Isten országában. »A teológia örök feladata az, hogy összevesse az egyházi életet az Egyház saját hagyományának abszolút Igazságával; hogy életben tartsa és »működtesse« azt a kritériumot, amely alapján az Egyház megítéli önmagát. Az emberi történelemben elmerülve az Egyház mindig telve van kísértéssel és bűnnel, és ami még súlyosabb: kompromisszumokkal és az evilági szellemhez való alkalmazkodással. Mindig fennáll a kísértés, hogy az igazsággal szemben a békességet részesítsük előnyben, az egyenességgel szemben a hatékonyságot – Isten akaratával szemben az emberi sikereket.«²³ »A teológusnak nincs joga és hatalma irányítani és kormányozni, de szent kötelessége ellátni a hierarchiát – és tulajdonképpen az egész egyházat – az egyház tiszta tanításával, és akkor is kiállni emellett az igazság mellett, ha azt éppen »kellemetlennek« tekintik.«²⁴

A liturgia

Ebben a patrisztikus egységben a liturgiának nagyon fontos szerep jutott. Az egyház tulajdonképpen a liturgiában »ölt testet«, vagy inkább a liturgiában valósul meg, aktualizálódik. A liturgia egyesíti magában a *lex credendit*, a hit szabályát és a *lex orandit*, az istentisztelet szabályát – s ugyanakkor Isten országába emel. A liturgia ugyanis – középpontjában az eucharisziával – tulajdonképpen Isten országának szimbóluma a szó schmemanni, epifanikus értelmében, hiszen Isten országa nem »örök nyugalom«, nem egy privát örömmel teljes hely, hanem »asztalközösség«: »Bizony mondom nektek, hogy nem iszom a szőlő terméséből addig...« (Mk 14,25) A liturgiának ezt az epifanikus, megjelenítő jellegét a keleti egyház ikonművészete meg is őrizte mind a mai napig, ha más területeken át is vette a helyét a szimbólumoknak a realitás és a szimbólum szembeállításán és kölcsönös tagadásán alapuló jelképi értelmezése.²⁵

²³ *Church, World, Mission*, p. 126.

²⁴ *Church, World, Mission*, p. 126.

²⁵ E témával foglalkozik a jelen kötet Függelékének két tanulmánya.

A liturgia tulajdonképpen az a »közös tevékenység« (ez a görög *leiturgia* szó etimológiai értelme), aminek az ember *normális* és *természetes* tevékenységének kellene lennie. A liturgia olyan szituációba helyezi az embert, amely a hétköznapi élet lefokozottságai fölé emeli. A »természetes« szót itt nagyon komolyan, eredeti értelme szerint kell felfognunk: eszerint a természetes nem a természetfeletti ellentéte, hanem az, amit az ember a kegyelem »külső« segítségével valósít meg. Bármilyen vonatkozásban is vizsgálódunk, tulajdonképpen az tekinthető természetesnek, ami eredeti, Isten által meghatározott rendeltetése az adott dolognak, folyamatnak, lénynek. Márpedig az ember eredeti rendeltetése az *eucharisztikus élet az eucharisztikus világban*. Az ember a liturgia révén válik azzá, amivé válnia rendeltetett. Az élet egésze mélyen lefokozott és természetalatti. Az élet egészéből – a munkából, a pihenésből, a szerelemből, a táplálkozásból, a társas érintkezésből stb. – hiányzó liturgikusságot (egyik oldalról eucharisztikusságot, szakramentalitást, másik oldalról természetességet, eredetiséget) a liturgia hivatott pótolni. S minél inkább elkülönül egymástól az élet két régiója – a liturgikus és a mindennapi –, minél »vasárnapibb« a liturgia, annál kevésbé »eucharisztikus« az ember hétköznapi élete. Tehát nem a liturgia a különleges, a »természetfölötti«, hanem a mindennapi élet az, ami alatta marad az ember természetes hivatásának. Félreérthetetlenül következik ez abból, amire már fentebb is utaltunk: tudniillik abból, hogy *általános* elvált a *normálistól* (a természetestől), és megteremtve önmaga számára a természetesség látszatát, akadálytalanul burjánzik.

A liturgia azt mutatja meg, hogyan kellene az embernek a mindennapjait élnie. Természetesen itt nem a liturgia különféle elemeinek a mindennapi életre való adaptációjáról van szó (bár kétségtelen, hogy a rítus, a szertartásosság mindennek különös fényt, nemességet kölcsönöz, mindent *rendez*,²⁶ és a tradicionális társadalmakban élő ember mindennapi élete – ideértve mindenekelőtt az archaikus társadalmakat, de Bizáncot, sőt a közelmúlt paraszti világát is – magas fokon ritualizált volt), hanem mindenekelőtt arról a *beállítottságról*, amelyet a liturgia képvisel, és ami – ismét hangsúlyozzuk – az ember *normális*, *ergo* természetes beállítottsága. Ugyanakkor »az a tény, hogy a húsvéti, dicsőítő, »színeváltató« és emellett mélyen bűnbánati jellegű bizánci liturgia magában foglalja az építészetet, az ikonográfiát, a himnográfát, az időt, a teret, a mozgást, s mindezek célját, tudniillik azt, hogy az egész embert, sőt bizonyos értelemben az egész világot saját ritmusába, saját hatáskörébe vonja, sokkal többé teszi a litur-

²⁶ A rend kapcsolata a szertartással nemcsak az indoeurópai nyelvekben evidens (gör. *rhythmosz* »ritmus« – lat. *ritus* »szertartás« – szkt. *rita* »rend«), hanem a magyarban is: »szertartás« szavunkban ugyanis ugyanaz a *szert*-tő van meg, mint ami a *sor* szóban (vö. *sorrend*, *szertelen*).

giát egyszerű szertartásnál.²⁷ A liturgia tehát az élet *ősmintája*, annak a nagyon is természetes, az ember alapvető és legfőbb rendeltetésével összefüggő életnek az ideája, amelyet már elveszített, s amelyet már csak a szorosan vett liturgia keretén belül tud megélni. Magától értetődik, hogy ezek szerint a liturgikus, a liturgikus orientáció nem lehet hiteles akkor, ha *pusztán* liturgikus. A liturgiának – bármennyire is különösen hangzik ez a mai fül számára – mondanivalója van az egyház, a világ, az élet, az idő, a tér, az anyag, a gondolkodás, egyszóval az élet és a lét *egész köre* számára. A liturgia hatása a patrisztikus korban még nem korlátozódott a templom falain belülre. Magától értetődik, hogy a liturgiának ez az egzisztenciális és kozmikus felfogása nem egyenlő azzal a liturgikus konzervativizmussal, amely főként a keleti egyházak sajátossága: »Lehet, hogy valaki mélyen ragaszkodik Bizánc vagy Oroszország ősi és színes rítusaihoz«, és bennük a nagyra tartott múlt értékes ereklyéit látja – tehát liturgikus értelemben »konzervatív« –, ugyanakkor mégsem veszi észre bennük az egyház *mindent átfogó* életszemléletét, azt az erőt, amely megítéli, tanítja és átalakítja a lét egészét; nem látja eszméinket, magatartásunkat és tetteinket formáló, ösztönző életfilozófiáját.²⁸ A liturgiát a patrisztikus korban még nem szervezett keretek között zajló »lelki életnek« avagy »lelki gyakorlatnak« látták, nem olyanak tekintették, mint ami a hitélet egyháziilag szabályozott területéhez tartozik, hanem »elsősorban az egyház saját természetét, kozmikus és eszkatologikus küldetését betöltő »életjelét« látták benne».²⁹

Az egyház

Mint ahogy már említettük, Alexander Schmemmann teológiai figyelmének tulajdonképpeni tárgya mindig az egyház: míg a teológiát az egyház elengedhetetlen önreflexiójának tekintette, amelynek az a feladata, hogy az egyházat állandóan szembesítse saját normáival, saját tanításával, addig a liturgiában azt a mozgást, azt az »átmenetet« (*peszach*) látta, amely az egyházat *mint egyházat* megalkotja és az Úr asztalához emeli. Schmemmann számára azonban az egyház elsősorban nem mint intézmény, mint struktúra, sőt nem is mint történelmi folyamat érdekes, hanem mint *dinamikus eszkatologikus valóság*. »Megkockáztatva sok keresztény megbotrányozását, azt mondhatjuk, hogy az Egyháznak mint *intézménynek, tanításnak és tevékenységnek* önmagában *nincs* végső értelme. Mert

²⁷ *Church, World, Mission*, pp. 48k.

²⁸ *Church, World, Mission*, p. 131.

²⁹ *Church, World, Mission*, p. 136.

mindezek önmagukon túl arra a realitásra mutatnak rá, amelyet csak képviselnek, leírnak és keresnek, mely azonban csupán az új életben, a Szentlélek közösségében (*koinónia*) teljesedik be.«³⁰ Mindez a legszorosabban kapcsolódik az egyház eszkatologikus természetéhez. Fentebb már utaltunk rá, hogy Schmemmann szerint a teológia egészének pasztorálisnak kellene lennie, mert csupán ez ad minden teológiai tevékenységnek és kutatásnak létalapot. A teológiának ezt a pasztorális dimenzióját azonban ki kell egészítenie egy *eszkatologikus* dimenzióval. A patrisztikus korban még az eszkatológia volt »az egész teológiai vizsgálódás *együtthatója*, az eszkatológia formálta és hatotta át a keresztény hit teljességét annak dinamikus ihletőjeként és célkitűzőjeként«. ³¹ Ez az eszkatológia azonban nem azonos azokkal a »végső dolgokkal«, amelyekkel a dogmatika egyik fejezete foglalkozik. Az atyák eszkatológiája nem keresztény »futurológia« volt. Vagyis – akárcsak a pasztorális esetében – az eszkatológia nem része a teológiának, hanem sokkal inkább »erőtere«. A teológia – és nyilvánvalóan az egyház – eszkatologikussága azt jelenti, hogy minden egyes megnyilvánulása Isten eljövendő, ám bizonyos értelemben már jelenlévő országára irányul. »Az egyház, akár intézményként, akár életként nézzük, eszkatologikus, mert nem lehet más alapja, tartalma és célja, mint az, hogy Isten országának transzcendens realitását fölfedje és közvetítse.«³² Az, ami eszkatologikus, »legbelső természete szerint már a *véghez* tartozik, az »eljövendő világnak«, Isten országának a végső realitásához. ... A kezdet kezdete, »Pünkösöd utolsó és nagy napja« óta az Egyház az »utolsó napokban«, az Ország fényében él, és igazi élete mindig »el van rejtve Krisztussal Istenben.«³³ »A világban, de nem a világból« – ez a dinamizáló feszültség az, ami eszkatologikussá teszi az egyházat, s ugyanakkor meghatározza a világhoz való sajátos, paradox viszonyát is: »Pontosan a »vég« tudása és az Egyház állandó részvétele a »végen« az, ami az Egyházat a világhoz *viszonyítja*, ez teremt összefüggést a *most* és a *még nem* között, ez a világnak szóló egyházi üzenet legbenső lényege, annak a győzelemnek a végső forrása, amely »legyőzi a világot.«³⁴ Az egyháznak ez a világ vonatkozásában megnyilvánuló transzcendens immanenciája és immanens transzcendenciája az, ami »abszolút alapot ad minden emberi probléma meglátásához, megértéséhez és megoldásához.«³⁵ Csak az Ország lényege szerint transzcendens, elővételezett módon mégis immanens valósága az

³⁰ *Church, World, Mission*, p. 156k.

³¹ *Church, World, Mission*, p. 28.

³² *Church, World, Mission*, p. 75.

³³ *Church, World, Mission*, p. 10.

³⁴ *Church, World, Mission*, p. 10.

³⁵ *Church, World, Mission*, p. 83.

az archimédieszi pont, amely – hogy úgy mondjuk – kimozdíthatja sarkaiból a világot, mint ahogy az első századok kereszténysége ténylegesen is ezt tette: képes volt egy alapvetően keresztényellenes birodalmat keresztény birodalommá változtatni (természetesen a birodalmiság, a földi-történelmi realitás lehetőségein belül). Isten országa mindenek végső mértéke: »Csak ha az eszkatonra, Isten országának végső realitására vonatkoztatjuk a világot, idejének minden percét, anyagának minden grammját és minden emberi gondolatot, energiát és alkotókészséget, egyedül csak ez adja meg igazi értelmüket, sajátos entelesiájukat.«³⁶ Nos, ami ezt az entelesiát illeti, érdemes ennél az arisztotelianus kifejezésnél rövid időre megállnunk. A görög *entelekheia* szó annyit jelent, hogy »teljes valósága valaminek«, »valaminek a beteljesedése«, és Arisztotelész szerint a dolgok kezdettől fogva magukban hordják fejlődésük, vagy inkább kibontakozásuk (lat. *e-volutio* »kigöngyölődés«) végső célját. Nyilvánvaló, hogy minden csak azzá válhat, amivé legbelső, lényegi természete szerint válni rendeltetett. Kevesebbé igen, de többé semmiképpen. És éppen ez az, ami már a fentebb is érintett »természet« tulajdonképpeni és már-már elfelejtett fogalmára irányítja figyelmünket. Azt a szemléletet, amely a természetet és természetest a természetfelettel szembeállítva értelmezi, Schmemmann elutasítja, mint olyan szemléletet, amely eredetileg nem volt a kereszténység sajátja. Ahhoz, hogy helyesen értelmezhesük a »természetfeletti« fogalmát, úgy kellene azt felfognunk, »mint ami rendkívüli fokon természetes«.³⁷ A kegyelem tehát nem más, mint a természet betöltése, helyreállítása, kiteljesedése egy, az adott dolog vagy lény vonatkozásában transzcendens erő által. A világ – az emberek és az »objektív világ« – annyira eltávolodott eredetétől, hogy már képtelen realizálni – felismerni és megvalósítani! – természetét saját erejéből; tehát csak a kegyelem, egy – ha úgy tetszik – természetfölötti befolyás révén képes azzá válni, amivé természete szerint válnia kell: *önmagává*, mert önmagává válni kivétel nélkül minden számára annyit jelent, mint »azzá ... válni, amivé Isten akarata szerint is lennie kellett volna«.³⁸ Ez a kegyelem tulajdonképpeni értelme. A kegyelem helyreállít: helyreállítja azt, ami a bűnbeeséssel megsérült. Helyreállítja az embert mint olyant a maga lényegileg paradicsomi valóságában, és helyreállítja a világot a helyreállított ember révén, mert a világ mindig az, aminek az ember látja: ha úgy látja, hogy a világ egy »kozmoszus temető«,³⁹ egy olyan autonóm valóság, amelynek már semmiféle kapcsolata nincs Istennel, akkor az ténylegesen kozmoszus temető

³⁶ *Church, World, Mission*, p. 153.

³⁷ *Church, World, Mission*, p. 224.

³⁸ *For the Life of the World*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1973, p. 66.

³⁹ *For the Life of the World*, p. 100.

is. Ám hogyha úgy néz rá, mint a hálaadás, az eucharisztia »anyagára«, ha észreveszi »szentségi potencialitását«, akkor az valóban azzá is válik: »A szentség az Isten által teremtet világ természetében gyökerezik, ezért mindig a dolgok eredeti állapotának helyreállítása.«⁴⁰ Nos, a patrisztikus teológia egyik nagy érdeme éppen az volt, hogy a világot nem semleges területnek tekintette, hanem olyan területet látott benne, amely az egyház s így a keresztény ember szempontjából nem hagyható figyelmen kívül. Az a szemlélet, amely a profán és szakrális dichotómiájára épül, voltaképpen kiszolgáltatja a világ legnagyobb részét a materializmusnak, és csupán a szakrális szigetekre korlátozza önmagát. A szakramentális szemlélet azonban – szemben a szakrális szemlélettel – úgy tekint a világra, mint *a szentség anyagára*. »A világ sohasem semleges – írja Schmemmann a víz megszentelésével kapcsolatban –, és ha nem vonatkoztatjuk Istenre, a démoni színhelyévé és hordozójává válik. Nem véletlen, hogy Isten és a vallás elvetése napjainkban materializmusként kristályosodott ki, és hogy a materializmust mint végső és tudományos »igazságot« hirdetik, s hogy a »materializmus« nevében példátlan háború folyik Isten ellen.«⁴¹ »A világ mint szentség« – ez Schmemmann egyik előadásának címe,⁴² és ez a megfogalmazás arra utal, hogy a világ a szentség anyagává tehető, ha azt az ember, mint valami természetes szentséget, hálaadásban felajánlja – visszaadja! – Istennek. Ez – a világ *mint* szentség – az, ami az összes többi individuális »kegyelemeszköznek«, a házasság, a részesülés, a kereszttség stb. szentségének *conditio sine qua non*ja.

Bizánc

Közismert, hogy a teológia és az egyház patrisztikus kora egybeesik a kora- és középbizánci idősakkal, de itt nem pusztán egy időbeli egybeesésről van szó, hanem a keleti egyház és a Bizánci Birodalom *szünergeiájáról*, együttműködéséről is. Ha kisebb mértékben is, de Bizánc úgyszintén osztozik abban a negatív értékítéletben – hogy ne mondjuk gyűlöletben –, amellyel a modern ember a felvilágosodás óta és hatására a középkor felé fordul. »A középkor« a mai ember számára elsősorban a katolikus középkort jelenti a maga inkvizíciójával, keresztés és vallásháborúival, életidegen aszketizmusával, boszorkányüldözésével –

⁴⁰ *Church, World, Mission*, p. 224.

⁴¹ *Of Water and Spirit*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1995, pp. 48k.

⁴² Az 1964-ben elhangzott előadás (»World as Sacrament«) a *Cosmic Piety: Modern Man and the Meaning of the Universe* (New York, 1965) című, Christopher Derrick által szerkesztett gyűjteményes kötetben jelent meg (pp. 119–139).

egyszóval *sötétségével* (vö. »sötét középkor«) egyetemben.⁴³ S »ahogy a modern katolicizmus a középkorban és az ellenreformáció időszakában kristályosodott ki, úgy – sőt talán még nagyobb mértékben – az ortodoxia a Bizantiumban nyerte el jelenlegi formáját, történelmi kánonját.«⁴⁴ Schmemmann elkerülte azt a már-már idegi szintű reflexet, amelyet a középkor vált ki még azokból a teológusokból is, akik például nagyra értékelik a skolasztikát vagy a patrológiát. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az a nagyszerű és egyedülálló teológiai szintézis, amely még ma is norma, nem alakulhatott ki egy olyan politikai-kulturális-társadalmi közegben, amelyet alapjaiban a szervilizmus és a cezaropapizmus, egyszóval a »bizantinizmus« jellemzett.⁴⁵

Az ortodox Bizánc és a középkori katolikus Európa mindent egybevetve – és nem feledkezve meg azokról a negatív *mellékjelenségekről* sem, amelyek a modern ember számára ezek lényegét teszik – egy olyan társadalmat és államot eredményezett, amelyet összehasonlíthatatlanul jobban formált, mélyebben áthatott – krisztianizált! – a kereszténység (vagy ha úgy tetszik a transzcendencia), mint a mai társadalmakat és államokat. Ha erről a döntő és lényegi szempontról a keresztény ember megfélemledik, csak arról tesz tanúságot, hogy ő is osztja az alapvetően Isten-, vallás- és egyházellenes »felvilágosodás« szempontjait és értékítéleteit, s hogy ő maga is áldozata annak a világraszóló manipulációnak, amely a »sötét középkor« és a »bizantinizmus« eszméit elterjesztette. Nos, ami ezekből a társadalmakból hiányzott – s aminek hiánya miatt maguk a keresztények is rossz szemmel nézik őket –, az nyilvánvalóan nem a *divinum* volt, hanem mindenekelőtt az, amit »humanizmusként«, illetve a humanizmus vívmányaiként foglaltható össze: demokratizmus, liberalizmus, fogyasztás, jóléti társadalom, tu-

⁴³ Csak melleleg jegyezzük meg, hogy a felsorolt történelmi jelenségek – bárhogyan is értékeljük azokat – jórészt nem a középkor, hanem a reneszánsz, a humanizmus, sőt bizonyos fokig a felvilágosodás korának produktumai. A boszorkányüldözés domináns időszaka például a XV. század végétől a XVIII. század végéig tartott. Ami pedig a boszorkányság *realitását* illeti, azoknak, akik a boszorkányok létét a babonások kategóriájába sorolják, nem volna szabad megfélemledniük arról, hogy a boszorkányoknak ma hivatalos és bejegyzett szervezeteik, folyóirataik, üzleteik vannak, s az »ördöggel való cimborálás« manapság százazrek, ha nem milliók élethivatása. Továbbá akik azon az alapon vonják kétségbe az »ördögösség« létét, hogy »nincs is ördög«, azoknak, ha következetesen gondolkoznak, a vallásosság létét is kétségbe kell vonniuk.

⁴⁴ Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Chicago: Henry Regnery Company, 1966, p. 198.

⁴⁵ Hogy az önmagát szabadelvűnek tekintő, »felvilágosodott« Madách Imre olyan képet festett erről az időszakról, amelyet festett, az mindössze azt demonstrálja, hogy a »felvilágosodás« propagandistái mindenféle történelmi realitást mellőzve milyen kiváló határfokkal hintették el a »sötét középkor« és a »bizantinizmus« gondolatát.

domány és technika.⁴⁶ Éppen ezért hangsúlyozza Schmemann, hogy a bizánci kultúrát »minden korlátozottsága ellenére ... kereszténynek nevezhetjük nemcsak formálisan, de lényegileg is. Bizánc az Egyház páratlan alkotása volt »e világban«.⁴⁷ »Ha értékelni elsősorban annyit jelent, mint megkülönböztetni a sikereket a kudarcoktól, akkor a múltbeli »ortodox világ« komplex valóságát értékelni annyi, mint megkülönböztetni igazán keresztény – és ezért tartós – teljesítményeit saját keresztény eszméinek elárulásától. Meggyőződésem azonban, hogy éppen maguk az eszmények alkotják a »keresztény világ« első és lényeges sikerét, valamint számunkra és helyzetünk számára tartós értékét.«⁴⁸ S ha elfogadjuk, hogy a kereszténység legnagyobb történelmi érdeme keleten éppen a Bizantium volt, akkor nem feledkezhetünk meg a nyugati kereszténység nagy érdeméről: a katolikus középkorról sem. Ha pedig eltekintünk az egyház két – keleti és nyugati – félre való szétesésétől, és egységében nézzük a kereszténységet, akkor azt mondhatjuk, hogy az egyház felülmúlhatatlan történelmi érdeme azt volt, hogy képes volt az egyre inkább elvilágiasodó későókori világot újra átíratni a transzcendencia és egy magasabb rendű rend gondolatával.

Schmemann több alkalommal is beszél a nyugati teológia »eredeti bűnéről«, »deviációjáról«, s úgy véli, hogy elsősorban a nyugati skolasztikus teológia tehető felelőssé azért a nyilvánvaló zsákutcáért, amelybe – mindenekelőtt a szekularizáció révén – a Nyugat jutott, bizonyos mértékig magával rántva a keresztény Keletet is. Nos, ami a skolasztikus teológia »deviációját« illeti az eredeti, patrisztikus teológiai hagyománytól, Schmemann megfélekedezni látszik arról az egyszerű történeti-eszmetörténeti tényről, hogy az ókori és koraközépkori patrisztikus szemlélet és a középkori skolasztikus gondolkozás között (elsősorban olyan külső történelmi körülmények miatt, mint amilyen a népvándorlás)⁴⁹ több évszázadnyi *folytonossági rés* keletkezett,⁵⁰ míg keleten, Bizáncban egészen a XV. századig egy teológiai folytonosság érvényesült, amely aztán többé-kevésbé

⁴⁶ Mellesleg ez rámutat arra a sajnálatos tényre, hogy a keresztény ember történelmi értékeitelének tulajdonképpeni szempontjaiban szinte csak a profán tényezők játszanak szerepet.

⁴⁷ *Church, World, Mission*, pp. 46k.

⁴⁸ *Church, World, Mission*, p. 78.

⁴⁹ Míg nyugaton a népvándorlás a felbomlást siettetette, addig keleten a Római Birodalom létét évszázadokkal meghosszabbította Konstantin történelmi jelentőségű újítása: a Birodalom székhelyének – s így súlypontjának – áthelyezése Kis-Ázsiába. Enélkül a Római Birodalom keleti része aligha élhette volna túl nyugati részét.

⁵⁰ Ne feledkezzünk meg itt arról, hogy az utolsó nyugati egyházatya, Nagy Szent Gergely pápa 604-ben meghalt, s ha nem számoljuk a »karoling intermezzót« (Alkuin, Scotus Eriugena), akkor az ő halála és Szent Anzelm születése (1033) között több mint négyszáz év van.

Oroszországban – a »harmadik Rómában« – is folytatódott. Mindenesetre kétségtelen tény, hogy az a folyamat, amely a mai, keresztény szempontból mindenképpen elszomorító helyzethez vezetett, *elsősorban* és mindenekelőtt nyugatról indult ki, s így a nyugati skolasztikus teológia semmiképpen nem tekinthető véletlennek ebben a szomorú folyamatban. Aligha vitatható tehát, hogy a nyugati teológia valahol valamit *elrontott*.⁵¹ Hogy pontosan mit és mikor, azt nagyon nehéz lenne megfogalmazni, ám ha az eredményt nézzük, akkor efelől nem lehet kétségünk: »Gyümölcsseiről ismeritek meg őket« – mondta az Emberfia, és a keresztény századok gyümölcse Európa nyugati részén egy olyan posztkeresztény szellemiség, amely megsemmisüléssel fenyegeti a kereszténységet. Ám hasonlóképpen megvoltak a történelmi-teológiai okai annak is, hogy a kommunista szocializmus – ez a földrajzi értelemben *par excellence* nyugati eredetű eszmeiség – miért éppen azokon a területeken valósult meg elsősorban, amelyeket évszázadokon keresztül az ortodoxia formált. Mindezek a megfontolások arra mutatnak rá, hogy a jelenlegi szomorú helyzet kibontakozásához Európa keleti és nyugati felén egyaránt hozzájárult az ortodoxia és a katolicizmus. Ami ugyanis keleten a bolsevik forradalom révén robbanásszerűen összeomlott, az nyugaton egy hosszú »fejlődés« eredménye volt (ennek a »fejlődésnek« a mérföldköveit egyébiránt ugyancsak forradalmak jelzik). Az eredmény azonban mindkét esetben ugyanaz, és a bolsevizmusnak a maga erőszakosan vallásellenes eszközeivel (amelyek erőszakosságuk és főleg eredményességük tekintetében messze felülmúlták a Római Birodalom keresztényellenességét) cseppet sem távolította el az embereket jobban a kereszténységtől mint formáló erőtlől, mint a liberális és toleráns Nyugat. Ennek fényében az embernek önkéntelenül is az a benyomása támad, hogy azt az »evolúciós« lemaradást, amely Keletet jellemezte a nyugati »mikroevolúciós« változásokkal szemben, csak egy drasztikus »makroevolúciós ugrás« révén lehetett behozni, utolérni, megvalósítani. Míg nyugaton egy lassú fokozatos agónia, addig keleten egy hirtelen, robbanásszerű kollapszus vezetett *ugyanoda*: a kereszténységnek *mint* ember- kultúra-, társadalom-, politika-, állam- és művészetformáló erőnek a megszűnéséhez. Ez mutat rá a liberális és toleráns demokrácia, valamint az erőszakos és totalitárius bolsevizmus lényegi azonosságára a kereszténység szempontjából: tudniillik arra, hogy itt egyetlen cél elérésére szolgáló kétféle eszközzel van szó. Mint ahogy Schmemann hangsúlyozza: »Azok az ideológiák, amelyek nevében az ortodoxiát keleten üldözik, és azok, amelyek nagyon finoman, mégis hatalmas erővel kihívják az ortodoxiát nyugaton, nemcsak nyugati eredetűek, de *különbözőségeik és egymással való ütkö-*

⁵¹ Ezt burkoltan az utolsó zsinat is elismerte, de természetesen az okokat más irányban kereste, mint Schmemann.

zéseik ellenére is a nyugati lelki és szellemi fejlődés eredményét – »krízisét« – alkotják, és így félreismerhetetlenül ugyanazon nyugati fa gyümölcsei [kiemelés tőlem].⁵² Schmemann szerint éppen az a legnagyobb baj, hogy az egyház nem kihívásként, krízisként éli meg a modern világszemléletet (szinte bármilyen formáját is vesszük annak), hanem a kihívásokra alkalmazkodással és folyamatos hátrálással válaszol, vagy – mint elsősorban az ortodoxia – magába fordul és úgy csinál, mintha »mi sem történt volna«. Ami mindkét esetben elmarad, az a valószínű válasz – ami éppen a kihívás értelme lenne az egyház számára. Mint ahogy Schmemann mondja, »udvariasan mosolygunk néhány modern filozófia és elmélet igazán ördögi arcára.«⁵³ Nézete szerint az egyháznak nem szabad hagynia, hogy a világ vele szemben támasztott *mondvacsinált és hátsó szándékoktól túlterhelt* igényei félrevezessék. Az egyháznak tudnia kellene, hogy a világ lényé mélyén nem a liturgikus reformra, a teológiai immanentizmusra, az egyház demokratizálására, a cölibátus eltörlésére, demokratikus egyházkormányzatra szomjas – egyszerűen nem arra, hogy az egyházat a maga képére formálja, saját szintjére rántsa le, saját maga kiszolgáló »lelki intézményévé« tegye –, hanem a szó legszorosabb értelmében vett útra, igazságra és életre vágyakozik: vagyis arra, amivel ő maga *nem* rendelkezik. A világ olyan útra éhes, amely fölfelé vezet, olyan igazságra, amely valódi szabadságot eredményez, és olyan életre, amely nem szórakozásból és kikapcsolódásból áll, hanem az istenközeli lét tiszta örömeiből.⁵⁴ Amit a világ az egyháztól az explicit deklarációk szintjén vár, arra valószínűleg nem »szüksége van«, hanem azt *elvárja*: elvárja az egyháztól, hogy saját tisztaságával, méltóságával, szentségével, magasrendűségével – egyszerűen léte pusztán másságával *ne* figyelmeztesse állandóan arra, amit elmulaszt, aminek hiányát minden elképzelhető módon rejtegetni akarja. Amit a világ *elvár* az egyháztól, lényegileg az, hogy szűnjön meg egyház lenni, és formálódjék a világ képére. Amire viszont *szomjas* a világ, amire elementáris igénye van, az az, amit csak egy olyan egyháztól kaphat meg, amely megőrzi önazonosságát, világgal szembeni »mátságát«.

⁵² *Church, World, Mission*, p. 9.

⁵³ *Church, World, Mission*, p. 122.

⁵⁴ Ez a transzcendensre irányuló szomjúság, ez az élet egész körét érintő Igazság világosan látszik abból, hogy ma egyre többen fordulnak a nagy keleti vallásokhoz, illetve ezek Európa számára készített – és speciális módon eltorzított – adaptációihoz, valamint az okkultizmus különféle megnyilvánulásaihoz, főképpen pedig a legkülönfélébb eredetű szektákhoz.

A jelenlegi krízis

Ha korábban azt állítottuk, hogy Schmemannt elsősorban és mindenekelőtt az egyház érdekelte, s az, ami az egyházzal áll vonatkozásban, akkor azt most pontosítanunk kell: Schmemannt elsősorban a *mai* egyház, az egyház *jelenkori* helyzete foglalkoztatta: kihívásai, kudarcai, lehetőségei. Szemléletének homlokterében nem egy elvont, hanem egy nagyon is konkrét, élő egyház állt. S ez elkerülhetetlenül vezetett olyan kérdések feltevéséig, amelyekkel az egyház általában nem szívesen szembesül. »Akik kérdéseket mernek felvetni és kétségeket próbálnak megfogalmazni az egyház helyzetével kapcsolatban e gyorsan változó világban, azokat azzal vádolják, hogy zavarják az egyház békéjét, nehézségeket teremtenek – egyszóval aláássák az ortodoxiát. Ennek a retorikának a funkciója éppen abban a figyelemreméltó képességében és irányultságában rejlik, hogy egy óhajtott ál-valóság behelyettesítésével elfedje a valóságot, és így egyszerűen kitörölje azokat a kérdéseket, amelyeket az »igazi« valóság már fölvetett.«⁵⁵ Magától értetődik tehát, hogy a teológia feladata: szembesíteni az egyházat azokkal az *örök* értékekkel, amelyek »mindig és mindenütt« normái maradnak, s azokkal a *történelmi* értékekkel, amelyek az egyház »történelmi útjának« csúcspontján (Bizánc, katolikus középkor) kristályosodtak ki – vagyis azokkal az értékekkel, amelyek »az emberi lét minden dimenziójában a végső értéket, a végső viszonyítási pontot, a végső horizontot« alkotják.⁵⁶ Schmemann mélyen átélte azt a »páratlan kihívást«,⁵⁷ amellyel a ma egyházának szembe kell néznie. A teológusnak – és rajta keresztül, benne az egyháznak – szembe kell néznie azzal a folyamattal, amely »kétezer évvel a megtestesülés és a pünkösöd után, Krisztus és a Szentlélek *átistenülésre* hívó szava után emberközpontú kultúrába és a transzcendencia ellen lázadó szekularizmusba torkollott.«⁵⁸ Schmemann az egyház mai helyzetével kapcsolatban a »krízis« szót használja, »amellyel ma – mindannyian tudjuk – gyakran visszaélnek. Ha azonban eredeti – és keresztény – értelmében használjuk, vagyis ítéletet, választást és döntést igénylő, Isten akaratát felismerő és annak engedelmeskedni merő helyzetet értünk alatta, akkor az Ortodox Egyház helyzete valóban *kritikus*.« Az egyház számára a krízis azonban egyáltalán nem tragédia: a tragédia az, ha a krízisről, a kihívásról nem vesz tudomást: »Az Egyház számára csak jó lehet az, ha Isten emlékezteti arra, hogy »e világ«, még ha kereszténynek is nevezi magát, nem felel meg Krisztus Evangéliumának, és az

⁵⁵ *Church, World, Mission*, p. 11.

⁵⁶ *Church, World, Mission*, p. 78.

⁵⁷ *Church, World, Mission*, p. 127.

⁵⁸ *Church, World, Mission*, p. 204.

ebből adódó »krízis« és feszültség végső soron az Egyház és a világ viszonyának egyetlen »normális« formája, *bármilyen* is legyen az a világ. Ami engem aggaszt – folytatja Schmemmann –, az egy ilyen feszültségnek a *hiánya* a mai ortodox öntudatban.⁵⁹ Az a tény, hogy ma már az egyház alig-alig botránkoztat (hacsak a cölibátusra, a nők pappá szentelésének kérdésére, és a különféle bioetikai kérdésekre nem gondolunk), egy nagyon súlyos, lényegbevágó problémára mutat rá: arra, hogy az egyház többre értékeli az alapvetően szekuláris világgal való »békés egymás mellett élest«, mint saját megmentő küldetését. A küldetéstudatot a modern szemlélet a fanatizmus kategóriájába sorolja (hiszen »gyűlöletet kelt«), és lassan az egyház is magáévá teszi ezt a nézetet. Ha valami iránt elveszítette érzékenységét az egyház, akkor az a »világban lévő«, de »nem a világból való« közötti termékenyítő feszültség tudata: ma elsősorban »a »modern embertől« és főleg mai igényeitől teszik függővé a teológiát, annak feladatát, módszerét és nyelvét. ... [Ezzel szemben a teológia] első és örök feladata nem a relatív »lényegek«, hanem az Igazság kutatása, nem emberhez, hanem Istenhez illő szavak (*theoprepeisz logoi*) keresése. A teológia akkor igazán fontos – és igazán keresztény –, ha botránkozás marad a zsidóknak, és bolondság a görögöknek, ha nem ért egyet a világgal, múltó kultúráival és divatjaival. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a teológia kulturális vákuumban működik, mert nem ugyanaz függeni a világtól, és kapcsolatban állni vele.«⁶⁰ Mindebből következik, hogy a teológiának nemcsak önmagára és az egyházra kell kritikusan reflektálnia, hanem arra a világra is, amelyben benne él – s nem arra kell figyelmét összpontosítania, hogy az egyházat és felfogását »elfogadhatóbbá« tegye a világ számára.

Schmemmann rendkívüli érdeme, hogy ki merté mondani: a szekularizmus – *eretnység*. Nem dogmatikai eretnység, nem bizonyos dogmatikailag lefektetett igazságok kétségbe vonása, hanem szemléleti eretnőség: az alapvető keresztény világszemléletben jelentkező eretnőség, amelynek lényegét Schmemmann így summázza: »Úgy kell élnünk a világban, mintha Isten nem is létezne.«⁶¹ Észre kell venni, hogy ma már alapvetően nem doktrinális-dogmatikai kihívások és támadások érik az egyházat, hanem e szintnél mélyebbek: egy olyan *szellem*, mentalitás és kultúra kihívása, amely mindenestől az Istentől való elfordulás szándéka hat át.⁶² Bármennyire magas szintű is lehet egy teológia tudományos

⁵⁹ *Church, World, Mission*, p. 10.

⁶⁰ *Church, World, Mission*, pp. 117k.

⁶¹ *For the Life of the World*, p. 111.

⁶² »Amit ma élünk – mondja Ratzinger bíboros –, talán nem a legnagyobb kihívás a történelem kezdete óta, de a gyökerekig hat« (Joseph Ratzinger–Peter Seewald, *A föld sója: Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón*. Budapest: Szent István Társulat, 1997). Ratzinger

értelemben, bármilyen precizitással, tudományos apparátussal is rendelkezék, ha a keresztény gondolat lényegétől idegen normákat fogad el, és ezek alapján »dolgozik«, lényegileg behódolt a »konkurrenciának«. Megdöbbenő ugyanis, hogy milyen kis különbség van – ha egyáltalán van különbség – abban, ahogy a keresztény ember és a nemkeresztény – például ateista – ember miképpen ítéli meg a világ jelenségeit, történéseit. Megdöbbenő, hogy a két világszemlélet közötti különbségek csak az *Isten*-szemlélet vonatkozásában jelentkeznek, a *világ*-szemlélet vonatkozásában szinte alig. Mintha a keresztény ember pusztán vallási »többlete« által különbözne hitetlen embertársától, egyébként azonban minden egyéb vonatkozásban azonosul a profán világszemlélettel.⁶³ Schmemann ezzel kapcsolatos figyelmeztetését minden keresztény embernek halálosan komolyan kellene vennie: »A keresztények annyira hozzászoktak a kereszténységhez mint a világ szerves részéhez, valamint az Egyházhoz mint egyszerűen világi »értékeik« vallásos kifejeződéséhez, hogy keresztény hitük és a világ közötti feszültségnek vagy konfliktusnak még a gondolata is elhalványult bennük. Még manapság, az úgynevezett »keresztény« világok, birodalmak, nemzetek és államok nyomorúságos összeomlása után is oly sok keresztény még mindig meg van győződve arról, hogy alapjában véve semmi rossz sincs ebben a világban, és hogy az ember boldogan elfogadhatja e világ »életmódját«, minden »értékét« és »prioritását«, miközben ő maga teljesíti vallásos kötelezettségeit. Sőt magára az Egyházra és a kereszténységre is döntően úgy tekintenek, mint amelyek segítségével sikeres és békés világi élet érhető el; olyan lelki terápiának tekintik őket, amelyek minden feszültséget, minden konfliktust megoldanak, mivel megadják azt a »lelki békét«, amely a sikert, a stabilitást, a boldogságot biztosítja. Magát azt a gondolatot, hogy a keresztény embernek meg kell tagadnia valamit, és hogy ez a »valami« nem néhány nyilvánvalóan bűnös és erkölcstelen cselekedet, hanem mindenekfelett bizonyos életszemlélet, a »prioritások« sorozata, alapvető magatartás a világgal szemben; azt a gondolatot, hogy a keresztény élet mindenkor »keskeny út«

diagnóza egyébként lényegileg megegyezik Schmemann diagnózisával. Filozófiai oldalról ugyanilyen következtetésekre jutott Molnár Tamás (lásd különösen *Az egyház, évszázadok záradoka*. Budapest: Szent István Társulat, 1997).

⁶³ Semmi sem jelzi jobban az eredeti keresztény üzenet elhomályosodását, mint a »testvér« szó kritikátlan és lassan megkülönböztetés nélküli alkalmazása mindenkire. Ugyanis az eredeti – és egyedül helyes – keresztény terminológia szerint *per definitionem* csak azok tekinthetők testvéreknek, akiknek közös Atyjuk van – ám Isten korántsem tekinthető minden ember Atyjának: Isten csak azok Atyja, akik fiaivá váltak. Azok, akik a fenti módon használják a »testvér« szót, összetévesztik – éspedig nagyon is modern, egalitárius és értéksemleges (liberális) indíttatásra – a teremtő és a teremtmény viszonyát az Atya és a fiú viszonyával, s megfedkezni látszanak arról, hogy a krisztusi üzenet tengelye éppen az előbbtől az utóbbiba vezető út.

és harc, tulajdonképpen már régen feladták, s azok keresztény világnézetükben már nem játszanak meghatározó szerepet. ... Az a rettenetes igazság, hogy a keresztények túlnyomó többsége egyszerűen nem látja a Sátán jelenlétét és cselekedeteit a világban, és éppen ezért nem is érzi szükségét annak, hogy megtagadja ›műveit és szolgálatát‹. Képtelenek felismerni azt a nyilvánvaló bálványimádást, ami áthatja a mai ember életének eszméit és értékeit, és amely átalakítja, meghatározza és jóval inkább rabszolgasággá teszi életüket, mint a régi pogányság nyílt bálványimádása. Képtelenek felismerni azt a tényt, hogy a ›démoni‹ elsősorban hamisítványokból és utáztatokból áll, abból, hogy még a pozitív értékeket is eltéríti jelentésüktől... A keresztények nem értik, hogy az olyan látszólag pozitív, sőt keresztény fogalmak, mint amilyen például a ›szabadság‹ és ›felszabadítás‹, ›szerelem‹, ›boldogság‹, ›siker‹, ›vívmány‹, ›növekedés‹, ›önkiteljesedés‹ – vagyis azok a fogalmak, amelyek a modern embert és a modern társadalmat, az indítékokat és az ideológiákat alakítják –, ténylegesen eltéríthetők valódi jelentőségüktől, és a ›démoni‹ hordozóivá válhatnak.⁶⁴ Ami tehát Schmemmann szerint mára elveszett, az Krisztus, de legalábbis az egyház tanításának *életbevágó* volta – és jó úton vagyunk afelé is, hogy ugyanezen tanítás az *örök* életbe vágó volta is áldozatul essék az egyház modern világhoz való folyamatos alkalmazkodásának.⁶⁵

Ahelyett, hogy az egyház folytonosan múltja bűneit bánná (amire persze rendszerint olyan erők, olyan eszmeiségek elkötelezett hívei kényszerítik, amelyek *sosem* bánják meg múltbeli bűneiket), ideje volna már a jelen *valóságos* és *hűsba vágó* kihívásaira koncentrálni. Nemcsak azért, mert az egyház bűnei eltörpülnek azoknak a fent említett történelemformáló erőknek a bűnei mellett, amelyek elsősorban az egyház és a keresztény ember ellen követték el a maguk

⁶⁴ *Of Water and Spirit*, p. 29.

⁶⁵ Jellemző példája ennek az az egyre nagyobb teret kapó szentimentális elképzelés, amely a pokol ürességére apellál, de legalábbis csak egészen kivételes esetekben tartja reális lehetőségnek az infernális alternatívát (rablógyilkosság stb.). Hogy az »üres pokol«-elméletek lassú teológiai kikristályosodása egy homályos és szentimentális humanizmusból kifolyólag nem a biblikus gyökerekhez való híres »visszatérés« jegyében áll, azt talán nem kell külön kiemelni. Hogy mégis minek a jegyében? Nos, ki kell mondanunk a szomorú igazságot, hogy az »üres pokol«-elméletek egyre szembetűnőbb prosperálása – akárcsak az összes többi humanisztikus indíttatású teológiai eszme – az egyház önfelszámolásának jegyében áll. Ha ugyanis a (poszt)esztkatológikus alternatíva nem reális, hanem csak – hogy úgy mondjuk – pedagógiai alternatíva, akkor nemcsak az egyház léte és működése válik fölöslegessé és a szó esztkatológiai értelmében értelmetlenné, hanem Isten fiának testetöltése, keresztthalála és feltámadása is. Hiszen ha egyszer úgyszólván gyakorlatilag mindenki az örök életre jut, akkor egyáltalán mi értelme van bármiféle vallás létének?!

vérlázító gazságait;⁶⁶ hanem azért is, mert míg a múlt bűnei inkább akcidentálisak voltak, s meg sem érintették az egyház isteni küldetésének *magját*, addig a jelen vétkei éppen e nukleusról való megfélekedés kísértését rejtik magukban. A valóság az, hogy a történelem folyamán a társadalom, az állam és az egyén a maga természetes valójában még sosem állt ennyire távol a keresztény normáktól – bármiképpen is fogalmazzuk meg ezeket –, mint a mai posztkeresztény társadalom, állam és egyén a maga minden transzcendens eredetű és irányú értéktől elszabadult tömegkultúrájával, manipuláción alapuló demokráciájával és illuzórikus szabadságmániájával.⁶⁷



Alexander Schmemmann az *egyház* teológusa volt. Minden sora mögül az egyház iránti felelősségérzet sugárzik. Mindenekelőtt és -fölött az egyház sorsa érdekelte. Benne és műveiben az egyház egyedülállóan magas fokon ébredt tudatára önmagának, reflektált önmagára, szembesült önmagával, sorsával és jelenlegi helyzetével – éspedig nemcsak a nyugatra szakadt keleti egyház, nemcsak a keleti egyház, hanem az egyház általában: a *katholikosz* egyház – vagyis az Egyház.

Ő maga azonban, mint többször is megfogalmazta, gyakran csak a problémák feltárására, a kérdések megfogalmazására vállalkozhatott; a válaszadás, a »terápiák« kidolgozása már másra vár – habár Schmemmannal kapcsolatban különösen igaz a megállapítás: egy jól megfogalmazott kérdés már szinte magában hordja a választ is. Schmemmann nagysága tehát nem annyira a megoldásokban rejlik, mint inkább kiváló kérdésfelvetéseiben, a hamis dilemmák radikális elutasításában, és a hamis megoldások leleplezésében.

⁶⁶ Kevesen tudják, hogy a »nagy« francia forradalomban ezerszámra gyilkolták meg a papokat, szerzeteseket és apácákat (ez utóbbiakat természetesen előbb megbecstelenítve), s hogy alig volt olyan gótikus katedrális Frankhonnak, amelyet a vandál forradalmi csőcselék meg ne rongált volna.

⁶⁷ Czakó Gábor köbe véshető szavai szerint: »Azé a nép, aki megműveli.« Ma milliók élet-hivatása az, hogy az embereket minden elképzelhető síkon – elsősorban azonban politikai és gazdasági megfontolások alapján – *manipulálják*.